UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ISADORA CRUZ BORGES

O CONCEITO DE NATUREZA DE SCHELLING: UM SALTO EM DIREÇÃO À CONTEMPORANEIDADE, OU NÃO?

Juiz de Fora
2026

ISADORA CRUZ BORGES

O CONCEITO DE NATUREZA DE SCHELLING: UM SALTO EM DIREÇÃO À CONTEMPORANEIDADE?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Juiz de Fora

2026

ISADORA CRUZ BORGES

O CONCEITO DE NATUREZA DE SCHELLING: UM SALTO EM DIREÇÃO À CONTEMPORANEIDADE?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Metafísica.

Em 22 de Julho de 2026

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Prof. Dr. Luiz Filipe da Silva Oliveira

Pof (a). Dr (a). Giorgia Cecchinato

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus queridos pais Jeanne e Francisco, por me oferecerem grandes oportunidades de estudo, por estarem sempre ao meu lado e por me permitirem prosperar ao construírem um ambiente seguro e acolhedor, no qual minha dedicação e disciplina pudesse florescer.

Agradeço à minha irmã, Maria Tereza, por me auxiliar em muitos dos meus momentos difíceis e conflitantes, por ouvir minhas lamúrias e me acalentar em meus momentos de insegurança.

Esta pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Código Financiamento 001. Portanto, agradeço a CAPES pelo acesso à bolsa, o qual me permitiu concretizar este trabalho sem grandes preocupações financeiras e a investir em importantes obras que foram decisivas para a edificação de cada capítulo.

Agradeço, por fim, ao meu orientador Humberto, que acreditou em mim durante todo o processo, me ouvindo e estimulando minha capacidade de escrita para que eu pudesse não apenas concluir este trabalho, mas igualmente me tornar uma exímia pesquisadora.

RESUMO

Partindo da base metafísica e epistemológica inaugurada por Kant, Reinhold e Fichte, este trabalho tem como um de seus principais objetivos analisar o sistema filosófico desenvolvido pelo professor de Jena Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, na tentativa de ratificar a relação fundamental entre as físicas especulativa e experimental, ao propor uma unidade necessária entre filosofia e ciência. Este cenário será construído mediante o esclarecimento dos conceitos de caráter científico empregados pelo filósofo vigente em sua *Identitätsphilosophie*, evidenciando a não contrariedade entre o sentido filosófico e aquele próprio da ciência empírico-experimental. Dentre eles, o conceito de maior destaque vem a ser o de gravidade, cuja fundamentalidade para o processo construtivo próprio do sistema de Schelling é evidenciada pela presente pesquisa ao ponderá-lo, a partir de sua apresentação como primeira potência, enquanto uma propriedade da construção. Trata-se de uma investigação que, ao denominá-lo deste modo, procura salientar a base ontogenética do mundo empírico-fenomênico, ratificando aquilo que já fora instaurado pela *Naturphilosophie*, a saber, a filosofia como a base teórica de toda e qualquer ciência secundária. A fundamentação da gravidade como propriedade da construção vem a ser condição de possibilidade para que não somente o filósofo, mas a consciência comum em geral seja capaz de perceber o absoluto como pura produtividade e, por conseguinte, como estrutura interna da realidade, o que é viável apenas através da atividade de atenção executada pelos hemisférios cerebrais direito e esquerdo. O objetivo final, portanto, é a superação da natureza, reduzida a uma mera interpretação mecânica, através da interligação necessária entre filosofia, ciência e neurociência.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend von der eingeführte metaphysischen Grundlage von Kant, Reinhold und Fichte ist eines der Hauptziele dieses Masterthesis das entwickelte philosophische System von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling zu analysieren, um die fundamentale Verbindung zwischen spekulativer und experimenteller Physik zu bestätigen, indem eine notwendige Einheit zwischen Philosophie und Wissenschaft vorgeschlagen wird. Dieses Szenario wird durch die Aufklärung der wissenschaftlichen Begriffe von dem Philosophen in ihre *Identitätsphilosophie* geschafft, was wiederum die Widerspruchslosigkeit zwischen der philosophischen Bedeutung und diejenigen, die der empirisch-experimentellen Wissenschaft gehört, herausstellt. Unter diesen lässt sich der Begriff Schwerkraft hervorheben, dessen grundlegende Eigenschaft für den konstruktiven Prozess des System Schellings durch diese Masterarbeit verdeutlicht wird, indem er - während seiner Darstellung als erster Potenz - als Eigenschaft der Konstruktion begriffen wird. Es handelt sich von einer Untersuchung, die durch diese Benennung, die ontogenetische Grundlage der empirisch-phänomenalen Welt betont und somit die eingeführte Vorschlage von der Naturphilosophie, nämlich die Philosophie als den theoretischen Grund aller Sekundärwissenschaften, ratifiziert. Die Begründung der Schwerkraft als Eigenschaft der Konstruktion wird zu einer Möglichkeitsbedingung, damit nicht nur der Philosoph, sondern auch das allgemeine Bewusstsein dazu fähig ist, das Absolut als reine Produktivität sowie seine eigene Entwicklung als innere Struktur der Realität wahrzunehmen. Interessanterweise ist dieses Panorama nur durch den Einsatz der Achtung praktikabel, der von der linken und rechten Gehirnhemisphäre ausgeführt wird. Der Endzweck ist folglich die Überwindung der Natur, die von einer bloßen mechanischen Interpretation reduziert wird, durch die notwendige Wechselbeziehung zwischen Philosophie, Wissenschaft und Neurowissenschaft.

Sumário

Introdução

Capítulo I……...…...…..13

O Fundo do Conceito de Natureza de Schelling……...…..13

1.1.Kant.....20

1.2. Schelling para além de Kant……...36

1.3. De Reinhold a Fichte: Uma breve Abordagem……..….43

1.4.Uma Introdução à Filosofia da Natureza de Schelling……....57

1.5.A Natureza no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) 65

1.5.1.Primeira Época…….….69

1.5.2.Segunda Época……..78

1.5.3.Terceira Época……...92

Capítulo II…….……102

A "Exposição do Meu Sistema de Filosofia" (1801).....102

2.0.A Identidade……...……..…104

2.1.1.A Dedução da Matéria…….……127

2.1.2.A Relação entre as Potências…….……..136

2.1.3.Luz, Gravidade, Processos Dinâmicos e Processo Químico…….……...158

Capítulo III…….……...176

A Inteligibilidade da Natureza…….……...…….……..……176

3.0.A Propriedade da Natureza……..…….……..179

3.1.Uma Diferenciação entre o Absoluto e a Construção…….……...206

3.2.Uma Ambientação Neurocientífica…….…217

Conclusão…….…232

Referência Bibliográfica……...…….….235

Introdução

Na modernidade, a filosofia transcendental kantiana desdobra-se sobre a possibilidade do conhecimento, na tentativa de reforçar os princípios da física mecânica de Newton mediante o estudo metafísico da estrutura do entendimento circunscrito pelos limites da racionalidade. Aqui, Kant estabelece a unidade entre forma e conteúdo, precisamente por ser a fusão entre a estrutura mental e o conceito objetivo que permite a experiência, a interação e a apresentação do universo fenomenológico com e para o indivíduo. A questão é que, fundamentar a linha estrutural do conhecimento significa fundar um possível alicerce para a existência da realidade empírico-fenomênica a partir da subjetividade humana. Assim, o filósofo, ao centralizar o "Eu" em sua filosofia transcendental, delinea a realidade empírica através do fenômeno respaldado pelo conceito de "coisa em-si", deixando uma importante lacuna que servirá como ponto de partida para o desenvolvimento de futuros pensamentos sistemáticos, tais como os de Reinhold, Fichte e Schelling.

A introdução do conceito de "coisa em-si" revela a essencialidade do universo material, bem como a impossibilidade de alcançá-la mediante tal razão limitada à sensibilidade. Este quadro, portanto, denota um fundamento externo ao indivíduo incapaz de ser atingido por ele, levando os filósofos mencionados a buscarem por um princípio último e fundante da realidade capaz de explicar a relação sujeito-objeto ainda demarcada por uma separação contundente na *crítica* kantiana. É mediante esta base que discutiremos, no primeiro capítulo, o problema da gênese do conhecimento e da estrutura interna do universo material, no Idealismo Alemão, a fim de demonstrar como o pensamento schellingiano está intimamente vinculado àqueles que lhe são relativamente precedentes.

O sistema filosófico de Schelling, regido pela conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, ambos significados respectivamente pelas filosofias da natureza e transcendental, funda um princípio absoluto incumbido de realçar a primitividade da filosofia, demonstrando o campo teórico-especulativo como a base de toda e qualquer ciência secundária. A introdução do conceito de absoluto em seu pensamento ultrapassa o idealismo transcendental de Fichte e de Kant, justamente por dar-se como o fundamento último que, além de sustentar o "Eu" empírico e individual, não pode ser reduzido ao subjetivismo lógico por expressar-se empiricamente. Este movimento retira a "coisa em-si" de seu posicionamento como fundamento externo, superando, em igual proporção, a perspectiva reinholdiana que a tange como o fato imediato da consciência.

Nota-se que Schelling não somente herda o aparato conceitual concernente a cada tipo de pensamento, como também excede sua aplicabilidade característica de cada filósofo

mencionado mediante um princípio que é ideal e real simultaneamente. É exatamente este movimento que o primeiro capítulo procura demonstrar, recaindo em duas importantes fases de sua filosofia negativa, a saber, o desenvolvimento da história da consciência e a introdução do conceito de natureza

Em sua *Naturphilosophie*, a natureza é abarcada enquanto uma síntese entre o ideal e o real que, concomitantemente ao seu caráter incondicionado sublinhado por esta unidade, se desdobra espontaneamente em diversos estágios por meio da atividade dialética própria de suas potências, até revelar-se empiricamente, isto é, como uma realidade determinada e intuída. Este processo evidencia a relação originária entre o universal e o particular, o incondicionado e o condicionado, além do laço existente entre as dimensões consciente e inconsciente do absoluto e do ser humano, inaugurando um conceito de natureza que supera aquele mecanicista tão bem sucedido na modernidade.

Aqui, a natureza é entendida como um conceito puro sujeito-objeto, como uma unidade e uma identidade absoluta incapaz de ser abstraída de qualquer aspecto da realidade (Schelling, Garcia, 2020, §11, p.72), sendo livremente desdobrada de modo dinâmico e dialético. A unidade da filosofia transcendental com a filosofia da natureza, especialmente trabalhada na teoria da identidade, aponta para uma natureza que é produtividade e produto ao mesmo tempo, além de ser a identidade entre ser e pensar que subscreve todas as nuances da vida. Isso impede com que os objetos sejam simplesmente passivos até a atuação do "Eu" porque, de qualquer modo, todos provém desta identidade originária por serem somente nela.

O segundo capítulo, portanto, explica como esta identidade entre ser e pensar, logo entre ser e conhecer, é estabelcida através da filosofia da identidade propriamente exprimida, na obra "*Exposição do meu Sistema da Filosofia*" (1801). Neste quadro, Schelling esclarece o processo de construção da natureza, ou seja, de sua externalização apreendida como a dedução do universo material, através daquilo que denomina de potências. Para isso, um forte aparato conceitual científico é utilizado, denunciando não somente o impacto das descobertas das ciências naturais próprias da modernidade em seu sistema, mas também a unidade onriginária entre filosofia e ciência.

Na verdade, trata-se do desdobramento ontogenético do arcabouço teórico-científico incorporado em tal sistema, o que anuncia o importante papel desempenhado por cada conceito na estrutura interna da realidade, viabilizando uma correspondência concreta entre as dimensões especulativa e prática por se darem a partir de um absoluto que é ideal e real. É neste instante que o objetivo principal da presente pesquisa reluz aos olhos do leitor, pois se a realidade material, bem como o "Eu" empírico e individual, são frutos do desdobramento

processual e potencial desta natureza delineada estruturalmente pela expansão do aparato conceitual físico e químico, é possível encontrar um conceito que, além de respaldar a comunicação efetiva entre o ideal o real, faculta a percepção consciente de tal absolutidade?

Considerando que a resposta para este questionamento já se encontra no pensamento schellingiano, porém não de maneira sistematizada, este conceito, ponderado neste trabalho como propriedade da construção da natureza, vem a ser devidamente revelado somente à luz de um método analítico-conceitual guiado pelo fundamento hermenêutico gadameriano. Isso porque este último se retira do campo da passividade em direção à compreensão e à interpretação produtiva que se dá através de um diálogo, "cuja realização originária é sempre perguntar e responder" (Gadamer, 1999, 374, p.542).

A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900), tendo como fortes inspirações a hermenêutica e a fenomenologia heideggeriana, e a dialética hegeliana, supera o simples rastreamento do conceito porque pressupõe um acontecer histórico, no qual o ser humano está situado, que realça o aspecto positivo das pré-compreensões ou pré-conceitos até então reprimidos pela filosofia cartesiana. Em Gadamer, o "preconceito" presente na investigação do sentido de um conceito, ou mesmo de um texto, está atrelado "a um fundo histórico do qual nós fazemos parte de modo prévio" (Neto, 2021, p.55), estimulando a concretização da pesquisa por projetar o leitor para o sentido que ele está previamente procurando (Gadamer, 1999, 271, p.402). Por isso o intelectual diz que:

> A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido (Gadamer, 1999, 271, p.402).

Ao tratar o ser humano como um ser-aí no mundo, consigo mesmo e com os outros, Gadamer, enfatizando o viés positivo desse pré-conceito, permite com que a compreensão seja produtiva justamente por ela emergir de uma relação originária entre o passado e o presente e, por conseguinte, de uma unidade da razão com a tradição histórica[1]. Em outras palavras, o reconhecimento deste fundamento histórico que constitui o intérprete, o leva a estabelecer

[1] [..] nosso comportamento com relação ao passado, que constantemente estamos confirmando, o que está em questão realmente não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Antes, encontramo- nos sempre em tradições [...] (Gadamer, 199, 286, p.423). Significa que na hermenêutica gadameriana a verdadeira compreensão e imersão textual não são destituídas daquilo que Gadamer vai chamar de "experiência", pois para além dos sentidos e da empiria, o indivíduo está situado em um contexto histórico que ressoa em seu presente, o que explica a fusão, por ele proposta, entre tradição e razão. A consciência acerca deste cenário, permite com que o leitor não se deixe levar por meras opiniões devido à necessidade de avaliar a fundamentação de suas pré-compreensões, assim "A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validez" (Gadamer, 1999, 272, p.403)

juízos prévios acerca do sentido final do conceito e do próprio texto alvo de investigação que estarão sempre subscritos pelo horizonte do perguntar e do reformular devido à abertura que media a interação entre o leitor e o texto, fazendo com que esse último “diga alguma coisa por si” (Gadamer, 1999, 274, p.405) e desvele, ainda que não absolutamente, a verdade que o subjaz.

Em Gadamer, a comunhão entre a tradição e o ser humano promove “o círculo da compreensão [que] não é, portanto, de modo algum, um círculo "metodológico", pois isso sim, descreve um momento estrutural ontológico da compreensão” (modificado por mim. Gadamer, 1999, 298, p.440). Significa que as pré-compreensões do indivíduo são constituídas apenas nesta e a partir desta relação entre ele e a tradição, uma vez que ele encontra-se situado neste acontecer histórico que atribui o caráter dinâmico a tal círculo de compreensão guiado pela interação entre o sentido prévio do todo do texto e as partes que o compõem, o que assegura a objetividade da compreensão textual. Neste movimento, esta compreensão é incapaz de esgotar o sentido do texto devido às condições de desvelamento da verdade que lhe são atribuídas (Gadamer, 1999, 302, p.444). Por isso, o pré-conceito sempre participa do círculo hermenêutico, por tratar-se de um processo jamais finalizado que endossa a dialética própria da relação entre o todo e as partes (Gadamer, 1999, 298, p.439).

É sobre este panorama que a compreensão produtiva é proposta, pois considera-se uma fusão entre o leitor e a tradição que, no momento em que estimula a busca pelo sentido do todo por meio das pré-compreensões, realça a distância histórica entre o autor e o leitor, expandindo o sentido para além daquela intenção inicial pertencente ao texto original. Em virtude disso, o intérprete “pode e deve entender, com frequência, mais do que aquele [o autor]” (Gadamer, 1999, 302, p.444), pois “o sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre” (Gadamer, 1999, 302, p.444). A compreensão, então, perde o seu caráter reprodutivo, bastante arraigado à sua aplicação enquanto método, por conta do afastamento entre o texto e o leitor que agrega entendimentos distintos daqueles já conhecidos.

A inauguração deste tipo de compreensão é fornecida pela virada de Gadamer, na qual a hermenêutica avança sobre o posicionamento metodológico orquestrado por regras de interpretação em direção à aquisição do caráter ontológico, isto é, da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão (Neto, 2021, p.49). Além disso, ela é encorajada pelo diálogo entre o texto e o leitor marcado pela distância histórica que amplia o sentido do texto e enfatiza o abismo existente entre o original e o intérprete[2], isto é, por um diálogo

[2] Cf. Gadamer, 1999, 389, p.563.

situado na linguagem que se dá como o único lugar que abriga a fusão entre a tradição e a razão, e que instaura o pensamento histórico enquanto aquele que realiza "a conversão que acontece aos conceitos do passado, quando neles procuramos pensar" (Gadamer, 1999, 401, p.578).

Partindo deste fundo gadameriano, analisaremos os conceitos constituintes do sistema schellingiano na tentativa de desvelar a gravidade enquanto primeira potência como propriedade da construção característica do absoluto através da interlocução estipulada entre Schelling e Newton. Neste contexto, além de demonstrarmos o pensamento schellingiano como contrário a qualquer abordagem filosófica anticientificista, realçaremos a possibilidade da gravidade dar-se como o elemento chave capaz de estabelecer uma relação concreta e perceptível entre o especulativo e o prático. Ao interpretá-la deste modo, mostraremos que a matéria e o indivíduo derivam efetivamente da essência do absoluto, o que permite a inteligibilidade da unidade e da identidade entre o espírito humano e a natureza.

Por outro lado, dizer que tal propriedade viabiliza a cognoscibilidade da estrutura interna da realidade significa pressupor que as atividades mentais são igualmente aptas a perceber aquilo que é objetivo e idealmente revelado para a consciência através da gravidade. Em virtude disso, introduziremos a tese neurocientífica dos hemisférios cerebrais de Iain McGilchrist, na tentativa de fundamentar a hipótese de que, para além do filósofo e do gênio, tal como aborda principalmente a filosofia transcendental schellingiana, a consciência comum também pode acessá-lo enquanto totalidade, no âmbito empírico. Este cenário não apenas transiciona a natureza para o campo da percepção, como também estimula a ressignificação deste conceito, na medida em que o ser humano se auto descobre como parte deste todo orgânico, dialético e dinâmico. Em uma sociedade regida pela instrumentalização do meio, esta é uma hipótese de extrema relevância devido ao impacto sociopolítico e moral que este tipo de intelecção é capaz de alcançar.

O esforço em atingir a gravidade como propriedade e a possibilidade de sua apreensão pela consciência em geral, requer a hermenêutica filosófica como sustentáculo do método analítico-conceitual por ser o único meio que permite detectar o sentido deste conceito utilizado por Schelling. A compreensão produtiva abre espaço para as pré-compreensões do pesquisador concebidas tanto por sua vivência enquanto ser-aí, em sua época histórica, quanto pela sua situação na tradição, revelando-as, ainda que não completamente, à luz de nosso período histórico. Por este motivo, pretendemos, durante toda a pesquisa, repensar o conceito de natureza schellingiano não como um recorte preso ao passado, mas como um elemento

projetado para o contexto contemporâneo, propondo a redefinição da figura humana a partir da percepção da relação de unidade e de identidade existente entre homem e natureza.

Assim, a presente pesquisa tem como objetivo regressar às bases fundamentais da filosofia da identidade, na tentativa de reposicionar o conceito de gravidade dentro do próprio sistema schellingiano como uma fase estrutural imprescindível para o desenvolvimento do processo construtivo. Isso faz dele a condição de possibilidade da percepção do absoluto na realidade empírico-fenomênica e, por conseguinte, da redefinição daquilo que é conceituado como ser humano. Por este motivo é dito que está pesquisa vem a ser uma espécie de projeção para a realidade contemporânea, pois as implicações morais provenientes da autopercepção do indivíduo como parte da totalidade não são verdadeiramente exploradas, apenas apontadas como consequências necessárias do florescimento deste nível de consciência que tem como ponto de partida a identificação da gravidade como propriedade da construção. De fato, o pensamento schellingiano não é analisado dentro das demandas da sociedade contemporânea, mas é demonstrado como o caminho que deve ser percorrido para que os sustentáculos conceituais que a moldam em sua mecanicidade estática sejam repensados e redefinidos.

Capítulo I

O Fundo do Conceito de Natureza de Schelling

A Idade Moderna é um período histórico caracterizado pelos múltiplos atos revolucionários que abalaram as estruturas tradicionais da sociedade europeia, estendendo-se, principalmente após a concretização da Revolução Francesa (1798), da reestruturação do cenário político, marcado pelo materialismo e pelo surgimento do positivismo, até os campos econômico, religioso e intelectual, cuja atividade revolucionária impacta tanto o desenvolvimento do meio científico, quanto o panorama cultural delineado pela música, pela literatura e pela poesia. Dito isso, para além das descobertas direcionadas para as ciências naturais, tais como o magnetismo, o oxigênio e a gravidade, a modernidade presencia a dinâmica de dois movimentos imprescindíveis para a formação do homem moderno e de sua maneira de compreender o e interagir com o mundo, a saber, o Romantismo e o Idealismo Alemão.

O Idealismo Alemão, oficialmente inaugurado por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) através da identidade entre sujeito e objeto pronunciada em sua obra "*Wissenschaftslehre*" (1794/95), pode ser compreendido como uma corrente crítica acerca do pressuposto cartesiano em relação à primazia da epistemologia sobre as sensações, afirmando a seguridade do autoconhecimento para a mente humana, e do criticismo kantiano que implementa a problemática sobre a possibilidade do conhecimento mediante a adequação do objeto ao conceito, ao recorrer a um posicionamento dogmático através da introdução do conceito de "coisa em-si" que jamais possui um correspondente real na dimensão objetiva. Frente a estas duas esferas, os pensadores do Idealismo, como Schelling e Hegel, elevam tal discussão característica da tradição filosófica para o plano do naturalismo, buscando não somente solucionar a dualidade entre sujeito e objeto ainda identificada na revolução copernicana de Kant, mas igualmente compor um sistema dinâmico e dialético que fornece o fundamento último da realidade segundo a integralidade do teórico com o prático e, por conseguinte, da própria filosofia.

Tendo como pano de fundo o pietismo alemão fundado por Philipp Jakob Spener[3] (1635-1705) enquanto uma revolução do evangelho que prioriza a interação do homem com a realidade entendida como uma revelação de Deus captada através da fé, no lugar da cega dogmatização cristã, Fichte, Schelling e Hegel reagem ao subjetivismo cartesiano e à filosofia transcendental kantiana ao fazerem do "Eu", postulado como condição formal para toda e qualquer experiência empírica, o seu principal alvo. Elevar a possibilidade do conhecimento, até então presa no círculo subjetivista, para o plano do naturalismo, portanto, significa radicalizar a concepção do "Eu" transcendental kantiano para o nível da absolutidade, instituindo-o, para além da formalidade que o envolve, como a condição da realidade em suas dimensões objetiva e subjetiva que assegura a existência do plano externo de modo independente à consciência empírica e individual. O destaque, entretanto, é direcionado, nesta pesquisa, para o filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) que supera o pensamento fichteano ao assumir um "Eu" absoluto formal e material simultaneamente segundo um sistema caracterizado por uma continuidade entre sua filosofia da natureza, a qual simboliza a primeira fase de seu pensamento, e sua filosofia do espírito ou positiva representante do amadurecimento de seu sistema filosófico.

Para atingir este "Eu" absoluto, Schelling apresenta um posicionamento questionador e analítico acerca da dissonância existente entre o realismo e o idealismo ao defender que a realidade não é reduzida a uma ou outra interpretação, justamente por ser a expressão totalizante de ambas as vertentes. Pressupor esta unidade básica significa, em suma, pressupor que a estrutura interna da realidade é regida pelo real e pelo ideal ao mesmo tempo, ambos confeccionados em um conflito e em uma unidade epistêmica entre o sujeito e o objeto que vem a ser desdobrada em sua filosofia da natureza e aprofundada, de um modo extremamente original, em sua filosofia da identidade. Trata-se da execução de um movimento genético que fornece um princípio do qual o conhecimento empírico, a individualização do "Eu", a matéria

[3] Philipp Jakob Spener é uma das principais figuras da igreja evangélica e da teologia desde a ascensão de Martin Lutero. Inicialmente empregado na Universidade de Estrasburgo (desde 1663), suas aulas eram "palestras livres" sem qualquer implementação dos deveres pastorais pelos quais ele é conhecido. Sua dedicação a eles iniciou quando ele se tornou um membro do clero luterano na cidade de Frankfurt, sendo este o momento em que a igreja começou a passar por uma isenção de tais deveres explicitada por Spener apenas quando ele assumiu o papel de conselheiro do consistório em Brandemburgo (desde 1701) e veio a ser reitor na Igreja de São Nicolau em Berlim (1691-1705) (Haizmann, 1997, p.19-20). Em sua obra "*Pia Desideria*" (1675), Spener discorre sobre a decadência da igreja evangélica que impediu a instituição completa da Reforma proposta por Lutero, já que os pastores ocupavam-se apenas com o mero saber das Escrituras, sem deixar com que tal sabedoria impactasse na prática, isto é, na vida hodierna. Neste sentido, Spener sugere uma nova Reforma que redireciona a formação pastoral para o exercício da fé integrado à uma realidade que é, ela mesma, a revelação de Deus, realçando a unidade entre a teoria reluzente nas Escrituras, e a prática. Embora Spener seja considerado o "pai do pietismo" e, em virtude disso, simboliza apenas a primeira fase do movimento, esta sua postura em defender uma integralidade entre a fé e a vida em geral, em específico a vida cotidiana, terá grande impacto nas atividades filosóficas subsequentes, como por exemplo àquelas características do Romantismo e do Idealismo Alemão.

e a singularidade ou a condicionalidade da realidade são deduzidos, fazendo de sua filosofia da natureza a máxima exposição da coexistência entre o teórico e o prático.

A grandiosidade de Schelling está em transformar sua *Naturphilosophie*[4] em um movimento adotado por cientistas, filósofos, poetas e românticos em geral, por ter como objetivo último a retomada de um entendimento orgânico, dinâmico e dialético do meio a partir da abordagem de uma natureza livre e espontânea, compreendida intrinsecamente como uma totalidade, cuja multiplicidade é conservada e concebida por forças de atração e repulsão (Eucken, 1918, p.468). Aqui, a natureza está intimamente enlaçada com a vida moral e com o exercício da liberdade devido à sua renovação conceitual, a qual oferece um fundo metafísico enquanto a base teórica viabilizadora da realidade empírica e da ciência experimental, no interior de um período histórico enviesado por diversas descobertas científicas mecanicistas.

Em consonância com o Idealismo Alemão, a Alemanha vem a ser o palco de outro, porém não menos importante, movimento, a saber, o Romantismo alemão inicial que acontece em Berlim e Iena entre 1794 e 1802. Frederick Beiser, no primeiro capítulo da obra "*The Concept of Early German Romanticism: The Romantic Imperative*" (2003), demonstra, através de um estudo aprofundado do pensamento de Friedrich Schlegel[5] (1772-1829),

---

[4] "O conceito de *Naturphilosophie* está íntima e profundamente ligada ao movimento romântico na Alemanha. A Filosofia da Natureza é não só uma expressão privilegiada do Romantismo, mas também o fundamento da visão de mundo romântica. Ela começa a se manifestar já na obra de Goethe e se expande como ideia e projeto intelectual quando, no final do século XVIII, os jovens Novalis e J.F Schlegel se dão como tarefa construir uma enciclopédia, que deveria ter o caráter de uma suma da "aliança do homem com o mundo" (Bicca, 1989, p.83). As principais figuras que se comprometeram com o conceito, a saber, Goethe e Schelling, "[...] regarded living nature as exhibiting fundamental organic types, often called "archetypes" [...]" (Richards, 2002, p.08), procurando explicá-la, bem como a progressão de tais arquétipos, segundo uma nova interação de forças que ultrapassa a lei da causalidade mecânica enquanto fundamentação última sem invalidá-la justamente por essa advir de um princípio mais originário (Richards, 2002, p.09). Trata-se da adoção de uma postura metafísica que abrange o subjetivo e o objetivo, o espírito e a matéria, como dois elementos provenientes de uma mesma origem, de uma força unificada responsável tanto pela multiplicidade particular do mundo natural, quanto pela harmonia e interconexão de todas as nuances, em suas máximas diferenças, da natureza (Richards, 2002, p.09). Dentro deste cenário, é importante deixar claro que, apesar do conceito e do movimento "*Naturphilosophie*" terem surgido em meio ao período romântico, nem todos os que a incorporaram em seu pensamento podem ser nomeados românticos, embora a grande parte dos românticos simpatizava com a concepção de uma natureza orgânica desenvolvida por Herder, Schelling e Goethe. Isso porque os biólogos, os cientistas, os filósofos e até mesmo os poetas românticos, de maneira geral, partindo da infraestrutura construída por Kant e, principalmente, das premissas por ele desenvolvidas na obra "*Crítica do Juízo*" (1790), promoviam a combinação do conhecimento estético com a vida moral e com as bases da natureza, levando a crer que "the aesthetic comprehension of the entire organism or of the whole interacting natural environment would be a necessary preliminary stage in the scientific analysis of respective parts: both in art and science, comprehension of the whole had to precede that of the parts—the theme Goethe played out for Schiller" (Richards, 2002, p.12). Aqui, a articulação entre o espiritual e o científico, a arte e a ciência, é imprescindível para a evolução do saber, seja esse circunscrito no mundo da poesia, ou em qualquer outro que se pretenda dizer algo substancial sobre a realidade.

[5] Considerado o líder do Romantismo em sua fase inicial, Friedrich Schlegel constrói um programa romântico no qual filosofia e poesia são tão próximas quanto filosofia e ciência, inaugurando uma atitude filosófica que, por ser uma objeção ao idealismo transcendental de Kant e de Fichte, funda-se sob a tentativa de promulgar um princípio último para a filosofia, sendo esse um desejo compartilhado com outros intelectuais da época, como Reinhold, Schelling e o próprio Fichte, recaindo na formulação de um método e um objetivo próprio da filosofia

que o conceito "*romantische Poesie*" é ampliado pelo filósofo na medida em que esse o associa não a um tipo específico de escrita, como a literatura, mas a toda atividade humana *criativa*. Assim, sua aplicabilidade, além de adequar-se à poesia, às novelas, à literatura, às pinturas, às esculturas e às óperas, atinge as produções científicas e filosóficas, facultando a ambas as áreas a capacidade de apresentar a natureza sob o prisma da estética. Desta maneira, o termo "romântico" ultrapassa a simples classificação de uma era literata que se opõe ao neoclassicismo por estar intimamente ligado à ética e à moral, à epistemologia e ao transcendentalismo, por exemplo, evidenciando tal movimento como um programa que busca romper com as barreiras entre a arte e a vida (Beiser, 2003, p.19) para, enfim, "romantizar" o mundo em suas mais diversas nuances. Este ato de romantização é considerado o seu aspecto audaz porque simboliza a tentativa de superar os limites instituídos pela tradicional organização social, na qual o mecanicismo é um dos maiores protagonistas, mediante sua intercambialidade denominada revolução estética, na tentativa de recuperar o mistério e a magia que participavam da realidade social na era mística e grega e que permitiam a construção de uma vida individual integrada à vida social enquanto uma totalidade bela.

O Romantismo, partindo de seu intuito em integrar as ciências à arte, institui o conceito "*Poesie*" - sobressaído nas obras de F.Schlegel - para estabelecer um encadeamento e uma fluidez entre a natureza e a arte por meio de intelectuais como por exemplo Hölderlin[6] e

(Millán-Zaibert, 2007, p.05). A diferença entre Schlegel e estes três filósofos mencionados é que seu pensamento, embora inicialmente governado por este desejo de encontrar um princípio último do qual toda engajamento filosófico procederia, revela-se enquanto um contra-argumento à tese fichteana, uma vez que, para ele, a filosofia se desenvolve em consonância com a história da filosofia, o que significa que ela não pode partir de um único princípio, levando-o a criar uma justificação holística da realidade (Millán-Zaibert, 2007, p.19). Vale lembrar que a escrita e o estilo de seus textos contrariam o formalismo acadêmico da época (Coelho,2024, p.212), trazendo a estética iluminada na arte e na filosofia como um ato de protesto ao mecanicismo e ao materialismo originados das revoluções características da modernidade, e à noção de belo trabalhada na filosofia perene, o que abre portas para a existência de uma realidade caótica que viabiliza uma completude entre arte, ciência e filosofia. Isso permite com que a realidade particular da Idade Moderna seja dada como uma totalidade que, de modo simultâneo à sua harmonia, é múltipla e inerente a um certo caos necessário sem o qual nenhuma liberdade poderia ser postulada.

[6] Johann C. Friedrich Hölderlin, além de ser um dos protagonistas da fase inicial do Romantismo, na Alemanha, é uma das principais figuras que contribuiu significativamente para o desenvolvimento e a expansão do Idealismo Alemão. É correto afirmar que Hölderlin atribuiu grande importância para a poesia, tangendo-a como a fonte que dá forma às ideias filosóficas incapazes de serem traduzidas por sua linguagem (Beiser, 2002, p.378), porém isso não o impediu de engajar-se na discussão de cunho filosófico na época, principalmente por conta de sua formação, também realizada em filosofia, e do contexto histórico suportado pelo contato estabelecido entre o Idealismo e o Romantismo. Assim sendo, Hölderlin foi um dos primeiros intelectuais à contrapor-se à "*Wissenschaftslehre*" (1795/95) porque Fichte, através da identidade sujeito-objeto, subjuga a natureza às regras da subjetividade do "Eu", sendo considerada unicamente sob a lógica que circunscreve a atitude moral do indivíduo, ao passo que, para Hölderlin, o conceito de natureza está atrelado ao mistério, à absolutidade e à noção de independência com relação à subjetividade. Sua obra "*Juízo e ser*" (1794/95), "pinça a relação dialética entre toda distinção, remontando à contraposição e desta à identidade" (Coelho, 2024, p.227), problematizando a relação dialética entre o todo e as partes, isto é, entre o absoluto e a condicionalidade, que fora de extrema relevância para a construção do Idealismo e, particularmente, do sistema filosófico de Schelling.

Novalis[7], os quais realçam, de diferentes maneiras, uma natureza que é criativa em si mesma e atinge sua máxima revelação para a humanidade através da manifestação artística do artista. Um dos motivos desta integralidade, para além da recuperação da mística reduzida à decadência desde a queda de Constantinopla (1453) que sinaliza a expansão marítima europeia, a implementação do mercantilismo e a transição para o capitalismo, é a preocupação com a educação humana, isto é, a diligência em promover o desenvolvimento das habilidades do indivíduo no campo científico em consonância com o campo artístico, propondo uma formação do homem moderno que flerta com o ideal grego e, em particular, com a concepção de educação platônica e aristotélica.

Esta educação (*Bildung*)[8] que enxerga a natureza para além da mecanicidade e de suas dimensões física, química e biológica, alastrando o conceito para a espontaneidade e a atividade criativa do ser humano - logo para a subjetividade em estrito senso -, é proveniente de um comportamento reacionário às premissas kantianas. Essas últimas elucidam o escopo restrito da racionalidade e do entendimento, levando os intelectuais componentes do círculo de amigos de Iena, como as figuras já mencionadas, a recuperarem a unidade entre a razão e a sensibilidade e, em consequência, entre o homem e a natureza. Vale lembrar que este cenário

---

[7] Friedrich von Hardenberg, também conhecido sob o pseudônimo de Novalis, é um poeta e filósofo romântico conhecido como o contemporâneo dos Irmãos Grimm. Sua versatilidade em filosofia, direito e nas denominadas "*Bergenwissenschaften*", a saber, física, química, mineralogia e geologia, impactou diretamente na construção de seus versos que reluzem o anseio de expor a Natureza como uma mistura entre a arte e o espírito (Christians, 1985, p.09). Novalis faz parte de um movimento que, apesar de partir criticamente das premissas kantianas, tem como intuito superá-las na medida em que busca pela efetivação da revolução estética, logo da unidade estabelecida entre arte, ciência e filosofia e, portanto, entre homem e realidade. Apesar de tal unidade ter sido pronunciada primeiramente por Fichte, mediante a sua defesa acerca do "Eu" como sujeito-objeto subjetivo denominado "Absoluto" - o que será explicado posteriormente ao longo da dissertação - Novalis a rebate na medida em que Fichte assume este "Eu" como princípio último da filosofia, pois, se é possível admitir algum princípio, este absoluto é demarcado pela incondicionalidade incapaz de ser tocada pela filosofia, mas capaz de ser demonstrada pela poesia (C.f. Larmore, 2006, p.153-156). Este seu posicionamento acerca do absoluto, que é expressão da unidade entre a razão e a sensibilidade, o incondicionado do qual todo o aspecto condicional da realidade depende e que detém uma natureza impossibilitada de ser apreendida pela razão, afeta todo o engajamento filosófico da época e, majoritariamente, o de Schelling, que contrai para si esta conceituação do absoluto voltado para a incondicionalidade que ultrapassa o reducionismo à consciência e à reflexão, o que também será explicado neste capítulo.

[8] "The German term Bildung is notoriously untranslatable. Depending on the context, it can mean education, culture, and development. It means literally "formation," implying the development of something potential, inchoate, and implicit into something actual, organized, and explicit. Sometimes the various connotations of the term join together to signify the educational process or product of acculturation, or the ethical process or product of self realization" (Beiser, 2003, p.26). O aclaramento do conceito é relevante para a pesquisa em questão porque indica o Romantismo como um movimento voltado para uma auto-realização individual inerente a uma totalidade, que nada mais é do que a natureza criativa, isto é, de uma natureza abrangida tanto em sua esfera biológica, quanto em sua esfera social e cultural. Refletindo as escolas platônica e aristotélica, introduz-se novamente na sociedade a noção de um "todo" dialeticamente atrelado às suas "partes", isto é, à individualidade e à auto-realização também observadas pelos românticos como "totalidades" relativas, logo participantes de um todo maior, sendo esta uma relação apresentada em toda a construção da filosofia schellingiana e que elucida, mais uma vez, a sua forte ligação com o Romantismo.

atribui à atividade romântica e filosófica, inclusive, um caráter teológico que repercute em todas as áreas do conhecimento quando atreladas a esta vertente.

É impossível desviar da similaridade existente entre o pensamento schellingiano e a atitude filosófica romântica porque a *Naturphilosophie*, embora já cantada por Goethe de maneira não sistematizada, surge em meio à ampliação do conceito de natureza executada pelo Romantismo a partir das múltiplas interações intelectuais entre Schelling, F.Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schleiermacher[9] e outros. Conquanto o constante diálogo existente entre Schelling e os românticos seja de conhecimento comum da comunidade acadêmica, existe um debate no que diz respeito ao seu posicionamento no movimento, isto é, se ele pertence ou chegou a participar, em algum momento do levantamento de seu sistema, desta vertente. Frederick Beiser, por exemplo, aponta para a persona de Schelling como um filósofo romântico no desenrolar de toda a sua obra "*The Concept of Early German Romanticism: The Romantic Imperative*" (2003), além de Elizabeth Millán-Zaibert que, logo na introdução de seu livro "*Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*" (2007), o declara convictamente como um dos fundadores do Romantismo alemão e membro do círculo de amigos de Iena. Em contrapartida, Donald M. Borchert, embora perceba a importância do Romantismo para a construção da filosofia schellingiana, não somente no que se refere ao conteúdo de seu sistema, mas também no estilo e na escrita delineada pela emoção e pela sensibilidade, ambas tão incomuns no Idealismo Alemão (Borchert, 2006, VIII, p.618), não o denomina como um romântico; Borchert enxerga uma conexão ininterrupta entre Schelling e o Romantismo, bem como o impacto de seu pensamento em todo o engajamento romântico da

[9] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher edificou seu pensamento contra "the church theologians then regnant in Berlin, those preachers of Enlightenment theology who attempted to reconcile Scripture with right reason, making religion safe for the prudent; and the philosophers, particularly the British empiricists and the Kantians, including Fichte" (Richards, 2002, p.97). Ainda que tenha sido um grande admirador de Kant, Schleiermacher posicionou-se contra a tese kantiana acerca do "dever", na medida em que seu exercício advém unicamente da liberdade de escolha em agir conforme o imperativo categórico, culminando, ou não, na verdadeira experiência moral que reflete na pretensão de uma lei moral universal. Nota-se que, em Kant, o ato moral é resultado da efetivação da liberdade através da execução obrigatória do dever moral que não deve ser estimulada por alguma divindade, pela realização da felicidade, ou pela satisfação dos desejos humanos, por estar intimamente ligada ao intelecto. A ética de Kant e sua noção de sumo bem incomodaram Schleiermacher que, ao tratar a integralidade do ser humano, defendia uma conciliação entre a razão e o empírico através da harmonia entre o sentimento moral e a imaginação, a felicidade e, por fim, a carne humana (Arndt, 2013, p.06). As dinâmicas de oposição tradicionais na filosofia, tais como liberdade e necessidade, razão e sensualidade, e lei moral e lei natural, deveriam, de acordo com Schleiermacher, ser superadas. Por isso, na construção de seu pensamento em diálogo com o movimento romântico da época, ele superou o dever ético kantiano ao inaugurar uma ética que funciona como uma teoria da realização individual da moralidade no processo histórico (Arndt, 2013, p.06), logo em consonância com a felicidade e com os prazeres da carne, esse, inclusive, bastante repudiado pelas convicções da igreja. Schleiermacher relacionou o absoluto ou o incondicionado com a ética e a natureza, logo com a felicidade e com a execução do ato moral, porém partindo não somente de sua interação com o Romantismo, mas igualmente com a experiência religiosa e a fé, uma vez que ambas provocam o autoconhecimento humano a respeito de seus defeitos e suas virtudes que o aproxima da efetivação da ética na vida hodierna.

época, mas em nenhum momento passa a descrevê-lo como um membro, ou até mesmo como um fundador, do programa romântico.

Malgrado esta pesquisa não tenha como finalidade adentrar neste conflito de perspectivas e interpretações, a sua simples exposição clarifica a tamanha profundidade do envolvimento de Schelling com o Romantismo, a qual, além de provocar uma espécie de conflito entre os pesquisadores, no momento de delineá-lo, ou não, como um romântico, indica certa dificuldade em dissociá-lo, em certo nível, da atividade intelectual desta corrente. Isso mostra para o leitor que ambas as suas filosofias, a saber, da natureza e da identidade, são orquestradas por uma forte interlocução entre Schelling, o Romantismo e o campo científico particular da época, o que explica a utilização de conceitos como gravidade, luz, eletromagnetismo, dentre outros, no desencadeamento de seu sistema. Neste sentido, a conceituação do "Eu" absoluto schellingiano brota desta base moldada pela intercambialidade de conhecimento, mas, em especial, do debate produzido entre ele, Reinhold e Fichte, que parte da crítica kantiana na iniciativa de fornecer um fundamento último e substancial capaz de solucionar o problema da "coisa em-si" que obstaculiza qualquer ambição de estabelecer uma unidade essencial entre o subjetivo e o objetivo.

Considerando que esta dissertação tem como finalidade defender a necessidade da comunicação entre filosofia e ciência mediante o conceito de natureza utilizando o sustentáculo metafísico fornecido por Schelling em suas filosofias da natureza, transcendental e da identidade, o primeiro capítulo irá expor este diálogo entre o pensamento schellingiano, a crítica kantiana, o fundamento reinholdiano e o idealismo fichteano, já que é deste conflito intelectual que a sua concepção de "Eu" absoluto é formada.

O breve desdobramento sobre o Romantismo e o Idealismo Alemão enreda um contexto histórico sublinhado pela forte interação entre os múltiplos engajamentos filosóficos, científicos e artísticos da época. À vista disso, o esforço de Schelling em oferecer uma solução para a dicotomia epistemológica entre sujeito e objeto trabalhada na crítica de Kant, acontece em conjunto com o seu constante envolvimento com os românticos, com o cenário científico em geral e, particularmente, com Reinhold e Fichte. Assim, embora o primeiro capítulo respeite o curso histórico que nos permite tratar e entender o pensamento schellingiano a partir de Kant, Reinhold e Fichte, nesta ordem, é crucial que o leitor perceba este aspecto caótico pertinente a este momento filosófico da modernidade, sendo ele um dos motores mais evidentes responsável por engrandecer o sistema filosófico schellingiano ao levá-lo às suas máximas consequências.

1.1. Kant

A fim de dar início à análise acerca da resolução schellingiana com relação à carência de uma fundamentação teórica e prática que resulta na unidade epistêmica entre a subjetividade e a objetividade, faz-se necessário compreender, em primeiro lugar, a filosofia transcendental kantiana desenvolvida na "*Crítica da Razão Pura*" (1781), cujo aparato conceitual gera fortes implicações no pensamento de Schelling.

É de comum conhecimento que, em um cenário pré-idealista - no que se refere ao Idealismo Alemão -, a formação de Immanuel Kant é demarcada por um embate filosófico e científico entre leibnizianos e newtonianos que guia o esforço do filósofo em questão na direção da integralidade da ciência moderna à reflexão filosófica (Beckenkamp, 2017, p.51) para proteger a realidade objetiva, também regida pela sucessão de causa e efeito, do empirismo cético de Hume, o qual coloca em risco a validade do tempo, do espaço, do corpo, da mente e do conhecimento em geral. Neste panorama, é possível dizer que a filosofia transcendental kantiana parte das premissas newtonianas para investigar as condições de possibilidade do conhecimento, zelando tanto a razão e sua capacidade em interagir com o mundo mediante o seu próprio regime, quanto a existência do externo e do empírico, ainda que este se apresente para o entendimento e a racionalidade exclusivamente através daquilo que Kant nomeia de "fenômeno".

Enquanto filosofia transcendental, a crítica de Kant ultrapassa a concepção de ser "em-si" no momento em que procura clarear o tipo de relação existente entre o conhecimento dos objetos e a sua fundamentação ou conceitos *a priori*, uma vez que, embora "ente" e "conhecimento" sejam dois categoriais distintos, é somente mediante a unidade estabelecida entre ambos que é possível atingir algum saber sobre a realidade. Neste contexto, Kant, ao desenvolver uma crítica que questiona as condições de conhecimento dos objetos, do aspecto ontológico e, consequentemente, estrutural de tais elementos (Siemek, Bulawski, 2003, p.109), instaura os juízos analíticos, sintéticos e sintéticos *a priori*[10] não somente para explicar

[10] Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, uma grande obscuridade tomou conta daquilo que deveria ser o resultado claro de seu texto referente à analítica transcendental, a saber, como a experiência é possível por meio das categorias (Beckenkamp, 2017, p.95) definidas, de antemão, como conceitos puros do entendimento. Para cessar este problema, Kant enfatiza, na segunda edição da *crítica*, o conceito de "juízo" por ser ele o elemento encarregado de estabelecer a relação entre o conceito e o objeto, assegurando a objetividade do conhecimento. Isso porque o conceito só pode referir-se a um objeto exterior à razão se este objeto for julgado ou pensado a partir dos conceitos puros do entendimento, o que significa que ele precisa ser enquadrado, junto com seus predicados, em uma relação lógica estruturada pelas categorias *a priori*, para que algum conceito seja atribuído a ele.

*As paginações correspondentes a Beckenkamp são dadas a partir da versão digitalizada de sua obra "*Introdução à Filosofia Crítica de Kant*" (2017), sendo um e-book acessado através do Kindle.

os diferentes conjuntos de conhecimento, mas igualmente os requisitos necessários para a edificação de qualquer espécie de saber acerca do mundo.

A identificação dos juízos[11] analíticos ocorre quando " a conexão do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade" (Kant, 2018, B 10, p.51), o que significa que os conceitos inferidos do predicado de determinada proposição são inerentes ao sujeito que a compõe, impedindo o desenvolvimento de conceitos por conta de um limite bem estabelecido e de sua articulação que deságua em uma tautologia (Rosa, Carlos, 2011, p.122). Por outro lado, existem os juízos sintéticos, os quais, à grosso modo, manobram conceitos que são heterogêneos entre si e, assim, "acrescentam um predicado ao conceito do sujeito que não era nele pensado, nem poderia ter sido dele extraído por meio de uma decomposição" (Kant, 2018, B 11, p.51). Apesar da alteridade evidenciada pelo diálogo comparativo entre ambos os juízos, é importante ressaltar que o conhecimento colhido experimentalmente e característico do campo científico é possível apenas porque existem conceitos universais e necessários próprios do juízo analítico que, devido ao seu caráter *a priori*, são imprescindíveis para a conexão de conceitos díspares entre si alcançados unicamente na realidade experimental, levando ao conhecimento próprio dos juízos sintéticos.

Por fim, os juízos sintéticos *a priori* resumem-se no acréscimo de predicados realizados sobre o sujeito e sua composição conceitual caracterizada pela necessidade por ser *a priori*. Em outras palavras, trata-se da conexão vigente entre dois ou mais conceitos que, embora necessários devido ao seu caráter apriorístico, dependem de um conector (Farhat, 2019, p.90) capaz de ligá-los ao predicado que se difere de sua natureza e, portanto, não pode ser inferido de tais conceitos, mas que "de fato se incorpora necessariamente" (Kant, 2018, B 17, p.55) a eles por conta de uma intuição que vem a ser o elo entre ambos. Neste juízo, o que está em jogo não é o simples acréscimo do predicado, mas o que é efetivamente pensado a partir de tais conceitos (Kant, 2018, B 17, p.55), fazendo com que ao conceito que se enquadra como sintético[12], isto é, constatado empiricamente, seja posto um predicado *a priori*

[11] É importante ressaltar que o termo "juízo" utilizado por Kant não remete aos atos psicológicos de julgar, mas sim às afirmações ou enunciados lógicos que possuem uma validade objetiva (Otfried, 1986, p.56). Por debruçar-se sobre a possibilidade do conhecimento, os juízos fazem parte do modo de funcionamento do pensamento, sendo a maneira segundo a qual o conceito é relacionado ao objeto, resultando em proposições lógicas que dizem algo sobre a realidade objetiva. Entretanto, a abertura para a dimensão psicologizante presente, especialmente, na primeira edição da *crítica*, pode provocar este tipo de interpretação não somente no que concerne ao juízo, mas também às categorias e ao esquematismo transcendental como um todo, estando em conflito direto com o caráter transcendental que está intimamente conectado com o conceito "possibilidade" sem recorrer a qualquer pretensão de transformação dos modos operacionais da razão, do entendimento e do pensamento, em comprovação empírica, o que protege a filosofia kantiana de um mero abstracionismo.

[12] Como já fora pronunciado, o termo "sintético" refere-se àquilo que é empiricamente constatado, logo à experiência possível, de modo a não apresentar qualquer tipo de contradição. Assim, é possível dizer que tal conceito está intimamente relacionado com o sentido com que Popper e Kant empregam o termo "objetivo",

impossível de ser dele inferido, mas igualmente necessário para a sua complexificação e, por conseguinte, para a formação e o avanço do conhecimento.

A *crítica*, que tenta revelar os limites da razão pura por intermédio dos princípios inerentes a ela responsáveis pela edificação do conhecimento *a priori* de qualquer objeto passível de ser conhecido desta maneira, debruça-se sobre os juízos sintéticos *a priori*, na medida em que tanto as ciências naturais, quanto a matemática, a geometria, a aritmética e, principalmente, a metafísica, são por eles constituídos. Por isso, a intuição faz-se necessária para a investigação em questão, por ser o meio segundo o qual o conhecimento e o objeto se relacionam (Kant, 2018, §1, B 35, p.72). A estética transcendental apresenta duas formas puras da intuição sensível fundamentais para a construção do conhecimento referente a qualquer objeto, a saber, o espaço e o tempo.

Em suma, a análise metafísica do conceito "espaço" o manifesta como uma intuição pura, dado que sua representação não pode ser originada da experiência (Kant, 2018, §2, B 36, p.72-73) justamente porque nenhum elemento externo pode ser representado se antes não houver a representação do espaço funcionando como seu fundamento, o que o eleva à categoria de representação *a priori*, e à classificação como "[...] condição de possibilidade dos fenômenos [...]" (Kant, §2, 2018 B 39, p. 74). Além disso, ele vem a ser uno se for considerado que suas partes são, na verdade, limitações pertencentes a um único elemento[13], sendo "[...] representado como uma grandeza infinita *dada*" (Kant, 2018, §2, B.39, p.75) por ser o pressuposto de uma quantidade infinita de representações.

Aqui, são oferecidos ao leitor premissas essenciais que retiram o espaço da posição de mero conceito para se dar como forma de intuição pura e, assim, como condição necessária do conhecimento que é inferido da realidade externa, sendo o primeiro elemento incumbido de viabilizar a relação posta entre ser e conhecer, ou sujeito e objeto, na crítica kantiana. O "espaço" vem a ser forma de intuição pura apenas quando há a abstração dos objetos e da

---

utilizado para indicar o conhecimento científico que é justificável, na medida em que passa por um processo de testabilidade, cujo resultado é compreendido por todos (Popper, 1972, p.46). O problema identificado por Popper, todavia, se encontra no termo "*a priori*" característico do aspecto transcendental componente do pensamento kantiano. No juízo sintético *a priori* e, por conseguinte, na unidade sintética a *priori*, a relação entre o conceito e o objeto subjugada às categorias ocorre de maneira precedente à experiência devido ao caráter apriorístico, o que, de acordo com Popper, dificulta a demarcação entre matemática, física e metafísica, já que, para ele, a objetividade de um conhecimento é averiguada apenas através de sua sobrevivência aos constantes testes de falseabilidade. Significa que Popper rejeita a base transcendental kantiana, na medida em que não estabelece a dependência da objetividade do conhecimento com relação ao plano *a priori* da subjetividade, restando ao sujeito interpretações objetivas e subjetivas ao articular enunciados lógicos que necessitam da edificação de uma solução adequada para um problema evidente.

[13] C.f. Kant, 2018, §2, B 39, p.74.

intuição externa da qual ele é possibilitador, resultando apenas em uma condição de possibilidade necessária de toda e qualquer experiência (Siemek, Bulawski, 2003, p.115)

A análise transcendental do "espaço", por outro lado, o denota como uma condição subjetiva de possibilidade da efetivação da intuição externa do indivíduo acerca dos fenômenos dos objetos que aparecem para o ser humano. Significa que a sua representação acontece apenas quando o homem entra em contato com o objeto, cujo fenômeno é recebido por intermédio da sensibilidade (Kant, 2018, §2, B 43, p.77). Neste sentido, apesar de seu caráter apriorístico, o "espaço" está intimamente ligado ao empírico e, mais precisamente, aos fenômenos, e não aos objetos enquanto coisas "em-si", dada a impossibilidade de alcançar qualquer tipo de saber referente a esta última categoria. Nota-se que, aqui, o "espaço" assume o posicionamento de conceito por ser condição necessária e suficiente das ciências, tornando-se a forma que enseja o conhecimento dos objetos (Siemek, Bulawski, 2003, p.116).

Se retomarmos o pensamento cartesiano, notaremos que a noção de espaço é, à grosso modo, uma extensão ocupada pelos objetos por serem dotados de grandezas e propriedades físicas que os permitem preenchê-la. Seguindo esta linha de raciocínio, o espaço jamais culminará em um vazio porque sempre abarcará um elemento característico da realidade objetiva, contradizendo qualquer caractere supostamente metafísico referente a ele por estar aprisionado à análise transcendental, já que sua efetividade está exclusivamente ligada à empiricidade. A metafísica, por outro lado, permite com que Kant ultrapasse a compreensão cartesiana porque a apreensão do espaço como uma forma da intuição pura que, diga-se de passagem, é sensível e não intelectual, vem a ser elemento protetivo da existência da realidade objetiva, viabilizando tanto a possibilidade do conhecimento, quanto o reconhecimento dos corpos que habitam a realidade natural. Esta conclusão faz-se pertinente porque a concepção do espaço enquanto forma pura da intuição o torna absoluto por dar-se como fundamento de toda e qualquer representação, flertando com aquilo que Newton denomina, em sua obra *Principia I*, espaço absoluto, o qual nada mais é do que um espaço imóvel e fixo.

Conforme a física newtoniana, aos objetos são concernentes movimentos relativos quando demarcados por uma transitoriedade que os levam a ocupar, ou a deixarem de ocupar, um lugar determinado - relativo - no interior da Terra, e movimentos absolutos, isto é, movimentos que possuem como ponto de referência a Terra, sendo velados por uma deslocação impactada pela rotação deste corpo celeste. A possibilidade do movimento absoluto, ou verdadeiro, se dá devido à análise acerca do deslocamento de uma pessoa ou um objeto, com relação ao lugar absoluto ocupado pela Terra, a qual não pode preencher um lugar relativo por não deslocar-se ou passar por transformações tais quais aqueles identificadas nas

coisas orquestradas em sua interioridade. Deste modo, o espaço é, em seu sentido físico, como explica Michel Ghins, imutável e fixo, ou seja, um conjunto de referências inalterado pelas transmutações sofridas pelos corpos, o que o torna uma unidade contínua e invariável.

Agora, se voltarmos para a *crítica*, perceberemos que a defesa do espaço enquanto forma da intuição pura tem como pressuposto este caráter imutável, por ser trabalhado desta maneira apenas através da abstração dos objetos. Assim como o espaço absoluto newtoniano, ele vem a ser uma unidade inalterável que é condição para a divisibilidade constatável particularmente mediante a fragmentação subjetiva de sua extensão absoluta, sendo condição desta particularidade própria da realidade empírica. Por intermédio do conceito de espaço, o pensamento kantiano, então, realiza aquilo que se propôs desde o início, a saber, assegurar os princípios newtonianos que provam a existência da realidade empírica com base no "Eu" subjetivo, demonstrando que a interação do pensamento com o meio externo depende desta forma da intuição pura que, embora se restrinja à comprovação empírica na obra de Newton, aqui adquire um caráter apriorístico ao dar-se como um contraponto à posição leibnziana responsável por reduzir o espaço a um mero atributo da substância.

Assim como sua concepção de espaço, Newton propõe a existência de um tempo absoluto e de um tempo relativo. Segundo Ghins, no cenário newtoniano, o significado lógico do termo "absoluto" é "substância", designando uma coisa ou um objeto, e não uma relação (Ghins, 1991, p.46). O sentido físico, por outro lado, é aquele que nos interessa pois é nele que o tempo absoluto é, assim como o espaço, apreendido como imutável e fixo, isto é, como uma unidade contínua e inalterável. Este tempo é, em última instância, matemático porque não é transformado por nenhuma ação exterior, restando ao tempo relativo se tornar um tipo de medida através da qual a subjetividade compreende a realidade.

Bem como fora traçado anteriormente, desta exposição é inferido o ponto de contato entre Kant e Newton no que diz respeito ao tempo que, sob o viés da absolutidade newtoniana, e sob a tradução kantiana de uma forma da intuição pura, vem a ser um princípio metafísico que é condição de toda e qualquer situação temporal dos objetos componentes do meio externo. Nota-se que tal fundo metafísico, em ambos os intelectuais, não nega a existência do real por aparecer como condição para a aplicação do tempo e do espaço como medição e situação dos corpos externos, o que rebate as falsas interpretações voltadas para uma suposta negligência de Kant para com a metafísica e sua validade para a interação entre a autoconsciência, a razão, o mecanismo do pensamento e a realidade externa.

A questão a ser destacada é que o tempo e o espaço são, em Kant, condições de possibilidade do conhecimento quando são disposições da subjetividade humana, não se

referindo, assim, às coisas em-si mesmas, mas exclusivamente aos fenômenos dos objetos enquanto esses afetam o indivíduo no momento em que um se encontra na referência do outro. Neste sentido, ambos são dados como artigos estruturais *a priori* do conhecimento, logo como condições da objetividade do conhecimento empírico e de todo e qualquer conhecimento sintético *a priori*. Isso porque o "espaço" e o "tempo" são "[...] determinações da mente [...]" (Kant, 2018, §6, B 50, p.82) ou condições subjetivas do conhecimento da realidade que só pode ser tocado por meio da interação dos fenômenos dos objetos e da intuição sensível do indivíduo. Assim, "espaço" e "tempo", enquanto formas da sensibilidade residentes no modo da intuição humana, são válidos objetivamente na medida em que são fundamentos apriorísticos dos fenômenos externos e dos fenômenos em geral respectivamente.

A *Estética Transcendental* demonstra como o conhecimento objetivo da realidade vem a ser possível segundo a conexão entre as formas da intuição sensível, que nada mais é do que um modo de intuir interno propiciador do surgimento de intuições externas sobre a maneira segundo a qual os objetos reais aparecem para o ser humano. Sem o sujeito, " [...] toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo o espaço e o tempo desapareceriam[...] " (Kant, 2018, §8, B 59, p.87), o que torna o conhecimento em geral dependente da subjetividade e, simultaneamente, cabível unicamente à realidade empírica.

É nos moldes da estética apresentada que a *Lógica Transcendental* investiga "a possibilidade de se fazer um uso legítimo do entendimento em geral" (Pimenta, 2003, p.41) ao defender a consolidação do conhecimento por meio da unidade entre a intuição sensível e o entendimento. Este último coloca a primeira sob a forma conceitual a fim de que todas as informações decorrentes da interação entre o empírico e a sensibilidade se tornem compreensíveis (Kant, 2018, B 75 e B 76, p.96-97). Dito isso, o entendimento não é reduzido à simples passividade por ser a fonte de suas representações, além de ser evidenciada a interdependência existente entre conceito e objeto.

Para fins esclarecedores, esta unidade entre a intuição e o entendimento, decorrente da conexão das ações judicativas remetentes à função do pensamento e enquadradas em quatro espectros, a saber, quantidade, modalidade, relação e qualidade, é proveniente da dedução transcendental das categorias - como por exemplo causa-efeito - que são conectadas a cada espécie de juízo, viabilizando sua atuação frente à multiplicidade de representações diagnosticada na intuição. De acordo com Kant, a *Estética Transcendental* oferece à *Lógica Transcendental* uma gama *a priori* múltipla da sensibilidade para preencher os conceitos puros do entendimento, na medida em que lhes atribui conteúdo ao retirá-los do vazio. Desta

maneira, o tempo e o espaço, que são modos estruturais da mente, recebem as representações dos objetos e afetam, ou determinam, o conceito equivalente a elas (Kant, 2018, §10, B 102, p.112). Quer dizer que, no pensamento, são impressas tais representações, determinadas pelas formas da intuição pura e subjugadas à conceituação por intermédio do juízo, para, enfim, provocar a produção do conhecimento sobre a realidade externa. Este é um movimento dependente da unidade sintética, na qual se encontra a síntese *a priori* e intelectual, e da unidade transcendental produzida pela imaginação, a qual vem a ser aquilo que Kant denomina síntese figurada.

Tendo como base a obra "*Introdução à Filosofia Crítica de Kant*" (2017), escrita por Beckenkamp, é possível compreender que a síntese *a priori*, interligada à unidade sintética, necessita de um caráter objetivo concedido pela unidade do múltiplo pertencente ao tempo e ao espaço como formas puras da intuição e condições formais do entendimento.Assim, ambos se dão como duas categorias que já oferecem uma multiplicidade para a autoconsciência que conhece a si mesma por meio de uma unidade sintética da intuição, ou seja, da unidade deste diverso do tempo e do espaço que permite com que tal multiplicidade que os habita, bem como os dois enquanto unidade, se torne objeto para o sujeito pensante (Kant, 2018, B 138, p.132-133). Isso coloca a unidade sintética como condição objetiva de todo conhecimento, inclusive do autoconhecimento exposto pela proposição cartesiana "eu penso", cuja garantia, oferecida por esta unidade, o torna fundamento para a edificação de qualquer conhecimento voltado para a realidade exterior.

A unidade sintética, dada *a priori*, é a forma possibilitadora do entendimento sobre toda representação, se for observado que nela, o tempo, em particular, vem a ser condição formal em conjunto com a unidade das regras *a priori* do entendimento. Deste modo, a edificação de todo conhecimento objetivo deve se dar sob as condições do tempo e do espaço, das categorias e dos conceitos puros do entendimento característicos de um sujeito pensante, o que faz da unidade sintética o princípio do entendimento puro que precede qualquer interação com a empiricidade. Kant oferece a base para a formação do conhecimento objetivo, entretanto neste esquema que advém de um cenário totalmente apriorístico, são as operação das ações judicativas que, conforme afirma Beckenkamp, colocam uma unidade objetiva no múltiplo de representações, permitindo a determinação do objeto e outorgando a habilidade do indivíduo em pensar ativamente a unidade no múltiplo e vice-versa.

Se a unidade sintética simboliza um âmbito puramente intelectual que sublinha toda a ação do pensamento, a unidade transcendental representa uma maior proximidade com o externo ao unificar o múltiplo das formas da intuição pura no conceito do objeto (Kant, 2018,

§18, B 139, p.133). A função do juízo é colocar as representações sob tal conceito - que já é a expressão de uma unidade colhida da multiplicidade - e sob a unidade sintética, para que a formação do conhecimento seja viável através das categorias do entendimento. Em virtude disso, Beckenkamp pontua que o juízo é "condição de possibilidade de uma representação consciente, inclusive daquele múltiplo dado na intuição" (Beckenkamp, 2017, p.113), tornando-o o meio segundo o qual a multiplicidade da intuição sensível é inserida na unidade da consciência, ao passo que as categorias são regras que levam à concretização desta adequação.

Contudo, para que os juízos consigam operar desta forma, é necessário que, além da síntese *a priori* do múltiplo da intuição em geral, se dê uma síntese da multiplicidade empírica da intuição sensível. Essa, embora não seja apriorística, mas provocada pela ação do pensamento, é instituída apenas devido à primeira síntese que implica a unidade da multiplicidade de representações. Neste panorama, a síntese figurada é exatamente a afetação do entendimento sobre a realidade por meio da capacidade espontânea da imaginação de sintetizar as representações. Trata-se, em suma, da tativa de captar e concatenar as diversas representações advindas da exterioridade, na medida em que as coloca sob as formas *a priori* da intuição, a fim de que sejam submetidas às categorias de igual caráter apriorístico e relacionadas ao conceito equivalente pelas ações judicativas, resultando nas interligações colhidas e, por conseguinte, na efetividade do pensamento sobre a experiência. Identifica-se, assim, as condições sob as quais o fenômeno do objeto pode ser apreendido de maneira conceitual, e percebido em consonância com uma outra cadeia fenomênica a partir da consciência de si fornecida pela unidade sintética.

A análise feita a partir de Beckenkamp nos leva a crer que, para aparecer sob a determinação advinda do espaço e do tempo, o objeto da intuição sensível deve preencher as condições postas na multiplicidade originada nas formas puras da intuição. Destarte, ele vem a ser realocado para a unidade das representações, pelos juízos, na síntese da imaginação dada como a atividade espontânea do entendimento (Beckenkamp, 2017, p.121).

Até agora, as categorias foram mencionadas unicamente sob o espectro da unidade na síntese intelectual e *a priori*. Porém, a funcionalidade delas, representada pelo *Esquematismo Transcendental*, está na habilidade de converter esta unidade sintética na unidade produzida pela imaginação que determina o tempo sob o qual toda representação é posta. Dito de outro modo, as categorias, como regras *a priori* do entendimento, são os elementos pelos quais o conceito puro é relacionado com o objeto empírico em um tempo determinado a partir do juízo. Esta sua capacidade está especialmente vinculada à temporalidade por essa ser um

princípio comum a ambas as unidades, na medida em que é determinada transcendentalmente na síntese figurada, enquanto é dada como condição formal da síntese *a priori* (Kant, 2018, B 177, P.1775). Assim, o *Esquematismo Transcendenta*l indica as categorias e o tempo, na interioridade da síntese figurada, como regras determinantes das representações e da aplicabilidade conceitual na empiricidade.

Desta investigação, é inferido que a possibilidade do conhecimento empírico é dependente de uma base subjetiva *a priori* sobre a qual as representações, isto é, os conceitos e as categorias, são postas em uma unidade pela ação do juízo sintético *a priori*, para que, em seguida, a imaginação como ação espontânea e produtiva do pensamento consiga partir desta ordenação apriorística da mente e afetar a sensibilidade mediante a formação do conhecimento. A experiência, portanto, é possível para a subjetividade unicamente porque há uma estrutura *a priori* que a antecede e que põe os fenômenos, e não as coisas em si, sob as regras da funcionalidade do pensamento, formando o conhecimento por meio de um certo número de conceitos já habitados na mente e subjugados à determinação temporal pela imaginação. À vista disso, Beckenkamp foca no caráter transcendental da obra kantiana vinculado ao aspecto fenomenológico da mente, enfatizando que o conhecimento *a posteriori* é, de antemão, um conhecimento sintético a *priori*. Esta é uma defesa que reafirma a dicotomia entre sujeito e objeto sem impedir a possibilidade de interação entre ambos averiguada pela subjetividade, o que revela uma sobriedade inerente à interpretação do autor.

O conceito "transcendental" traça, à grosso modo, as possibilidades do conhecimento empírico que se dão de modo anterior à experiência. No entanto, apesar de tentarem mantê-lo em suas interpretações, existem grandes comentadores de Kant, tais como Paul Guyer, que estendem a sua compreensão da filosofia kantiana para o ponto de vista psicologizante, enxergando a dedução das categorias e, principalmente, o *Esquematismo Transcendental,* como necessários para a construção do conhecimento, ou, de modo mais radical, como provas do conhecimento empírico.

O viés psicológico-transcendental está comprometido com a tentativa de provar a irredutibilidade das categorias a este mero papel de conversão da unidade sintética na unidade transcendental da imaginação através do tempo[14]. Neste contexto, elas fazem parte da estrutura psicológica da mente sem a qual a adequação dos conceitos aos fenômenos não seria

[14] Paul Guyer explica com bastante precisão que este papel desempenhado pelas categorias acontece porque elas são "as forms which the concepts of objects must embody if the propositional forms countenanced and required by general logic are to be applicable to them" (Guyer, 2003, p.162). Aqui, as categorias estão submetidas à lógica porque são apreendidas dentro do plano lógico, sendo um movimento da psicologia transcendental retirá-las deste único espectro.

possível. Conforme Guyer, às categorias, abrangidas exclusivamente como partes de uma estrutura transcendental, se adequam apenas os conteúdos advindos das relações lógicas do pensamento (Guyer, 2003, p.162), sendo necessário deslocá-las para uma dimensão extra-lógica, a fim de assegurar o conhecimento objetivo da consciência sobre si e sobre o objeto exterior.

É importante que o leitor entenda que o *Esquematismo Transcendental* está entrelaçado ao esforço de Kant em solucionar o problema cético de Hume aprofundado na questão da homogeneidade do conceito, a qual, exposta de maneira resumida, implica a correspondência do conceito ao objeto e, por conseguinte, aos predicados pertencentes a ele[15]. A determinação da temporalidade, como abordada acima, é o elemento responsável pela vinculação universal das categorias aos conceitos e aos objetos empíricos, o que não invalida a relevância do espaço enquanto condição formal e como elemento determinado para a síntese figurada. Isso porque Kant percebe que a correspondência entre as categorias e as coisas depende não apenas da determinação do tempo, mas igualmente daquela referente ao espaço, na medida em que neste último as coisas são localizadas estaticamente, ao passo que, na temporalidade, há uma fluidez intrínseca, ainda que sob o espectro da determinabilidade (Kant, 2018, B 291, p.240).

Partindo da perspectiva transcendental, o que é deduzido deste prognóstico kantiano é a necessidade de haver a determinação espaço-temporal na síntese figurada para que, a partir da imaginação, seja plausível intuir as modificações particulares das coisas habitadas no espaço mediante a relação entre os objetos, as categorias e os conceitos. Destarte, a determinabilidade do espaço atribui realidade objetiva às categorias, na medida em que faculta à autoconsciência a percepção de um âmbito passível de mudanças, afetando na adequação de um conceito com um objeto, se for observado que os seus predicados também são marcados por essas transformações. Este cenário torna o espaço, tanto em seu aspecto formal, quanto em sua determinação, uma condição de possibilidade do conhecimento por ser uma ferramenta adicional que propicia à autoconsciência a capacidade objetiva de conhecer a realidade fenomênica, já que não se trata de como o plano exterior verdadeiramente é, apenas da maneira segundo a qual é possível conhecê-lo a partir da subjetividade.

Esta objetividade das categorias garantida pela determinação do espaço e do tempo, por outro lado, possibilita a interpretação psicológica de Guyer porque dela não é absurdo

[15]Para melhor compreensão sobre o problema da homogeneidade do conceito, recomenda-se a leitura do capítulo 6, parte III, do livro "*Kant and the Claims of Knowledge*" (2003) de Paul Guyer, uma vez que sua tendência para uma abordagem psicologizante não compromete sua explicação impecável da filosofia kantiana.

inferir que a síntese figurada é imprescindível para haver não simplesmente uma unidade sintética, mas também uma unidade com a experiência. Em outras palavras, se a correlação das categorias operada pelo juízo é o que promove o conhecimento sobre a empiricidade, e se, para isso, as categorias precisam ser objetivas, então o âmbito externo deve, deste ponto de vista, ser igualmente regido pela classe categorial, ou estar em unidade com a faculdade da imaginação, já que as categorias só podem ser correlatas àquilo que compartilha de sua organização[16]. Nota-se que as categorias são aplicadas à realidade não a partir de uma unidade sintética *a priori*, e sim por meio da síntese figurada ou imaginação porque nela é construída uma unidade entre a autoconsciência e o empírico, proporcionando a real correspondência entre o objeto, a categoria e o conceito. Aqui, a determinação espaço-temporal - realizada na imaginação - é retirada da posição de mera condição de possibilidade por ser a condição necessária da concretização de toda ação judicativa (Guyer, 2003, p.246), o que expande a função da síntese figurada, e das próprias categorias, para a dimensão psicológica não empírica, mas transcendental, da autoconsciência.

Em suma, as categorias e a imaginação são operações transcendentais nas quais é estabelecida uma unidade entre a autoconsciência e a empiricidade[17] porque "o eu transcendental cria o tempo a partir de uma multiplicidade não temporal" (tradução livre. Guyer, 2003, p.316)[18]. Neste aspecto, as categorias trabalhadas na síntese figurada são indicadas como estruturas transcendentais necessárias e independentes do caráter apriorístico do entendimento que promove a construção de qualquer conhecimento sobre a realidade.

Com esta breve exposição, a diferença entre Beckenkamp e Guyer é nítida, visto que o primeiro se volta particularmente para a percepção transcendental do tempo, do espaço, das categorias e, por fim, da imaginação, articulando todos esses conceitos não como estruturas mentais independentes do *a priori*, mas como arcabouços que partem do entendimento em sua base apriorística, e que são possibilidades, não circunscritas pela necessidade, de interação da mente com a realidade. A perspectiva de Guyer, por outro lado, realoca os conceitos para a dinâmica mental da consciência, viabilizando a incapacidade da subjetividade em conhecer a natureza sem tais estruturas. Esta situação recai na dimensão psicológica e desvia da intencionalidade transcendental kantiana, ao propor uma explicação acerca do conhecimento

---

[16] Não significa que a realidade externa é ontologicamente estruturada desta maneira, apenas que ela aparece para a autoconsciência mediante as mesmas determinações e organizações características das categorias, colocando-a em uma relação de unidade epistemológica com o empírico.

[17] C.f. Guyer, 2003, II, p.131-149.

[18] "the transcendental self creates time from a nontemporal manifold".

que conversa com as leis da natureza newtonianas, na medida em que fundamenta o método interativo entre ela e a autoconsciência.

O contraponto entre Guyer e Beckenkamp, além de demonstrar a contundência da *crítica* de Kant, realça em igual proporção as lacunas deixadas pelo filósofo que são chaves para outras interpretações acerca da ambição de seu sistema filosófico, como a de Guyer direcionada para o campo da psicologia transcendental. Apesar dessa última não ser, como mencionado anteriormente, absurda, principalmente por solidificar o caráter epistemológico do "Eu" transcendental, ela falha no que concerne à comprovação empírica de tais estruturas mentais, elevando-as a um nível maior de abstração. Repare que, quando Kant denomina a síntese *a priori* como "necessária", o que está sendo afirmado é o seu traço imprescindível para a síntese figurada. Porém, no momento em que Guyer faz uso deste termo, indica-se que as categorias são, de fato, estruturas mentais, sem recorrer a qualquer evidência ou prova desta defesa, o que enfraquece a tese do autor mesmo diante de sua aplicação e de seu entendimento criterioso no que diz respeito à *crítica* considerada.

Por outro lado, o rigor do entendimento transcendental de Beckenkamp induz a compreensão de que a semântica da *crítica*, em específico quando se implementa a investigação sobre o entendimento segundo o aprofundamento dos conceitos *a priori* e dos princípios puros cruciais para a lógica aplicada, parte de uma perspectiva sistemática do conhecimento, a fim de consolidar uma espécie de cânone aplicável aos sistemas filosóficos em geral (Rincon, 2023, p.187), funcionando como "uma pedra de toque da correção e respeitabilidade de todas as partes do conhecimento que nele se incluam" (Kant, 2018, B 90, p.105). A *Estética Transcendental*, ao ponderar os juízos sintéticos *a priori*, particularmente, aponta para a intuição e suas formas *a priori* como o alicerce da construção do conhecimento, resultando na legitimidade do *a priori* enquanto condição do surgimento do conhecimento acerca do fenômeno, e de sua aplicação prática limitada, a partir da qual é garantida a liberdade humana.

De qualquer modo, este debate interminável serve para mostrar ao leitor que da *Dedução Transcendental* das categorias é assegurada a capacidade restritiva de percepção e interação da autoconsciência com a natureza, bem como o desdobramento dos corpos componentes dela. Somos guiados, assim, para o problema da incondicionalidade e da coisa em-si, visto que tais esferas são alvos do pensamento segundo a aplicabilidade da lógica direcionada para uma unidade das partes condicionadas e realçada pela interconectividade conceitual advinda da síntese posta pelas ações judicativas.

A razão, em seu aspecto transcendental, volta-se para os conceitos e os princípios da faculdade do entendimento segundo os quais é articulado determinado silogismo, na tentativa de elevá-lo à sua condição máxima, ou seja, ao grau de universalidade (Kant, 2018, B 379, p. 291). Este quadro consiste na totalidade das condições de um condicionado qualquer que pressupõe igualmente a totalidade das intuições, tornando impossível inferir dela outra conclusão que não seja aquela que exprime a universalidade de todos os conceitos ponderados dentro do silogismo em questão. A razão pura, portanto, encaminha o entendimento para uma unidade na medida em que à ela é inerente o princípio do todo, já que todo condicionado requer o incondicionado. Em virtude disso, o uso do entendimento recai em uma totalidade última e absoluta incapaz de ser traduzida por um conceito justamente por estar além do âmbito da experiência sensível, fazendo da síntese fenomênica apenas uma ideia por não corresponder a nenhum objeto próprio da realidade empírica e nem a uma experiência possível (Kant, 2018, B 384, p. 294-295).

A pressuposição da condicionalidade ou das condições de um silogismo que levam à unidade do conhecimento, requer, de antemão, o reconhecimento do incondicionado como condição de possibilidade do condicionado. Esta lógica mantém-se quando são pensadas as interpretações das ideias cosmológicas que buscam pelo todo, também compreendido como incondicionado, das condições dos fenômenos e dos fenômenos enquanto tais, sejam eles tangidos em si mesmos ou não. Na *Estética Transcendental*, todavia, já fora apresentada a impossibilidade de atingir o conhecimento das coisas em-si por conta do comedimento do conhecimento humano ao plano sensível. Deste modo, o fenômeno em geral também não pode ser considerado em si mesmo, mas somente enquanto aquilo que aparece para o indivíduo quando este interage com o objeto, logo como um elemento percebido somente por meio das formas puras da intuição sensível.

Primeiramente, é importante entender que a todo condicionado pertence uma série de condições provenientes de outras partículas condicionadas, cujas condições são igualmente provocadas por outras condicionadas e assim por diante. Na intuição, as partes de tal série, remetente às suas condições, são estipuladas segundo um regresso que recai nos membros (partes) de um condicionado, tornando possível aquilo que é denominado por totalidade absoluta (Kant, 2018, B 552, p. 424). Entretanto, se se trata de um condicionado, cujo entendimento depende da intuição na qual ele se encontra, segue-se que ele é necessariamente comedido pelas formas puras desta última, impedindo com que o regresso das condições constituintes de sua série seja infinito, e impossibilitando a inferência do todo, já que esse,

embora seja composto por infinitas partes, não as sinaliza por ser o conjunto de todas elas (Kant, 2018, B 552, p. 425).

Esta é a base sobre a qual o fenômeno é trabalhado pelo filósofo, pois, por se dar como um artigo condicionado, é pensado segundo o regresso empírico de uma série de condições originadas de outro condicionado. Suas partes referentes ao princípio da divisibilidade, portanto, se dão somente na própria divisibilidade do espaço sem o qual nenhum corpo extenso poderia existir para o ser humano, abrindo a possibilidade para a regressão das condições do fenômeno ao infinito se este for o simples preenchimento de uma forma pura da intuição que é infinitamente divisível. Todavia, não é possível pensar que

> cada todo articulado (organizado), cada parte seja por seu turno articulada que desse modo se encontrem sempre, na divisão das partes ao infinito, novas partes organizadas, ou, em uma palavra, què o todo seja articulado ao infinito (Kant, 2018, B 554, p. 425-426).

Isso porque "a infinitude da divisão de um dado fenômeno no espaço se funda tão somente na circunstância de que por meio deste é dada apenas a divisibilidade" (Kant, 2018, B 554, p. 426). Neste cenário, o fenômeno é dado apenas como um condicionado, cujas condições são partes a serem submetidas ao processo de divisão dentro do espaço, e a elevação dessas condições que o condicionam ao limite do pensamento é algo que só pode ser determinado pelo princípio da razão. Até porque a totalidade, tal qual as perspectivas circunscritas às ideias cosmológicas, vem a ser inviável por conta da impossibilidade de assumir a regressão empírica do fenômeno como algo acabado[19].

Nota-se que a ponderação do incondicionado é estabelecida porque anteriormente o fenômeno fora declarado não como "coisa em si", e sim como uma representação concatenada a outras representações, isto é, a outros fenômenos que, por serem condicionados, estão alojados em uma série de regressão empírica delimitada por suas condições. Tanger o fenômeno desta forma significa anunciar que a natureza não é em si mesma suficiente, requerendo uma fundamentação que se encontra fora da realidade fenomênica (Kant, 2018, B 564, B 565, p.431), a saber, o incondicionado como a causa primeira que vem a ser ponto de origem do encadeamento necessário de todas as relações causais constatadas empiricamente, sendo "independente e livre, em suas ações, de toda necessidade natural" (Kant, 2018, B 569, p.434). Trata-se de

> uma causalidade espontânea que pode por si mesma começar a agir, que dá o início absoluto à série dos fenômenos e explica todo o encadeamento causal que, a partir desse indispensável começo e seguindo as leis naturais pode desenrolar-se até o infinito (Pecorari, 2010, p.47).

[19]C.f. Kant, 2018, p.424-429.

É possível concluir que, em Kant, o condicionado corresponde ao plano sensível sobre o qual a faculdade do entendimento, através das categorias e dos princípios puros, e a intuição sensível, por meio do espaço e do tempo, são atuantes e responsáveis pela ordenação fenomênica, na medida em que os objetos são elementos interdependentes entre si ao se darem em uma série de relações, bem como pela estruturação do conhecimento objetivo e pela edificação de todo conhecimento científico. O incondicionado, por outro lado, apesar de ser uma condição de possibilidade perseguida pela razão pura, é impossível de ser conhecido por não corresponder a nenhum elemento pertencente à sensibilidade, o que não impede a *crítica* de conceber uma outra causa inteligível que toca os acontecimentos fenomênicos ao ser dada como como condição incondicionada de toda ação voluntária (Kant, 2018, B 582, p.441).

Como fora abrangido anteriormente, os fenômenos são representações que, ao se darem no espaço e no tempo e formarem uma cadeia concatenada de condições regida pelas leis da natureza, necessitam de uma causa exterior a eles incapaz de ser determinada por outro fenômeno no que se refere à sua causalidade (Kant, 2018, B 565, p.431-432), embora seus efeitos, por serem constatáveis empiricamente, sejam passíveis de determinações provenientes de fenômenos diversos (Kant, 2018, B 565, p.431-432). Ora, esta é uma causa empírica e intelectual ao mesmo tempo, sendo inferida de um único fenômeno regido tanto pela liberdade transcendental e prática, quanto pela necessidade da natureza. Trata-se do humano como aquele que é detentor da razão[20].

A razão não é um fenômeno, logo não pode ser regida pelas condições da sensibilidade (Kant, 2018, B 581, p.440), o que a retira também do campo da determinação temporal demarcada pelas modificações características da empiricidade. Disso se segue que o tempo determinado é reduzido à representação da cadeia fenomênica, e que a razão é *númeno*, ou seja, livre e independente da necessidade da natureza, sendo "uma faculdade pela qual se inicia, pela primeira vez, a condição sensível de uma série empírica de efeitos" (Kant, 2018, B 580, p.440). Significa que, mediante as características apresentadas, a razão detém a capacidade de iniciar inúmeras ações, cujos efeitos são empiricamente constatáveis por serem fenômenos regidos pelas leis da natureza e membros de uma série de condições governada pela necessidade - isso quando o ser humano é tomado por fenômeno. Este cenário faz da razão uma faculdade que não é causada por nenhum outro elemento, que independe das condições empíricas e provoca diversos acontecimentos sem que eles aconteçam nela mesma (Kant, 2018, B 582, 441), ou seja, uma condição incondicionada dos fenômenos que são efeitos da ação humana, e não, de fato, o incondicionado.

[20] C.f. Kant, 2018, B 566, B 567, p.432.

A ausência de um incondicionado evidencia que a construção da *crítica* não simplesmente parte da dicotomia existente entre aquilo que o Romantismo e o Idealismo Alemão ambicionam reunir, a saber, a sensibilidade e a razão, como também reforça esta separabilidade a partir do "Eu" transcendental intitulado como o único meio viável para a constituição de qualquer conhecimento sobre a realidade fenomênica. O *Esquematismo Transcendenta*l e a razão como condição incondicionada revelam a possibilidade de interação entre o "Eu" e o "Não-Eu", ou entre o "Eu", apreendido como o sujeito cognoscente sustentado pela razão pura, e a natureza tangida como realidade fenomênica, submetida às limitações da subjetividade. Com efeito, Kant vem a ser um intelectual que assume a existência de uma realidade externa, cuja genética mantém-se velada devido à incapacidade do sujeito em conhecê-la verdadeiramente por conta da restrição característica de suas operações racionais e da carência de um fundamento comum responsável por proporcionar uma relação mais essencial entre ambas as esferas, o que explica a sua dificuldade em admitir um princípio, no qual sujeito e objeto, originariamente, se dão em unidade, a qual é possível apenas no caráter apriorístico do entendimento e na síntese figurada.

Kant procura dar conta de duas importantes esferas da realidade, a saber, a natureza e o espírito, partindo de uma pretensão fundacionalista das representações já presente no pensamento cartesiano, por isso é viável identificar o seu plano filosófico com uma espécie de sistema, ainda que esse não tenha sido oficialmente conjurado. De acordo com Ameriks, para além da contra-argumentação voltada para o ceticismo lógico e empírico, Kant procura fundar um meio termo entre a experiência científica e a experiência comum[21] direcionada para o uso restrito da racionalidade em sua interação com o mundo natural, o que abarca as problemáticas morais advindas do exercício da liberdade e do dever. A questão a ser ressaltada é que Kant não ultrapassa o campo da possibilidade devido à alta dose de sobriedade que circunscreve o seu pensamento no limite da razão, resultando na centralização da subjetividade em sua *crítica*, o que coloca em risco a efetividade da realidade externa, ainda que a existência desta última seja verdadeiramente reconhecida por ele.

O filósofo se encontra fechado em uma subjetividade finita que impulsiona outros filósofos a ultrapassarem a sua filosofia transcendental, como por exemplo o professor de Iena Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775), já que tal comedimento filosófico o impede de debruçar-se sobre a fundamentação das condições transcendentais e fenomênicas por ele defendidas. A fim de alcançar tal fundamento, ou a premissa dos resultados documentados pela *crítica*, Schelling rompe com a dicotomia assumida pela tradição filosófica, repercutida

[21] C.f. Ameriks, 2000, p.55-63.

até a filosofia kantiana, entre sujeito e objeto, ou entre ser e conhecer, ao articulá-los mediante a conciliação entre o teórico e o prático, entre o idealismo e o realismo, em sua filosofia subjetiva e, majoritariamente, naquilo que ele considera ser uma verdadeira filosofia da natureza.

1.2. Schelling para além de Kant

Schelling enuncia uma outra forma de pensar a relação sujeito-objeto ao perceber que a *crítica* pronuncia o modo de funcionamento da razão e do entendimento frente aos fenômenos, e não aquilo que revela sua essencialidade, isto é, a base responsável por atribuir todas as condições de possibilidade possíveis à efetividade do conhecimento. Trata-se de pensar em um princípio ulterior e "em-si", cuja interconexão necessária com seu oposto permite tanto a construção do conhecimento explicada por Kant, quanto a efetividade da realidade fenomênica. É na obra "*Do Eu como Princípio da Filosofia ou Sobre o Incondicional no Conhecimento Humano*" (1795) que se inicia a análise e a problematização acerca do pilar kantiano ao tanger o incondicionado, ou "Eu" absoluto, como fundamento e condição de toda a realidade objetiva compreendida por Kant pelas lentes fenomênicas, sendo significativamente elevado no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), onde há a ascendência de sua filosofia mediante uma nova sistematização do universo material.

Em seu escrito de 1795, o incondicionado é o "último ponto de realidade no qual tudo depende, de onde toda a consistência e forma de nosso conhecimento se origina" (Schelling, 2023,§1,p.18)[22] e "a origem fundamental de toda realidade em todo lugar que nosso pensamento e reconhecimento finais podem alcançar" (Schelling, 2023 ,§1,p.18). Em outras palavras, o incondicionado como fundamento é em si e por si mesmo, isto é, posto unicamente por seu ser na medida em que existe, se se considerar que ser e pensar são, nele, coincidentes (Schelling, 2023, §1, p.19). Enquanto tal, ele não pode ser conceituado como "coisa" porque não se enquadra na categoria de objeto ao se dar como o princípio responsável pela realidade daquilo que não é incondicionado, ou seja, do condicionado que nada mais é do que toda a realidade externa, empírica e fenomênica. Com efeito, surge a relação essencial entre incondicionado e condicionado que já aparece na filosofia transcendental kantiana e detém um grande impacto no pensamento proposto por Schelling.

[22] As paginações correspondentes à obra "*Do Eu*..." (1795) são dadas a partir da versão digitalizada enquanto ebook acessado através do Kindle.

O primeiro passo dado pelo filósofo em questão para preencher a lacuna deixada por Kant proveniente ainda de uma separabilidade do entendimento com relação à razão é apresentado da seguinte modo: Se o Eu é o incondicionado e o princípio de toda a extensão que é condicionada, então deve ser possível inferi-lo do condicionado, assim como o inverso é evidentemente viável. Para que isso seja possível, é preciso compreender que, em uma relação geral condicionada, o objeto e o sujeito pressupõe-se mútua e simultaneamente na medida em que a existência do primeiro é conferida somente pelo segundo, e a determinação do segundo é garantida apenas pelo primeiro (Schelling, 2023, §2, p.22). Todavia, se ambos são elementos condicionados postos em uma relação na qual um determina o outro, é impossível que o sujeito, na condicionalidade, seja o incondicionado, já que o objeto é incapaz de determinar o "Eu" absoluto e o sujeito é igualmente "determinável como objeto" (Schelling,2023,§2,p.23), restando à análise schellingiana descobrir aquilo pelo qual o sujeito e o objeto em geral são condicionados e de qual relação é realmente possível inferir o incondicionado.

O "Eu" absoluto é o princípio de sua própria existência por ser indeterminável por qualquer outro elemento devido à impossibilidade de ser pensado como objeto e como sujeito determinado. Assim, ao contrário dos objetos em geral, sua existência é estabelecida por ele mesmo na medida em que pensa em si e por si mesmo, neste sentido, o incondicionado não pode ser posto em uma relação na qual o objeto condicionado é atuante porque a existência do condicionado não antecede o absoluto justamente por este último ser o seu fundamento, logo deve haver algo que seja oposto ao incondicionado e determinado por ele[23]. O que está sendo referido é o objeto em-si que vem a ser o "Não-Eu" quando considerado o contraponto do "Eu" absoluto e que é passível de determinação somente nesta relação (Schelling, 2023, §3, p.28).

É neste panorama que entra o conflito entre o sujeito e o objeto posto pelo criticismo e pelo dogmatismo, os quais atribuem o caráter da absolutidade ou à inteligência em si, ou à "coisa em-si", deixando de ser o fio condutor que, sendo em si e por si, recai na unidade existente entre sujeito e objeto. Ora, a obra "*Do Eu…"* (1795) procura lidar com o problema do conhecimento que parte da crítica kantiana e das ameaças céticas dentro do campo

[23] C.f. Schelling, 1975, §3.

epistemológico que surgem, conforme Jacobi[24], a partir da própria concepção humana de conhecimento intimamente ligado com o condicionado (Horstmann, 2006, p.129). Para ele,

> [...] nossa concepção de conhecimento tem a ver com nosso entendimento de algo como ser condicionado, mas a ideia de algo ser condicionado leva necessariamente à suposição do incondicionado. Portanto, é sobre o incondicionado que todas as nossas pretensões de conhecimento são fundamentadas. (tradução livre. modificado por mim. Horstmann, 2006, p.129)[25].

Assim como em Kant, a posição do filósofo afirma a incapacidade de se conhecer o incondicionado exigido pelo condicionado porque o conhecimento em geral é demarcado por condições condicionadas correspondentes àquilo que o pensamento kantiano tange por categorias do entendimento (da Silva, Silva; 2024, p.420). O incondicionado é aquele que não pode ser regido por nenhuma espécie de condição, incapacitando-o de ser atingido pelo conhecimento humano devido à sua delimitação por condições condicionadas, o que mina uma relação epistemológica direta entre o absoluto e o real, e funda o âmbito da crença como a única base sobre a qual o incondicionado pode se dar (Horstmann, 2006, p.129-130).

Frente a este contexto, Schelling, apesar de concordar com a defesa de Jacobi a respeito de uma realidade incondicionada, o contraria ao impor a unidade epistemológica entre a subjetividade e a objetividade a partir da incondicionalidade. Destarte, na obra em questão, quando Schelling analisa o incondicionado e a possibilidade da relação posta entre o "Eu" e o "Não-Eu", o que está sendo investigado é a eventualidade de uma interconectividade epistêmica direta entre o conhecimento e o absoluto, o que torna necessária a recuperação do incondicionado segundo o princípio da identidade e, consequentemente, enquanto unidade originária entre o sujeito e o objeto. Para isso, Schelling percorre o caminho inaugurado pela *crítica* kantiana, bem como pelo criticismo de Fichte e pelo dogmatismo espinosano.

É verdade que o professor de Iena compactua com aquilo que Kant compreende por condicionado e por razão, essa que, ao ser abrangida como *númeno*, está além das condições empíricas e do condicionado em geral, sendo o princípio causal dos efeitos ou ações do ser

---

[24]Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) foi o primeiro crítico da revolução copernicana de Kant e do Deus de Espinosa, visto que sua filosofia tinha como pauta a defesa de um Deus pessoal iluminado nas Escrituras que garante a vivacidade do saber humano (Coelho, 2024, p.76). Seu pensamento, que exerce uma leitura crítica com relação ao sistema espinosano, considera que a substância de Espinosa é um todo incondicionado e produtivo, mas que não revela um começo ou um fim, somente aquilo que é passível de percepção, como por exemplo sua multiplicidade (Ferrer, 2023, p.36), encontrando na fé o único caminho capaz de guiar o indivíduo para além do conhecimento morto proveniente de um Deus espinosista igualmente falecido. Jacobi entende a realidade sob a perspectiva do incondicionado, e a fé é o único meio de alcançá-la, o que o torna um grande crítico do Idealismo Alemão.

[25] " [...] our concept of knowledge has to do with our understanding of something as being conditioned, but the idea of something being conditioned leads necessarily to the assumption of the unconditioned. Thus it is on the unconditioned that all our claims to knowledge are founded".

humano, além de conseguir unificar os fenômenos através do uso lógico do entendimento, no que concerne ao seu aspecto transcendental. Em contrapartida, o problema diagnosticado na *crítica* é a incapacidade de conhecer a estrutura desta razão pura por conta de sua restrição ao "Eu" empírico[26], isto é, ao conjunto de representações do qual ela é impossibilitada de ultrapassar, impedindo a edificação de uma relação entre a subjetividade e o absoluto[27].

No absoluto, o ser do "Eu" puro é por ele próprio proclamado porque sua existência não é garantida por algo que se encontra fora dele, o que o torna independente do plano externo no que diz respeito à sua realidade. Em oposição a Kant, o qual nega a possibilidade da intuição intelectual por ela se encontrar fora dos padrões da consciência limitados pela realidade fenomênica (Bicca, 1989, p.75) devido à sua dessemelhança com o sensível, neste cenário ela é substancial para a filosofia da subjetividade schellingiana. Na verdade, ela é o meio segundo o qual o "Eu" puro se auto-produz e determina a si mesmo sem recorrer a nenhum outro elemento, logo nem a ele próprio enquanto objeto determinado pela intuição sensível (Schelling, 2023, §8, p.42).

Este "Eu" puro defendido por Schelling é o absoluto, o Eu que "deve ser absolutamente Unidade - nada além de Eu puramente" (Schelling, 2023, §9, p.44) e, em conformidade com seu caráter incondicional e formal, é atividade que se autoproduz a partir de si mesmo, sendo a condição última de toda a realidade e, consequentemente, do "Eu" empírico delineado pela multiplicidade (Schelling, 2023, §9, p.45). Se o "Eu" puro é o fundamento do "Eu" empírico que é "apenas determinado pela oposição originária" (Schelling, 2023, §8, p.42), na qual é posto em relação direta com o "Não-Eu", então todas as suas representações, no plano condicionado, possuem como pano de fundo a autodeterminação do "Eu" puro. Disso se segue que a condicionalidade do "Eu" empírico, bem como a multiplicidade da realidade em geral, é determinada pela incondicionalidade do absoluto, existindo apenas na referência da unidade originária circunscrita por sua própria

---

[26] "O Eu empírico é, portanto, determinado apenas pela *oposição* original, pois fora desta não há absolutamente nada. Assim, a sua realidade como Eu empírico não parte dele mesmo, mas unicamente e somente de sua limitação posta por um Não-Eu. Ele se anuncia não pelo mero: *Eu sou*, mas pelo: *Eu penso*, ou seja, não por seu mero ser, mas por pensar em *algo*, por pensar em *objetos*" (Schelling, 2023, §8, p.42)

[27] "A rigor o pensamento de Schelling caminha rumo a um entendimento dessa relação imediata com o Eu puro e o Absoluto como algo pré-consciente, logo, aquém da própria separação do espírito por ou em faculdades: intuição de um lado, conceito de outro. O Eu puro tem sua existência afirmada, sendo que a seu respeito só poderia ocorrer um saber imediato, pré-reflexivo" (Bicca, 1989, p.75). Em Schelling, a realidade da subjetividade pura não é aferida dentro dos limites do plano sensível porque sua existência é por ela mesma conferida, na medida em que ela detém uma relação originária com o Absoluto, o que viabiliza não somente a abordagem do incondicionado como fundamento, mas igualmente o emergir da intuição intelectual.

identidade[28], o que o torna passível de ser apreendido pela razão, ainda que não absolutamente[29].

Aqui, é notória a compatibilidade entre a noção de "Eu" puro, ou "Eu" absoluto, e o conceito espinosano de substância, esse que, conforme a "*Ética"* (1677), é *causa sui* e, enquanto tal, existe em si e por si mesmo, sendo o meio, no qual tudo aquilo que compõe a realidade empírica se dá. A questão é que Schelling, para embasar a argumentação de um "Eu" absoluto, recorre ao princípio da identidade, mediante o qual a autoconsciência é sujeito e objeto simultaneamente, o que o coloca em oposição direta com Espinosa. Na segunda parte da "*Ética*" (1677), o filósofo esclarece que a substância não pode se dar em uma relação de identidade consigo mesma porque não deve ocupar a posição de objeto, precisamente por ser ela a única causa de seus atributos. A diferença entre Espinosa e Schelling aparece quando esse último percebe que nenhum objeto pode ser colocado como um elemento oposto ao absoluto, a não ser o objeto em-si enquanto um artigo inerente ao próprio absoluto.

O que é observado por ele é exatamente o fato de que a partícula que preenche esta relação de oposição deve, necessariamente, pertencer a este absoluto, pois somente desta maneira ele poderá ser proclamado enquanto uma unidade. Desse modo, ele recorre ao princípio da identidade "A=A" para fundamentar a oposição por meio de um elemento "A" que, embora seja distinto de "A", não é oposto em si mesmo à primeira partícula, retirando a base de seu sistema do plano da intuição sensível para transportá-lo para o campo da intuição intelectual. Dito isso, na obra "*Do Eu…*" (1795), Schelling já introduz, ainda que implicitamente, o caminho que o guiará nas obras subsequentes, dando indícios de que este absoluto não poderá ser atingido sem as atividades ideal e real enquanto forças constituintes de sua estrutura.

Com efeito, a identidade é o elemento que permite com que o absoluto seja suficiente em e para si mesmo por condicioná-lo a ser aquilo que absolutamente é; nada mais, por ele ser uma substância que é unidade originária e condição de todos os elementos que existem, e nada menos, pois sendo estabelecido por seu ser (Schelling, 2023, §7, p.38), o "Não-Eu" é dele excluído como um elemento necessário para a sua composição. É porque o "Eu" puro é idêntico a si mesmo que nele rege aquilo que Schelling denomina liberdade absoluta,

[28] "Apenas o que é por si mesmo dá a si mesmo a forma da identidade, pois apenas o que absolutamente é, porque é, é condicionado em seu ser pela identidade, ou seja, por si mesmo" (Schelling, 2023, §7, p.38).

[29] Claramente, a conclusão schellingiana acerca do absoluto não é atingida unicamente através de seu embate com Kant, mas principalmente com Fichte e Reinhold, cujos pensamentos serão trabalhados ao longo do texto e retomados a partir da obra "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), onde o processo do qual resulta a concepção do absoluto se tornará mais claro. Nesta primeira parte do texto, será elucidada a relevância de Kant para a implementação da noção daquilo que é condicionado e incondicionado, e a possibilidade da implementação de uma relação epistemológica entre ambos a partir de Schelling.

incumbida não só de determinar a sua realidade mediante o poder advindo do próprio absoluto e de torná-lo independente de qualquer outra coisa ou elemento (Schelling, 2023, §8, p.41), mas também de ser condição necessária para toda ação e representação do "Eu" empírico (Schelling, 2023, §8, p.41).

O "Eu" puro existe porque é idêntico a si mesmo e porque não sai de si, o que significa dizer que ele é o princípio determinante de toda a realidade na medida em que é forma material e formal do "Eu" em geral (Schelling, 2023, §16, p.84). Assim, o "Eu" puro estabelece tudo como igual a si mesmo e é, ao mesmo tempo, estabelecido por seu ser como idêntico a si mesmo, fazendo de sua fórmula geral a fórmula da identidade A=A[30]. Aqui, o objeto não é estabelecido enquanto tal porque, se fosse, seria posto como algo oposto ao "Eu" que é identidade originária, tornando o princípio da identidade contraditório e impedindo com que a fórmula da identidade "A=A" seja o pano de fundo do "Eu" puro e de tudo aquilo é estabelecido a partir dele. Se "A=A" é a base geral condicionante, então qualquer outra realidade (B) depende dela para ser estabelecida, o que viabiliza a proposição "A=B", na qual "B" é estabelecido por "A". Esta proposição simboliza a pluralidade porque "B", sendo algo originariamente oposto a "A", faz com que "A" seja estabelecido de modo plural, permitindo com que o "[...] Eu ultrapasse a unidade do mero estabelecido nele e, por exemplo, estabeleça o mesmo estabelecido várias vezes, ou coloque junto dois conceitos que não têm nada em comum" (Schelling, 2023, §16, p.87).

Para que fique claro, em "A=B", "A" e "B" não equivalem a um objeto em específico porque formam uma proposição na qual a realidade em geral é estabelecida em uma relação de igualdade com o "Eu" que é idêntico a si mesmo (Schelling, 2023, §16, p.87), que possui "A=A" como pressuposto de qualquer outra proposição. "A=B" expressa a conectividade entre o condicionado e o incondicionado em seu modo geral, remetendo ao juízo sintético que intermedia a passagem de um para o outro. Deste modo, todo o meio condicionado, cuja proposição geral é "A=B", está na referência de "A=A", ou seja, do absoluto que não é causado por nenhum outro elemento a não ser por ele mesmo. À vista disso, tanto o "Eu" empírico, quanto os objetos que o delimitam, na perspectiva kantiana, na medida em que habitam o plano do condicionado, possuem realidade apenas no "Eu" puro e absoluto[31],

[30] O princípio da identidade utilizado por Schelling deriva da "*Wissenschaftslehre*" (1794/95) de Fichte, da qual é deduzida a autolimitação do "Eu". Este é um cenário explicado logo após a discussão sobre a tese do princípio último de Reinhold que serve como base para a complexificação do idealismo fichteano.

[31] Da explicação acerca do "Eu" puro como a identidade traduzida pela proposição "A=A", infere-se que o absoluto é uma identidade entre o sujeito e o objeto sem suprimir a multiplicidade característica da realidade empírica e condicionada, sendo esta uma premissa que procura explicar não somente a estrutura da realidade, como também a realidade de tal dimensão exterior. Na obra de 1795, Schelling inaugura este debate sobre o absoluto como identidade que vem a ser a base de sua filosofia da identidade e alvo de embates polêmicos entre

permitindo com que a causalidade natural das coisas e a causalidade de tal "Eu" caracterizado pela finitude sejam harmonicamente compreendidas, já que o princípio causal provém da absolutidade, diferindo-se dela apenas no que concerne à quantidade, e não à qualidade[32].

Embora o princípio da identidade seja melhor desenvolvido na "*Exposição do meu Sistema de Filosofia*" (1801), aqui já é ressaltada a sua indispensabilidade para a realidade do conhecimento porque a atitude do ser do absoluto de colocá-lo como idêntico a si mesmo através da intuição intelectual é a condição de possibilidade para que uma relação entre tal absoluto e algo relativamente distinto dele, isto é, a materialidade em geral determinada por condições, seja posta. Trata-se de uma abertura que viabiliza a objetividade do conhecimento que não capta somente fenômenos, mas objetos reais e efetivos que estão na referência do "Eu". Até porque, no pensamento schellingiano, o "Não-Eu" não equivale ao objeto como algo que é absolutamente oposto ao absoluto, isto é, ao objeto enquanto a "coisa em-si" trabalhada pela *crítica* kantiana, pois caso fosse, seria uma mera negação de tal incondicionado ou, em outros termos, uma negação da realidade (Schelling, 2023, §10, p.51).

Em oposição a Kant, "B" não é absolutamente oposto a "A", e em virtude da validade do princípio da identidade, o objeto, ou a objetividade do mundo, vem a ser aquilo que é por ser produzido pelo "Eu" puro, cuja atividade sintetiza tanto o "Eu" e o "Não-Eu", quanto o tempo e o espaço, ou as formas puras da intuição já descobertas na *crítica*, garantindo a "[...]

---

comentadores acerca do que é realmente possível compreender de um "Eu" enquanto identidade absoluta, ou seja, se Schelling o coloca novamente em uma posição estática, ou se prevalece a dinamicidade que, a princípio, revela-se enquanto um dos objetivos do filósofo em oposição à mecanicidade característica de sua época. Embora este cenário seja explorado no próximo capítulo, o qual visa o debruçamento sobre sua "*Exposição*" (1801), já nesta nota é retratada as dificuldades encontradas por Frederick Beiser e Manfred Frank acerca de um absoluto que é sujeito-objeto. A obra de Beiser, a saber, "*German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*" (2002), perpassa pelas dificuldades inerentes à noção de um "Eu" absoluto que é identidade e, ao mesmo tempo, multiplicidade, justamente por esta ser uma proposição formada a partir da concepção espinosana de substância e, em especial, do juízo sintético *a priori* que simboliza a correlação entre o sujeito e os predicados não necessariamente envolventes em seu conceito, percebida na realidade empírica. O problema se encontra na passagem de um "Eu" absoluto que é identidade consigo mesmo, para a empiricidade e a multiplicidade da realidade condicionada, já que, em prima facie, aquilo que é absoluto é regido pela infinitude e essa, por sua vez, não pode ser transposta para um ambiente finito devido à incompatibilidade da natureza de ambas, assim como o inverso é igualmente verdadeiro, o que implica a questão da quantidade e da qualidade, isto é, em como a multiplicidade pode se diferenciar do absoluto apenas em graus quantitativos, mantendo a qualidade ou o substrato último que é, justamente, esta identidade assumida como o conceito puro da estrutura interna da realidade. Por outro lado, Frank, em seu livro "*Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*" (1997), apresenta através de Erhard a dificuldade da admissão de um "Eu" que é absoluto e, enquanto tal, regido pela identidade (A=A) já presente em Fichte, resumida na impossibilidade de correspondência entre um "Eu" absoluto e a realidade objetiva ou os objetos dela componentes, o que afeta a possibilidade de tal absoluto ser tomado pela consciência, a relação entre o absoluto e o "Eu" empírico (C.f.Frank, 1997, p.425-427) e, por fim, os pontos problemáticos de uma defesa acerca da possibilidade de um sistema monista. De acordo com Frank, tratar o absoluto sob a forma conceitual "Eu" já obstaculiza esta correspondência com a realidade condicionada (C.f. Frank, 1997, p.713-714), e a implementação de um monismo, cujas bases se encontram nesta apresentação do "Eu" absoluto regido pela identidade, interfere negativamente no exercício da liberdade e em seu papel desempenhado na interioridade de tal sistema.

[32] C.f. Schelling, 1975, §16

transferência da forma do Eu para o Não-Eu [...]" (modificado por mim. Schelling, 2023, §10, p.52). Esta síntese, proposta por Schelling, é a

> [...] síntese máxima da razão teórica, que não é nada além da última tentativa de resolver o conflito entre Eu e Não-Eu, torna-se para nós, embora pareça negar diretamente a realidade absoluta do Eu absoluto, ao mesmo tempo, o garantidor mais válido dessa mesma realidade (modificado por mim. Schelling, 2023, §10, p.53)

Quando o condicionado, o incondicionado e a interconectividade entre ambos é abarcada pelo professor de Iena teoricamente, a correspondência da base de seu sistema com o plano transcendental kantiano faz-se notória, já que as condições do conhecimento são trabalhadas a partir de sua fundamentação[33]. Isso porque o pensamento schellingiano incorpora a condicionalidade kantiana sublinhada pelos fenômenos, pelas condições dos fenômenos e pelo "Eu" empírico, em que a razão transcendental é habilitada em promover a unidade da multiplicidade fenomênica através dos princípios apriorísticos também postos em unidade no plano do entendimento, enquanto a incondicionalidade é dada como fundamento de ambos os terrenos, logo como um elemento que necessariamente está presente em todas as ramificações da multiplicidade. O diferencial desta postura filosófica é que, ao propor o absoluto como fundamento da realidade em geral, o filósofo o retira do campo meramente teórico para colocá-lo em unidade com o prático, se for considerado que o "Eu" puro é *causa sui* e, enquanto tal, totalmente idêntico a si mesmo. Isso o torna uma unidade originária entre o subjetivo e o objetivo circunscrita em todas as nuances do condicionado, ou seja, em tudo aquilo que é considerado "Não-Eu". Por esta razão, o absoluto, para além da realidade material, é igualmente fundamento de todo conhecimento possível e, por conseguinte, da própria filosofia, sendo compreendido por Schelling como o próprio postulado do ato filosofante.

1.3. De Reinhold a Fichte: Uma breve Abordagem

Após a leitura acerca da resposta oferecida por Schelling, o leitor deve estar se perguntando qual é a origem do "Eu" absoluto e de qual sustentáculo o filósofo se serve para alcançá-lo. É certo que, como mencionado no início do capítulo, Schelling está alojado em um emaranhado de atividades intelectuais que sensibilizam a construção de seu sistema, contudo,

[33] O juízo analítico, por exemplo, representa a forma da incondicionalidade por ser *a priori* e não precisar de algum conteúdo superior ou externo. Já o juízo sintético remete à condicionalidade, por conta da necessidade do conteúdo capturado mediante a interação entre o fenômeno e o indivíduo, e o juízo disjuntivo, por fim, coincide com a pronunciação conjunta de ambos, em virtude do princípio da causalidade remetente à regressão empírica dos fenômenos que se enquadra no conjunto de suas condições, o que significa dizer que o condicionado é inerente ao incondicionado (Vieira, 2007, p.15) (ebook: Kindle).

para que se estabeleça a completa compreensão do debate entre Kant e Schelling, que não se encontra finalizado na filosofia da subjetividade, estendendo-se por toda a construção de seu sistema filosófico, faz-se necessário o mínimo aprofundamento sobre o pensamento de Reinhold e, em seguida, sobre o idealismo de Fichte. Guiando-se pela linearidade histórica, e não filosófica, adentraremos, primeiramente, na filosofia de Karl Leonhard Reinhold (1757), a figura que introduz a necessidade pela busca de um princípio primeiro da filosofia, sendo o fio condutor, juntamente com a filosofia transcendental kantiana, da motivação filosófica de Schelling e Fichte em construir um sistema filosófico regido por esta mesma ambição.

Reinhold é um filósofo de origem austríaca que desenvolveu a chamada filosofia elementar, responsável por impactar fortemente o movimento do Idealismo Alemão. Seu pensamento de maior destaque consiste na tentativa de elevar a filosofia à nível científico, a qual exige a busca por um princípio primeiro incumbido de impedi-la de recair em qualquer aspecto contraditório quando negada (Morujão, 2005, p.739). Reinhold procura por um fundamento último que estrutura a base comum entre Fichte e Schelling, uma vez que ambos partem desta mesma premissa[34].

O caminho que guia Reinhold ao primeiro princípio de sua filosofia parte de uma análise aprofundada acerca da representação e de suas condições material e formal possibilitadoras da edificação do conhecimento (Langer, 2021, p.78). O filósofo em questão procura pelo conceito de representação por esta ser uma pauta não devidamente explorada na filosofia kantiana, a qual ele toma como ponto de partida para iniciar sua investigação através daquilo que Kant assume como “coisa em-si”, a saber, uma espécie de fundamento do objeto dado enquanto fenômeno alojado fora da consciência ou, melhor dizendo, um objeto em si incapaz de ser representado ou conhecido. Kant limita o conhecimento à experiência, e a “coisa em-si”, embora não seja negada, encontra-se no plano supra sensível, o que a impede de ser alcançada pelo uso da razão e do entendimento do “Eu” empírico. O que Reinhold faz é mergulhar no conceito de “coisa em-si”, identificando que ela, por ser a pura matéria de algo, não detém nem forma e nem matéria, e por isso se encontra fora dos horizontes do conhecimento e da representação[35].

---

[34] “Reinholds Äußerungen über das Verhältnis von Vernunftkritik und Elementarphilosophie (System) eher verdeckt als erhellt, wenn er erklärt: die "philosophierende Vernunft" habe mit Kants "Kritik der reinen Vernunft" "den letzten Schritt zur Auflösung ihres großen Problems gethan" (Fund. 135) und die Kritik sei daher- wie Reinhold unter Berufung auf die ausdrückliche Erklärung Kants ausführt - die Propädeutik des Systems der Philosophie, „Mittel zur Wissenschaft, nicht Wissenschaft selbst" (Fund. 133)” (Schrader, 1978,p.XI-XII). Para Reinhold, portanto, Kant não elevou a filosofia ao patamar científico porque não atingiu o seu fundamento, ainda que tenha oferecido o caminho necessário para que este objetivo fosse alcançado. Deste modo, os problemas filosóficos não se encerram em Kant, mas a partir da Idade Moderna, são pensados somente com a base fornecida por ele.

[35] C.f. Morujão, 2005, p.736-738.

Esta incapacidade pertencente à "coisa em-si" se dá devido à sua carência de forma, todavia isso não impede Reinhold de empregá-la como "o fundamento transcendental da representação" (Morujão, 2005, p.738), justamente devido à sua capacidade de receber um conteúdo derivado da representação. Essa, por ser caracterizada, desde Kant, pela espontaneidade e pela receptividade, coloca em relação direta os aspectos subjetivo formal e objetivo material (Morujão, 2005, p.738), restando à "coisa em-si" oferecer somente o conteúdo ou a matéria em-si, referente a qualquer objeto em específico. Embora nem o juízo sintético, nem o juízo sintético *a priori* possam se aplicar a ela para a edificação de algum conhecimento, Reinhold a tange como fundamento, ou condição da representação. Aqui, ela ainda vem a ser um elemento viabilizador da relação existente entre sujeito e objeto, o que representa um avanço nas pesquisas do filósofo, no que diz respeito à procura pelo princípio último.

O debruçamento sobre a representação e os seus modos já desmembrados por Kant permite com que Reinhold perceba a imediaticidade, trabalhada anteriormente por Jacobi, inerente à vinculação posta entre sujeito, representação e objeto (Beiser, 2002, p.227), sendo esse externo ao agente consciente, ou interno, isto é, ele próprio, sua intuição e os conceitos característicos de seu entendimento. Este imediato nada mais é do que aquilo que ele denomina ser o fundamento, ou o *fato* da consciência (*der Thatsache des Bewußtseins)*, o princípio primeiro e absoluto que é causa das demais representações, na medida em que é uma experiência interior independente de toda e qualquer experiência exterior (Frank, 1997, p. 494). Aqui, ele é demarcado como a raiz e o elemento sintetizador das faculdades que se encontram separadas em Kant, tais como os juízos, o conhecimento e a vontade (Beiser, 2002, p.227), o que o transforma na base, da qual toda a filosofia é deduzida.

O interessante em Reinhold, todavia, não é exclusivamente a construção de um sistema voltado para o fato da consciência, mas a motivação por trás desta ambição que impacta tanto a concepção de filosofia, quanto o desenvolvimento da atividade filosófica característica do Idealismo Alemão. Ao contrário de leituras históricas delineadas por um caráter elogioso no que concerne à sistematização reinholdiana, tais como as de Frederick

Beiser[36] e Manfred Frank[37], Karl Ameriks apresenta uma postura crítica e rigorosa quando aponta para Reinhold como um filósofo que, longe de apropriar-se meramente da *crítica* kantiana, tem como intuito melhorá-la ao elevá-la para um novo status sistemático, tornando-a o fundo pelo qual a filosofia vem a ser pública, profissional, limitada e autônoma (Ameriks, 2000, p.85).

A adequação da filosofia aos quatro conceitos mencionados acima está relacionada com o objetivo último do intelectual em atribuir a ela um caráter científico, o que explica o seu desejo em torná-la uma ciência popular fundamentada por um princípio último e absoluto responsável por atribuir sentido e validade a ela tanto no âmbito do povo, quanto no meio acadêmico. Trata-se de erguer um programa filosófico fundacionalista que transporta a filosofia para o nível popular segundo o mais alto grau de universalidade e certeza (Ameriks, 2000, p.86). Por isso Reinhold parte da *crítica* de Kant, porque ela oferece as premissas através das quais o conhecimento e a moral são imediata e universalmente válidos.

Pensando a partir da *crítica*, Reinhold percebe que apesar dos critérios da universalidade e da certeza reluzirem positivamente em sua composição, todas as premissas que explicam o escopo restrito da racionalidade em atingir um conhecimento objetivo sobre a experiência partem da mera suposição da existência deste tipo de conhecimento, sem executar um movimento genético esclarecedor da origem de tal possibilidade objetiva e do fundo por meio do qual é possível falar sobre as unidades sintética e transcendental, e sobre a liberdade e o exercício da moral. Embora não seja esta a proposta da filosofia transcendental de Kant, tal lacuna é identificada por Reinhold, motivando-o a elaborar um princípio fundamental que estabelece a unidade sistemática da *crítica* ao conceder o princípio comum de todas as faculdades propostas por Kant. Este quadro sinaliza a transmutação da filosofia em uma ciência popular, isto é, imediata e universalmente aceita, na medida em que supera a simples

---

[36] Assim como Frank, Beiser destaca a importância do pensamento filosófico erguido por Reinhold para a construção do idealismo fichteano e, por conseguinte, para o sistema schellingiano. Segundo Beiser, " [...] Hence it was Reinhold's central mistake, Fichte argues, to assume that philosophy must begin from some fact, from something given to consciousness. Although this assumption came from the correct insight that philosophy must begin from some material first principle, as opposed to the formal laws of logic, it failed to see that such a material principle should not express a fact (Tatsache) but an act (Tathandlung)" (Beiser, 2002, p.228). Perceba que apesar da falha detectada residir no campo conceitual-teórico do pensamento reinholdiano, sua importância para a formação da "*Wissenschaftslehre*" (1794/95) é ainda mais sublinhada pelo comentador.

[37] Embora discorra sobre a crise da escola reinholdiana, a tonalidade utilizada por Frank é de extrema relevância porque enaltece a importância do pensmaneto de Reinhold para a formação do romantismo. Além do capítulo "Vorlesung 1", este quadro pode ser observado ao longo da "*Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*" (1997), mais especificamente nos momentos em que a denominada filosofia elementar é evidenciada como a base que, além de ter sido inaugurada pelo filósofo vigente, é herdada pelas investigações filosóficas subsequentes (Frank, 1997, p.494-197).

expurgação do suposto caos identificado em qualquer argumentação metafísica (Ameriks, 2000, p. 112) ao integrar o teórico ao prático e vice-versa.

Por outro lado, a imposição do fato de consciência como princípio primeiro da filosofia apreendida como ciência pura traduz um processo de sistematização da *crítica* tão denso que, de acordo com Ameriks, leva Reinhold a abstrair o tempo e o espaço como formas de representação ao reduzir o seu programa fundacionalista na relação entre o representante e o representado[38]. Pesquisadores como Beiser e Frank enfatizam esta trivialidade peculiar da interação entre o sujeito e o objeto representado como um elemento enfraquecedor do sistema reinholdiano[39], sendo esta uma posição extremamente válida, uma vez que a carência de determinação do tempo e do espaço encaminha o seu sistema para uma abstração pura que dificulta a garantia da experiência e do conhecimento objetivo, tornando a explicação acerca da interação entre a razão, o entendimento e a realidade externa, incompleta. Entretanto, é esta mesma trivialidade que, conforme Ameriks, endossa a defesa de Reinhold sobre a existência da "coisa em-si" como algo separado da experiência. Esta separabilidade conversa com o aspecto moral e religioso de seu sistema, a saber, a possibilidade da existência transcendental de Deus e de sua providência, reforçando a aceitação imediata do exercício da moral na interioridade da população.

Assumir a "coisa em-si" como algo dissociado do sujeito implica a incapacidade deste último de representá-la. Assim, quando o fato da consciência é posto como princípio último da filosofia, a sua própria absolutidade torna-se fragilizada devido à existência de algo que se encontra fora do espectro do sujeito e, por isso, é indeterminado por ele. A defesa da "coisa em-si" é uma forma de Reinhold manter-se fiel à forma e ao conteúdo da *crítica*, contudo a insistência em admiti-la dentro de seu sistema impede o exercício absoluto da liberdade

---

[38] C.f. Ameriks, 2000, p. 125-129. De modo mais detalhado, "Reinhold is quite insistent that the ideality of a content is to follow from its being part of a representation at all; the kind of representation does not matter" (Ameriks, 2000, p.128). A partir da sistematização da *crítica*, o filósofo propõe esta mudança radical, o que torna incoerente trabalhar aquilo que ele entende por representação nos moldes do idealismo transcendental kantiano. Ameriks enfatiza esta postura porque parte da leitura secundária tende a minimizá-lo quando comparado a Kant, porém este movimento é perigoso justamente porque Reinhold modifica a base kantiana da qual ele inicia a construção de seu sistema para fundar o seu princípio primeiro. Esta conduta adotada por Ameriks revela o aspecto justo e sóbrio de sua leitura com relação ao sistema reinholdiano, o que não ameniza as problemáticas identificadas no movimento realizado por Reinhold e no comprometimento de seu programa fundacionalista.

[39] Ambos os pesquisadores partem da relação entre sujeito e objeto, ou entre o representante e representado, não somente para explorar as dificuldades da filosofia elementar, mas igualmente para avaliar o papel da consciência na interioridade de seu sistema, para avaliar principalmente o seu impacto nos pensamentos de Fichte e Schelling. A diferença com relação a Ameriks é estritamente o posicionamento crítico de cada pesquisador frente aos obstáculos apresentados pelo pensamento de Reinhold, os quais acometem os campos moral e religioso, bem como o status de sua própria filosofia fundacionista. Para mais detalhes, ver Beiser, *German Idealism : The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*", p.226-232 e Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*", p.488-497.

característico do fato da consciência como princípio primeiro. O resultado é a carência de autonomia de tal sistema, logo da filosofia como ciência primeira.

Karl Ameriks demonstra que Reinhold cria dificuldades para a sustentação de seu próprio programa fundacionalista, e embora sua motivação não seja meramente epistemológica, precisamente por buscar transformar a filosofia em uma ciência popular universalmente aceita por todas as esferas da sociedade, acaba por adoecer e entrar, inclusive, em um estado de efemeridade, por conta das incongruências defendidas pelo filósofo em questão. Em compensação, Reinhold inaugura um projeto ambicioso que força intelectuais posteriores, tais como Fichte e Schelling, a reagirem ao seu programa e a partirem da lacuna presente na *crítica* kantiana e diagnosticada por ele, mudando o rumo do engajamento filosófico moderno em direção à formação de sistemas motivados a explicarem a relação entre o todo e as partes já percebida em Kant.

Apesar de Reinhold postular um princípio demarcado por sua absolutidade por ser evidente por si e causa de si mesmo, a incondicionalidade defendida por Fichte e Schelling, ainda que mediante caminhos distintos, não é por ele invocada porque Reinhold evita a identidade entre ser e conhecer adotada por ambos os filósofos ao entrar em um debate crítico com os princípios ontológicos aderidos pela "*Wissenschaftler*" (1794/1795) e pela sistematização filosófica característica da filosofia da natureza schellingiana. A tensão intelectual instaurada entre estes filósofos, principalmente quando Reinhold instaura o *fato* da consciência como fundamento da filosofia, auxilia no engrandecimento do pensamento fichteano, na medida em que esse procura reformular a semântica de sua obra para justificar a identificação não somente entre ser e conhecer, mas igualmente entre ser e existência (Ferraguto, 2015, p.829), além do caminho trilhado por Schelling que oferece a filosofia da natureza como postulado teórico de toda e qualquer ciência particular. Embora alvo de inúmeras críticas devido ao seu realismo racional, o pensamento reinholdiano, como mencionado anteriormente, é guiado pelo intuito de elevar a filosofia ao status científico mediante um único princípio, o que o coloca junto com Fichte e Schelling em um debate direto e genético acerca da subjetividade e da objetividade do mundo.

Logo na *Wissenschaftslehre* (1794/1795), Fichte, na tentativa de superar o ceticismo vigente desde o período kantiano, propõe a possibilidade de um juízo certo e incondicional fundamentado por um elemento possibilitador da relação epistêmica sujeito-objeto[40]

[40] Para isso, "Fichte has to endorse the possibility of a particular judgment that is (1) immediately certain by and through itself, and (2) such that the certainty of other judgments can be accounted for by their standing to it in a relation of deductibility (Horstmann, 2006, p.121), tornando o conceito do absoluto imprescindível para a legitimidade deste juízo último e primeiro que vem a ser o pano de fundo de todos os outros.

(Horstmann, 2006, p.121) capaz de explicar a gênese da realidade e, consequentemente, da própria filosofia[41]. A fim de que este objetivo seja alcançado, o filósofo introduz, primeiramente, o princípio de identidade "A=A" que enuncia o "Eu" colocado (*gestellt wird*) de modo incondicional para fundar a proposição "Eu sou" como um fato empírico da consciência que, apesar de ser condicionado por outras condições empíricas, é incondicionalmente correto (Horstmann, 2006, p.123).

Para que fique claro, a proposição "A=A" sinaliza que se "A" é, então "A" é, pois "não se trata do conteúdo da proposição, mas unicamente de sua forma; não daquilo que se conhece sobre algo, mas do que se conhece, seja qual for o objeto referido" (Fichte, Cruz, 2005, p.43)[42]. É importante notar que tal proposição evidencia os modos existenciais de "A", na medida em que "A" é considerado um sujeito incondicionado e "A" é dado como predicado e, por conseguinte, como o condicionado da proposição. Porém, para que tal relação aconteça, faz-se necessário um elemento conector "X" que se envolva com "A" em seus dois modos comentados e que, assim como "A", só pode ser colocado como existindo pelo "Eu" (Horstmann, 2006, p.122)[43]. Significa que "A", enquanto sujeito, determina e condiciona "A" enquanto predicado através de "X", que simboliza a proposição "eu sou" (Fichte, Cruz, 2005, p.44), porque tanto "A" quanto "X" são postos no e pelo "Eu". A questão, todavia, é que "X", por expressar a proposição já mencionada, é subjacente a toda e qualquer outra proposição colocada, sendo assim absolutamente posto e incondicionalmente

---

[41] A realização deste intuito depende da reação crítica de Fichte com relação ao sistema reinholdiano, uma vez que é a partir dela que o filósofo valida a preocupação de Reinhold com a representação por enxergá-la como a chave para a elaboração de uma teoria da mente (Henrich, 2003, p.174). Contudo, em oposição a Reinhold, Fichte demonstra que a explicação da estrutura da representação necessita do debruçamento sobre uma estrutura ainda mais ulterior, a saber, a estrutura do "Eu" e, por conseguinte, do "Não-Eu", o que o leva a substituir o fato da consciência como o princípio último da filosofia. Isso porque, neste cenário, é insuficiente tentar fundamentar a representação e a consciência segundo um ponto de vista completamente teorético, sendo crucial partir de sua própria estrutura interna para entender o seu modo de funcionamento. Em virtude disso, Fichte introduz o princípio da identidade regido pela autodeterminação, a qual implica a negação daquilo que põe pela oposição sem a qual a explicação acerca da interação entre a subjetividade e o mundo vem a ser impossível.

[42] "No se trata del contenido de la proposición, sino únicamente de su forma; no de aquello acerca de lo cual se sabe algo, sino de lo que se sabe, cualquiera que sea el objeto de que se trate"

[43] A explicação de Hostmann diz respeito àquilo que Henrich denomina de atividade imaginativa, visto que "The self makes itself present to itself, and that is exactly what Fichte thinks "to represent" means. Understood in just this way, representation depends on imaginative activity" (Henrich, 2003, p. 204). A atividade imaginativa consiste neste processo de dissolução das etapas mentais para mostrar como a autoconsciência funciona primariamente, isto é, antes de qualquer interação com a realidade externa. Neste modo de funcionamento, Fichte defende que nada pode ser conhecido pelo o que é, sem ser delimitado por aquilo que não é (Frank, 1997, p.138), fundamentando a explicação de Horstmann que aponta para um "A" incondicionado e um "A" condicionado, ou seja, para uma distinção essencial entre ambos quando colocados em uma relação de oposição pela autoposição. Aqui, ainda que o "Eu" coloque a si mesmo, aquilo que vem a ser objeto para si é distinto dele mesmo enquanto aquele que põe, explicando aquilo que ele deixa de ser ao assumir a posição de objeto. Esta transição será posteriormente esclarecida a partir dos conceitos "Não-Eu" e "limitação".

válido por exprimir conteúdo e forma quando o "Eu" é colocado em uma relação de identidade consigo mesmo (Fichte, Cruz,1794, p.45).

Se "A=A" é uma proposição que, por ser absoluta e incondicionalmente posta pelo e no "Eu", está correta e manifesta uma certeza, então a proposição "eu sou", na qual se funda "X" (Fichte, Cruz, 2005, p.45), é igualmente abraçada por tais caracteres por evocar uma certeza incondicional para a consciência empírica[44]. Contudo, nem "X" e nem "A=A", até o momento presente, são o princípio último procurado por Fichte porque nenhum dos dois é absoluta e incondicionalmente, sendo apenas postos desta maneira por um "Eu" capaz de colocá-los para a mente. Assim, o alcance de um juízo certo e incondicional provoca o questionamento acerca deste "Eu" que, para colocar qualquer outro elemento, precisa pôr o seu ser e se dar como condição de sua própria existência.

De acordo com Fichte, o "Eu" coloca a si mesmo porque "é, ao mesmo tempo, o atuante e o produto da ação, o ativo e o produzido pela atividade [...]" (modificado por mim. Fichte, Cruz, 2005, p.46)[45]. Em virtude disso, ele não só é absolutamente posto, como também é o sujeito absoluto idêntico a si mesmo; a identidade entre o sujeito e o objeto; o fundamento constituinte da realidade. Embora o primeiro princípio tenha sido auferido por intermédio do juízo incondicionalmente correto, falta esclarecer como o diálogo epistemológico direto entre o sujeito e o objeto pode ser assegurado, levando o filósofo a propor a relação lógica e necessariamente oposta entre o "Eu" absoluto e o "Não-Eu" compreendido como os objetos em geral marcados pela inatividade por serem independentes do espírito humano, visto que são uma espécie de exclusão de uma parte do "Eu" para que esse se dê como egoidade absoluta (Frank, 1997, p.139).

Para fins esclarecedores, é preciso compreender que a proposição lógica "A=A" surge por intermédio do processo de abstração do conteúdo da proposição originária "eu sou" (Fichte, Cruz, 2005, p.54). O mesmo raciocínio é mantido quando o filósofo introduz o "Não-Eu" como elemento oposto e necessário ao "Eu", uma vez que a abstração da proposição geral "A=A" para obtenção de "- A=A" só é possível porque o "Eu", versado enquanto o agente responsável pelo o ato de pôr a si mesmo, coloca necessariamente o seu

---

[44] Nota-se que, neste momento, "A=A" simboliza uma proposição incondicionalmente válida não tangida enquanto o princípio último buscado por Fichte, posto que o filósofo justifica a certeza cartesiana traduzida pela proposição lógica "eu sou" ao demonstrar como surge a consciência empírica de si que vem a ser condição de possibilidade do conhecimento proveniente da realidade externa, já que ela precisa diferenciar a si própria daquilo que lhe é externo e diferente, para que seja produzido qualquer tipo de interação entre ambos os meios. Dito isso, é possível afirmar que este "Eu" abraçado pela consciência empírica não pode ser, de acordo com Frank, infinito tal qual é o absoluto, mas precisa delimitar a si mesmo em relação às realidades que não fazem parte de sua estrutura, ou que se diferenciam dele em suas mais diversas nuances (Frank, 1997, p.139).

[45] "Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad [...]"

oposto, a saber, o "Não-Eu"[46]. A oposição, todavia, conduz o princípio da identidade a uma espécie de risco no que diz respeito à sua validade, pois neste tipo de relação, "A" e "- A", e "Eu" e "Não-Eu", possuem plenas condições de anularem-se mutuamente, restando a Fichte recorrer ao princípio da divisibilidade[47] e ao limite imposto um sobre o outro, a fim de que ambos possam coexistir sem qualquer risco de supressão (Fichte, Cruz, 2005, p.56-57). Esta ação limitante corresponde à ação do espírito humano porque, apesar da relação de oposição que designa o ser e o não-ser, ou a realidade e a negação, deriva da atividade originária do "Eu" absoluto[48].

Conforme Fichte, o ato de limitar implica a divisibilidade, assim, quando o "Eu" coloca o seu oposto, um limita o outro mediante a ação do espírito, e ambos passam a ser absolutamente divisíveis nesta relação auto-limitante. Pressupor a divisibilidade do "Eu" e do "Não-Eu" ultrapassa a mera negatividade do primeiro porque implica sua atividade e espontaneidade ao impor esta autolimitação, garantindo tanto a existência da natureza, quanto a possibilidade do conhecimento (Henrich, 1966, p.28). Em outras palavras, o "Eu" que coloca o "Não-Eu" não pode ser apreendido como o "Eu" absoluto porque esse, em si mesmo considerado, não é capaz de sofrer alguma limitação pelo espírito humano por ser traduzido

---

[46] Considerando a obra "*Ciência da Lógica*" (1812/13/16) de Hegel, em especial seu segundo livro "*A Doutrina da Essência*" (1813), a reflexão de Fichte sobre a identidade apresenta uma problemática significativa para seu sistema. Segundo a análise de Hegel, para que a proposição lógica "A=A" se dê enquanto identidade absoluta, faz-se necessário colocar, a partir desta relação, o seu oposto, a saber, "-A", a fim de que ela se reafirme efetivamente como tal identidade. Dito isso, assim como percebido em Fichte, são dadas duas proposições lógicas, a saber, "A=A" e "A= -A". A crítica hegeliana, todavia, revela que ainda que a identidade absoluta necessite de sua negação mediante a colocação de seu oposto, essa serve apenas para torná-la efetiva, sem proporcionar qualquer diferença que se dê fora do nível da reflexão interna. Isso porque "-A" não é oposta em si mesma com relação a "A", sendo uma diferença que retorna para a identidade por meio do movimento reflexivo. Para sair desta abstração, Hegel propõe a diferença proveniente da reflexão externa, isto é, de uma diferença condicionada que conversa com a determinação da realidade exterior, porém este procedimento não é realizado por Fichte, uma vez que a negação que provoca a diferença mantém-se no plano da absolutidade e, consequentemente, da reflexão interna. Neste sentido, o pensamento de Hegel revela que Fichte se encontra preso em uma lógica delineada por um formalismo vazio, já que o princípio da negatividade, por retornar à identidade na medida em que a detém como substrato, não garante a objetividade do "Não-Eu", logo dos objetos externos componentes da natureza, ainda que Fichte admita a existência de tal realidade. A análise de Hegel sobre a identidade pode enfraquecer o sistema fichteano porque a carência, ou mesmo a falha do critério da objetividade, compromete a validade da realidade externa, da natureza e, portanto, da possibilidade da experiência tão defendida pela crítica kantiana.

[47] Limitar algo significa: "anular no total, sino sólo parcialmente, la realidad del mismo por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación, el de la divisibilidad [...]" (Fichte, Cruz, 2005, p.57).

[48] "[...] la manera como estos conceptos pueden conciliarse no está comprendida en ellos, sino que está determinada por una ley particular de nuestro espíritu [...]". É percebido que o princípio de identidade inaugurado por Fichte é, na verdade, a base do empreendimento do princípio de identidade trabalhado por Schelling apresentado resumidamente no início no debate entre ele e Kant. A proposição lógica "A=A" corresponde à completa absolutidade, logo ao "Eu" puro e incondicionado que, por ser capaz de exercer a autoposição, é igualmente hábil em colocar o seu oposto, a saber, o "Não-Eu" que se refere a toda a realidade externa. Em Schelling, esta relação entre "Eu" e "Não-Eu" é evidenciada pela proposição "A=B", embora não compartilhe da essência fichteana por representar não uma oposição em si, mas uma relação de oposição entre si, o que será explicado na exposição de sua obra "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800).

por uma única e absoluta expressão (Vater et Wood, 2012, p.73). Em sua correspondência enviada para Schelling, datada no dia 15 de Janeiro de 1802[49], Fichte deixa claro que a divisão do "Eu"e do "Não-Eu" enaltece o fato de que parte da realidade pertence ao "Eu", isto é, à consciência, e aquela que a ele não se refere, cabe ao "Não-Eu". De fato, isso permite com que tais idênticos sejam relacionados, comparados e distinguidos, porém a unidade, ou o todo, se dá apenas no absoluto porque a ele nada pode ser oposto em si mesmo. Assim, o "Não-Eu" adquire realidade somente quando colocado por um algo igualmente limitado, a saber, o "Eu" relativo.

Ao introduzir a autolimitação na segunda edição da *Wissenschaftslehre*, Fichte procura superar o círculo da reflexão em direção a qual qualquer pensamento sobre a identidade tende a caminhar. Com efeito, a sua articulação na interioridade deste sistema revela que o "Eu", ou a autoconsciência, é uma autoposição que se dá como uma posição (Henrich, 1966, p.28), o que significa dizer que da autodeterminação surge uma realidade a partir do "Eu", mas que, em todo caso, é diferente dele[50]. Neste sentido, a estrutura da realidade parte unicamente do "Eu", abrindo portas para a possibilidade do conhecimento. Entretanto, a solução evocada pela autolimitação não salva o sistema fichteano das problemáticas já apontadas, uma vez que a atividade do "Eu" não o retira completamente do círculo reflexivo que sempre recai no vazio da identidade apontado por Hegel, levando Schelling e Jacobi a assumirem um posicionamento crítico com relação ao seu subjetivismo lógico

Nota-se que o trajeto costurado por Fichte recai em uma tentativa de harmonizar e conciliar elementos que são opostos entre si, cuja base vem a ser a matriz originária e absoluta diagnosticada enquanto unidade essencial de todos eles. Aqui, o "Não-Eu" torna-se um artigo necessário porque é apenas através de sua colocação pelo "Eu", traduzido por uma atividade livre, que a mútua limitação não simplesmente é assegurada, como também se encontra necessariamente conectada com a intuição intelectual (Fichte, Breazeale, 1998, §7, p.69) que é o ponto de origem de qualquer ato de reflexão. Este processo que evidencia a determinação do "Eu" por intermédio do "Não-Eu" e vice-versa e, consequentemente, a diferenciação que circunscreve ambos, é o motivo pelo qual o "Eu" consegue interagir com o mundo ao seu redor e com os objetos que independem dele.

---

[49] C.f. Vater et Wood, 2012, p.68-74.

[50] Aqui, Fichte abrange uma espécie de progressão da consciência, pois enquanto da relação "A=A" brota uma negação estruturalmente inconsciente, da autolimitação é inferido um "Eu" ativo e criativo que se aproxima, cada vez mais, da consciência de si, sendo este percurso responsável por garantir a possibilidade do conhecimento acerca de si próprio e da realidade exterior (Frank, 1997, p.141).

O que deve ser notado é que, no momento em que o sujeito interage com a realidade exterior e representa para si mesmo o objeto que se torna conhecido, o "Eu" relativo, isto é, limitado por um ato de reflexão livre, intui o seu ato de autodeterminação por meio da imaginação e percebe a si mesmo como algo (Fichte, Breazeale, 1998, §17, p.74). A intuição intelectual, portanto, é correspondente a tal procedimento de autodeterminação e auto-limitação vigente na estrutura interna do "Eu", fazendo com que ele alcance a si mesmo tanto como objeto regido pela limitação, quanto como aquilo que se auto constitui, sendo, em seu *novo método* (1796-1799), tangida como "ser absoluto" (Vater et Wood, 2012, p.12).

Este fator auto constitutivo remete a um "Eu" que é condição de si próprio, isto é, de sua própria categorização enquanto objeto, para que a interação com a realidade e a autoconsciência se desenvolva, colocando todo o sistema fichteano sob as regras da subjetividade em seu caráter absoluto. À subjetividade absoluta estão subjugadas as leis do pensamento, o juízo e a representação, essa apreendida de modo ainda mais originário devido à autoposição da egoidade, da qual todo o processo referente à possibilidade do conhecimento é desencadeado. Nota-se que, em Fichte, assim como em Kant, o "Eu" constitui o ponto de partida para a compreensão da consciência e de seu modo de funcionamento, realçando um aspecto fundacionalista em seu sistema que conversa, inclusive, com o intuito final de Reinhold, ainda que, segundo Henrich, este aspecto tenha passado por certas modificações conforme as diferentes edições da *Wissenschaftslehre*, sendo, por exemplo, mais destacado em seu *novo método* do que na primeira edição de 1794/95.

Ao contrário de Kant, que rejeita a intuição intelectual como uma auto-atividade[51], alegando que os tipos de intuição são, na verdade, vinculadas à experiência, Fichte a defende enquanto o meio que garante a liberdade do pensamento (Fichte, Breazeale, 1998, 32, p.115) e, consequentemente, a edificação do conhecimento em geral. Pressupor a intuição intelectual significa pressupor um "Eu" que é ato (*Tathandlung*)[52] livre, e este movimento, apesar de ser

[51] "Tudo o que é representado por meio de um sentido é, nessa medida, sempre um fenômeno; e, portanto, ou um sentido interno não poderia ser admitido, ou o sujeito que é objeto do mesmo só poderia ser representado por meio dele conto fenômeno, e não como ele próprio se julgaria a si mesmo caso a sua intuição fosse mera autoatividade, i. e., uma intuição intelectual. Toda a dificuldade reside aqui em como pode um sujeito intuir-se a si mesmo internamente; mas esta dificuldade é comum a toda teoria" (Kant, 2018, B 68, p.92).

[52] O conceito "ato" (*Tathandlung*) manifesta a primeira reação de Fichte com relação ao "fato" (*Tatsache*) trabalhado por Reinhold. A substituição do segundo conceito pelo primeiro revela que o "Eu" é relacionado consigo mesmo, distinguido de si enquanto objeto e, por conseguinte, da realidade externa, através de uma representação (Beiser, 2002, p.228) que não é unicamente direcionada para a empiricidade, por ser, de modo primário, uma atividade do "Eu" que escancara "the original unity of some factual element and some cognitive state" (Henrich, 2003, p.168). Com efeito, o substantivo "*Tathandlung*" exalta a estrutura interna e dialética de um "Eu" que é originariamente ativo e espontâneo, colocando Fichte em oposição direta com Reinhold, uma vez que esse afirma o fato da consciência a partir de uma relação simples entre o sujeito que representa e o objeto já representado, sem debruçar-se sobre a maneira segundo a qual este objeto aparece para um "Eu" enquanto consciência empírica, ou seja, sem dar conta da gênese deste representado e das etapas que resultam em sua

diferentemente abordado quando surge a temática da natureza, é realizado por Schelling em sua filosofia da subjetividade.

No que se refere à negação kantiana acerca de uma intuição intelectual voltada para a experiência, Schelling e Fichte concordam com a *crítica* porque esta, compreendida como uma produtividade autofundante, não se direciona para o plano sensível por ser uma atividade própria do pensamento demarcada pelas condições transcendentais (Cecim, 2015, p.100). Ao tratar a "coisa em-si" como um fundamento do objeto exterior à esfera da consciência, Kant assume uma realidade impossível de extrair algum conhecimento, dificultando a elevação de uma intuição que põe a si mesma e se torna objeto para si mesma. Diante disso, Fichte e Schelling procuram superar a noção de um objeto absoluto ou uma "coisa em-si" para fundamentar a realidade mediante a intuição intelectual que expressa a unidade entre sujeito e objeto, explicando o porquê de dois campos tão distintos entre si estarem intrinsecamente ligados.

A intuição intelectual detém grande importância para o Idealismo Alemão por ser constitutiva de um mundo que está sempre na referência da consciência, na medida em que, como defendido por Fichte, originariamente integra o princípio último e absoluto da filosofia, a saber, o "Eu". À vista disso, Schelling partilha tanto do conceito de intuição intelectual fichteano, quanto da afirmação do "Eu" como este princípio último e incondicionado do qual a filosofia em geral é deduzida, por ela ser essencialmente caracterizada pela liberdade ou, melhor dizendo, pelo livre intuir, partindo apenas de algo que possua idêntica propriedade, isto é, que não seja condicionado pela coisificação e que se dê em um domínio no qual não há objetos, mas sim a sua unidade com o sujeito em geral.

O que conduz ambos os filósofos a um impasse de maior envergadura é o conceito de natureza e a maneira segundo a qual cada um o desenvolve dentro de seu próprio sistema. Ao abranger o "Eu" que põe a si mesmo e, simultaneamente, coloca o seu oposto, Fichte trabalha a mútua limitação entre o primeiro e o "Não-Eu" que, embora seja idêntico ao "Eu" por pertencer a ele, lhe é significativamente distinto por conter em si toda a realidade que não compete ao "Eu" ou, em outros termos, por ser a negação de tudo aquilo que faz parte do "Eu". Enquanto limite da consciência, esta limitação, também compreendida pelo conceito "sentimento" (*Gefuhle*) "[...] é representado no mundo sensorial por algo que é "sensível" ou "tangível", e isso é postulado como matéria" (tradução livre. modificado por mim. Fichte,

---

aparição para a consciência. A fraqueza do sistema reinholdiano se encontra, justamente, na carência de um empreendimento genético que fundamenta a objetividade do conhecimento e da realidade externa, levando Fichte a voltar-se para esta lacuna e a inaugurar uma nova forma de compreender a consciência.

Breazeale, 1998, 69, §6, p.177)[53]. Os "sentimentos" ou limitações do "Eu" compõem a sua multiplicidade no instante em que ele coloca a si mesmo como uma atividade ativa que transita de um estado indeterminado para um estado particular e determinado (Fichte, Breazeale, 1998, 103, §9, p.225), realçando sua limitação prática caracterizada por sua relação com uma intuição que permite com que um objeto externo ao "Eu" se apresente a ele e determine sua compreensão.

Neste contexto, tal intuição conectada com o "sentimento", que vem a ser o limite último da consciência, é determinante da possibilidade de interação entre o "Eu" e o objeto por ser a garantia deste último vir à luz para o "Eu" como algo real, abrindo portas para que ele redirecione, ou não, sua atenção para um objeto em específico. Uma coisa se apresenta para o "Eu" apenas se ele se render livremente a ela e refletir sobre este algo que lhe aparece de modo determinado ou de modo contingente (Fichte, Breazeale, 1998, §9, 104, p. 226-227). Destarte, a existência da realidade externa se dá apenas e na medida em que é apreendida pelo "Eu" limitado por um "sentimento" que está sempre remetido a uma intuição, sendo esta uma conexão sempre posta pelo "Eu" (Fichte, Breazeale, 1998, §9, 105, p.229). Assim, é possível falar sobre "realidade", "objeto" e "objetividade" porque estes elementos são "[...] representações produzidas a partir do sentimento [...] (tradução livre. modificado por mim. Fichte, Breazeale, 1998, §9, 106, p.229)[54], o que recai na afirmação de que todos os objetos componentes da natureza estão submetidos às leis da subjetividade, ou das condições postas pelo "Eu".

À grosso modo, a interação do "Eu" com o plano sensível e objetivo depende de sua autodeterminação, a qual vem a ser ideal quando se trata da construção do próprio conceito referenciado ao intelecto, e real no momento em que este mesmo "Eu" está envolvido com algo pertencente à realidade física e sensível (Fichte, Breazeale, 1998, §17, 199, p.392). Significa que, no momento em que o "Eu" coloca o "Não-Eu", o pensamento ideal vem a ser limitado, tornando-o uma substância que nada mais é do que um poder preso em seus próprios limites habilitado em agir através da imaginação (Fichte, Cruz, 1998, §18, 218, p.432), ao mesmo tempo em que limita o pensamento real próprio do "Não-Eu", permitindo com que este último venha a ser (*sein*), isto é, seja a negação da realidade pertencente ao "Eu".

O que possibilita a autodeterminação do "Eu", todavia, para que ele se dê neste processo de mútua limitação com o "Não-Eu", é a consciência da construção de tal conceito,

---

[53] "[...] is represented within the sensory world by something that is "feelable" or "tangible," and this is posited as matter".

[54] "[..] representations that have been produced from feeling [...]"

ou de sua atividade autodeterminante, dada através do poder da imaginação, que viabiliza a atuação do "Eu" sobre aquilo que ele próprio colocou como seu oposto. Assim, tanto o objeto em seu papel de matéria, quanto o movimento a ele característico como um elemento pertencente a uma cadeia de acontecimentos, pode ser percebido e compreendido. Vale ressaltar que, embora o "Eu" determinado seja incapaz de capturar a totalidade do movimento ou da série de causalidades, a imaginação permite com que um simples ato seja entendido como pertencente a um todo inumerável (Fichte, Breazeale, 1998, §17, p.400). Em virtude disso, um objeto ou qualquer outro elemento componente da natureza vem a ser para o "Eu" unicamente através da imaginação (Fichte, Breazeale, 1998, §17, p.402), e a natureza, na qualidade de "Não-Eu", é esta totalidade, cujas partes são apreendidas e organizadas em uma sucessão progressiva, temporal e espacial, pelo subjetivo.

Dito isso, compreende-se que o "Eu" é condição de todo e qualquer tipo de conhecimento, e embora neste cenário transpareça um círculo subjetivista lógico, principalmente no que diz respeito à natureza como negação da realidade do "Eu" e subjugada às leis da subjetividade, esta radicalização subjetivista representa a garantia da atividade moral na interioridade do sistema fichteano. Inclusive porque o conhecimento de um objeto provém tanto da atividade e da espontaneidade do "Eu" na dimensão teórica, quanto de sua expressão no campo prático, já que a ação livre que coloca o "Não-Eu" se dá em ambos os campos simultaneamente. Este é um elemento protetivo da existência de uma realidade objetiva caracterizada por ações práticas e, portanto, morais deste "Eu" fichteano.

A interpretação de Beiser sinaliza que "conhecemos um objeto apenas na medida em que o produzimos ou criamos, conformando-o às demandas de nossa atividade moral" (tradução livre. Beiser, 2003, p.234)[55]. Esta postulação indica uma primazia do prático com relação ao teórico no sistema retratado, principalmente se for considerado que, em seu *novo método*, Fichte esclarece que o intuito final de seu pensamento, para além do fundacionalismo, é a justificação transcendental da liberdade. Esta perspectiva ganha força com a análise de outros comentadores, tais como Robert J. Richards, o qual demonstra que, ao abarcar esta unidade entre consciência e natureza sem sequer ponderar a "coisa em-si" retratada por Kant e Reinhold, Fichte constrói um "Eu" espontâneo e livre que fundamenta tanto a realidade enquanto "Não-Eu", quanto a autoconsciência a partir da qual é realizada

[55] "We know an object, then, only to the extent that we produce or create it, making it conform to the demands of our own moral activity".

esta interconexão prática entre o "Eu" individual e o mundo natural, fazendo da liberdade do absoluto a base de todos os espectros da realidade[56]

Na categoria de "Não-Eu", a natureza é *númeno* e existe através de si mesma (Fichte, Breazeale, 1998, §19, 235, p.460), sendo algo simplesmente dado para a consciência. Porém, por ser posta mediante uma ação livre do "Eu" que, em seu processo de limitação e autodeterminação, necessita colocar o seu oposto, sua demarcação no tempo e no espaço deriva desta liberdade particular do "Eu", ao passo que a determinação de suas partes advém dela mesma. Em outras palavras, a articulação dos corpos como partes da natureza já é algo pressuposto pela consciência, além da vontade e da liberdade, entretanto os limites de um corpo sensível, dados a ele devido à sensibilidade (limitação), provém unicamente da natureza em si mesma considerada, isto é, como "Não-Eu", como uma realidade negativa delineada pela ausência de liberdade e de subjetividade, e coordenada unicamente pela mecanicidade que lhe é própria.

É perceptível que a explicação do conceito de natureza dada por Fichte se encontra presa a uma espécie de subjetivismo, na medida em que a consciência vem a ser o único ponto, do qual ela pode originar (Vater et Wood, 2012, p.17), estando, deste modo, submetida às leis da subjetividade. O pensamento fichteano se encontra preso a uma lógica pura e formal que abrange o "Eu" como o fundamento de todo o meio exterior conhecido, sem oferecer uma prova material, da qual ele possa ser inferido por reduzir-se a um esclarecimento advindo da reflexão voltado unicamente para o sujeito-objeto subjetivo (Gaspar, 2015, p.83). Assim, seu sistema, ao realizar uma regressão genética na tentativa de alcançar o princípio último da filosofia, torna-se alvo do posicionamento crítico de Schelling, o qual se dirige para a carência do sujeito-objeto puro composto também por outro elemento negligenciado por Fichte, a saber, o sujeito-objeto objetivo.

1.4. Uma Introdução à Filosofia da Natureza de Schelling

Os escritos de Schelling iniciados em 1795 e recorrentes até o ano de 1800, sinalizam a construção de seu conceito de natureza em um debate constante com a *Wissenschaftslehre* (1794/1795) responsável por pavimentar o caminho em direção à independência de sua filosofia da natureza em relação ao conceito postulado por Fichte. Neste período, o pensamento schellingiano elabora o esboço de um sistema filosófico que rejeita a perspectiva fichteana acerca de uma natureza não simplesmente oposta ao "Eu", mas igualmente tangida sob uma negatividade que a subjuga à sua realização moral, tornando-a um mero instrumento

[56] C.f. Richards, 2002, p.72-80.

projetado sobre a objetividade originada de um espírito regido pela espontaneidade (Vater et Wood, 2012, p.136). Isso porque, para o professor de Iena, a atividade da natureza, ao invés de estar concentrada neste "Eu" autoconsciente e condicionante, se dá sobre si mesma, na medida em que se dá como uma força auto-produtiva que se posiciona enquanto produto e, consequentemente, enquanto objeto. Trata-se de uma natureza que, por ser auto-constitutiva, não é reduzida à recepção e composição das leis naturais porque deixa de se enquadrar nos moldes de uma passividade ordinária.

O que deve ser percebido, todavia, é que a natureza, enquanto produto e produtividade não é compreendida como algo exterior ao e independente do espírito. Até porque, caso o fosse, comprometeria tanto as elucidações que a circunscrevem às sucessões causais recorrentes fora do "Eu", quanto as tentativas de esclarecimento sobre o tipo de relação existente entre sujeito e objeto. Consciente destas dificuldades particularmente vivenciadas pelos dogmáticos, o alvo de investigação deste filósofo é o ponto de harmonia e identidade entre natureza e espírito que se revela na manifestação prático-especulativa de ambos. Em outras palavras, "o sistema da natureza é, simultaneamente, o sistema do nosso espírito" (Schelling, Morujão, 1795, 93, p.87), o que significa que, para além da dimensão do "Eu" empírico e individual, esta unidade é dada como a estrutura originária e essencial da realidade, e apenas a sua apuração e análise podem, por intermédio da *física especulativa*[57], desvelar uma realidade natural dinâmica e dialética que supera sua pura contenção às justificações mecânicas oferecidas pelas ciências experimentais.

Neste sentido, ao perceber que a fundamentação para a necessidade dos fenômenos naturais externos ao indivíduo - essa que é fundamentalmente intrínseca à natureza, seja ela apreendida, ou não, pelo viés teleológico - se tornou um grande obstáculo para o pensamento dogmático, Schelling procura, mediante a unidade entre o idealismo e o realismo, não somente inferir o real do ideal, como fora concretizado em sua filosofia transcendental, mas, em igual proporção, depreender o ideal do real. Assim, em seu ensaio "*Introdução ao Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza ou sobre o Conceito da Física Especulativa e a Organização interna de um Sistema desta natureza*" (1799), a filosofia da natureza é vista como algo significativamente oposto à filosofia transcendental, exatamente por não partir da premissa de que a realidade natural é apenas um "órgão da autoconsciência" (Schelling,

[57] No ensaio "*Introdução ao Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza ou sobre o Conceito da Física Especulativa e a Organização interna de um Sistema desta natureza*" (1799), Schelling utiliza o termo "especulativo" para se referir a um campo científico que ultrapassa ciência experimental e a física empírica ao se ocupar "pura e simplesmente com as causas originárias do movimento na natureza, portanto, somente com os fenômenos dinâmicos [...]" (Schelling, Amora, 1799; I,3,275; p.261).

Amora, 1799, §2, p.259). O seu caráter científico, portanto, provém de uma forte base realista, permitindo com que ela, em conjunto com seu aspecto filosófico, seja igualmente assumida como física especulativa. Essa última avista a ciência experimental[58] e a física empírica como pontos de partida para adentrar em uma investigação ainda mais aprofundada acerca dos fenômenos naturais, os quais, para além da mecanicidade que lhes é própria, manifestam relações dinâmicas.

Aqui, o que distingue a filosofia da natureza schellingiana do campo científico em geral é o interesse pelo dinâmico "com a condição de que o movimento brotaria não apenas do movimento, mas mesmo do repouso; de que, portanto, haveria também movimento no repouso da natureza" (Schelling, Amora, 1799, §3; I,3,274; p.260). Neste quadro, é desvendado um princípio primeiro do qual tudo aquilo que é identificado pelas ciências naturais advém, o que lhe atribui um caráter primordialmente genético por, partindo do empírico, guiar a ciência em geral para a estrutura última da realidade.

Fala-se da possibilidade de uma filosofia da natureza enquanto física especulativa porque a admissão da natureza como produtividade e produto consiste na formulação de um sistema orgânico, no qual nenhum fenômeno, seja ele intermediário ou originário, pode ser governado pelo acaso. Outorga-se, assim, a pressuposição de uma conexão necessária, prática e ideal, de todos os fenômenos em algum fundamento responsável por manter esta unidade (Schelling, Amora, 1799, §4; I,3,278; I,3,279; p.264) em todos os estágios da natureza, inclusive em sua dimensão particular e empírica[59]. O objetivo primário deste esquadrinhamento é, em última instância, a busca pelo incondicionado de uma natureza capaz de revelá-lo mesmo em sua condicionalidade, já que, neste estado, ela não é nada mais do que a exibição limitada da incondicionalidade do fundamento último, absoluto e originário

[58] No interior do termo "ciência experimental" existem dois conceitos regidos por uma relação de oposição que aponta para o objetivo final da filosofia da natureza na qualidade de física especulativa, a saber, o conceito "ciência" e o conceito "experiência sensível". De acordo com Schelling, enquanto a experiência sensível tem como objeto o "ser", dado como algo finalizado, a ciência percebe o objeto em seu devir, em seu processo de realização (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,283; p.268), sendo esta postura responsável pela constante construção de perguntas incumbindas de turbinar toda e qualquer investigação científica. A confusão entre ambos os conceitos faz com que áreas do conhecimento voltadas para a articulação entre eles, como a física, se percam dentro de seus programas de pesquisa por não trabalhá-los segundo a percepção desta diferença que indica o fato de que "a ciência não pode partir de nada como produto, ou seja, como coisa, ela tem, então, de partir do incondicionado; a primeira investigação da Física especulativa é sobre o incondicionado da ciência da natureza" (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,283; p.268).

[59] "Pois, se em cada sistema orgânico tudo se apoia e se sustenta de modo recíproco, então esta organização teria, enquanto totalidade, de preexistir a suas partes, o todo não poderia brotar das partes, mas as partes teriam de brotar do todo. Portanto, nós não conhecemos a natureza, mas a natureza existe de modo a priori, ou seja, todo particular nela está previamente determinado pelo todo ou pela ideia de uma natureza em geral. Porém, se a natureza existe de modo a priori, então tem também de ser possível reconhecê-la como algo que existe de modo a priori e isto é verdadeiramente o sentido de nossa afirmação" (Schelling, Amora, 1799, §4; I,3,279;p.264).

(Schelling, Amora, 1799,§6; I,3,283; p.268), tornando necessário o debruçamento sobre o conceito de natureza, para colher aquilo que ele reflete de mais substancial.

Trabalhar o conceito originário de natureza requer o seu reconhecimento enquanto produto e produtividade simultaneamente, ou seja, enquanto uma identidade originária entre o sujeito que é a natureza enquanto produtividade (*natura naturans*), e o objeto, referindo-se a ela como seu próprio produto (*natura naturata*) (Schelling, Amora, 1799; I,3,284; p.269). Ao estabelecer a correlação entre tais conceitos, o que Schelling faz é expô-la como uma unidade entre tais pólos, os quais simbolizam um equilíbrio entre matéria e forma. Conforme aponta Gonçalves, ambos os espectros se dão em uma diferença apenas dialética, demonstrando que no interior do absoluto já se encontra uma duplicidade, isto é, uma relação interdependente entre os opostos. Este cenário propicia a transição da natureza de sujeito para objeto sem retirar a presença da identidade[60] - associada à produtividade - da multiplicidade dos objetos, justamente por este ser um processo contínuo, no qual produtividade e produto são destruídos e reconstruídos constantemente (Schelling, Amora, 1799; §6; I,3,289; p.274).

Esta construção e reconstrução introduzida na *Naturphilosophie* e debruçada pela "*Exposição*" (1801) endossa o motivo pelo qual Schelling abrange sua filosofia da natureza sob o viés de física especulativa, uma vez que este movimento realizado pode ser compreendido como uma espécie de reação à *crítica* kantiana que aborda o processo construtivo a partir da matemática e da geometria por essas - como ele próprio deixa claro no prefácio da obra - se darem como uma ciência segura na interioridade do campo científico. Kant demonstra que da construção característica de ambas as áreas do conhecimento é

[60] A identidade trabalhada por Schelling, embora tenha uma inspiração fichteana, é distinguível desta última, na medida em que abrange uma cópula entre dois predicados na estrutura interna de um "Eu" absoluto, já que desta maneira espírito e natureza conseguem ser postos em uma relação de identificação. O Sujeito (A) e o objeto (B) são tangidos como predicados de tal identidade absoluta, e a relação de igualdade em que ambos são postos, a saber, "A=B", indica dois opostos trabalhados em uma relação semânticas que proporciona a diferenciação destes dois elementos. Entretanto, se "A" e "B" são predicados da identidade absoluta, significa que a cópula nada mais é do que a identidade categorizada como uma articulação entre dois pólos distintos que sinalizam a articulação e a autodiferenciação do próprio absoluto (Frank, 1991, p.133). Deste modo, o termo "duplicidade", refere-se, grosso modo, às diferenças advindas desta relação "A=B" que indica a autodiferenciação do absoluto resultante dos estágios, inicialmente trabalhados no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), que dão origem à matéria e às leis da natureza, por exemplo. Esses distanciam da identidade absoluta por conta de suas diferenças, mas a possuem como o substrato sem o qual a realidade, em suas diversas nuances, não existiria. Aqui, como bem nota Manfred Frank, é perceptível uma forte ligação com o pensamento de Leibniz, cujo discurso sobre a identidade realça que dois elementos postos neste tipo de relação não são idênticos pois, caso fossem, dela nada poderia ser extraído, a não ser uma mera tautologia (C.f. Frank, 1991, p.129-134) e um movimento semelhante àquele descrito pela monadologia, segundo a qual uma substância é desencadeada em inúmeros estágios detentores de um grau maior ou menor de ser. Embora Schelling não siga plenamente este raciocínio, a admissão de uma duplicidade a partir de uma identidade absoluta indica este mesmo processo também compreendido como despotencialização, sendo ele o responsável pela autodiferenciação do absoluto, logo pela efetividade do empírico, porém sem suprimir tal identidade absoluta como fundo de todo o seu desdobramento, assim como a substância não é excluída das infinitas mônadas remetentes às diferentes esferas da realidade.

possível deduzir o espaço por conta das proposições apriorísticas que as compõem. Neste sentido, os princípios matemáticos e geométricos *a priori* fundamentam a construção de um espaço uno, que nada mais é do que a inferência do espaço como uma forma *a priori* da intuição pura dada como condição de sua determinação. Aqui, para além da formulação de tal espaço como premissa para a situação singular dos objetos em geral, é reforçado um conceito de matéria que se distancia da subjetividade por esta forma da intuição pura ser o modo, segundo o qual a mente estrutura a realidade.

Em oposição a Kant, Schelling procura, como bem explica Gonçalves, edificar o seu próprio conceito de matéria em sua filosofia da natureza, enlaçando-o essencialmente ao conceito de espaço[61]. Assim, quando Schelling delineia a matéria a partir da proposição lógica "A=B", o que sobressai é a dialética entre o ideal e o real pertencente a tal conceito, o qual deixa de se enquadrar como a simples extensão oferecida pelo pensamento cartesiano. Seu "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800)[62] consolida esta perspectiva por intermédio da inferência da matéria segundo esta dinâmica tensionada constituinte do "Eu". Por este motivo, esta oposição de caráter primitivo se encontra em toda a evolução do sistema, sendo reiterada em tudo aquilo que faz parte do absoluto, cuja máxima expressão enquanto identidade provém deste mesmo tipo de relação.

A questão é que a possibilidade do universo material reside no ato livre característico da intuição intelectual porque nela tempo e espaço, antes de serem formas puras da intuição, são artigos estruturais da realidade e da matéria em sua expressão geral. A intuição intelectual é o meio através do qual a matéria é construída segundo o desdobramento processual do absoluto sempre caracterizado pela dialeticidade e pela dinamicidade concernente à relação existente entre o ideal e o real. Destarte, no sistema schellingiano, a matemática depende de todo este desencadeamento, isto é, de toda a base metafísica fornecida pela filosofia da natureza, cuja integralidade entre o sujeito e o objeto impacta diretamente no funcionamento da realidade empírica demarcada por aquilo que Schelling denomina de "duplicidade". Por consequência, a matéria é pressuposto do espaço e do tempo, assim como o inverso é igualmente verdadeiro, porque, diferentemente de Kant, Schelling não concretiza a grande distinção entre filosofia, matemática e geometria articulada na *crítica*, por entender a filosofia

---

[61] "Esta construção do espaço tridimensional na ciência da geometria só é possível, segundo Kant, por que, para ele, o espaço é uma forma pura (e portanto a priori) de nossa intuição (cf. KANT.Prol., § 12). Para Schelling, entretanto, a tridimensionalidade do espaço é condicionada pela matéria que o preenche. Assim, por exemplo, quando o geômetra intui as linhas retas que se cruzam sobre um único ponto, estas linhas já são, para Schelling, uma matéria do seu pensamento" (Gonçalves, 2015, p.14).

[62] A obra será algumas vezes referida durante a pesquisa pela abreviação "*SIT*", na tentativa de economizar espaço e tornar a leitura menos cansativa.

da natureza como a base teórica para a efetivação de ambas as ciências na empiricidade mediante a ciência experimental e as ciências da natureza em geral.

A duplicidade sinaliza a existência do condicionado[63] no interior do incondicionado que é a identidade pura, traduzindo o movimento de tensão entre a natureza em suas duas vertentes. Deste modo, ela, que enquanto identidade pura é uma atividade infinita, passa por um processo de retardamento deste seu infinito movimento que aponta para uma infinita evolução, permitindo com que o ser humano, mediante a reflexão, consiga captar sua manifestação enquanto objeto segundo o viés da permanência, isto é, como algo separado desta totalidade enviesada por um devir infinito (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,286; p.271).

Sendo originariamente uma produtividade, a natureza é um devir contínuo e infinito captado somente pela intuição, ao passo que sua apreensão enquanto objeto real e empírico só pode ser estabelecida por intermédio da reflexão que, sendo uma faculdade sem a qual o ser humano é incapaz de instituir qualquer tipo de relação com o mundo ao seu redor, tende a fracionar a realidade e a compreendê-la como partes alheias entre si, cuja conexão torna-se distante, e até mesmo impossível, às lentes comuns aprisionadas à contemplação daquilo que meramente aparece. Dito isso, a reflexão age sobre uma natureza que se revela enquanto duplicidade originária, essa que aponta tanto para o seu aspecto qualitativo, quanto para o seu aspecto quantitativo porque, ao indicar a sua transição de sujeito para objeto, evidencia-se a presença de forças opostas entre si no interior da produtividade ou identidade absoluta, a partir das quais é inferida as diferenciações empiricamente reveladas, tais como as leis

---

[63] Esta existência do condicionado no interior da incondicionalidade é inicialmente trabalhada na obra "*Ideias para uma Filosofia da Natureza*" (1797), onde indica-se não somente o processo de inferência do primeiro com relação ao segundo, como também postula-se a dinamicidade característica da materialidade, na medida em que a matéria é abarcada como um elemento composto por dois pólos completamente distintos, a saber, "A" e "B", também apreendidos como forças de atração e de repulsão, que se dão em uma constante e ininterrupta tensão. A questão a ser destacada é que este tipo de relação é possível dentro do sistema porque a identidade absoluta, embora seja rotulada como uma indiferença por ser a substância na qual o subjetivo é o objetivo e vice-versa, é igualmente regida pelo conflito entre ambos os elementos porque tal indiferença não indica que sujeito e objeto são idênticos, e sim que são postos em um equilíbrio incapaz de suprimir as diferenças que os compõe. Neste sentido, afirmar que a natureza é produto e produtividade significa dizer que ela própria se despotencializa em diversas etapas que culminam na produção da realidade externa, ou seja, do aspecto material deste meio que vem a ser sublinhado pela identidade absoluta. A leitura de Richards sobre este panorama schellingiano explica com bastante clareza que Schelling, ao expandir o "Eu" fichteano mediante este esquema, faz com que o mundo natural surja para o "Eu" empírico através da interação entre o poder criativo da mente e seu poder construtivo responsável por atribuir determinação à realidade (Richards, 2002, p.131-132), apontando, portanto, para a natureza como esta atividade suprema e dinâmica da qual a efetividade do real é inferida. Este posicionamento ultrapassa a perspectiva de uma indiferença estática e se aproxima da intencionalidade do filósofo vigente ao modelar o seu sistema, além de demonstrar que o monismo schellingiano evidenciado pela admissão de uma identidade absoluta não se dá em virtude da ausência da diferença, mas apenas através desta última conceituada como "duplicidade relativa". De fato, esta é uma perspectiva que embate com a crítica de Manfred Frank quando esse manifesta, em toda a sua obra "*Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*" (1997), as dificuldades da existência de uma subjetividade individual frente ao monismo fichteano e, por consequência, ao monismo metafísico de Schelling.

naturais da multiplicidade em geral. A duplicidade originária é, neste sentido, "um conflito entre tendências opostas e reais" (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,288; p.273), realçando, para além de uma simples negatividade pertencente a uma natureza abordada como"Não-Eu", uma "tendência negativa" (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,288; p.273) que outorga sua constante construção e reconstrução, resultando na retomada contínua de sua postura originária como identidade em toda a dimensão particular[64].

Trata-se de um processo de construção da realidade regido por uma tensão originária entre a produtividade e o produto, na qual a primeira brota apenas mediante a sua limitação originada do segundo, e esse, bem como o seu conceito geral, surge unicamente através desta sua relação com a primeira (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,298; p.282). Desta interação entre os opostos evoca-se o conceito geral de produto produtivo embasado pela produtividade, a qual, quanto mais originariamente considerada, menos forma detém, o que explica sua presença no particular fundar-se nesta oposição primária[65]. Aqui, o que Schelling aborda é a *metamorfose*[66] do produto que recai na sustentação de uma organicidade cabível à totalidade e às suas partes. Este orgânico, contudo, necessita estar em oposição com a natureza inorgânica, ou produto fixo, logo com a matéria em geral, cujo conceito floresce segundo sua elevação às potências que marcam a construção de tal produto em diferentes estágios.

---

[64] "Aquele produto aparente que é reproduzido a cada momento não pode ser um produto infinito efetivo, pois, do contrário, a produtividade se esgotaria efetivamente nele; não obstante, ele não pode ser também um produto finito, pois é a força da natureza inteira que aí se difunde. Ele teria, portanto, de ser finito e infinito ao mesmo tempo; finito apenas na aparência, porém, infinito no desenvolvimento. O ponto onde este produto originariamente recai é o ponto retardador geral da natureza, o ponto a partir do qual se inicia toda evolução da natureza. Porém, este ponto está na natureza tal como ela se desenvolveu não como neste ou naquele lugar, mas por toda parte onde existe um produto" (Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,290; p.274). O que está sendo sinalizado nesta citação é que, para se tornar produto de si mesma, a natureza luta contra esta permanência que é própria de sua manifestação como objeto, possibilitando a produção de sua multiplicidade que tem como ponto de partida as forças opostas entre si já alojadas em sua estrutura interna originariamente revelada como identidade absoluta. Os produtos, todavia, embora pareçam ser enviesados por tal permanência, sendo apreendidos pela reflexão como elementos finalizados, são inerentemente marcados por tal produtividade originária também caracterizada pela atividade infinita. Conclui-se, assim, que todo objeto pertencente à realidade empírica é subscrito por esta atividade, por esta produtividade que revela a sua essencialidade e vem a ser a sua qualidade ou o seu fundamento, o que explica o constante processo evolutivo da natureza.

[65] C.f. Schelling, Amora, 1799, §6; I,3,297;I,3,298;I,3,299; p.280-283.

[66] O conceito "metamorfose" é proveniente da obra "Metamorfose das Plantas" de Goethe, motivada pela pretensão de se erguer uma espécie de fenomenologia da natureza empírica e metafísica que alega o desenvolvimento da totalidade da natureza em diversos estágios ou fases identificadas pelo redirecionamento da atenção pelo ser pensante.

A natureza, constatada essencial e originariamente como identidade absoluta[67], é traduzida por Schelling como o sujeito-objeto puro ou, melhor dizendo, como a pura unidade entre o subjetivo e o objetivo, na medida em que um vem a ser o outro reciprocamente em sua estrutura interna. Esta unidade, ou identidade absoluta, perpassa por todas as relações dialéticas derivadas dos opostos que emanam da tensão primitiva entre sua manifestação como produtividade e sua postura como produto[68], viabilizando o seu desenvolvimento através das potências responsáveis pelas diferenças quantitativas, características do produto, conforme a preponderância do subjetivo ou do objetivo em cada uma delas.

Os estágios pelos quais a natureza passa não são reduzidos à simples passividade e nem à mera estaticidade, por serem conduzidos pela interação conflitante entre os opostos desenhada pelo ininterrupto esforço da identidade em manter-se como indiferença, como o substrato que supera a oposição que, de qualquer modo, a condiciona ao arrebatá-la para fora do espectro do repouso (Schelling, Amora, 1799, B; I,3,309; I,3,310; p.291-292). Isso fundamenta a premissa de que a identidade absoluta sempre será governada pela dialética e pela dinamicidade, já que a oposição nunca é completamente superada, permitindo a incessante construção e reconstrução da natureza como *natura naturans* e *natura naturata*.

Até aqui, é certo que a linha de raciocínio elaborada por Schelling fornece as bases essenciais para a afirmação de uma natureza que é produto e produtividade ao mesmo tempo,

---

[67] É importante lembrar que a maneira schellingiana de compreender a natureza como uma identidade absoluta é amplamente rejeitada por empiristas lógicos, tais como Rudolf Carnap que, em seu ensaio "*Superação da Metafísica através da análise lógica da linguagem*" (1931), defende a falta de sentido das proposições metafísicas em geral por conta da falta de critérios de veracidade das expressões trabalhadas dentro de uma proposição elementar - "x" é "y" -, como as palavras "incondicionado" e "absoluto". De acordo com Carnap, a articulação destas palavras em uma proposição passível de ser semanticamente válida, como a sentença "A natureza é a identidade absoluta", não responde aos seguintes tipos de enunciados: "1. De que tipo de proposições se pode deduzir S, e que proposições são dedutíveis a partir de S? 2. Sob que condições deve S ser verdadeiro, e sob que condições falso? 3. De que modo se deve verificar S? 4. Que sentido tem S?" (Carnap, 1931, p.02) porque os critérios que explicam a relação entre "natureza" e "identidade absoluta" não existem, ou não são constatáveis empiricamente, comprometendo a veracidade da proposição agora rebaixada ao nível de *pseudo-proposição*. Não é possível identificar propriedades na natureza empírica que revelam sua absolutidade, tornando o conceito "absoluto" oco, isto é, sem sentido algum, inclusive se for observado que ele, enquanto adjetivo, é retirado de seu significado original por ser realocado para um pensamento metafísico que lhe atribui uma nova aplicação, sendo assim reconduzido a um novo sentido. Essas considerações de Carnap, além de indicarem um problema geral da metafísica com a linguagem, evidencia mais uma dificuldade pertinente ao pensamento schellingiano e, em específico, ao conceito de natureza trabalhado por Schelling, uma vez que o diagnóstico de propriedades empíricas referentes ao seu caráter absoluto é impossível de ser dado. Por outro lado, Carnap manifesta uma lucidez ao entender que metafísica não é ciência, o que significa dizer que, pelas próprias regras da análise lógica, os critérios adequados à verificação das proposições científicas não são iguais àqueles utilizados pela metafísica, o que, se não retira, suaviza minimamente o seu enquadramento como "pseudo-proposição", abrindo portas, novamente, para a possibilidade deste tipo de discussão. É importante entender que não são dados critérios probatórios no âmbito metafísico, no entanto isso não significa que a defesa schellingiana acerca de uma natureza absoluta seja desprovida de sentido, principalmente devido à preocupação do filósofo com a objetividade e a efetividade da realidade em seu sistema que supera o mero abstracionismo identificado em Reinhold.

[68] Ou seja, entre o ideal, ou o sibjetivo que "[...] limita progressivamente o objetivo ou real, tendo lugar uma crescente diferenciação da indiferença originária entre subjetivo e objetivo [...]" (Gaspar, 2015, p.84).

mas ainda não proporciona o fundamento sobre o qual é possível inferir que, como incondicionalidade, ela é esta identidade autárquica e auto-constitutiva, ou o princípio de sua própria construção. Para satisfazer esta exigência, o professor de Iena debruça-se sobre a equiparação, por ele instituída, entre a filosofia da natureza e a filosofia transcendental, na obra "*SIT*" (1800), onde ele se desprende da lógica de Fichte e impõe uma filosofia estruturalmente orgânica, fundada sobre a complementaridade existente entre natureza e consciência. É preciso entender que as pretensões para a edificação de uma filosofia da natureza, bem como as possibilidades que a viabilizam, desmembradas no ensaio anteriormente retratado, já indicam a sede do filósofo em tornar-se independente do idealismo transcendental fichteano. Entretanto, é a realização de uma filosofia do absoluto, a qual ultrapassa o primeiro princípio ("Eu") de Fichte, que concretiza a ampliação da filosofia transcendental[69] partindo da promulgação de uma unidade instituída entre ambas as filosofias originariamente opostas entre si.

1.5. A Natureza no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800)

Como já fora demonstrado, o posicionamento filosófico fichteano tem como ponto de partida, e como pilar de toda a explicação do "Eu" enquanto atividade livre circunscrita pela autolimitação, o princípio da identidade "A=A" encarregado de fundamentar o aspecto formal do "Eu" por ser uma relação absoluta e incondicionada posta em seu interior por ele próprio. O que carece em Fichte, todavia, é o conteúdo ou o elemento material que guia o engajamento filosófico para a origem desta identidade formal, ou seja, para o fundamento último do qual a sua lógica deriva. Em virtude disso, Schelling contra argumenta a incondicionalidade característica do subjetivismo de Fichte pois, segundo o viés científico, tal lógica necessita ser abstraída de princípios superiores do conhecimento que pressupõem a condicionalidade mútua entre forma e conteúdo (Schelling, Heath, 1800, 360, p.21).

Para além da subjetividade fichteana que, por ser fechada em si mesma, reduz o princípio último da filosofia ao "Eu" humano[70], o pensamento schellingiano, na tentativa de

---

[69] "Now the purpose of the present work is simply this, to enlarge transcendental idealism into what it really should be, namely a system of all knowledge. The aim, then, is to provide proof of the system, not merely in general, but in actual fact, that is, through the real extension of its principles to all possible problems in regard to the main objects of knowledge, whether these have already been raised earlier, but not resolved, or have only now been rendered possible and have newly come into existence through the system itself" (Schelling, Heath, 1800; III, 330-31; p.1-2).

[70] A tentativa de ultrapassar o "Eu" humano ocorre através do "Eu" absoluto demarcado por potências que descrevem o seu desdobramento até o seu estágio objetivo e efetivo, isto é, revelado empiricamente. Neste procedimento, o que Schelling demonstra é que natureza e mente são um único e mesmo elemento, logo um único e mesmo "Eu" tão originário que precisa passar pela despotencialização para alcançar a autoconsciência referente ao "Eu" individual de Fichte, e a manifestação empírica e experimental da natureza, a qual é

ampliar sua filosofia transcendental ao propor a reciprocidade entre a forma e a matéria no interior do fundamento[71] (Schelling, Heath, 1800, 360, p.20), indica que "o princípio supremo do saber pressupõe a identidade de forma e conteúdo, de modo que não é possível pensar "A=A" (que corresponde ao aspecto formal) sem pensar o seu elemento material e vice-versa" (da Silva, 2017, p.71). Assim, o princípio schellingiano vem a ser superior ao "Eu" de Fichte por dar-se, inclusive, como o postulado do qual este último advém.

Afirmar que a proposição "A=A", em seu caráter formal, implica necessariamente sua materialidade, bem como o inverso é igualmente verdadeiro, significa dizer que o conhecimento em geral, enviesado pela distinção entre sujeito e predicado, detém um fundo no qual ambos são absolutamente um, isto é, uma unidade representada pela identidade entre ser e conhecer, entre a apresentação (subjetivo) e o ser (objetivo) (Schelling, Heath, 1800, 364, p.24). Ora, trata-se do conhecimento em si que, enquanto identidade entre sujeito e objeto, acontece apenas na autoconsciência que é o "[...] ato pelo qual o pensador torna-se imediatamente um objeto para si próprio, e vice-versa" (tradução livre. Schelling, Heath, 1800, 365, p.24)[72], permitindo com que em "A=A", o "A" que é sujeito coloque a si mesmo na categoria de objeto, ou, melhor dizendo, que o "Eu", por intermédio de um ato livre, pratique este movimento.

Embora o "Eu" assuma o papel de objeto segundo sua própria espontaneidade, ele não pertence de fato a este enquadramento vinculado às coisas ou à matéria em geral, porque é somente para si mesmo que ele adquire esta objetividade, uma vez que é incondicionado e, enquanto tal, ato puro não-objetivo que vem a ser objeto para si mesmo segundo um saber distinto daquele que é característico da realidade material (Schelling, Heath, 1800, 368, p.27). Este saber é aquilo que Schelling denomina ser uma intuição produtiva, na qual produto e produtor são um só (Schelling, Heath, 1800, 369, p.27); é o "Eu" como intuição intelectual

---

caracterizada por uma inconsciência devido à sua determinação, mas que ainda se encontra na referência da absolutidade. A leitura do "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), portanto, embora revele a história da consciência, ou da natureza enquanto "Eu" absoluto e incondicionado, manifesta uma espécie de dificuldade no que concerne ao aspecto conceitual, uma vez que ao longo do texto é difícil descobrir sobre qual "Eu" o filósofo está falando, principalmente se for observado que a absolutidade, bem como sua classificação enquanto natureza, é contada apenas nos últimos capítulos da obra. Esta dificuldade encontrada no pensamento schellingiano inicial é muito bem trabalhada por Andrew Bowie e Manfred Frank, que narram um dos principais problemas encarados pelo pensamento metafísico na modernidade, a saber, a linguagem e a sua insuficiência devido à carência de clareza referente às questões da mente. Por isso, como Bowie afirma, muitos dos leitores de Schelling tendem a interpretar o absoluto, ou o "Eu", unicamente como uma mente inflada (Bowie, 1993,p.47), o que compromete a integridade de seu sistema por reduzi-lo à compreensão banal de um absoluto que é uma "supermente", e impede a realização de uma interpretação sóbria acerca deste "Eu" enquanto natureza, ou sujeito-objeto, apontando uma interdependência entre realidade externa e interna.

[71] "The principle of philosophy must thus be the one in which content is conditioned by form, and form in turn by content—not the one presupposing the other, but each in reciprocity" (Schelling, Heath, 1800, 360, p.20).

[72] "the act whereby the thinker immediately becomes an object to himself, and conversely"

porque "é através do conhecimento que o eu tem de si mesmo que esse eu (o objeto) aparece pela primeira vez" (tradução livre. Schelling, Heath, 1800, 369, p.27)[73], permitindo-o emergir como produto e produtividade simultaneamente. Além disso, é no interior da intuição intelectual que a autoconsciência como princípio do conhecimento em geral surge, por isso a primeira vem a ser classificada como "[...] o órgão de todo pensamento transcendental" (tradução livre. modificado por mim. Schelling, Heath, 1800, 369, p.27)[74], porque a unidade e a identidade sujeito-objeto, deduzida unicamente da relação de oposição entre ambos os conceitos, ou da dualidade trabalhada já na *Introdução* (1799) e igualmente colhida de tal identidade, se dá apenas na autoconsciência proveniente da intuição intelectual ou do "Eu" absoluto.

A intuição intelectual consiste na atividade livre do "Eu", o qual, mediante o conhecimento a respeito de si, se autoproduz, tornando-se objeto para si mesmo (Schelling, Heath, 1800, 371, p.28). O resultado é a proposição "Eu=Eu", ou "Eu sou", que ultrapassa a relação "A=A" incumbida apenas de indicar a ação e a simultaneidade de um elemento "A" que põe a si próprio. Aqui, ele se auto divulga como objeto de conhecimento na autoconsciência, além de manifestar-se na realidade por meio da dualidade, o que é possível somente se a natureza também for apreendida como um setor enviesado pela subjetividade (Schelling, Heath, 1800, 373, p.30).

Por outro lado, para que o "Eu" adquira conhecimento de si ao colocar-se como objeto para e na pura autoconsciência, ele, enquanto intuição intelectual, deve inicialmente ser inconsciente. Inaugura-se, então, a necessidade da interação entre os opostos inconsciente e consciente que denuncia o "Eu" como aquele que intui a si mesmo gradativa e progressivamente. Para além do conhecimento constatado empiricamente, este "Eu" vem a ser o ponto de origem de todo o sistema do conhecimento, logo da objetividade da natureza e de todas as suas determinações que marcam tanto a dimensão particular alcançada pela ciência experimental, quanto a historicidade que reluz o desenvolvimento progressivo da autoconsciência igualmente tocada pelo "Eu" individual, na demarcação temporal. Isso significa que

> o Eu é uma tendência infinita a autointuir-se, visto que a inteligência não pode intuir-se de um modo perfeito em um único ato. Justamente por isso, há uma série de atos do Eu mediante os quais ele eleva-se de grau em grau até a plena consciência de si (da Silva, 2017, p.74).

---

[73] "it is through the self's own knowledge of itself that that very self (the object) first comes into being"
[74] " [...] the organ of all transcendental thinking"

Esta contínua atividade reconhecida como auto-intuição revela que, originariamente, o "Eu" absoluto é uma ação, um produzir puro e infinito que, para se tornar objeto, precisa limitar-se a si mesmo enquanto mantém sua incondicionalidade. Em um primeiro momento, pode parecer impossível para o leitor afirmar que o "Eu", firmado pelas características até agora mencionadas, venha a ser algo completamente oposto à sua estrutura original, já que tornar-se objeto quer dizer, segundo as implicações do próprio conceito, ser limitado e finito. Contudo, se for considerado que, como intuição intelectual, este absoluto perpassa por diversos estágios ou potências até atingir a consciência de si, então necessariamente é defendida a perspectiva de que em seu interior já se encontra uma ação conflitante com o seu oposto que permite este infinito auto-intuir-se, bem como o seu caráter incondicional.

A prova disso já está alojada na intuição intelectual, a qual, sendo uma atividade do "Eu", categoriza o processo gradativo pelo qual ele passa de pura produtividade para produto, ou seja, de auto-intuição, onde o absoluto é infinito, para intuição, onde ele se torna finito. Vale lembrar que este movimento jamais é finalizado por conta da veracidade do movimento inverso, a saber, do "Eu" enquanto objeto que impulsiona a si próprio para retomar o seu caráter infinito. Quer dizer que "Eu" absoluto é sublinhado por uma relação dialética consigo mesmo enquanto objeto, invocando uma tensão através da qual suas manifestações enquanto incondicional e condicional, ou como produtividade e produto, são coexistentes, sendo esta a base fundante do sistema do idealismo transcendental[75].

O idealismo pressupõe o realismo e vice-versa, mas esta unidade pertencente a um absoluto que é sujeito-objeto, além de representar a liberdade e a atividade absoluta do "Eu",

---

[75] Aqui, a diferença entre Fichte e Schelling é elevada em mais alto grau, pois enquanto no raciocínio do primeiro filósofo a proposição lógica "A=A" indica uma identidade puramente subjetiva, neste momento a autoposição do "Eu" realizada pela intuição intelectual aponta para uma identidade que é objetiva, tratando-se de uma inversão da lógica fichteana que denota o absoluto, enquanto natureza - produtividade e produto - como princípio, superando a afirmação de um "Eu" puramente subjetivo enquanto o fundamento ou, de modo mais radical, como a estrutura da realidade (Beiser, 2002, p.555). Esta inversão lógica realça também a distinção entre a intuição intelectual implementada por Fichte e por Schelling, pois aqui, enquanto um ato livre voltado para a autoposição do "Eu", a intuição intelectual permite com que o "Eu" revele-se como objeto, sendo responsável por introduzir no sistema schellingiano a atividade real, cuja interação com a atividade ideal - ambas explicadas nas páginas subsequentes - proporciona a independência da natureza com relação ao "Eu" individual. Em Fichte, tal intuição resume-se à autoposição do "Eu" no campo subjetivo, indicando a ausência de qualquer atividade real e a dependência da natureza às regras da subjetividade características do "Eu" humano. Com isso, outra discrepância é apontada, a saber, o papel da limitação. No sistema fichteano, essa proporciona a existência de algo distinto do "Eu" subjetivo, permitindo com que ele interaja e reconheça a presença de algo diferente dele mesmo, o "Não-Eu". Já em Schelling, esta limitação é condição para a manifestação da produtividade (Bowie, 1993, p.48) e, por conseguinte, para a produção do produto, sendo o elemento responsável por dar início à transição do "Eu" em sua dimensão ideal em direção ao seu caráter real. Este panorama revela a descolagem de Schelling em relação a Fichte quando o primeiro sinaliza o "Não-Eu" como o obstáculo para a admissão objetiva da realidade, o que faz do cenário schellingiano um processo encaminhado para uma objetivação mais contundente e sólida da estrutura da realidade, a qual será criticada pelo autor da *Wissenschaftslehre* (1794/95) incumbido de reconduzir a rota do idealismo transcendental através de seu subjetivismo.

aponta igualmente para duas dimensões da realidade cuja relação de oposição é fundamental para que a incondicionalidade e a condicionalidade sejam garantidas. As atividades ideal e real indicam o desdobramento dinâmico e dialético da intuição produtiva (Eu) do primeiro para o segundo plano, e deste último para o primeiro, esclarecendo como a pura autoconsciência vem a ser intuição da natureza através daquilo que o filósofo entende por mecanismo do "Eu". Por isso, será explicado, de modo geral, os estágios pelos quais o "Eu" absoluto perpassa na busca pela consciência de si, para que se compreenda como é possível empreender uma natureza subjetiva e objetiva, e qual a base que sustenta esta defesa.

1.5.1. Primeira Época

Schelling menciona as três épocas da autoconsciência, ou os três estágios de sua autoconstrução formatados por atos segundo os quais o "Eu" adquire progressivamente consciência de si. Na primeira, o "Eu" é apreendido de modo originário, o que significa dizer que antes de vir a ser identidade absoluta entre sujeito e objeto, ele é propriamente o conflito promulgado por ambas as esferas, sendo atividade ideal e atividade real. No que se refere à primeira, a ação de autoposição é inconscientemente realizada, impedindo-o de perceber a si próprio como objeto, ou como intuído. Já a segunda pode ser resumida em "um potenciar de sua autointuição, objetivando a primeira ação do Eu" (da Silva, 2017, p.82), que nada mais é do que a pura oposição ao "Eu" ideal circunscrito por uma determinação objetiva e pelo anseio de retornar a si mesmo para autocompreender-se.

Com efeito, afirma-se que o "Eu", na medida em que intui a si mesmo como seu oposto, é regido por um incessante conflito entre o ideal e o real, cuja síntese é produzida pela terceira atividade, ou a identidade entre ambos, sem, contudo, suprimir esta tensão originária da qual emana sua autolimitação[76] (Frank, 1991, p.114)[77]. O "Eu" contém o sujeito e o objeto

[76] "[...] the self is equivalent to an action in which there are two opposite activities, one which undergoes limitation, and of which the boundary is therefore independent, and one which limits, and is for that very reason illimitable" (Schelling, Heath, 1800, 390, p.43). De acordo com Schelling, a atividade limitante advém do sujeito puro ou do "Eu" ideal que limita a si mesmo através do ato de auto-intuir-se como objeto, ao passo que a atividade limitada é aquela referente ao puro objeto na autoconsciência (Schelling, Heath, 1800, 390, p.44). Assim, a auto-posição do "Eu" já é configurada como uma expressão da limitação originária porque dá origem a um "Eu" determinado que procura compreender-se como seu próprio intuinte, o que também caracteriza esta auto-limitação. Por ser inconsciente, além do "Eu" não conhecer a si mesmo como intuinte, ele também não reconhece que tal limitação é posta por ele mediante sua autoposição, impulsionando a investigação final da primeira época da autoconsciência. Por ora, nota-se a semelhança com a autolimitação fichteana, principalmente porque o "Eu" inconsciente enxerga o seu oposto como "Não-Eu" (Schelling, Heath, 1800, 404, p.54), assim como o "Eu" relativo de Fichte, cuja limitação vinculada à realidade negativa deriva da autocolocação do primeiro.

[77] Significa que o "Eu" originário não é identidade absoluta, mas oposição entre o ideal e o real. A identidade que, neste processo, surgirá como terceiro produto - o que será explicado nas páginas seguintes - identifica ambos como dois elementos semanticamente distintos, cuja oposição é mantida virtualmente até que o vínculo proposto pela identidade seja desfeito, e as diferenças entre o ideal e o real se torne real, manifestando-se na

como fundamentalmente opostos, como duas partículas que ambicionam a destruição de seu contrário paralelamente à pressuposição necessária de uma em relação à outra. Isso faz com que a produção da identidade seja uma terceira atividade e uma unidade, na qual há ainda um conflito " [...] entre a incapacidade de unir opostos infinitos, por um lado, e a necessidade de fazê-lo, por outro [...]" (tradução livre. modificado por mim. Schelling, Heath, 1800, 394, p.46)[78]. A possibilidade desta terceira atividade requer a limitação mencionada acima, por essa erguer a barreira que diferencia o sujeito do objeto e vice-versa, enquanto funda a base sobre a qual a unidade e a identidade florescem.

A questão, todavia, é que se o "Eu" é um intuir-se infinito, cujas etapas assinalam o seu progresso em direção à consciência de si, e se ele é responsável por sua própria limitação destacada por um suposto "Não-Eu" marcado pela ausência de atividade pura, então é importante que ele reconheça a si mesmo como limitado, o que vem a ser utópico caso não haja consciência a respeito de tal limitação como um artigo posto por si próprio, isto é, por sua atividade ideal. Trata-se de intuir-se como limitado e como intuinte, ou seja, de uma sensação originária que permite a autocompreensão de si como objeto e como autoprodutor. Porém, conforme Schelling, o ato pelo qual ele se torna limitado é distinto daquele que o permite intuir-se a si próprio como limitado (Schelling, Heath, 1800, 406, p.56), acarretando na impossibilidade do "Eu" em realizar esta mútua e simultânea autointuição de si como limitado pela atividade real, e como intuinte (Schelling, Heath, 1800, 406, p.56).

Frente a isso, a sensação originária é esta impressão, ou o sentir-se do "Eu" como objetivamente limitado de modo independente de sua dimensão subjetiva. Em outras palavras, é a sensação de que o "Eu" enquanto objeto é um "Não-Eu" não produzido pelo "Eu" subjetivo, gerando uma ilusão que é para toda a consciência (Schelling, Heath, 1800, 409, p.57). A sensação originária é o momento em que o "Eu" sente a sua limitação ao intuir-se como limitado de modo inconsciente, o que faz dela a condição para a desenvoltura do "Eu" segundo uma limitação já posta e refletida sobre os estágios, cuja síntese provoca sua

---

realidade objetiva (Frank, 1991, p.114). Trata-se, em última instância, de um método construtivo do "Eu", ou da natureza postulada como identidade absoluta, que, como bem interpreta Beiser, é inspirado no método matemático. Isso porque, conforme Schelling, filosofia e matemática não só lidam com o universal e o particular, como também necessitam da intuição intelectual para realizarem suas atividades (C.f. Beiser, 2002, p.584-588). A interconexão entre tais áreas portanto, revela a tentativa de Schelling em superar o excerto sobre a possibilidade do conhecimento kantiano, a fim de garantir o conhecimento empírico devido à transição da natureza em seu aspecto ideal, para o real, mediante tal construção que não recorre ao conceito "coisa em-si". A questão que permanece, todavia, é se Schelling é bem sucedido na execução desta transição, já que muitos, como por exemplo Hegel, enxergam o seu sistema como um elemento preso em um idealismo vazio, de modo bastante semelhante a Fichte, o que coloca em dúvida o suposto sucesso schellingiano na superação do pensamento fichteano.

[78] "[...] between the inability, on the one hand, to unite the infinite opposites, and the necessity of doing so [...]"

completude revelada pela aquisição da consciência de si. Neste sentido, a ausência desta etapa comprometeria a cadeia de ações do "Eu" incorporada em uma síntese absoluta (da Silva, 2017, p.88)

Para sentir-se como limitado, o "Eu" precisa, através da atividade ideal, acolher em si mesmo o seu oposto e a limitação originária que ergue a fronteira entre o ideal e o real, justamente por essa estar alojada sobre a atividade real enquanto o limite daquela que é ideal (Schelling, Heath, 1800, 414, p.62). A fim de exercer este movimento, o "Eu" deve ultrapassar a passividade ordinária e não somente ser ativo, mas igualmente deixar-se ser limitado por esta limitação que, até este instante, lhe é estranha, ao recebê-la idealmente. Assim,

> Aquilo que devo determinar deve estar presente independentemente de mim. Mas, ao determiná-lo, ele torna-se novamente, através desta determinação, uma coisa dependente de mim. Além disso, ao determinar algo indeterminado, o "Eu" o abole como indeterminado e o engendra como determinado. (tradução livre. Schelling, Heath, 1800, 415, p.63)[79].

Isso faz com que a atividade ideal seja determinante, e o limite e a passividade, ou o simples sentir, sejam determinados por ela. Assim, o "Eu" enquanto intuição torna-se produtivo, tendo em vista que, partindo de sua atividade ideal, determina, ou produz, a passividade que "é a matéria [Stoff] da sensação; é um produto real, fixo e finito; é o substrato finito de todo o ser" (da Silva, 2017, p.90). A passividade é aquilo que o "Eu" sente ou, melhor dizendo, é o "Eu" subjetivo que, apesar de ativo, vem a ser limitado para conseguir acolher tal partícula regida pela limitação. Aqui, ele subsiste à toda dimensão objetiva, dando-se em relação de unidade com o "Eu" subjetivo, por esta razão, para além de objeto para si próprio, ele passa a sentir-se em sua própria limitação (Schelling, Heath, 1800, 416, p.64), o que o coloca na posição de sujeito[80].

---

[79] "That which I am to determine must be present independently of myself. But in that I determine it, it again becomes, through that very determination, a thing dependent on myself. Moreover, in that I determine an indeterminate, I abolish it as indeterminate and engender it as determinate"

[80] Inicialmente, é possível compreender que este auto intuir-se do "Eu" em sua limitação, ainda que de modo inconsciente, é uma atividade que parte de um movimento reflexivo, uma vez que, se for retomado o idealismo transcendental fichteano, a autoposição nada mais é do que a reflexão do "Eu" sobre si mesmo, ainda que no sistema em questão, esta ação parte de um "Eu" que é, originariamente, oposição entre o real e o ideal. O que deve ser realçado, todavia, é que a inserção da atividade real proporciona ao princípio a capacidade de superar a mera reflexão precisamente por ultrapassar o campo lógico e atribuir à condicionalidade, ou realidade empírica, o caráter da necessidade. Esta moção faz com que o absoluto não seja unicamente reflexivo por ser o fundamento da realidade, de sua estrutura interna e de seu funcionamento. Destarte, com a absolutidade, Schelling procura, de acordo com Karl Jaspers, fazer do impossível, possível, o que descredibiliza seu sistema, na medida em que este absoluto, também nomeado de "Deus" ou "substância", é tratado sob o ponto de vista impessoal e indiferente, flertando com uma crença utópica, com a atitude de mágicos e feiticeiros (Jaspers, 1955, p.232). Esta crítica, embora pesada e, inclusive, injusta, é válida devido à dificuldade enfrentada pela metafísica devido à linguagem que lhe é característica. De modo mais incisivo, esta crítica se dá por conta do tipo de escrita

Vale lembrar que, conquanto o "Eu" seja, em primeira instância, uma atividade ideal pura, absoluta e indeterminada, é neste processo de progressão da autoconsciência que a possibilidade da natureza compreendida como realidade empírica surge. Pois, a autoposição dá origem a um "Eu" determinado que pressupõe a limitação do "Eu" subjetivo até então incondicionado e ilimitável, para ser inicialmente reconhecido pela subjetividade como um elemento não alojado fora da esfera do "Eu". À vista disso, a limitação do "Eu" subjetivo, e o seu tornar-se senciente, faz dele um sujeito que está em constante interação com o seu objeto ou, melhor dizendo, com o seu produto, dado que a instauração da consciência de si exige a interdependência da passividade com relação à atividade e vice-versa.

Por outro lado, o problema está na limitação, a qual não é produzida pelo "Eu", agora exposto como produtividade, por ser o ponto comum entre ele e o seu oposto tangido como "Eu" determinado, cuja oposição é identificada naquilo que Schelling chama de "coisa em-si" (Schelling, Heath, 1800, 417, p.65). Se a limitação, incumbida de acentuar as diferenças e propiciar a unidade entre o "Eu" ideal e o "Eu" real, não é de fato confeccionada pela subjetividade, então deve haver alguma explicação para que ela, enquanto elemento vinculado ao "Eu" determinado, logo característico da atividade real, passe para a atividade ideal, a fim de que o "Eu" subjetivo seja circunscrito por ela e consiga acolher para si aquilo que lhe é contrário.

Com efeito, o fundo que concede este movimento é a terceira atividade supracitada, a atividade, na qual o "Eu" é ideal e real simultaneamente. Para que o "Eu" subjetivo intua a si mesmo como objeto, é necessário que ele seja, assim como o seu oposto, limitado, contudo ser enviesado pelo limite significa ultrapassar a barreira erguida por este último e atingir a dimensão da atividade real, conseguindo, assim, sentir o "Eu" posto como objeto, ao passo que ele próprio, em seu caráter subjetivo, se torna objeto[81]. Isso faz com que a limitação participe do mecanismo interno do "Eu" subjetivo, estimulando o seu caráter produtivo sem suprimir a sua idealidade, isto é, o seu aspecto incondicionado e ilimitável, o que é possível somente devido à terceira atividade, na qual o ideal e o real são regidos por uma relação de identidade e unidade.

A terceira atividade, implementada pela atividade produtiva, consiste no "Eu" ideal-real que excede o círculo da limitação ao mesmo tempo em que o institui. Neste sentido,

---

realizada por Schelling, já que essa é bastante influenciada pelo contexto romântico e, por isso, detém um toque sentimental e poético que se distancia do aspecto analítico kantiano, por exemplo, e até mesmo fichteano. Este cenário explica o porquê de Jaspers identificar uma certa ambiguidade no modo segundo o qual Schelling trabalha seus conceitos, o que não minimiza o sistema do filósofo, justamente por ele já ter assumido para si uma tarefa ainda mais complexa do que aquela admitida por Fichte.

[81] C.f. Schelling, Heath, 1800; 418,419,420; p. 66,67,68.

quando a atividade ideal suplanta o limite, adquirindo para si a partícula da limitação, ela é fixada, agora no espectro do "Eu" real, ou determinado, como algo oposto a ele e à atividade real, transformando-se em "coisa em-si" de modo inconsciente (Schelling, Heath, 1800, 422, p.68). Em um primeiro momento, é possível afirmar que o fundamento do limite é a atividade ideal, tendo em vista que ela aparece através da autoposição do "Eu". Entretanto, ser o alvo da transformação citada a determina porque a própria "coisa em-si" requer um oposto decretado pela determinação. Por essa razão, tal limite não advém nem do "Eu" e nem de seu oposto, existindo apenas de modo contingente para proporcionar o limitado e a atividade limitante do "Eu" articulado à terceira atividade. Com efeito, a relação de oposição ocorre na esfera do real por intermédio da pura passividade que é a "coisa em-si", ou seja, a atividade ideal fixada, ou alojada na dimensão do "Eu" objetivamente determinado. Disso se retiram duas conclusões, a saber, que a terceira atividade possibilita a dinâmica e a dialética entre o ideal e o real, e a ausência da limitação impede a introdução da terceira atividade e a existência da "coisa em-si" como um artigo produzido pela atividade ideal[82].

Por fim, se a atividade ideal se transforma em "coisa em-si" no momento em que avança o limite e adentra a esfera do "Eu" real, então a atividade real precisa converter-se em algo oposto à atividade ideal, que nada mais é do que o "Eu" em si referente ao seu aspecto puramente objetivo (Schelling, Heath, 1800, 423, p.69)[83]. Grosso modo, o que está sendo dito é que com a transformação da atividade ideal em "coisa em-si", e da atividade real em "Eu em-si", o "Eu" é capaz de se relacionar com algo que lhe é exterior, com a materialidade de sua atividade ideal. Efetiva-se, portanto, a separação, ou a oposição entre ambos, da qual é possível deduzir a terceira atividade, o "Eu" ideal-real[84] que promove, novamente, a síntese,

---

[82] "Thus the self is originally ignorant of the fact that this opposite is its own product, and must remain in the same ignorance so long as it stays enclosed in the magic circle which self-consciousness describes about the self; only the philosopher, in breaking out of the circle, can penetrate behind the illusion" (Schelling, Heath, 1800, 422, p.69).

[83] " [...] what belongs to the subject appears as thing-in-itself, and what belongs to the object, as self-in-itself [...] (Schelling, Heath, 1800, 424, p.70).

[84] Este "Eu" ideal-real, que nada mais é do que a identidade alcançada nesta primeira época, vem a ser uma produtividade que não pode ser percebida pela consciência empírica devido à limitação condicionante da realidade externa e, por conseguinte, do surgimento de tal consciência mediante a qual o indivíduo consegue interagir com o mundo ao seu redor (Bowie, 1993, p.50). Aqui, a objetividade, proveniente da atividade real, é crucial para a formação dos produtos mediante a despotencialização de uma produtividade absoluta, e, por se dar em um contexto dialético, permite com que tais produtos nunca sejam fixos e estáticos, mas sempre caracterizados pelo devir. Entretanto, como bem demonstra Jaspers em sua obra "*Schelling: Größe und Verhängnis*" (1955), ela não é o elemento final, mas a etapa pela qual este processo do absoluto deve passar para atingir a natureza em sua máxima incondicionalidade, ou seja, para que o absoluto se dê novamente como identidade e indiferença. Ao atingir este estágio, o absoluto, que vivencia este caminho de desconstrução e reconstrução, é enviesado pela inconsciência, impedindo-o de ser percebido empiricamente e dificultando - não impossibilitando - o ato do indivíduo em pensá-lo, principalmente no contexto da contemporaneidade por conta da primazia da interpretação mecânica da realidade. Este é um dos obstáculos presentes no pensamento schellingiano que reduz o sistema ao absurdo, ou ao idealismo vazio, uma vez que a natureza enquanto

ou a unidade entre as duas atividades que se dão em uma oscilação que não pode persistir (Schelling, Heath, 1800, 426, p.72), tornando-se uma intuição produtiva.

O que deve ser destacado frente à breve exposição sobre a primeira época, é o advento da intuição produtiva compreendida como a atividade, na qual os limites do "Eu", ou a oposição entre as suas vertentes real e ideal, são aludidas por meio da unidade pronunciada devido ao conflito necessário inerente à sua estrutura que tende a intuir-se infinitamente. O mecanismo do "Eu" deixa claro que o conceito, em si mesmo tangido, detém uma contradição interna incapaz de ser suprimida por qualquer ato, principalmente porque é unicamente através de sua existência que a harmonia pode ser produzida pela terceira atividade. A limitação do "Eu" subjetivo, então, vem a ser crucial para que ele ocupe a posição de sujeito em relação ao objeto que é seu oposto, formalizando um conflito que exige a implementação de uma ordem e, por conseguinte, de uma unidade entre ambos, no "Eu" agora enunciado como sujeito-objeto. Vale lembrar que o conflito nunca é completamente cessado, na medida em que a unidade é seu pressuposto e vice-versa, destacando a constante dialética que parte da filosofia transcendental e se estende por todas as nuances do sistema schellingiano, incluindo a filosofia prática.

Ao explicar o processo de construção do "Eu" encadeado em três atos que o encaminham para a intuição produtiva, o que Schelling faz é demonstrar o ponto de origem de toda e qualquer experiência sensível, uma vez que ele anuncia a materialidade em conjunto com a forma, ou o aspecto subjetivo, mediante uma dinamicidade e uma relação dialética que impede a mera declaração de um "Não-Eu". Até porque, o "Eu" determinado objetivamente é o "Eu" ideal posto, e a transformação da atividade ideal em "coisa em-si", e da atividade real em "Eu em-si", gera o "Eu" senciente, arrebatando-o na direção da consciência de si mesmo como objeto. Embora a "coisa em-si" se encontre fora da esfera do "Eu", todo este movimento acontece em sua internalidade, desaguando na exposição da intuição produtiva como a atividade que efetiva a unidade entre os opostos, o que significa dizer que ela vem a ser o elemento intermediário das três épocas, e a fonte dos produtos expressos na realidade empírica e experimental.

A intuição produtiva, por adequar-se neste papel intermediário após ser deduzida do mecanismo do "Eu", é instituída pelo filósofo como a condição geral do saber (Schelling, Heath, 1800, 427, p.73), cuja realidade, que extrapola o conjunto de conceitos fadados à simples reprodução, se encontra em tal intuição hábil em elevar o "Eu" a uma força superior,

---

produtividade não pode ser identificada na empiricidade, abrindo portas para uma espécie de fé em uma absolutidade que, por ser indiferente e, portanto, impessoal, é invisível e não constatável.

ou a uma potência maior que garante a formatação do entendimento em sua interioridade. Significa que a objetivo final da intuição produtiva é a efetivação da conciliação entre o "Eu em-si" e a "coisa em-si", isto é, entre dois produtos em si mesmos opostos circunscritos em uma interação conflituosa que, quando tangida pela unidade, realça a realidade do objeto, ou da matéria em geral, transcrita na dimensão empírica. Contudo, como a proclamação da harmonia, ou da unidade, só pode acontecer em um "Eu" consciente deste conflito, então a intuição produtiva, partindo do inconsciente, deve elevar este "Eu" à força superior que é a inteligência, o que nos leva ao segundo ato.

A configuração do acolhimento ideal do "Eu" com relação ao seu oposto, que nada mais é do que a superação do limite segundo a fixação da atividade ideal, demonstra que essa, apesar de ter sofrido este processo, não é limitada como intuinte porque, ao ultrapassar a barreira do limite, deixa de ser uma atividade do "Eu" por conta de sua transformação em "coisa em-si"[85]. Desta movimentação do "Eu" que passa a ser limitado e intuído quando adentra a dimensão da atividade real, surge a oscilação entre ele enquanto "coisa em-si" e o seu oposto, agora compreendido como "Eu em-si", evocando a intuição produtiva incumbida de produzir a unidade ou a harmonia entre ambos, sem aniquilar esta contradição originária que é condição de toda produção. Na esfera desta intuição, a atividade ideal é apenas momentaneamente limitada, enquanto a atividade real é constantemente regida por este limite. Assim, ela coloca em harmonia ambas as atividades em um produto comum, sendo uma produção do finito a partir do infinito e, consequentemente, do conflito que vem a ser o pressupoto da unidade (Tilliette, 1970, p.118)[86].

A "coisa em-si", como já fora citado, é um produto que habita a exterioridade da esfera do "Eu" porque diz respeito ao objeto em sua condição originária, o que não o impede de relacionar-se com o "Eu em-si", ainda que de um jeito conflituoso e contraditório, tornando a harmonia refém de um princípio superior capaz de impô-la sobre o impasse provocado por ambos[87], a saber, o "Eu" mesmo elevado à inteligência ou, em outras palavras, o "Eu" que é ideal e real simultaneamente. Como esta oposição ocorre fora da consciência, na

---

[85] "This intuiting activity is now itself an intuited, and thus no longer intuitant. But only the intuitant as such is illimitable" (Schelling, Heath, 1800, 431, p.75).

[86] Segundo Schelling, "productive intuition will likewise raise itself again for us to a higher power, just as simple intuition did in sensation" (Schelling, Heath, 1800, 431, p.76). A unidade deve pressupor a contradição e vice-versa, para que a produção e, assim, o produto finito, sejam demarcados pela efetividade. Mas, se a produção é infinita, como aponta Tilliette, então, ao refletir a unidade ela deve ser, necessariamente, condição de outra contradição, caso contrário, ela alcançará um fim, o que é impossível no sistema vigente.

[87] Para fins didáticos, é importante esclarecer que a unidade é produzida pela intuição produtiva ainda em seu estágio inconsciente, sendo aplicada ao conflito mencionado unicamente quando o "Eu" adquire consciência sobre a tensão que circunscreve a relação entre os produtos, logo no instante em que ele é elevado à inteligência compreendida como uma potência, ou uma força superior.

dimensão real, faz-se imprescindível uma terceira atividade que, através da produção da unidade, a encaminhe para a consciência, fazendo da oposição a condição da intuição produtiva e, como o parágrafo anterior demonstra, a condição da unidade (Schelling, Heath, 1800, p.77). O conflito flui, então, do inconsciente para o consciente[88], visto que a elevação do "Eu" à inteligência permite com que a oposição, que agora vem a ser o objeto do "Eu" mesmo, seja não só intuída, mas também enviesada pelo princípio da identidade que assegura a reciprocidade entre o "Eu" e a "coisa em-si", entre duas simples atividades opostas entre si "renunciadas" em prol de uma terceira atividade conciliadora, a saber, a intuição produtiva (Schelling, Heath, 1800, p.433-435, p.78).

Da unidade produzida nasce um terceiro produto entendido como o ponto intermediário do "Eu em si" e da "coisa em-si", ou o meio termo constituído pelo ideal e pelo real, no qual ambos os aspectos conseguem ser distinguidos pelo filósofo por serem postos segundo uma oposição relativa. O florescimento do produto, visto como a expressão unívoca de duas atividades contrárias entre si, constata a infinitude das atividades real e ideal, fazendo com que a oposição entre elas seja simplesmente relativa por percorrerem direções opostas (Schelling, Heath, 1800, 436, p. 79) que permitem a mútua distinção de ambas no produto. A questão é que, se as atividades são postas no infinito, não há direção que elas possam percorrer justamente por serem infinitas, neste sentido é preciso que uma seja a absoluta

[88] Esta fluidez do inconsciente para o consciente significa, em última instância, a passagem do caos para a ordem. Se lida com um pouco de atenção, esta primeira época divulga, a todo momento, um panorama extremamente conflituoso e caótico, no qual as atividades ideal e real estão em um constante conflito que as induz a agirem uma sobre a outra, a fim de que um equilíbrio seja atingido no final. Este processo pode ser resumido na tentativa de desconstrução do "Eu", na medida em que ele passa pela limitação regida pela dualidade entre o subjetivo e o objetivo, e no início da construção, se for percebido que o "Eu" elevado à inteligência está um passo mais próximo da consciência de si por atingir sua forma de identidade, ainda que continue sendo regido pelo inconsciente. Sobre isso, Slavoj Žižek diz que este é um movimento extremamente violento porque o caos e a desordem são condições de possibilidade da ordem (Žižek, 1996, p.76), e este processo se manifesta não somente na empiricidade, no Real que vem a ser o limite da ordem e também manifestação da desordem devido ao seu aspecto inconsciente, mas na própria desconstrução e construção do Absoluto que parte de uma relação dialética de igual valor, a saber, do repouso e do movimento. A dinamicidade característica do Absoluto é revelada unicamente porque, em primeira instância, tem-se um "Eu" velado pelo repouso, pela ausência de movimento que começa a aparecer mediante a autoposição. Desta maneira, Žižek está correto em sua interpretação porque Schelling não abarca esta tensão do ponto de vista relativista, mas do espectro condicionante da desordem, o que lhe atribui este caráter violento e crucial. Esta leitura do filósofo é enviesada pelo esquema lógico apresentado por Schelling* como a fórmula do mundo, na qual é manifestada não somente a despotencialização do absoluto mas, em igual proporção, a sua relação de identidade com o real, tendo em vista que esse é envolvido pela atividade ideal. Como bem interpreta Žižek, esta proposição sinaliza a passagem do ideal para o real, na medida em que o ideal estabelece a si mesmo em relação ao real, para que surja a ordenação da realidade. Entretanto, o perigo desta compreensão está em reduzir esta fase do sistema schellingiano a um idealismo ilusório por conta do objetivo final da identidade, a saber, colocar o universal, ou a totalidade em si mesma, em uma uma conexão genética com o particular, isto é, com a condicionalidade. Žižek comete este erro quando afirma que o sistema schellingiano é, na verdade, um materialismo dialético, minimizando tanto a relevância da atividade ideal que, no pensamento de Schelling, é equiparada ao real, quanto o intuito idealista do filósofo em questão, a saber, propor um fundamento último, no qual consciência, conhecimento e empiricidade se encontram em uma unidade epistêmica.

* Žižek tem como base o seguinte esquema de sua interpretação: $(A^3 / A^2 = (A=B))$ B.

negação da outra para que uma seja distinguida da outra. Diferenciar a atividade real da atividade ideal e vice-versa, requer algo que esteja além da hipótese voltada para a direção porque admitir a negatividade significa pressupor a negação como constituinte de uma delas (Schelling, Heath, 1800, 436, p.80).

Conforme Schelling, a atividade ideal estende-se positivamente ao infinito, enquanto a atividade real é demarcada pela negatividade por ser a pura manifestação da autoposição do "Eu" mediante a atividade ideal, o que lhe confere um caráter negativo. Para que ambas sejam contrárias uma à outra de modo absoluto, e não apenas relativo, é necessário que elas sejam reunidas em um único sujeito, logo em um terceiro produto que é fruto desta oposição e deduzido da intuição produtiva por exprimir o equilíbrio necessário e almejado pelo próprio "Eu". Na simples relação de oposição, ambas as atividades se expandem ao infinito, porém no produto em questão, a atividade real e negativa tende a dirigir-se ao finito[89] porque faz parte de um elemento caracterizado pela finitude que expõe a unidade da oposição supracitada. Este produto nada mais é do que a matéria produzida pela terceira atividade sintética que é a intuição produtiva e que, enquanto tal, é oposta a todas as duas atividades exploradas acima.

A matéria, sendo a "objetivação da intuição produtiva" (da Silva, 2017, p.100), é o produto que resguarda em si as três atividades. Contudo, para além delas, também possui em sua constituição as forças expansiva (positiva), retrativa e inibidora (negativa) e, por fim, a gravidade que é assimilada como a força sintetizadora, na qual a tensão advinda da interação entre tais pólos opostos reluz. Com efeito, o terceiro ato nada mais é do que o "Eu" mesmo, isto é, o "Eu" sujeito-objeto consciente e elevado à inteligência pela terceira atividade, esclarecendo, em consonância com os dois atos anteriores, a saber, a autoposição e a sensação originária, como a matéria em geral pode ser deduzida do "Eu" a partir de diferentes níveis demarcados pela dinamicidade.

---

[89] A atividade ideal expande-se ao infinito por conta de sua positividade, assim afirmar que ela não percorre qualquer direção em virtude de tal infinitude, significa dizer que ela, na verdade, alastra-se por todas as direções. A atividade real, por ser negativa e absolutamente oposta à ideal, é tangida como a negação de todas as direções, o que a qualifica como o limite absoluto de todas as direções possíveis que faz com que toda a expansão da atividade positiva retorne para este ponto determinado, isto é, para este limite que indica uma direção (Schelling, Heath, 1800, 442, p.84). A positividade e a negatividade, concernentes às atividades ideal e real, são, na verdade, forças de atração e repulsão que travam uma relação na qual este movimento de expansão e retração acontece de modo ininterrupto na interioridade da matéria, por essa razão ambas as forças " [...] are merely the factors for the construction of matter, not the constructive principle itself" (Schelling, Heath, 1800, 443, p.85), o qual pressupõe o processo desencadeado pela autoposição do "Eu" para surgir como ação conciliadora, sendo, portanto, a própria terceira atividade. Isso demonstra que a matéria, na categoria de objeto, apesar de ser apreendida segundo sua estaticidade, é inerentemente dinâmica e dialética, o que a retira da mera passividade e da simples redução à mecanicidade utilizada pela ciência experimental para fundamentar o comportamento geral da natureza.

A progressão da autoconsciência que viabiliza a dedução do real partindo do ideal é, na verdade, uma história da inteligência que funda o nascimento da consciência empírica ao apresentar como se dá a impressão deste terceiro produto, que tem como prerrogativa a limitação e o limite, para o ser humano e não para o "Eu" em si mesmo considerado. Além disso, o processo de construção explica como é possível o "Eu" ou a subjetividade humana perceber e interagir com o objeto, ratificando a tese de que a oposição que lhes é característica não é impedimento para qualquer tipo de relação, até porque a contradição é condição da unidade entre ambos. Por essa razão, Schelling assume um posicionamento crítico no que diz respeito à tradição filosófica, porque a realidade não é somente ideal ou real, mas as duas simultaneamente.

De acordo com a filosofia transcendental, na construção da matéria o "Eu" constrói a si mesmo (Schelling, Heath, 1800, 451, p.91), tornando-se objeto para si no terceiro ato, na medida em que atinge a concretização da consciência mediante a inteligência. Entretanto, é o terceiro produto, ou a matéria, que consubstancializa a construção do "Eu" por ser através dela que aquilo que estava separado no segundo ato, a saber, o "Eu em-si" e a "coisa em-si" resplandece na inteligência conforme uma unidade. Resumidamente falando,

> Se o "Eu", no primeiro ato, é intuído apenas como objeto, e no segundo apenas como sujeito, agora vem a ser objetificado no terceiro como ambos em um - para o filósofo, é claro, não para si. Pois, para si mesmo, ele se objetifica neste ato como sujeito apenas. O fato de aparecer meramente como matéria é necessário, dado que neste ato é reconhecidamente sujeito-objeto, mas sem intuir a si mesmo como tal (Schelling, Heath, 1800, 451, p.91)[90].

Nota-se que, embora tenha sido dito que o "Eu" adquire consciência, na primeira época ele ainda não intui a si mesmo porque a inteligência não é completamente instaurada, já que a intuição produtiva apenas o eleva à potência superior no que se refere à sua posição relatada no segundo ato, a saber, quando ele intui a si mesmo como sujeito. Mas, o ato de intuir-se como objeto, que traduz o significado de ter consciência de si, depende da reflexão ou, melhor dizendo, do "Eu" intuir-se como intuição produtiva, que é o que Schelling procura explorar na segunda época de seu sistema.

1.5.2. Segunda Época

A primeira época, ao debruçar-se sobre os estágios iniciais perpassados pelo "Eu" e pela matéria, iluminando o fato de como esta última surge no plano da autoconsciência, ainda

[90] If the self in the first act is intuited only as object, and in the second only as subject, it now becomes objectified in the third act as both at once—for the philosopher, of course, not for itself. For itself it is objectified in this act as a subject only. That it appears merely as matter is necessary, since in this act it admittedly is a subject-object, but without intuiting itself as such (Schelling, Heath, 1800, 451, p.91).

se encontra presa ao inconsciente na medida em que o "Eu", enquanto intuição produtiva, não reconhece a si mesmo como objeto, intuindo-se apenas como subjetividade e tornando-se consciente acerca do produto produzido por si próprio no posicionamento de terceira atividade. Neste momento, a preocupação do sistema se dá sobre a tentativa de elucidação a respeito da possibilidade da intuição produtiva intuir-se como produtiva e como produto simultaneamente, ou da maneira segundo a qual ela consegue enxergar a si mesma no produto fabricado, fazendo com que o "Eu" seja o conceito puro sujeito-objeto, do qual toda a multiplicidade pertencente ao mundo objetivo provém.

Para que o "Eu" intua a si mesmo como produtividade, ou como produtor, é importante que ele distinga a si mesmo daquilo que lhe é contrário e que, por conseguinte, vem a ser uma simples atividade inábil de produzir qualquer elemento. Isso porque ele é uma atividade que detém uma complexa mecânica que o potencializa sempre a uma força superior, exatamente por ser composta (ideal-real). Já o seu oposto, sendo uma partícula não produtiva, só pode ser categorizado como uma atividade simples (Schelling, Heath, 1800, 456-58, p.96), como uma atividade ideal que "renasce após cada produção e retorna para o "Eu"" (Rosales, Domínguez, 1988,p.54)[91].

De modo semelhante ao terceiro ato da primeira época, a atividade composta se dá em uma relação de oposição com o seu contrário unicamente se houver uma terceira atividade capaz de sintetizá-las. A diferença entre os estágios se dá sobre o fato de que, neste momento, a atividade sintetizadora é simples e, portanto, ideal, porque emerge da produção e se dirige para o "Eu" compreendido como a atividade intuitiva da autoposição originária trabalhada na primeira época (Schelling, Heath, 456-58,p.96). A questão, todavia, é que neste contexto as atividades simples e composta são intuitivas e, por isso, são originadas de um princípio em comum que outorga a diferenciação entre ambas sem impedir com que soem em uníssono mediante a terceira atividade.

Considerando que este cenário tenha como ponto de partida a relação instituída entre a "coisa em-si" e o "Eu em-si", é preciso entender que o princípio supracitado é necessário, na medida em que se encontra na própria oposição, e não nas atividades que a viabiliza (Schelling, Heath, 1800, 459, p.97). Aqui, identifica-se ainda aquele que é contingente, o qual não pode ser a atividade da "coisa em-si", justamente por ela limitar a atividade do "Eu" e dar-se como condição para o florescimento da produtividade. Neste sentido, a contingência identificada só pode alojar-se no limite comum do conflito mencionado. Significa que a

[91]"renace tras cada producción y retorna al Yo". Trata-se da paginação própria do pdf referente à obra digitalizada.

atividade externa, no momento em que se encontra no interior do limite, nada mais é do que a atividade ideal limitada, ou o "Eu" circunscrito pela limitação. A relação entre ambas as atividades é averiguada pela idealidade e pela simplicidade da terceira atividade, a qual as coloca em unidade e identidade, enquanto o limite comum viabiliza a identificação das diferenças acidentais que as abarcam[92].

A atividade simples é classificada por Schelling como intuição interna porque detém exclusivamente como seu objeto o "Eu". Por outro lado, a atividade composta é aquela que procura ultrapassar o limite comum, embora possa estar dentro e fora dele ao mesmo tempo (Schelling, Heath, 1800, 459, p.97). No interior do limite, há apenas o "Eu", mas em seu exterior, ele se transforma em "coisa em-si" por meio da intuição externa, enquanto a terceira atividade, devido ao seu caráter sintético, é nomeada como intuição interna potenciada. Frente a este panorama, o "Eu" intui a si próprio como produtivo somente se tais intuições passarem por um processo de separação, para, posteriormente, darem-se como pressupostos uma da outra, ao serem relacionadas e ratificadas pela identidade na intuição interna potenciada[93].

É certo que a intuição interna, correspondente ao sentido interno, vem a ser um categorial compartilhado com a intuição externa. Contudo, para que as relações de oposição e de identidade sejam instituídas entre ambos os sentidos, é necessário que ela seja um princípio ativo e construtivo na atividade composta, ou intuição externa (Schelling, Heath, 1800, 459, p.98) . Isso permitirá com que o interno e o externo sejam postos em conflito, posto que a

---

[92] Acidentais porque são agora postas como uma única e mesma atividade, na qual o ideal é o real e o real é o ideal. Desta relação de unidade e identidade é plausível diferenciar o "Eu" da "coisa" e vice-versa, bem como a atividade concernente a cada um, porém estas são diferenciações relativas ou acidentais que permitem, como será posteriormente demonstrado, a existência da multiplicidade da realidade objetiva que tem como substrato tal unidade e, por conseguinte, tal relação de identidade entre o sujeito e o objeto.

[93] O movimento da terceira atividade que, mediante o seu caráter sintético, ergue a identidade entre as intuições interna e externa, reluz dois importantes fatos. O primeiro refere-se à existência de "B", isto é, da objetividade, exclusivamente na referência de "A" - ou subjetividade - o que significa dizer que, "B" deixa de ser um mero "B" para ser em uma relação direta com "A". Na análise de Manfred Frank, manifesta, em sua obra "*Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis: Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*" (1991), esta relação proposicional demarcada por Schelling faz-se necessária porque permite com que a subjetividade presente na proposição lógica "A=B" característica da matéria, detenha significado através de um predicado, sendo qualificada e descrita na realidade enquanto tal. A questão é que a expressão da matéria, da maneira compreendida por Frank, é possível porque esta predicação sinaliza uma diferenciação inerente de modo primário à identidade, isto é, à esta terceira atividade sintetizadora, já que, por seguir os passos espinosanos, em Schelling tudo aquilo que existe na realidade empírica, incluindo a matéria em sua expressão geral, se dá unicamente na interioridade da substância, isto é, na identidade absoluta que é o conceito puro sujeito-objeto. O segundo fato, todavia, se dá sobre as implicações provocadas pela identidade entre as intuições traduzida pela terceira atividade, pois aqui, como aponta Frederick Beiser, Schelling se aproxima de um absoluto que é indiferença e se afasta do conceito de natureza inicialmente trabalhado pela *Naturphilosophie*, a saber, uma natureza que é orgânica, dinâmica e dialética (C.f. Beiser, p.561-563). Nesta segunda época, Schelling introduz em seu sistema a problemática da indiferença mediante a terceira atividade, ainda que ela seja explorada de maneira mais aprofundada em sua *Exposição* (1801), o que causará reações negativas de intelectuais como Kierkegaard e colocará em perigo a existência de um "Eu" pessoal e individual já garantido pela lógica fichteana frente a um sistema monista que, em uma leitura mais ousada, injusta e radical, pode ser interpretado na direção do fatalismo, embora não seja, de fato, esta a proposta do filósofo em questão.

atividade ideal dar-se-á em contraposição à intuição externa já delineada como sua limitação. Se retomarmos a primeira época à luz da segunda, veremos que a atividade ideal, desde a autoposição originária, abrange todos estes caracteres, sendo limitada apenas devido à superação do limite no segundo ato. Sendo assim, o "Eu" sempre foi postulado como uma intuição interna, demonstrando, desde o início, que o elemento relacionado e aquilo com o qual ele se relaciona são, na verdade, uma única peça (Schelling, Heath, 1800, 460, p.98). Admite-se, portanto, que o "Eu" é produtor e produto simultaneamente.

Conquanto haja esta identidade necessária entre produtor e produto, o "Eu" identifica a si mesmo como produtividade apenas se conseguir dissociar-se de si próprio como produto, o que proporcionará a unidade que o torna sujeito-objeto consciente. Ora, é devido à introdução da intuição interna que o sentimento originário particular da primeira época é instaurado a partir da consciência. Trata-se, portanto, de um mecanismo que explica como o objeto, na consciência empírica, se relaciona com o "Eu", indicando a terceira atividade como aquela que, além de sua capacidade sintética, eleva tais intuições ao nível da consciência[94].

A consciência brota da oposição do "Eu" como aquele que sente conscientemente, com o objeto sentido que é meramente intuído e está fora do limite (intuição externa). Esse, por outro lado, cessa devido ao aspecto ideal compartilhado com a intuição interna, o que o torna a própria intuição produtiva supracitada. Em virtude disso, será exigida uma nova limitação (da Silva, 2017, p.105), já que o limite que distingue tais intuições deve se tornar aquele que diferencia o "Eu" senciente e consciente do objeto inconsciente.

---

[94] Nota-se, novamente, a relação entre o consciente e o inconsciente na natureza enquanto identidade absoluta. Isso sugere que tal inconsciência não se encontra na exterioridade, ou fora da esfera do "Eu", mas em sua interioridade demarcada por todos os estágios até agora apresentados. O ensaio de Gonçalves, denominado "*A Relação Dialética entre Consciente e Inconsciente na Filosofia da Natureza do Jovem Schelling*", revela exatamente a perspectiva de que tais pólos são necessariamente característicos da estrutura interna do espírito, ou do absoluto tangido como natureza. Até porque, ao ser apresentado à concepção fichteana de intuição intelectual, Schelling a entende como uma atividade referente não apenas à autoposição, mas também à oposição necessária para que o espírito enquanto identidade seja constituído. Em suma, a condição da formação de tal sujeito transcendental é a tensão entre o inconsciente e o consciente, nos encaminhando para o problema da transposição de ambos para a interioridade do espírito, o que impacta significativamente na discussão acerca de um Deus pessoal traçado sob o aspecto da fundamentação da realidade. Sampaio Bruno, por exemplo, redireciona este cenário exposto por Schelling para a pessoalidade do divino, o qual é demarcado pelas seguintes fases: 1ª) Inconsciente: Referente à heterogeneidade, ou multiplicidade da realidade; 2ª) Consciente: Correspondente à homogeneidade, ou unidade; 3ª) A tentativa do heterogêneo em retornar para a unidade, colando a cisão anteriormente imposta entre ambas as dimensões. Aqui, é perceptível tanto a similaridade conceitual entre Sampaio Bruno e Schelling, quanto o compartilhamento da noção de impulso que se direciona à unidade, ainda que em Schelling este esforço seja realizado pela própria unidade, ou absoluto (C.f. Dimas, 2019, p.100, p.193 - 199). A diferença mais abrupta é a pessoalidade inserida por Sampaio Bruno em sua concepção do absoluto, ou de "Deus", o que não diminui a importância do sistema schelligiano, cuja maior ambição iluminou sua maior fraqueza para os pensadores posteriores que sentiram a necessidade de elaborar um sistema retomando a relação entre homem e Deus.

Este limite que discrimina o “Eu” da coisa não se encontra na atividade, ou na intuição interna do “Eu”, mas na passividade característica do “Eu” real e objetivo (Schelling, Heath, 1800, 463, p.101). O limite, que não deixa de ser contingente[95], está presente nas atividades da “coisa em-si” e do “Eu” real porque é posto pelo “Eu”, o que explica da primeira até o “Eu em-si”, caracterizado pela atividade real. Contudo, até este momento, ele não detém consciência sobre ser a causa da limitação da coisa e de sua passividade, o que será possível mediante a ultrapassagem do limite realizada segundo o seu reconhecimento como aquele se autolimita .

Tal superação provoca no “Eu” a percepção de que tal limite, além de ser posto por ele, é condição para que ele próprio se dê nesta relação regida pela limitação. O momento de ultrapassagem leva o “Eu” a reconhecer-se como o fundamento de sua própria limitação, bem como do limite comum entre ele e o objeto que é a base da qual o segundo limite é proveniente. Por este motivo, ele se sente coagido e a retornar para este estágio fundamental, embora seja materialmente impossível a execução de tal ação. Este sentimento de retorno é o sentimento do presente (Schelling, Heath, 1800, 465-67, p.103), do estado presente da consciência que garante sua relação de oposição com o objeto. Inicia-se, portanto, o surgimento da consciência de si.

Neste cenário, quando o “Eu” põe a si mesmo como objeto e brota o constrangimento anteriormente trabalhado, o conflito aparece para ele através de um sentimento de autoconsciência a partir do qual o objeto reluz para si como pura intensidade (Schelling, Heath, 1800, 465-67, p.103), como uma atividade que, ao estar concentrada em um único ponto, objetiva para o “Eu” o sentido interno, ou a atividade ideal que é construtiva e ativa. Assim, ser objeto para si próprio significa tornar-se tempo para si, e o seu oposto, que é o sentido externo, é a negação do tempo como atividade, sendo conceituado como espaço (Rosales, Domínguez, 1988, p.55). Assim, o tempo é aquilo que torna o sentido interno um objeto, e o sentido externo o espaço.

Considerando o que foi dito, o objeto possui uma postura inerentemente dual na medida em que, com o alvorecer do sentimento da autoconsciência, o sentido interno é objetivado pelo sentido externo e vice-versa, o que também enaltece o princípio da unidade que os articula em um único conceito. O sentido interno do objeto é a atividade de resistência do “Eu”, sendo sua capacidade ilimitada de retornar para si concentrada em um único ponto, o

[95] O fato de que o“Eu” está inconsciente sobre ser a causa do limite é o que torna este último contingente, levando o “Eu” a supor que tal causa se dê fora de seu espectro, isto é, fora da consciência em si mesma considerada.

que faz dela um limite absoluto também compreendido como o tempo independente do espaço (Schelling, Heath, 1800, 467, p.104). Por outro lado, o sentido externo, que é contrário a tal capacidade, é uma atividade que simboliza a falta de resistência por impulsionar a completa dissolução do "Eu", por ser o infinito espaço (Schelling, Heath, 1800, 167, p.104). Desta maneira, o que vale para os sentidos interno e externo, vale também para os seus equivalentes, a saber, o tempo e o espaço, cuja tensão estabelecida na interioridade do objeto, se for observado que a intuição produtiva anuncia ambos mediante a unidade, causa a limitação mútua responsável por transformar o tempo e o espaço infinitos em finitos[96].

O objeto, sendo o receptáculo, no qual as duas dimensões são dadas simultaneamente, é a expressão da unidade destes dois elementos e seus equivalentes, a saber, o tempo e o espaço, e os sentidos interno e externo. Por isso, do conflito existente entre eles, resulta aquilo que Schelling denomina de força, sendo este um termo referente à intensidade do tempo e à extensão do espaço. A unidade entre ambos ilumina o tipo de impacto que uma força exerce sobre a outra e como isso afeta o objeto para além da aquisição da finitude, como por exemplo a sua fixação[97]. Com efeito, apesar de existir a determinação mútua do tempo com relação ao espaço e vice-versa, assume-se que, analogamente ao sentido interno, o tempo é uma força concentrada no limite acidental do objeto. Portanto, aquilo que ocupa o espaço e é,

---

[96] Neste momento fica mais clara a passagem da infinitude para a finitude partindo da estrutura do absoluto já abrangido pela identidade, já que o objeto, traduzido pela expressão lógica "A=B", é fruto não somente da limitação, mas, em igual proporção, da aquisição da consciência de si voltada para este mesmo limite. Trata-se do "Eu" reconhecer a si próprio como a causa de sua própria limitação, logo de sua posição como um objeto finito, na medida em que é situado no tempo e no espaço, porém estando sublinhado por aquilo que há de mais essencial, a saber, a identidade absoluta "A". Se for retomado o raciocínio espinosano e sua conceituação de substância trabalhada na "*Ética*" (1677), o panteísmo é identificado como a maior característica de seu sistema porque logo na proposição 4 pertencente à segunda parte do livro, é tangida a ideia de Deus como a origem das infinitas coisas componentes da realidade, o que significa que tudo está em Deus, na medida em que ele é princípio causal de todos os seus atributos, os quais, seguindo este pensamento, habitam tal intelecto infinito. Nota-se como esta perspectiva é facilmente correlacionada com o pensamento schellingiano, já que a multiplicidade desencadeada desta noção básica de um objeto "A=B" situado no tempo e no espaço tem como princípio último a absolutidade, ou a identidade absoluta, essa que é tangida pelo o filósofo como o substrato, a base, ou o fundamento de toda a realidade condicionada. Entretanto, se as notas anteriores forem relidas, identifica-se nelas a admissão do sistema schellingiano como um sistema monista, isto é, utilizando a linguagem do idealismo, como aquilo que assume a noção de um fundamento, o que gera a seguinte dúvida: Tal sistema é monista ou panteísta?; ou ainda: É possível falar de um sistema monista e panteísta simultaneamente? Esta complexidade do raciocínio de Schelling é a mais pura beleza de seu sistema porque proporciona ao pesquisador ambas as leituras que, à grosso modo, são igualmente válidas. Se encararmos o princípio da identidade que rege o seu conceito de absoluto, é viável pensar em seu sistema segundo o monismo, uma vez que é esta unidade a base, ou a estrutura de toda a realidade. Por outro lado, se for observado que o desencadeamento da realidade, já sinalizado pela despotencialização do "Eu", acontece de modo inerente ao absoluto, obtém-se a conclusão de que tudo está inserido neste princípio por ser ele a causa, o que amplia a compreensão e a sensibilidade para com o sistema , ao invés de reduzi-lo a um monismo simples.

[97] "The object is nothing else but fixated, merely present time, and yet time is fixed simply and solely by the space that is occupied, and the occupancy of space is determined simply and solely by the amount of time, which is not itself in space but is extensione prior. So that which determines the occupancy of space has a mere existence in time, and that which, conversely, fixes time has a mere existence in space" (Schelling, Heath, 1800, 468, p.105).

consequentemente, determinado pelo tempo, é regido por este limite e por seu princípio de contingência (Rosales, Dominguez, 2017, p.55). Por causa do limite, aquilo que corresponde ao sentido interno, no objeto, detém uma mera existência no tempo, ao passo que aquilo que corresponde ao sentido externo e possui magnitude no espaço, aparece como algo necessário e substancial (Schelling, Heath, 1800, 468, p.105).

A análise sobre o tempo e o espaço tem como ponto de partida a admissão das intuições interna e externa como objetos e pólos opostos, cujos correspondentes travam este mesmo conflito que é condição para a anunciação de um único objeto, ou do objeto em geral. Porém, é possível falar desta dinâmica característica do objeto apenas porque o "Eu" estabelece uma relação de oposição com este último, a fim de reconhecê-lo, isto é, de adquirir consciência acerca de seu ato primitivo em colocar-se a si próprio como objeto[98].

A distinção do tempo e do espaço no "Eu", e da substância e do acidente no objeto, embora identificada pelo filósofo, deve ser percebida pelo "Eu" para que o objeto seja reconhecido enquanto tal por ele, o que é verificado apenas mediante uma intuição que é produtiva. Até o presente instante, o "Eu" foi abrangido somente como o sentido interno característico da atividade ideal e da intuição interna, entretanto, para que este cenário se dê, faz-se necessária a introdução de uma segunda produção que, por partir da primeira, isto é, do "Eu", cuja infinitude é o fundamento da continuidade da produção (Rosales, Dominguez, 1988, p.56), se dá em uma nova relação de oposição com essa que a determina e a torna o ponto de transição da produção presente para uma parte subsequente do "Eu" (Schelling, Heath, 1800, 469-71, p.106). Isso porque tanto a primeira, quanto a segunda produção, possuem o aspecto acidental, ou seja, fluido e não resistente, correspondente ao tempo e à sua magnitude, que precisa ser determinado dentro da relação de oposição.

O acidente, ou o tempo, passa por uma mútua determinação que o separa, na interioridade do objeto, do espaço que se opõe à fluidez, mas é exatamente em virtude dessa separação que o "Eu" se dá em uma espécie de sucessão de representações não arbitrárias (Rosales, Dominguez, 1988, p.56-57). A separação mencionada fundamenta uma relação que, para além da oposição, é causal[99], o que significa dizer que a primeira produção pressupõe a segunda e vice-versa, na mesma proporção em que o tempo é pressuposto do espaço e o

---

98 "[...] in this opposition, outer and inner sense became objects for the self, that is, for us, as philosophers, space and time could be distinguished in the self, and substance and accident in the object" (Schelling, Heath, 1800, 469, 105).

99 "Admittedly, this is not the case with an artifact, for here no part is cause of another, but each in fact presupposes the other in the productive understanding of the maker" (Schelling, Heath, 1800, 471, p.107).

espaço é pressuposto do tempo, mantendo, na interioridade do objeto, uma dinâmica que o permite ser reconhecido enquanto tal pela inteligência.

A relação causal[100] é condição para que o objeto se apresente à inteligência, o que faz dela um elemento pertencente à autoconsciência e à estrutura do próprio objeto. Se a relação causal é necessária, a sucessão proveniente dela possui o mesmo grau de necessidade por determinar a construção da dimensão particular, que nada mais é do que as partes componentes de um todo (Schelling, Heath, 1800, 471, p.107). Deste modo, os objetos componentes da realidade natural se desdobram de maneira sucessiva por serem partículas entrelaçadas, cuja unidade é empiricamente apreendida como um organismo[101]. É possível falar da natureza como um organismo, portanto, devido a esta coexistência entre sucessão e coisa, no entanto deve-se destacar que o fundamento da sucessão não jaz no pensamento consciente, mas no ato inconsciente de produção (Schelling, Heath, 1800, 472, p.107), por isso o indivíduo não percebe a sua existência até que ela se apresente para a consciência.

A sucessão é o elemento intermediador na relação entre dois ou mais objetos, entretanto aquilo que é determinado em um, e aquilo que determina, é somente o aspecto acidental de cada objeto, já que a substância (espaço) é apenas o tempo fixado. Quer dizer que um objeto determina o aspecto acidental de outro apenas porque se encontram em uma relação de oposição (Schelling, Heath, 1800, 473, p.108-109). Essa não é inteligível porque a sucessão é condição do objeto e do "Eu", transmutando-o para um novo estado, no qual ele vem a ser uma sucessão não arbitrária de representações (Schelling, Heath, 1800, 473, p.108). Aqui, a substância é impedida de ser permanência porque o tempo está em um "Eu" incapaz de ser fixado por conta de sua nova condição, deste modo nenhum dos dois pode ser fixado.

---

[100] No que diz respeito à história da progressão da autoconsciência e, mais precisamente, neste ato concernente ao "Eu", a relação causal não aponta para a objeto como a causa do sujeito e vice-versa, e nem para a primeira produção como causa da segunda, mas para a coexistência e a dependência de um com relação ao outro.

[101] A necessidade da relação causal conversa com a necessidade da causalidade trabalhada na *crítica* kantiana, na qual é constatada uma sucessividade entre os fenômenos que, embora possa ser pensada sob o critério da unidade através do conceito "incondicionado", é impossível de ser constatada enquanto uma totalidade na empiricidade, ou pelo "Eu", cuja maneira de pensar parte das formas puras da intuição para a formação de qualquer conhecimento sobre a realidade. Em Kant, a sucessividade das coisas, bem como o conhecimento sobre elas, depende de tais formas *a priori* responsáveis por situar tanto o fenômeno, quanto a consciência empírica, no tempo e no espaço que são critérios da própria subjetividade, dificultando a admissão de um absoluto da maneira como Schelling o assume. Isso porque a interação do "Eu" com a exterioridade se dá apenas sob tais formas que viabilizam a compreensão fragmentada da realidade, e não de sua totalidade, ou, de maneira mais radical, de um "Deus" como fundamento desta multiplicidade, já que a razão e o modo de funcionamento do pensamento são limitados. Schelling, frente à *crítica* de Kant, nota a relevância da espacialidade e da temporalidade como elementos determinantes. Porém, em seu sistema, seu pensamento ousado o leva a abordá-los para além do escopo da racionalidade humana, visto que seu esforço está em promover um princípio que fundamenta tanto a multiplicidade, quanto a unidade, o que não supera a dificuldade já posta por Kant, a saber, a impossibilidade da percepção do indivíduo em captar esta unidade, ou este absoluto, na empiricidade. Por isso Kant, em sua *Crítica*, afirma que tais conceitos, como "absoluto" e "Deus", podem, de fato, serem pensados pela consciência empírica, mas a existência que Schelling, por exemplo, lhes confere, jamais poderá ser provada ou auferida da realidade.

Por outro lado, a substância precisa ser a oposição do acidente e, portanto, fixada, para que o conceito geral do objeto, como expressão do conflito existente entre ela e o acidente, seja anunciado sob o prisma da unidade, o que é possível exclusivamente através da relação de reciprocidade, sem a qual a relação causal e a sucessão caem na inexistência. Significa que, na interação entre dois ou mais objetos, uma substância é o fundamento da outra, e ambas passam a ser recíprocas entre si, na consciência[102]. O interessante é que tal fixação também fixa a reciprocidade e a sucessão enquanto um momento presente (Schelling, Heath, 1800, 475, p.110), fazendo dela um estágio necessário, no "Eu".

A fixação das substâncias de dois objetos, a saber, "A" e "B", gera uma mútua determinação, na medida em que ambas são simultaneamente postas. Logo, a relação da reciprocidade é crucial para este movimento porque impede o espaço de expandir-se ao infinito, facultando a edificação do objeto. Dito isso, a determinação da substância é viável porque da reciprocidade deriva a simultaneidade entendida como o princípio de coexistência que, na inteligência, é condição para a sucessão de todas as representações do indivíduo (Schelling, Heath, 1800, 476, p.111). Pois bem, a fixação da substância denota a posição da coexistência[103]

A análise realizada pelos dois parágrafos anteriores indica que é por intermédio desta relação que a sucessão de objetos e representações acontece, no momento presente, na inteligência, uma vez que é o ato das substâncias tornarem-se coexistentes umas das outras que possibilita a percepção desta mesma sucessão. Por conseguinte, a simultaneidade e a reciprocidade são condições para o pronunciamento do objeto a partir da unidade e para a anunciação da relação causal a partir do "Eu". Contudo, o fator para o qual o leitor deve atentar-se, é que o objeto como a síntese das substâncias precisa extrapolar este mecanismo da consciência empírica e proceder na própria ideia de natureza.

O ato de abranger a natureza como a expressão da unidade de todas as substâncias é invocado pelo filósofo porque a formação de tal síntese é impossível no plano da filosofia teórica (Rosales, Dominguez, 1988, p.57), sendo necessária a expansão do sistema transcendental para a dimensão objetiva circunscrita pela filosofia do absoluto. As duas épocas, destrinchadas de modo geral neste trabalho, apontam para um "Eu" que não é, originariamente, uma produtividade, mas uma oposição primária constituinte da essência da inteligência e da natureza (Schelling, Heath, 1800, 479, p.113). Ele adquire sua capacidade de

---

[102] C.f. Schelling, Heath, 1800; 473-74; 475-76; p.109-110.

[103] "coexistence is nothing else but a mutual fixating of substances by one another" (Schelling, Heath, 1800, 476, p.111).

produção mediante a unidade e a identidade primeiramente produzidas pela intuição produtiva inconsciente e pela intuição produtiva potenciada, isto é, consciente de si como objeto. Agora que o "Eu" é unidade e identidade entre sujeito e objeto, o que faz dele a própria intuição potenciada e produtiva, a sua capacidade de produção, ao invés de morrer no momento presente da inteligência, deve continuar a existir através do restabelecimento ininterrupto da oposição originária entre as atividades ideal e real.

A unidade e a identidade só podem ser instauradas por intermédio da solução do conflito, entretanto este último não pode cessar por ser condição de possibilidade das primeiras. Por essa razão, ele deve passar pela limitação originária do "Eu", a qual impede a sua completa superação e provoca a subordinação mútua entre os produtos da intuição produtiva[104]. O problema se encontra no surgimento da consciência empírica segundo um objeto presente, já que neste instante a inteligência é uma sucessão não arbitrária de apresentações, e tal objeto é dado apenas como uma parte da totalidade por estar alojado nesta sucessão que, junto com a relação causal, pressupõe tanto a multiplicidade das substâncias, quanto a reciprocidade e a dinâmica estimulada pela simultaneidade (Schelling, Heath, 1800, 482, p.114). Jaz aqui uma contradição, na qual

> A inteligência, na medida em que se torna consciente de si, pode intervir apenas em um ponto específico na ordem de sucessão e, portanto, ao se tornar consciente, deve pressupor uma totalidade de substâncias como condições de uma possível sucessão independente de si (Schelling, Heath, 1800, 482, p.114)[105].

A resolução desta dificuldade diagnosticada por Schelling se dá na distinção posta entre inteligência absoluta e inteligência finita, " [...] o que em outras palavras não é senão a questão da duplicidade originária da autoconsciência (da Silva, 2017, p.108) fundada sobre a diferença existente entre a primeira e a segunda limitação do "Eu". O filósofo em questão mostra que o universo, por ser a totalidade das substâncias e brotar de tal síntese produzida pela intuição produtiva potenciada, advém da restrição originária do "Eu", traduzida como a oposição característica da autoconsciência e como condição para a implementação da unidade. Porém, é exclusivamente no segundo ato que a atividade ideal transpõe o limite e se transforma em "coisa em-si" ou, em outras palavras, determina a si própria ao se tornar objeto, levando a inteligência a sentir sua finitude, isto é, sua própria limitação (Rosales, Dominguez, 1988, p.57). Com efeito, se a segunda limitação parte da limitação originária,

---

[104] C.f. Schelling, Heath, 1800, 480, p.114.

[105] "the intelligence, insofar as it becomes conscious of itself, can intervene only at a specific point in the order of succession, and hence, in becoming self-conscious, must already presuppose a totality of substances, and a universal reciprocity among substances, as conditions of a possible succession independent of itself"

então tudo aquilo que é posto pela última é igualmente posto pela primeira, com a diferença de que da segunda brota tudo simultaneamente. Assim, ela põe a síntese absoluta que não é apreendida pelo "Eu" como um conjunto de partes, mas como uma totalidade que só pode se apresentar para a consciência empírica através de sucessivas representações que expõem unidades relativas, ou sínteses graduais das partes (Schelling, Heath, 1800, 481, p.115).

Se a primeira limitação é originária e necessária, a segunda é regida pelo princípio da contingência que promove não somente a particularidade da autoconsciência conceituada como individualidade, mas também a dimensão particular em geral, concernente à realidade natural e empírica. Caso esta restrição seja abstraída da inteligência finita, será constatado unicamente a existência da inteligência absoluta, e se a limitação for posta pelo "Eu", a absolutidade será suspensa e abrirá palco para a inteligência finita (Schelling, Heath, 1800, 482, p.115). Contudo, vale lembrar que ambas as inteligências emergem de um único e mesmo ato, por este motivo o universo aparece simultaneamente aos artigos particulares que o compõem, e embora o absoluto não seja inteligível enquanto tal na consciência empírica, é proporcionalmente possível apreendê-lo mediante as sínteses dos particulares que, por meio da sucessão, guiam a consciência para o contato relativo com o todo.

Ambas as inteligências embasam a não contradição a respeito da existência do universo que expressa a totalidade de todos os elementos que o constituem. Isto posto, tudo aquilo que participa da sucessão já se encontra no absoluto, porém o indivíduo, por ser uma inteligência finita e individual, é um dos produtos condicionado a perceber tudo aquilo que está fora do âmbito de sua consciência como algo que lhe é independente, embora esta seja uma proposição equivocada, se a realidade for tangida a partir da essencialidade[106] (Schelling, Heath, 1800, 485, p.117). A segunda limitação, portanto, encaminha para a consciência as determinações do universo postas pela primeira, outorgando a percepção temporal do objeto (Schelling, Heath, 1800, 285, p.118).

---

[106] "Beyond the particular limitation lies the sphere of the absolute intelligence, for which nothing has begun, nor does anything become, since everything, for it, is simultaneous, or rather, it is itself everything" (Schelling, Heath, 1800, 485, p.117). A limitação da inteligência finita consiste, exatamente, na incapacidade da consciência em perceber o absoluto, isto é, o "Eu" enquanto esta unidade e identidade originária que põe, em sua própria construção que se dá concomitantemente com a construção da matéria, tudo aquilo que existe ao mesmo tempo. Com base neste raciocínio, a linha construtiva aponta para o surgimento da consciência empírica a partir do "Eu" absoluto que, ao pôr a limitação originária e secundária, permite a desenvoltura de toda a dimensão particular sem perder por ser o substrato dela. O interessante neste fragmento é o seguinte: Para que a absolutidade seja percebida pela consciência empírica, ainda que por meio das sínteses relativas, faz-se necessária a desenvoltura e a manifestação da particularidade, o que fundamenta, de modo mais radical, a codependência de um com relação ao outro. A sucessão, comentada durante a segunda época, sinaliza a evolução da unidade e da identidade absoluta, assim tudo aquilo que é constatado empiricamente pela ciência experimental existe dentro de tal absoluto.

Ora, trata-se de uma continuidade entre o inconsciente e o consciente, e não uma ruptura entre ambos os planos, a qual vem a ser característica das interpretações que recuperam a percepção de um "Deus", ou um absoluto pessoal, ao dialogarem com a tradição católico-cristã que tem como pano de fundo o pecado original. O que Schelling faz é demonstrar uma sucessão típica da concepção de unidade plotiniana, cuja essencialização marcada por seu desencadeamento em diversos estágios culmina na existência da realidade enquanto uma multiplicidade reconduzida à unidade que é o ponto originário e causal da dimensão empírica percebida pela racionalidade individual[107].

Através de ambas as limitações, a intuição da inteligência pode se dar em conjunto com a sucessão, sendo este um panorama assegurado pela reciprocidade que concede à inteligência a possibilidade de perceber tal sucessão a partir de um único ponto determinado no tempo. Por conta da reciprocidade, a inteligibilidade é instaurada conforme as sínteses, ou os conjuntos relativos das partes do todo, resultando na inteligência finita que percebe e interage com a realidade somente deste modo (Schelling, Heath, 1800, 489, p.121). Neste momento, Schelling introduz a terceira fase da limitação que impulsiona a inteligência para fora de sua produção, conduzindo-a à autopercepção de si como produtiva por meio da unidade absoluta.

Propõe-se, então, a unidade entre inteligência e sucessão, porém esta última acontece exclusivamente entre os acidentes, dado que a substância é intuída como um artigo estático. A substância, que até o momento foi posta como uma partícula equivalente ao espaço, nada mais é do que a síntese absoluta, cuja inércia mantida nos processos de produção e sucessão, a impede de ser intuída pela inteligência, a menos que essa passe pela limitação e se torne finita (Schelling, Heath, 1800, 489, p.121). Por certo, o auto reconhecimento como produtiva necessita de uma terceira limitação responsável por transformar a sucessão em objeto para a inteligência absoluta (Rosales, Domingues, 1988, p.59). Ao alojar-se sobre a sucessão de apresentações, portanto, a substância é limitada, impedindo o encerramento da infinitude e

[107] A *Enéada VI, 9*, escrita por Plotino, impõe a primazia do uno em relação ao múltiplo porque sem o primeiro como um fundamento presente no segundo, nenhum elemento próprio da empiricidade seria capaz de existir. Em Schelling, este raciocínio permanece na medida em que o absoluto é inerente a cada particularidade, logo a cada unidade relativa que pode ser percebida pela subjetividade individual devido à continuidade essencial entre o absoluto e a particularidade ou, dito de outro modo, entre o inconsciente, que nada mais é do que a natureza produtiva, e o consciente referente à sua revelação enquanto produto. Em Plotino e em Schelling, portanto, é identificada uma circularidade dinâmica que permite com que o real retome o aspecto ideal ou, partindo do linguajar plotiniano, que o múltiplo se redirecione para a unidade, o que seria inviável, neste tipo de sistema impessoal, se não houvesse tal continuidade entre ambas as esferas.

gerando a natureza orgânica como um novo produto, cujo desencadeamento e manifestação se dá sobre uma linha que é, concomitantemente, finita e infinita[108].

Trata-se de intuir a si própria na transição de causa para efeito, isto é, de um produto que determina para um produto determinado, na interioridade da sucessão de apresentações. Este é um ato dependente de sua capacidade de retornar para si, o que mantém seu caráter infinito em sua expressão objetiva enquanto natureza orgânica. De acordo com Schelling, o retorno para si é compreendido como uma sucessão auto reversível que, em termos comuns, é rotulado a partir do conceito de organização (Schelling, Heath, 1800, 491, p.122). Dito de outro modo, a inteligência absoluta é este esforço contínuo que se auto organiza de modo ininterrupto, o que a torna orgânica e, enquanto tal, matéria e forma concomitantemente. Como conclusão, dela deriva as primeira e a segunda sucessões, o que a revela como a única estrutura, da qual as realidades interna e externa provêm.

Para autointuir-se como produtiva, a inteligência precisa, além de intuir a sucessão de apresentações como organização, intuir a si mesma como um objeto ativo na sucessão (Schelling, Heath, 1800, 492-94, p.124). Contudo, como esta última é movimento, se for observado que a fixação brota somente para dar origem à organização, não anulando as contínuas moções e mudanças admitidas no desenvolvimento do universo que se dá junto com a evolução de tal sucessão, a inteligência necessita intuir a si própria em um objeto que está vivo (Schelling, Heath, 1800, 492-94, p.124) o que a retira do plano de uma simples organização estática, para se dar como uma organização viva. Disso é deduzido que a possibilidade de intuir-se como produtiva encontra-se na sucessão dinâmica e gradual da natureza orgânica, logo de si mesma em sua própria manifestação empírica.

Aqui, são mencionadas esferas de organizações que representam os estágios menos e mais evoluídos da consciência, como por exemplo a dimensão das plantas e dos animais. No entanto, a implementação da identificação supracitada procede de uma inteligência que, além de aparecer para si como orgânica, está no cume da organização (Schelling, Heath, 1800, 495,

---

[108] É sobre a linha construtiva que a sucessão relativa que dá forma à dimensão particular e empírica é desencadeada de modo dinâmico, dialético e infinito. Vale lembrar que a sucessão de apresentações e, consequentemente, de produtos, é demarcada pela reciprocidade responsável pela mútua determinação do aspecto acidental, fazendo com que o acidente de um objeto "A" se direcione ao acidente de um objeto "B", na medida em que o determina, e vice-versa. Assim, a sucessão, ainda que abrangida segundo a perspectiva da inteligência finita, sempre retorna para si mesma, já que a dinâmica característica do produto sinaliza esta determinação que vai de "A" até "B" e de "B" até "A". A sucessão que aparece para inteligência finita e a consciência empírica enquanto um conjunto, ou uma síntese relativa de seus produtos e apresentações, fundamentando a dimensão particular captada pelo "Eu" individual, se dá sobre a linha construtiva que é finita por conta da segunda limitação que leva a inteligência a alcançar apenas tal síntese relativa, e infinita, em virtude deste constante ato de retornar para si própria, o que faz da realidade externa um elemento fundado sobre e a finitude e a infinitude, ainda que a inteligência finita não consiga, de fato, compreender esta última.

p.125). Neste sentido, ela tem como ponto de partida as fases intermediárias, cujas sucessões permitem sua autopercepção em objetos vivos, tendo em vista que ela se manifesta como um todo orgânico, na empiricidade. Este cenário é viabilizado pela terceira limitação, uma vez que seu produto é a inteligência aparecendo para si própria como a dimensão particular viva, dialética e dinâmica (Schelling, Heath, 1800, 495, p.125).

O ápice da organização, equivalente à identificação da inteligência com a natureza orgânica, destaca a importância do princípio da identidade[109] para a existência de uma realidade externa orquestrada tanto pela totalidade, do ponto de vista da síntese absoluta, quanto pela particularidade, onde reina a multiplicidade de objetos concernentes às diferentes esferas de organizações. A questão é que a execução de tal identidade é, na verdade, a máxima expressão da relação de reciprocidade que leva a inteligência a intuir-se como idêntica a si mesma no plano prático e, assim, manifestar-se enquanto natureza orgânica.

[109] A relevância do princípio da identidade já fora bastante citada e explicada neste primeiro capítulo, inclusive porque, como bem pontua Kierkegaard, a sua introdução no sistema schellingiano se dá através de um "Eu" que é potência, isto é, uma autoconsciência que não é nem objeto, nem sujeito. Este é o elemento propiciador da manifestação do absoluto em seu caráter inconsciente, primário e ideal, no mundo empírico por meio das unidades relativas e da particularidade que dimensiona a condicionalidade na interioridade daquilo que Schelling entende por diferenças quantitativas. O pensamento schellingiano, até agora trabalhado, parte de uma filosofia negativa, na medida em que tem o movimento de autoposição realizado pelo "Eu" como ponto inicial para o florescimento do absoluto como o resultado de toda a despotencialização do "Eu", sendo pronunciado como a identidade necessária entre o ser e a essência. Este aspecto dogmático é, logo em seguida, transformado em uma filosofia positiva porque este absoluto passa por uma espécie de metamorfose para se dar como aquilo que é vívido e orgânico, ou seja, como aquilo que não está preso ao "Ser" que é estático e, enquanto tal, dado em ato, ainda que o detenha em sua estrutura. O absoluto, portanto, adquire, inicialmente, uma existência em ato, por conta do "Ser" promulgado pela identidade, mas, posteriormente, é posto como uma existência *in natura* (C.f. Kierkegaard, 2010, p.338-340), excedendo a atualidade ao abarcar a contingência, sem suprimi-la em sua interioridade. De acordo com Kierkegaard, esta existência *in natura* é, na verdade, a essência da existência em ato, justamente por emergir desta última mediante um ato de liberdade, e não através da necessidade. Este aspecto é trabalhado pelo filósofo em um tom elogioso por Schelling garantir a liberdade na interioridade da estrutura divina. Isso permite com que "Deus" retorne para o seu caráter puro e ideal, para o "Ser" em ato que jaz em seu interior, até porque a liberdade é dependente de algo ainda mais substancial no absoluto, a saber, a dialética que rege a relação entre os dois tipos de existência que retiram o absoluto da mera possibilidade de existência ao transportá-lo para o efetivo existir. À vista disso, a admiração de Kierkegaard para com Schelling está na introdução da liberdade no divino e na prova de sua realidade advinda de sua revelação real diagnosticada na particularidade, o que acontece apenas por conta de seu caráter indiferente que nada mais é do que um estágio através do qual faz-se necessário passar para sua revelação na natureza como produto. O problema, todavia, igualmente percebido por ele, é esta indiferença que leva à impessoalidade deste absoluto, o que significa que a relação de "Deus" com a situação humana, como o desespero e a angústia, é suprimida em nome de seu reducionismo à natureza. Assim, embora Kierkegaard mantém-se deslumbrado com o modo segundo o qual Schelling trabalha a liberdade, a necessidade e a existência dentro de uma única substância, acaba por decepcionar-se em vista do limite produzido pela indiferença, já que para ele a existência do divino está essencialmente articulada com a dimensão pessoal deste mesmo Deus, logo com o seu desempenho concreto na vida humana. Nota-se que, enquanto que em Schelling a existência do absoluto se estende somente à estrutura da realidade, em Kierkegaard ela é assegurada na efetividade que possui na vida individual, na relação entre a consciência divina e a consciência humana, demonstrando uma profundidade que extrapola a esfera da arte - introduzida por Schelling - como a máxima exposição e compreensão da totalidade ligada ao particular. É certo que o pensamento schellingiano apresenta esta limitação, entretanto vale lembrar que esta não é a intenção do filósofo em questão, a saber, recuperar um Deus pessoal intimamente ligado com as problemáticas humanas, mas trazer um absoluto que é estrutura da realidade em geral, inclusive do mundo prático do indivíduo, porém sem inclinar-se para as rigorosas proposições de cunho cristão.

Destarte, a terceira atividade constantemente citada na segunda época e associada à intuição produtiva potenciada, nada mais é do que a organização que suscita a transposição da inteligência, em seu plano teórico, para a realidade externa e prática. Partindo da primeira época até o momento presente, conclui-se que a intuição passa por três etapas[110] que fornecem o fundamento *a priori* da construção da matéria e, consequentemente, da física em geral, o que explica a grande carga de conceitos físicos utilizados por Schelling nesta obra mas, principalmente, em sua *Exposição* (1801) que será destrinchada nos próximos capítulos.

Por outro lado, a segunda época elucida unicamente como a inteligência se estende para a realidade externa, oferecendo os passos necessários para que ela intua a si própria como produtiva sem promover o fechamento deste processo, ou seja, sem que de fato ela alcance esta intuição, o que faz da terceira e última época crucial para a aquisição da consciência sobre si própria como produtora. Como a base para a terceira época foi oferecida pelas duas anteriores, essa será brevemente abordada para que o leitor entenda a conclusão do sistema transcendental de Schelling que é crucial para o desabrochamento dos próximos capítulos que tocarão novamente em todos os conceitos até agora trabalhados.

1.5.3. Terceira Época

O princípio da identidade segundo o qual a inteligência se auto-identifica como organismo, nada mais é do que o encerramento da cadeia de produção do "Eu", ou o último estágio, cuja concretização depende da autointuição da inteligência como produtora. Como foi demonstrado ao longo das duas primeiras épocas, a história da progressão da autoconsciência se desdobra em conjunto com a desenvoltura da matéria e as suas categorias que a permitem aparecer para a consciência empírica. Sendo assim, para que ela chegue a si mesma reconhecendo-se como produtiva, é imprescindível que ela se separe do produtos característicos da sucessão, o que vem a ser viável unicamente através da reflexão.

O termo "separação", no sentido implementado por Schelling, quer dizer "abstração", que nada mais é do que a primeira condição da reflexão (Schelling, Heath, 1800, p.134) e o primeiro movimento dado pela inteligência a fim de que sua manifestação enquanto ato se desvincule de sua revelação enquanto produto, o que significa que, além de reconhecer-se como produtora, a inteligência deve igualmente se autoperceber enquanto produto. Até este instante, o objeto, no processo de produção, não se dá enquanto tal porque o princípio da

[110] "The simple, that of stuff, which is posited therein through sensation; the second, that of matter, which is posited through productive intuition; and lastly the third, which is characterized by organization" (Schelling, Heath, 1800, 495, p.126).

identidade leva a inteligência a se identificar com tudo aquilo que deriva de seu ato, assim nem ele e nem a intuição são separadamente conhecidos pela inteligência, a qual os assume como um único elemento demarcado pela unidade[111].

O fato da inteligência não ter ainda sofrido a abstração responsável por fazê-la intuir a si própria como produto, logo como objeto, leva o indivíduo a crer que tudo existe apenas em seu interior, ou que tudo é intuído unicamente nele mesmo (Schelling, Heath, 1800, 506, p.135). É por meio da abstração original, portanto, que a inteligência humana intui o objeto fora de si, isto é, em um espaço e em uma temporalidade determinada e externalizada, uma vez que ela impulsiona a separação do subjetivo em relação ao objetivo[112] que, antes de se dar concretamente, precisa de um ato ulterior denominado "julgamento" ou "juízo".

A desvinculação do conceito com o objeto depende do juízo que, primeiramente, compara conceitos - como predicados - e intuições - como sujeito - para, em seguida, colocá-los novamente em uma relação de identidade. Deste modo, conceito e objeto devem ser pólos opostos um ao outro, a fim de que sejam conscientemente relacionados por uma intuição mediadora, denominada de "esquematismo"[113] (Rosales, Dominguez, 1988, p.65).

---

[111] Isso porque [...] Object and intuition are completely lost in each other [...]" (modificado por mim. Schelling, Heath, 1800, 506, p.135).

[112] Esta separação é também compreendida como o desprendimento do conceito com relação ao produto. O termo "conceito" é "That which arises for us, when we separate the acting as such from the outcome, is called the concept" (Schelling, Heath, 1800, 506, p.135). Na inteligência, conceito e objeto são dados em conjunto porque a aparição da produção como objeto para a consciência individual ainda não foi instaurada, o que acontece somente com o surgimento da consciência que parte da reflexão e da abstração, deste modo "conceito" e "objeto" se separam, tornando possível a efetivação da relação entre o conceito "X" e o objeto "X1" intuído fora da interioridade da inteligência.

[113] O termo "esquematismo" já foi abordado por Kant para fundamentar a possibilidade da relação entre o conceito e o objeto. De acordo com o filósofo, os conceitos puros *a priori* precisam conter em si mesmos a função do entendimento e as condições formais da sensibilidade incumbidas de proporcionar a sua aplicabilidade a um objeto qualquer (Kant, 2018, B 179, p.176). A relação entre o conceito e o fenômeno é realizada por uma representação compreendida como *esquema transcendental*, a condição formal da sensibilidade que ocasiona a implementação específica de tal conceito é chamada de *esquema*, e o entendimento característico de tal esquema é abrangido como *esquematismo* (Kant, 2018, B 179, p.176). Considerando este parágrafo, é possível concluir que o esquematismo transcendental é um dos resultados alcançados pela despotencialização do "Eu" que leva à aquisição da consciência de si, contudo Schelling tem como ponto de partida aquilo que em Kant não é nem percebido, a saber, o "Eu" que é primariamente oposição entre o objetivo e o subjetivo. Dito isso, não é absurdo afirmar que Schelling está um passo adiante de Kant, pois o princípio oferecido por ele como fundamento é precisamente aquilo que leva à possibilidade do conhecimento trabalhada pela *crítica*. Assim, sem o absoluto, ou o incondicionado, não haveria qualquer tipo de relação entre o conceito e o objeto exercida pelo juízo; não haveria qualquer sistematização do modo de funcionamento do pensamento que resulta na correspondência do conceito com o objeto regida pelas categorias e, assim, não existira aquilo que é entendido por Kant como esquematismo transcendental. Este avanço mostra que Schelling é bem sucedido no que diz respeito à sua missão inicial, a saber, proporcionar um fundamento que garanta aquilo que já é proposto pela *crítica* kantiana, na medida em que a supera por não prender-se unicamente à possibilidade do conhecimento, visto que procura provar a realidade do conhecimento empírico mediante a sua ligação epistêmica direta com o absoluto, isto é, sem excluir a dimensão objetiva. Em Schelling, o esquema está sempre relacionado com o empírico, sendo "the sensorily intuited rule for the bringing forth of an empirical object" (Schelling, Heath, 1800, 510, p.138).

A função do esquematismo é criar uma barreira, ou um limite, entre o conceito e o objeto, erguendo uma relação de oposição que, ao ser superada, concederá uma identidade consciente entre ambas as partículas. O conceito é um modo de ação, do qual a regra da construção do objeto da intuição, bem como o objeto como expressão de tal regra, derivam (Schelling, Heath, 1800, 508, p.136). Já o esquema[114], é a condição de possibilidade para que conceito e objeto sejam, para além da oposição, recombinados, concedendo, de modo similar ao pensamento kantiano, a aplicabilidade do conceito a um objeto empírico que causa o seu reconhecimento pelo entendimento. Sem o esquematismo, o objeto não surge enquanto tal, isto é, desvinculado do conceito, o que impossibilita o rearranjo de ambos em uma nova identidade tangida pela consciência e impede a efetividade do juízo, afetando a concretização da abstração empírica que separa a inteligência do produto e proporciona o seu autoituir-se enquanto ativa na produção.

Deve-se dar mais atenção, todavia, ao fato de que a abstração empírica, embora fundamental neste processo, advém de um poder maior através do qual é possível distinguir o modo de ação que encaminha o objeto para a sua manifestação particular, e o modo de ação[115] que causa a sua existência (Schelling, Heath, 1800, 511, p.139). Se, na intuição em si, todos estes elementos são dados em unidade, na abstração transcendental, de onde procede a abstração empírica, todo este aparato conceitual é retirado. Devido à ausência de conceito e esquematismo na intuição, essa aparece como uma intuição produtiva e indeterminada oposta a um conceito sem intuição[116] que a determina criando os objetos (Rosales, Dominguez, 1988, p.65).

Se as duas primeiras épocas forem relembradas, será notado que na primeira intuição, onde não há reflexão, o objeto é determinado como substância e acidente, cuja unidade introduzida pela terceira atividade demonstra que sentidos interno e externo se dão em uma interação dinâmica dependente da relação causal e, de modo mais essencial, da reciprocidade. Por essa razão, postula-se que, antes da reflexão, existem categorias dinâmicas que

---

[114] A definição fornecida por Schelling é que o esquema é "[...] merely an intuition of the rule whereby a specific object can be brought forth" (modificado por mim. Schelling, Heath, 508, p.137).

[115] O que é chamado de "modo de ação", nada mais é do que o conceito enquanto um fator restritivo, ou como um artigo determinante que, por se encontrar na intuição indeterminada, a transforma em uma intuição do objeto (Schelling, Heath, 1800, 511, p.140).

[116] Um conceito que é destituído de intuição é tangido como um conceito lógico puro que ainda mantém-se conectado com a intuição, porém não como conceito, mas como forma de intuição. Aquilo que Schelling denomina ser um conceito lógico é, por exemplo, o puro espaço por esse ser apreendido como uma intuição e precisar da intuição do infinito para existir. O conceito de espaço, apesar de aparecer para o indivíduo segundo a abstração, não é abstrato tal qual os demais conceitos empíricos, pois não se refere a vários espaços, mas a um único espaço infinito sujeito à intuição que viabiliza o pensamento acerca de sua divisibilidade e de sua ocupação. Para mais detalhes, verificar as páginas 140 (512-514) e 141 (514-515).

apresentam a substância e o acidente em em uma única expressão, a saber, no objeto, ao passo que a reflexão institui a separação destes elementos mediante as categorias matemáticas, nas quais ambos os sentidos sofrem tal disjunção um do outro. Quer dizer que a reflexão se torna o ponto de origem de todas as demais categorias que surgem através da oposição entre aquilo que a intuição só consegue ostentar em conformidade com a unidade. Como exemplo, temos as categorias de modalidades que facultam a completa separação do "Eu" com o objeto por propiciarem o mais alto grau de reflexão, fazendo delas tão fundamentais para a reflexão, quanto a reciprocidade e a causalidade são para a intuição primitiva e originária (Schelling, Heath, 1800, 516, p.142).

A abstração transcendental[117] é condição do juízo, na medida em que é a separação completa entre intuição e conceito. Porém, a recombinação entre ambos os elementos, agora versada pela consciência, deve ser executada por meio de uma partícula mediadora que, no procedimento da reflexão, desapareceu totalmente no âmbito da intuição, a saber, o esquematismo. Se o esquema empírico é a regra através da qual o objeto é empiricamente manifestado como um particular, o esquema transcendental, ao oferecer tal unidade, reconstrói o objeto e o apresenta enquanto tal, isto é, transcendentalmente (Schelling, Heath, 1800, 516, p.143). Este esquema, portanto, é a intermediação entre os sentidos interno e externo que evoca a construção do objeto, bem como o seu intuir externo em um espaço determinado identificado com um tempo linear (Rosales, Dominguez, 1988, p.65-66).

Nesta intermediação, o artigo de maior relevância é o tempo, o qual é tanto uma forma da intuição qualificada na sucessão de apresentações, quanto uma partícula determinada de modo externo à inteligência. Aqui, é realçado o seu duplo caráter responsável por relacionar novamente conceito e intuição, levando-o a ser reconhecido como esquematismo transcendental. Por dar-se enquanto tal, conclui-se que o tempo sempre esteve inserido na

[117] É nesta etapa que o "Eu" individual fichteano surge no sistema schellingiano, uma vez que a abstração transcendental inicia o procedimento de abstração do absoluto, em que o "Eu" é colocado absolutamente acima do mundo dos objetos, abrindo portas para o florescimento da consciência empírica e individual (Bowie, 1993, p.59). Como bem aponta Bowie, neste momento a consciência é transportada do plano da necessidade natural, do qual é inferida a relação de reciprocidade entre os elementos pertencentes à cadeia de sucessão característica não somente de sua organização na dimensão do absoluto, mas também de sua revelação na empiricidade, para o plano da vontade e da autonomia, sendo ambos os elementos imprescindíveis para o exercício da moral. Neste cenário, Andrew Bowie coloca uma dúvida pertinente, a saber: Como Schelling evita o dualismo se seu sistema recai, novamente, na divisão entre o absoluto e o "Eu" individual por meio de tal abstração? Bom, é importante lembrar que a abstração não simboliza uma ruptura entre ambas as esferas, visto que realça a dimensão objetiva e empírica como a natureza em seu caráter inconsciente, o absoluto enquanto tal, e a autonomia do "Eu" individual, em uma relação de continuidade. A abstração torna claro o fato de que o "Eu" individual exerce a sua autonomia e aquilo que ele compreende por liberdade, apenas porque pertence a um absoluto que é igualmente circunscrito por um ato livre, isto é, pela liberdade em máximo grau, não traçando nenhuma ruptura, mas uma reciprocidade entre a natureza produtiva e o seu produto, já que, seguindo a lógica dos atributos de Espinosa, não haveria sentido tanger um "Eu" individual livre se a própria natureza, em seu aspecto absoluto, não fosse regida por este mesmo princípio.

intuição produtiva e na construção do objeto, posto que ele é a própria relação existente entre a intuição e o conceito. No entanto, se retomarmos a leitura, veremos que a abstração transcendental retira o esquematismo, ou o tempo, da intuição, ao conduzir a disjunção entre ela e o conceito, dificultando a explicação a respeito do modo segundo o qual o objeto é expandido para a realidade externa.

O caso parece perdido, mas a solução se encontra na intuição produtiva, visto que, embora esta última tenha sido separada do conceito, ela ainda representa a relação entre o infinito e o finito que leva a reflexão[118] a conduzir o corpo do repouso para o movimento através das categorias (conceitos) da mecânica, o que acontece apenas através da introdução do tempo na intuição, gerando a unidade entre ambos os opostos (Schelling, Heath, 1800, 519, p.144), na infinitude. Para que o objeto se manifeste na realidade externa, o procedimento que sucede da reflexão deve cumprir-se no finito diagnosticado na continuidade, isto é, na determinação do tempo e do espaço[119].

A abstração transcendental é o meio segundo o qual a síntese originária alcançada, nas duas primeiras épocas, é separada, o que faz dela o fundamento da consciência empírica. Contudo, é o fato dela ser posta na consciência segundo uma ação advinda da própria inteligência, que faz com que o "Eu" consiga elevar-se acima do objeto e da produção para objetivar-se enquanto totalidade (Rosales, Dominguez, 1988, p.66). Ao promover a elevação da inteligência, este ato absoluto não rompe com a oposição e a limitação originária que rege a relação entre as atividades ideal e real e, em consequência, não impede a existência da atividade da abstração, onde a inteligência vem a ser totalmente livre, mas, ao mesmo tempo, restringida pela limitação mantida pelo ato absoluto (Schelling, Heath, 1800, 525, p.149).

O constrangimento da inteligência, portanto, faz com que ela se auto perceba neste limite como uma unidade entre as atividades ideal e real desvinculada da intuição, por conta de seu afastamento com relação ao conceito, estimulando tal percepção enquanto um produto. No momento em que a abstração transcendental é fixada na consciência, e intuição e conceito

---

[118] Ao retirar o conceito da intuição, a reflexão vem a ser a única partícula capaz de transpor um corpo, em seu estado de repouso, para o movimento. Contudo esta ação só pode se dar na infinitude, por isso a reflexão necessita da intuição produtiva, porque nela se encontra a relação existente entre o finito e o infinito que viabiliza o seu ato. Nisso, a reflexão depende das categorias da mecânica, provocando, novamente, a reintegração entre intuição e conceito que só pode acontecer em conformidade com um elemento intermediador, logo com o tempo também abrangido como esquematismo transcendental.

[119] A determinação do tempo implica sua percepção numeral na empiricidade viável através da segunda categoria que é a multiplicidade advinda do tempo como objeto para a intuição externa. A multiplicidade está engajada com a determinação por ser prerrogativa para a unidade e vice-versa, o que a torna o meio segundo o qual o infinito se transforma em finito. Este raciocínio também se aplica à determinação do espaço, o qual é reduzido ao conceito lógico de posição por ser abstraído da intuição produtiva pela abstração transcendental. Para ser pelo "Eu" como espaço, portanto, deve ser recombinado com sua intuição pela intuição produtiva, na magnitude do tempo, sendo determinado no objeto. Para mais detalhes, olhar as páginas 146 e 147 da obra em questão.

são outra vez recombinados, a inteligência, além de intuir o objeto, passa a intuir a si própria, o que significa dizer que ela adquire consciência sobre si mesma , bem como a habilidade de distinguir o produto da produção e vice-versa.

É vital que o leitor entenda que as três épocas partem de um único e mesmo ato, a saber, a autoposição originária do "Eu" que passa por estágios complexos de produção, dos quais a natureza e a consciência empírica são deduzidos. Em contrapartida, vale lembrar que ambos são, na verdade, duas exposições de um único e mesmo "Eu", o que explica a capacidade do indivíduo em conseguir interagir com o meio externo absorvido pela tradição filosófica como uma realidade em si mesma contrária ao sujeito. A oposição relatada por cada época é, em prima facie, condição para a existência do mundo em sua particularidade e em sua totalidade, clarificando que sujeito e objeto não são em si mesmos opostos, mas travados neste tipo de relação devido à complementaridade e à coexistência de um em relação ao outro. Neste cenário, a natureza é a síntese inconsciente e originária deste conflito, o que faz dela produtora e produto simultaneamente, e a consciência de si nada mais é do que a partícula proveniente desta unidade vivificada pela fixação da abstração transcendental, sem a qual a produção não poderia ser objetificada, resultando na capacidade da inteligência em reconhecer a si própria em sua posição de produto e de produtividade.

A terceira época esclarece o mecanismo através do qual a consciência empírica consegue se relacionar com a natureza, ressaltando das páginas que todo conhecimento tocado por ela parte da reflexão que destrói a possibilidade de apreensão da unidade para o indivíduo. Neste sentido, sua interação com a realidade externa é exercida exclusivamente por meio da particularidade, ou seja, da multiplicidade caracterizada pela ramificação que a permite ser compreendida. Isso não anula a interconexão entre consciência empírica e totalidade porque a natureza, em sua mais absoluta síntese, é o substrato da realidade em geral e da própria consciência empírica. A abstração transcendental assegura o seu status de fundamento por conta da separação, o que ratifica a dialeticidade e a dinamicidade do sistema vigente e enaltece a interdependência entre a consciência empírica e natureza amplificada até a realidade prática caracterizada pela atuação livre da inteligência consciente circunscrita pela dimensão do "querer"[120].

[120] Se é admitido que a natureza amplia-se de seu posicionamento primário para a condicionalidade integrada à dimensão prática peculiar da consciência empírica, então é igualmente assumido que a natureza é, enquanto totalidade, expressão da coexistência que se dá entre as dimensões ideal e prática da filosofia. Por este ângulo, Schelling introduz, em sua obra, a correspondência entre a natureza e a concepção teleológica da realidade proposta por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

A introdução da consciência de si pode ser vista como o início de uma noção materialista do sujeito, uma vez que Schelling abrange a relação do "Eu" consigo mesmo enquanto um objeto não rotulado como um mero predicado, mas sim como o sujeito a partir do qual é posta a interação da consciência empírica com a matéria em geral "A=B" e, por conseguinte, com a dimensão particular. Significa que, tratando-se de uma despotencialização que tem como ponto de partida a livre autoposição do "Eu", a "coisa" ou a matéria, como discorre Zizek, é originariamente um outro sujeito, o que retira a natureza, em sua particularidade, do quadro não-subjetivo abarcado por Fichte, por ser posta como um elemento que está em oposição e, simultaneamente, em harmonia com o "Eu". Nota-se, portanto, a presença de uma relação dialética entre o "Eu" e o "outro" (natureza) também característica do pensamento de Hegel e posteriormente aprofundada pelo engajamento do aparato conceitual heideggeriano, possuindo como condição de sua própria efetividade, se for observada a passagem da dimensão infinita para a finita, a indiferença que circunscreve a identidade.

É certo que a identidade, enquanto um fato indiferente, causa distintas e polêmicas interpretações sobre o sistema schellingiano, colocando em dúvida, inclusive, o sucesso de sua independência com relação ao pensamento fichteano. Hegel, por exemplo, no prefácio da "*Fenomenologia do Espírito*" (1807), critica a redução do absoluto à proposição lógica "A=A", por essa expurgar toda a diferenciação e a particularidade . Essas últimas são cruciais em seu pensamento porque permitem a relação simultânea da consciência com o "em-si" da coisa e consigo mesma dentro de seus próprios padrões e medidas que viabilizam a correspondência entre conceito e objeto, resultando, desta interação, a noção de experiência (*Erfahrung*). Para Hegel, é a diferença no absoluto que faculta a elevação do conhecimento, assim o princípio de identidade fichteano, bem como aquele trabalhado por Schelling, recai no empobrecimento do sistema porque a própria dissociação do absoluto em meio à realidade torna-se inviável, levando-o a crer que "o absoluto é a noite em que todos os gatos são pardos" (Hegel, p.34).

Em Hegel, o idealismo transcendental schellingiano alude um vazio, um nada que dificulta a possibilidade do conhecimento que depende da singularidade característica da realidade. Por outro lado, existem aqueles que enxergam tal indiferença como o problema da existência do absoluto, como Kierkegaard que relaciona os conceitos "existência" e "essência" à um Deus pessoal que detém uma funcionalidade concreta na vida humana. Com efeito, a indiferença já introduzida no "*S.I.T*" (1800) e aprofundada na "*Exposição*" (1801), é encarada como a maior problemática do pensamento do jovem Schelling, já que mediante este

conceito ele coloca em risco aquilo que é defendido desde as premissas elementares componentes da obra "*Do Eu*..." (1795), a saber, a dinamicidade, a organicidade e a dialética própria de um "Eu" que é originariamente oposição. Essas dificuldades, todavia, não sinalizam outra coisa que a ousadia e a ambição do sistema em questão, além de serem extremamente relevantes para a compreensão daquilo que Schelling tange por "natureza", bem como das propriedades metafísicas que se aplicam a ela e a diferenciam da concepção mecanicista já existente em sua época.

Em contrapartida, tal sistema, por tratar da história da autoconsciência que leva, como dito no parágrafo anterior, à materialidade do sujeito, propõe uma natureza vista sob o prisma da concretude e da efetividade que se dá em uma relação direta com o indivíduo, posto que o "Eu" empírico e individual pertence a esta mesma natureza compreendida enquanto unidade e totalidade. Destarte, a história da autoconsciência revela uma unidade e, ao mesmo tempo, uma dialética entre espírito e natureza que, diferentemente daquilo proposto por Hegel por intermédio do conceito de suprassunção (*Aufhebung*), não tem como resultado a superação da oposição. Isso porque a suprassunção (*Aufhebung*) revela um estágio necessário para o alcance do espírito absoluto mediante tal suplantação que acarreta na unidade entre ser e agir responsável por promulgar uma realidade que tem a liberdade como pano de fundo. De modo contrário, a história da autoconsciência schellingiana que pontua a construção do espírito, cujo esforço em atingir a consciência de si mesmo em seu desdobramento transcendental impacta o campo cultural em geral, parte de uma dialética que evidencia a continuidade da unidade em sua relação necessária com a oposição, distanciando-se relativamente daquela que é dependente da ultrapassagem de um estágio da realidade. Neste cenário, a dialética e a história da autoconsciência de Schelling nada mais são do que a constante construção e desconstrução do "Eu" em sua situação espaço-temporal e em seu caráter absoluto, o que coloca a natureza, inclusive em seu plano prático, sob o espectro da organicidade.

No *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), "a natureza progride em suas formas, cada vez mais complexas, orientada por certos princípios que culminam no ser pensante e consciente" (Coelho, 2024, p.242), por isso é congruente assumir que, embora o processo de construção de ambas se dê de modo concomitante, natureza e consciência empírica são domínios independentes entre si. Nota-se que a natureza, sendo a síntese originária inconsciente, é abrangida como o fundo de toda a dimensão externa da realidade, reluzindo o elo inquebrável entre ela e o meio condicionado em suas diversas nuances. No entanto, esta ligação não causa a submersão de uma com relação a outra a tal ponto em que ambas se tornem indissociáveis pela inteligência e, mais especificamente, pelo filósofo. A possibilidade

da distinção concedida pela manutenção da limitação originária evoca a natureza e a consciência empírica como domínios independentes entre si na duplicidade relativa, isto é, na inferência da condicionalidade, o que faz deste aspecto um dos mais criticados por Fichte, que aponta para o sistema schellingiano como uma resolução contrária ao método do idealismo transcendental por conta da incapacidade da inteligência de brotar do envolvimento de forças não inteligentes (Vater et Wood, 2012, p.16).

> Ele escreve a Schelling que a filosofia transcendental não pode garantir um status independente da natureza - ou mesmo da consciência. Em vez disso, deve-se construir ficcionalmente ambos de uma mesma atividade ideal-real do Eu. A natureza pode aparecer à Wissenschaftslehre apenas como algo encontrado, acabado, aperfeiçoado - operando de acordo com as leis da inteligência porque foi abstraída da inteligência e cultivada como uma construção ficcional (Vater et Wood, 2012, p.16)[121].

Este incômodo fichteano resplandece porque, nas duas edições da *Wissenschaftslehre*, a natureza surge por meio da autolimitação do "Eu", o que faz dela, ao ser abarcada como "Não-eu", uma realidade subjugada às regras da inteligência. Esta armadura lógica constituída por Fichte o impede de adentrar na objetividade em virtude da autolimitação do "Eu" que já insere a dimensão objetiva como algo derivado da intuição subjetiva, ocasionando a carência do aspecto material e a assimilação de uma natureza finalizada e acabada. Em contrapartida, os estágios de produção esmiuçados por Schelling trazem o "Eu" refletido na consciência empírica como uma partícula proveniente daquela que é mais primitiva, a saber, a natureza como síntese originária, como o puro sujeito-objeto objetivo[122] que simboliza uma espécie de expansão dos princípios tradicionais do idealismo transcendental. A primazia do sujeito-objeto subjetivo, em Fichte, premedita sua tentativa de compor um pensamento genético do saber ao fracasso.

É percebida uma certa similaridade entre Fichte e Schelling no que concerne à autoposição e à autolimitação do "Eu" porque ambas, nos dois pensamentos, o colocam diante da natureza que é definida como uma categoria relativamente distinta deste "Eu" ativo. Porém, além da divergência referente à conceituação de natureza, existe ainda a distinção entre aquilo que ambos compreendem por intuição intelectual, pois, em Fichte, a intuição é esta atividade de autoposição exercida pelo "Eu", mas que se limita ao caráter subjetivo,

---

[121] "He writes to Schelling that transcendental philosophy cannot grant an independent status to nature—or to consciousness either. It must instead fictionally construct both from the same real-ideal activity of the I. Nature can appear to Wissenschaftslehre only as something found, finished, perfected—operating according to the laws of intelligence because it has been abstracted from intelligence and nurtured as a fictional construc"

[122] "Quer dizer, a natureza, enquanto sujeito-objeto objetivo, é pensada como um momento do logos anterior ao advento do eu, enquanto sujeito-objeto subjetivo, e o que cabe à filosofia é deixar o subjetivo surgir a partir do objetivo [...]" (modificado por mim. Gaspar, 2015, p.81).

assim apesar de haver a contraposição entre natureza e espírito em sua lógica, essa é diminuída a "um ponto de vista subjetivo [...] já que reduz o saber e seus momentos à esfera do sujeito-objeto subjetivo" (modificado por mim. Gaspar, 2015, p.82). Em Schelling, a intuição intelectual[123] é divulgada como esta mesma atividade de autoposição com a singularidade de ser pertinente a todo o processo de produção da autoconsciência, o que significa que ela se expande da pura atividade ideal, até a revelação da síntese originária como natureza orgânica e da reflexão provocada pela abstração transcendental.

A *Wissenschaftslehre* (1794/1795), por qualificar a natureza deste modo, isto é, como uma realidade oposta ao "Eu" encarcerada em um vínculo de dependência e subordinação com relação a este último, alimenta em Schelling o anseio pela superação da dicotomia existente entre sujeito e objeto ainda ditada no Idealismo Alemão. Este movimento é realizado, inclusive, através de uma nova aplicabilidade conceitual, o que pode ser notado mediante a intuição intelectual que adquire dinamicidade e capacidade de gerar a despotencialização do "Eu" responsável pelo nascimento da matéria e da natureza orgânica, bem como pela aparição do plano condicionado e da dimensão totalizante.

O mecanismo do "Eu" também clarifica o ponto de maior divergência entre Reinhold e Schelling, a saber, a consciência. Em Schelling, a abstração, seja ela em seu aspecto transcendental ou empírico, realça a existência do objeto em geral fora do reino da consciência, o que torna viável qualquer tipo de interação entre o ser pensante e o seu exterior, possibilitando a concretização da aquisição da consciência de si e, portanto, da enunciação de uma natureza que, enquanto produtividade e produto, é o "Eu" absoluto do qual toda a condicionalidade, incluindo a consciência empírica, provém. Já Reinhold, por sufocar-se nos limites da consciência, manifesta sua incapacidade em reconhecer a existência de algo fora dela, o que o coloca em uma postura de atraso com relação a Fichte que admite a realidade externa apesar de subjugá-la às leis da subjetividade.

Em suma, o princípio último da filosofia alcançado por Schelling e utilizado como contra-argumento do posicionamento filosófico kantiano, é a natureza como produtividade e produto, que nada mais é do que o conceito sujeito-objeto puro por ser a unidade e a identidade entre as nuances subjetiva e objetiva da realidade, o que faz dela um "Eu" absoluto e incondicionado. A natureza é a maior condição de possibilidade da interação epistemológica entre sujeito e objeto por ser a síntese absoluta que está subjacente a todas as esferas da

---

[123] " [...] sua concepção da intuição intelectual que, ao mesmo tempo que correspondia a um ato que ocorria em relação ao sujeito, em sua relação mais apropriada com a realidade do todo, possuía um fundamento não subjetivo" (modificado por mim. Oliveira, 2020, p.198).

realidade, incluindo àquela do conhecimento, já que ela exprime, inclusive, a unidade postulada entre conceito e objeto. Trata-se de uma nova conceituação atingida por uma expansão complexa dos conceitos idealistas, impactando não somente o sistema filosófico de Schelling, mas também toda ambição intelectual integrada no movimento da *Naturphilosophie*. Destaca-se, portanto, a relevância do debate realizado entre Schelling, Reinhold e Fichte, além de outros intelectuais que não foram explorados neste capítulo, como Schulze e Jacobi, pois é a partir deste conflito vinculado à aplicação, à expansão do conceito e, por conseguinte, à compreensão filosófica de mundo que cada um possui, que o pensamento schellingiano e a filosofia em geral são potencializados, situando o leitor dentro de um contexto filosófico crucial para o entendimento dos capítulos seguintes.

Capítulo II

A "Exposição do Meu Sistema de Filosofia" (1801)

Ao evidenciar o contexto histórico-filosófico caótico, no qual Schelling se encontrava, a leitura do primeiro capítulo transmite para o leitor a tentativa de tal filósofo em superar Kant e Fichte, na medida em que propõe uma filosofia da natureza e uma filosofia transcendental que explica a dedução do sujeito a partir do objeto, e a dedução do objeto a partir do sujeito respectivamente. Embora estas partes constituintes de seu pensamento possuem como pressuposto a construção de um sistema, em nenhuma delas este último vem a ser representado porque ambas simbolizam os lados antagônicos da filosofia posteriormente tangida em sua totalidade. Assim, os escritos referentes à filosofia da natureza e ao "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) são trabalhados como dois pólos opostos de um sistema propriamente edificado somente na obra "*Exposição do meu Sistema da Filosofia*" (1801), cuja originalidade é realçada através do afastamento de Schelling com relação ao subjetivismo lógico de Fichte a partir de seu conceito de identidade (*Identität*) entrelaçado ao conceito de indiferença (*Indifferenz*).

Diferentemente do escrito de 1800, que esclarece as etapas mediante as quais o absoluto torna-se uma unidade e uma identidade produtiva entre o ideal e o real que atinge o plano consciente, aqui o processo sofrido por tal fundamento tem como finalidade adentrar no conceito de natureza já alcançado pelas obras anteriores para fundamentar a possibilidade de transação do sujeito-objeto objetivo para o sujeito-objeto subjetivo e vice-versa, o que não pode ser demonstrado sem os conceitos mencionados acima. Nesta obra, portanto, o foco não

se dá apenas sobre o princípio de identidade remetido a um incondicionado que é produtividade, mas igualmente sobre sua revelação como produto através daquilo que Schelling denomina potência, a qual vem a ser o fio condutor, a partir do qual é inserido o conceito de matéria e toda a organicidade perceptível pela cognição humana na empiricidade.

O filósofo em questão coloca-se em clara oposição ao esquema idealista da reflexão característico das filosofias kantiana e fichteana devido à grande relevância que o idealismo objetivo possui em seu pensamento. Este, que também embasa o sistema de Espinosa, sustenta-se, na "*Exposição*" (1801), através do princípio de identidade incumbido de garantir a unidade entre o real e o ideal em todas as esferas do absoluto. O idealismo objetivo introduz o princípio de identidade como aquele que permite com que os pólos constituintes da natureza sejam subjetivo-objetivo objetivo e subjetivo-objetivo subjetivo. Significa que a passagem mencionada no primeiro capítulo não se dá entre o sujeito e o objeto, ou entre a consciência e a coisa, mas entre duas esferas regidas pela identidade e distintas entre si apenas em grau quantitativo. Com isso, ela vem a ser o conceito fundante de uma multiplicidade inerente à unidade, isto é, de toda condicionalidade proveniente do desencadeamento da absolutidade enquanto produtividade (*natura naturans*), assegurando sua independência com relação à sua manifestação como produto e a existência de uma realidade integralmente real-ideal.

É certa a aparição detalhada da explicação de todos estes elementos ao longo do capítulo, todavia esta breve abordagem nos permite enxergar a identidade como o artigo representante de uma espécie de virada na filosofia schellingiana por ser ela o pilar da construção de um verdadeiro sistema. A identidade é o conceito que retira o fundamento da realidade do círculo da reflexão, provocando a substituição conceitual do "Eu" puro pelo "absoluto", realizada na "*Exposição*" (1801). Ora, no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), este "Eu", enquanto princípio causal, assume uma posição hierárquica superior à realidade condicionada para assegurar a existência desta última emancipada do ser humano cognoscente. No entanto, ele vem a ser fundamento apenas de um universo sujeito à reflexão, sem ponderar a natureza como aquilo que é igualmente fundado no campo da consciência. Deste modo, Schelling se afasta de Fichte ao propor, no lugar de tal "Eu", o absoluto, isto é, um fundo regido pela identidade e apreendido como sujeito-objeto objetivo, do qual é derivado o "Eu" puro como consciência de si, o "Eu" empírico e individual, e a natureza em sua forma condicionada.

Embora esta abordagem objetiva do idealismo possa ser considerada uma complementação do pensamento fichteano, como bem aponta Hegel, sua relevância ultrapassa esta completividade porque reposiciona o homem em um contexto histórico e cosmológico.

Aqui, ele é abdicado de sua suposta superioridade para se dar em uma relação de igualdade com o todo. Nesta perspectiva, o sistema schellingiano consegue dar conta de um fundamento em si mesmo absoluto, inaugurando o indivíduo como um produto deste princípio superior.

2.0 - A Identidade

Já na obra "*Do Eu...*" (1795), trabalhada no primeiro capítulo, é demonstrado que o conceito de identidade está intimamente ligado ao conceito de absoluto, uma vez que esse é entendido como a unidade entre o ideal e o real, ou entre subjetivo e objetivo. A questão é que esta correlação percebida nos escritos de 1795 a 1800, não está inserida em um sistema por esse ser construído apenas na "*Exposição*" (1801). Nela, há uma expansão do absoluto através do próprio princípio de identidade e do conceito de indiferença. O entendimento desta correspondência conceitual, portanto, requer o esclarecimento da definição schellingiana deste primeiro termo, bem como o que dela é possível derivar e a maneira segundo a qual este processo ocorre.

A definição básica desenvolvida logo nos primeiros parágrafos da obra provém do conceito de razão absoluta, o qual é postulado como a "indiferença total do subjetivo e do objetivo" (Schelling, 1800, p.61). Esta afirmação a declara como uma razão que é "em-si", ou seja, abstraída do ser pensante e tangida nem como aquele que pensa, nem como o objeto pensado. Isso faz com que ela não seja nem objetiva, nem subjetiva, mas o ponto de indiferença entre ambas as dimensões ou, em outras palavras, uma unidade que é idêntica em si mesma.

Esta identidade que a circunscreve indica, em um primeiro momento, que a razão absoluta é o fundamento de seu próprio ser, não estando subordinada a qualquer outro elemento por causar a si própria. Tal razão é *causa sui* apenas porque é idêntica a si mesma, assim nada pode existir fora dela e nada pode determiná-la a não ser ela mesma. Nota-se que a identidade garante a razão como o fundamento de si e como a unidade e a indiferença entre o subjetivo e o objetivo, destarte tudo aquilo que há na realidade só pode se dar em seu interior.

Neste panorama, é percebido um forte diálogo entre a razão absoluta schellingiana e a definição espinosana de "substância". Esta última vem a ser "aquilo que existe por si mesmo e que em si mesmo é concebido" (Espinosa, 2009, def.3), abrigando em si todos os tipos de atributos ao mesmo tempo. De modo semelhante, a primeira, justamente por configurar a si própria, existindo em si e por si, detém em sua interioridade tudo aquilo que existe. Além disso, em ambos os sistemas o princípio fundante é intelectual e ideal-real, o que evoca a unidade entre espírito e matéria percebida em tudo aquilo que emana de sua interioridade. No

entanto, em Schelling o conceito espinosano de "Deus" é ampliado para uma razão que revela-se enquanto produto. A realidade empírica não é expressão e afeição do intelecto divino, nem mesmo a "coisa em-si" kantiana, mas o próprio absoluto manifestado a partir de suas próprias limitações.

Na *crítica* kantiana, como fora explicado no primeiro capítulo, a "coisa em-si" remete a algo que não pode ser verdadeiramente alcançado pelo modo de funcionamento do pensamento e do entendimento devido à limitação concernente ao escopo racional. Embora este seja um posicionamento igualmente defendido por Schelling, na obra "*Do Eu…*" (1795) o filósofo adentra na problemática da "coisa em-si" para demonstrar que ela, na medida em que porta-se como "Não-Eu", é determinada, a partir da relação travada com o "Eu" absoluto, como uma condicionalidade absoluta (Schelling, 2023, p.79). Isso acontece ainda que ela represente a essência do objeto que não pode ser alcançada pelas categorias, pelas formas de intuição sensível e pelos conceitos *a priori* do entendimento. Enquanto esta impossibilidade informa o sentido negativo da "coisa em-si", o seu sentido positivo seria averiguado por uma intuição intelectual externa às faculdades cognitivas do "Eu" empírico (Kant, 2018, B 308, p.152), ou seja, por uma intuição, na qual o entendimento puro pensa uma coisa sem atribuir a ela qualquer realidade objetiva. Para Kant, não é possível admitir uma intuição intelectual porque as operações cognitivas, por mais que dependam de todo o aparato apriorístico oferecido pela unidade sintética, aplicam-se aos fenômenos e, assim, à objetividade que foge do campo meramente especulativo e teórico.

Em contraposição a Kant, para Schelling a "coisa em-si" sinaliza um ser puro que está em uma relação de oposição com o absoluto, o que a torna incondicionada e condicionada[124] ao mesmo tempo. Para não ser uma simples negação do absoluto, ou o "Não-Eu" desprovido de realidade, é preciso que ela deixe de ser oposta *em si mesma* ao absoluto, habitando em sua interioridade e participando da síntese que lhe é característica. Se a razão absoluta, ou o próprio absoluto, é "em-si", tudo aquilo que existe, de modo originário, é uma coisa que participa dela enquanto identidade, logo uma "coisa em-si", cujo ser advém da própria absolutidade que, ao fundar a si mesma, funda todos os elementos que se encontram nela. Mais uma vez, Schelling amplia o conceito kantiano dentro de seu sistema ao propor uma análise acerca de como as coisas simplesmente são na razão, e não na reflexão orquestrada pelos mecanismos operacionais da mente.

Este cenário suaviza a negatividade atribuída pelo criticismo kantiano à intuição intelectual porque o objetivo de Schelling não é investigar o "Eu" empírico e os seus modos

[124] C.f. Schelling, 2023, §15 (edição Kindle).

de interação com a realidade, mas o fundamento que explica a sua origem e sua capacidade cognitiva. Quer dizer que tal intuição não compete apenas à atividade de autoposição do "Eu" que gera sua despotencialização até a formação do absoluto enquanto um princípio teórico-prático, mas também ao seu produto e, consequentemente, ao "Eu" humano e empírico. Embora este seja um tópico que ainda será aprofundado neste capítulo, este breve esclarecimento sobre a "coisa em-si" e a validade da intuição intelectual para o sistema demonstra que o filósofo em questão não contradiz o posicionamento kantiano, apenas evidencia que o discurso sobre a reflexão vincula-se intimamente ao discurso voltado para o absoluto através da identidade que é responsável por impedir a execução de uma contradição entre a "coisa em-si" e o "Eu", seja ele em sua manifestação empírica ou absoluta.

A razão absoluta é, em suma, o absoluto por ser o fundamento de si próprio e, por conseguinte, do "Não-Eu". Neste sentido, ele só pode ser governado pela lei da identidade expressa pela proposição lógica "A=A" (Schelling, 2020, [117], p.67). Aqui, é correto relacionar o primeiro "A" com o sujeito e o segundo com o objeto, ou o predicado. Entretanto, se o absoluto for considerado em si mesmo, nenhum dos dois remete às respectivas nomenclaturas porque tal proposição manifesta apenas a forma do ser de tal absoluto enquanto identidade e unidade. Conforme Schelling, "o absoluto é independente de A enquanto sujeito e de A enquanto predicado" (Schelling, 2020, [119], p.68), o que significa dizer que, por ser a revelação máxima da unidade entre ambos os mundos, ele é apenas "A", ou seja, a identidade que jamais poderá ser abstraída de qualquer elemento que lhe é inerente[125].

Se rememorarmos o esclarecimento realizado no primeiro capítulo acerca do círculo subjetivo de Fichte, veremos que a proposição "A=A" simboliza apenas uma cópula lógica, a partir da qual não é possível afirmar se "A", isoladamente observado, é alguma coisa. Isso porque ela é mediada pelo conector "X" equivalente à proposição "eu sou", o que a leva a colocar uma única e mesma sentença, a saber, "Se "A" é, então "A"". A possibilidade de tal oração deriva, como demonstra a *Wissenschaftslehre* (1794-1795), da autoposição do "Eu"

[125] Conforme Manfred Frank, há uma dificuldade nesta relação entre a identidade absoluta e a condicionalidade porque, assim como em Espinosa, o infinito não está apenas implícito na realidade devido à sua forma fundamental. Significa que a constante autocolocação e, por conseguinte, auto afirmação do absoluto é a condição de possibilidade para a realidade das coisas individuais, nos levando a indagar como de uma unidade é derivada uma multiplicidade que a reflete (Cf. Frank, 2018, nota de rodapé 33, p.134). Deve-se notar que, embora seja correto admitir a influência primária do pensamento espinosano sobre a edificação do sistema schellingiano, a interpretação do professor de Jena não é plenamente fiel à originalidade do primeiro, sendo este um cenário que se aplica igualmente às investigações realizadas por Kant (Coelho, 2018, p.15). Esta é uma importante explicação para as problemáticas encontradas por Frank, por exemplo, no desenvolvimento do sistema vigente, pois não se trata da aplicação fidedigna dos princípios de Espinosa, mas de uma reinterpretação criativa que parte também da herança filosófica de Fichte e Reinhold.

pertencente a “X”, o qual, na medida em que põe “A”, coloca a si mesmo, tornando-se idêntico ao “A” que é posto como condicionado, ou ao “A” posteriormente correlacionado ao “Não-Eu”.

Ainda que neste momento Fichte se encontre preso em um formalismo vazio, ambos os “A(s)” da proposição não podem pôr nada por si mesmos, o que os torna dependentes da relação que os envolve. Esta problemática fichteana aparece em Schelling mediante o abordagem do absoluto como independente de cada “A” ponderado de maneira isolada. A razão para isso reside no fato de que, além de nenhum deles expressar a absolutidade fora desta relação, “A” e “A” inexistem fora de “A=A”, pois tudo aquilo que existe só se dá no absoluto como pura identidade, possuindo-o como substrato.

O único ser revelado pela proposição retratada acima é o da identidade absoluta porque, ao contrário de “A” como sujeito e de “A” como predicado, a relação não pode ser abstraída por ser efetivamente posta. À vista disso, se a supressão da identidade é impensável, e se a lei do ser da razão absoluta é a identidade, então ela nada mais é do que a própria identidade em seu traço incondicionado e absoluto. O que deve ser apreendido, todavia, é que a proposição “A=A” não sinaliza a identidade absoluta em si, somente o modo mediante o qual ela pode ser pensada. Este pensamento reitera o posicionamento kantiano acerca da impossibilidade de atingir qualquer tipo de saber sobre a “coisa em-si” e sobre algum princípio incondicionado, já que a identidade, conceituada como absoluto, não pode ser em si mesma conhecida pelo “Eu” empírico. Seu caráter infinito ultrapassa o horizonte limitado característico da razão humana, o que não impede a efetividade de sua presença na realidade condicionada e nem a revelação de um saber ulterior e imediato acerca de tal fundamento para o indivíduo.

Sobre a identidade em si mesma considerada, Schelling, com base em Espinosa[126], decreta a infinitude como um caractere que compõe sua essência, na tentativa de suprimir qualquer negatividade que poderia participar de tal conceito. Em outras palavras, a substância espinosana e o absoluto schellingiano são conceitos positivos não demarcados por nenhum tipo de limitação, isto é, por nenhuma negação que representa uma oposição "em-si" e real ao conceito vigente[127]. Em virtude disso, se o princípio é infinito, todos os atributos que se encontram em sua interioridade também compartilham desta infinitude[128] (Espinosa, 2009, prop.10). Este é um raciocínio que se aplica igualmente aos conceitos "existência" e "eternidade" porque, se ambos não constituírem necessariamente a essência do absoluto, se instaura a possibilidade de sua destruição como fundamento e, consequentemente, da natureza enquanto produto, o que é absurdo. Este ponto é endossado pelas proposições 8[129], 9[130], 10[131] e

---

[126] Trata-se de uma relação primária entre o *absoluto* schellingiano e a *substância* inaugurada por Espinosa. Para entendermos melhor este cenário, é preciso ressaltar que o pensamento metafísico espinosano, incumbido de edificar um sistema dogmático, é caracterizado pela integração de Deus e natureza em um único conceito. Quer dizer que ambos são sinônimos um do outro por comporem um único e mesmo conceito capaz de ser percebido pelo indivíduo através do pensamento e da extensão como seus atributos. Este cenário, segundo Nassar, é a base para aquilo que é instaurado por Espinosa como intuição intelectual, a qual se refere à capacidade imediata da mente em compreender o eterno através da percepção e da demonstração (Nassar, 2012, p.149). Aqui, a forma da mente não é determinada, ou limitada, por nenhum objeto do pensamento, havendo uma espécie de identidade entre a ideia da mente e a própria mente (Nassar, 2012, p.149), o que permite a regressão do pensamento até aquilo que é, pelo filósofo, denominado de verdade, explicando a relação direta entre a substância e a consciência. Este quadro é extremamente importante para a filosofia da identidade de Schelling porque o princípio absoluto, além de não ser demarcado por nenhum tipo de limite, "[...] expresses itself as A only insofar as it also expresses or manifests the unity of the I, the underlying idea, substance, "reality as such."" (modificado por mim. Nassar, 2012, p.151). Ora, em Espinosa a intuição intelectual está intimamente ligada à realidade, na medida em que propõe a relação imediata entre a substância e a consciência, já Schelling parte desta base para construir um princípio que é ele próprio a estrutura interna do real ao se auto-desdobrar-se como produto (*natura naturata*) a partir de sua revelação enquanto unidade essencial entre o infinito e o finito. A diferença mais singular entre ambos é que o sistema schellingiano tange a própria absolutidade como produto, anulando a diferença entre "Eu" e "Não-Eu" que ainda é constatável na filosofia de Espinosa. Vale ressaltar que, para além de uma simples herança filosófica, o pensamento espinosano vem a ser o fundo do verdadeiro sentido alemão do conceito de *Naturphilosophie*, a saber, a busca pela estruturação dos organismos biológicos de maneira teleológica que visa moldar a estrutura conceitual das ideias, na tentativa de explicar a forma segundo a qual a realidade torna-se cognoscível para a consciência individual (Richards, 2002, p.10-12). Suas obras, portanto, foram cruciais para o desenvolvimento do Romantismo e do Idealismo Alemão, com destaque para as investigações filosóficas de Goethe e Schelling, sendo possível enxergar esta fundamentalidade na própria identidade absoluta que denota o universo material, assim como a consciência individual, como parte do autodesenvolvimento do absoluto.

[127] O esforço de Schelling em combater esta negação, como bem explicado nos parágrafos anteriores a partir do conceito kantiano de "coisa em-si", já se encontra na obra "*Do "Eu...*" (1795) que busca desvendar a maneira segundo a qual é possível pensar um "Não-Eu" incapaz de expressar uma oposição absoluta e efetiva ao "Eu" incondicionado. A solução encontrada e igualmente trabalhada na "*Exposição*" é apreender a "coisa em-si" não em conformidade com a negatividade que tradicionalmente lhe compete, mas como um conceito que, por ser incondicionado-condicionado, só pode se dar na interioridade do absoluto.

[128] Conforme a definição "6" da *Ética* de Espinosa: "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita" (Espinosa, 2009, def.06). No entanto, veremos ao longo do texto que a negatividade não é excluída em Schelling, mas ressignificada, na medida em que é apresentada como um pressuposto para a positividade mencionada.

[129] "Toda substância é necessariamente infinita" (Espinosa, 2009, prop. 08).

[130] "Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem" (Espinosa, 2009, prop.09).

[131] "Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo" (Espinosa, 2009, prop.10).

11[132] da *Ética*, as quais, ao evidenciarem a necessidade da existência da substância, a abrangem como a responsável por conferir realidade aos diversos atributos que nela se encontram engendrados. Este cenário é igualmente constatado na "*Exposição*" (1801) que, através dos conceitos "ser em-si" e "coisa em-si", explica que o ser condicionado próprio da realidade natural está germinado no "ser em-si" da razão absoluta, ou, dito de outro modo, está vinculado à essência do absoluto que é infinita, eterna e existente. Este movimento genético executado por Schelling e já contextualizado em sua relação com Kant, demonstra que tudo aquilo que é determinado pelo absoluto está, de antemão, configurado em sua essência. Com isso, o filósofo inverte a lógica da reflexão de Fichte, pois se essa pressupõe que "Eu = Tudo", o sistema, segundo o que foi esclarecido, defende que "Tudo = Eu".

A questão é que quando a condicionalidade é considerada à luz da essência do absoluto, a multiplicidade que a caracteriza ainda não contém realidade porque a identidade absoluta é simplesmente o "ser em-si", logo a máxima expressão da unidade entre o subjetivo e o objetivo. Deste modo, este múltiplo identificado em seu horizonte não deriva dela enquanto tal, apenas de um processo de desencadeamento de potências proveniente da forma "A=A" que é posta por seu ser e concomitantemente a ele. Como fora dito no parágrafo anterior, Schelling, assim como Espinosa, compreende que todos os elementos inerentes ao absoluto compartilham de sua essência[133]. Entretanto, de modo ainda mais radical, ele postula que, enquanto partículas em si mesmas tangidas, elas nada mais são do que a própria identidade absoluta, isto é, o próprio infinito, eterno e existente. Posto isto, no parágrafo 13 da "*Exposição*" (1801), o filósofo pontua que nada é engendrado segundo o "ser em-si" da identidade, já que, do ponto de vista do "em-si", somente ela é verificada em sua essência.

Neste cenário, ainda que a identidade seja posta apenas mediante a forma da proposição lógica "A=A", sua essência vem a ser independente de cada "A" traçado

---

[132] "Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente" (Espinosa, 2009, prop.11).

[133] Este quadro pode ser percebido a partir de uma comparação entre os conceitos utilizados por Schelling e Espinosa. Segundo Vater, o primeiro utiliza os conceitos "essência" e forma, ou forma do ser, assim como o segundo emprega os conceitos de substância e atributo para esclarecer a relação existente entre todas as coisas e Deus (Vater, 2012, p.165). Na verdade, quando o sistema trabalhado na "*Exposição*" (1801) expõe que o absoluto só pode ser pensado por meio da proposição lógica "A=A", o que está sendo demonstrado é a herança espinosana, na medida em que através dela é admitido que a "absolute identity is self-existent substance or the 'absolute in essence'; cognition of identity, with the implicit division into the conceptual orders of knowing and being, is the absolute's 'form.'" (Vater, 2012, p.165). Este é um exemplo claro da incorporação conceitual do sistema espinosano na filosofia da identidade de Schelling, gerando, com bem aponta Vater, dúvidas acerca da passagem do infinito para o finito na investigação schellingiana. Deve-se notar, todavia, que esta utilização não é passiva, mas puramente crítica, o que significa que Schelling não somente incorpora a diferença mais própria entre *natura naturans* e *natura naturata,* mas o faz a partir de uma nova perspectiva cosmológica, na qual constata-se que o incondicionado, por ser ideal-real, é originariamente finito e infinito, logo um único mesmo "A" antes de transcrever-se formalmente para "A=A".

individualmente porque, em si mesma, ela é somente “A”, ou seja, um conceito que é sujeito-objeto simultaneamente. Tal proposição, portanto, na medida em que é posta por e imediatamente junto ao ser incondicionado da identidade absoluta, não exprime a essência da identidade “A”, justamente por ser a forma que se dá em conjunto com o “ser” do absoluto. Disso se segue que tudo aquilo que é posto com a forma desta proposição pertence à forma da identidade absoluta e, por conseguinte, ao modo de seu “ser” (Schelling, 2020, [121], [122], p.75), mas não à sua essência. Vale lembrar que a admissão da identidade como um único “A” a evidencia como sujeito e como objeto simultaneamente, por isso que, diante de tal conceito, é impossível falar de uma transição da consciência para a coisa e vice-versa, visto que no âmbito do “si mesmo”, ambos são indissociáveis em um único e mesmo “A”.

Até aqui, Schelling discorre sobre uma razão absoluta, isto é, sobre uma identidade que é imanente, demonstrando que a proposição lógica, mediante a qual ela é posta, representa uma verdade destituída de qualquer determinação ou relação com o plano espaço-temporal. Trata-se de um movimento que parte da indiferença e da indeterminação da identidade absoluta retratada por um único e mesmo “A”. Para Asmuth, este contexto inaugura o pensamento filosófico, no qual “a razão instaura-se sobre a reflexão que determina a relação do pensador com o pensado, do sujeito com o objeto”[134] (tradução livre. Asmuth, p.411). Esta interpretação é respaldada pela abstração de “A” como sujeito e de “A” como objeto, tendo em vista que ambos são configurados sob a forma do ser “A=A”, a qual, em Schelling, implica a permanência da identidade “em-si”, cuja essência é imediatamente dada.

Esta imediaticidade, além de referir-se à colocação da identidade sob tal forma, diz respeito ao conhecimento que é juntamente posto a ela. Para que fique claro, a total indiferença pregada a partir do absoluto como um único e mesmo “A”, reside na relação de identidade entre ser e conhecer, ou entre objeto e sujeito, respectivamente. Grosso modo, a proposição lógica “A=A” designa a indiferença formal entre ambos os conceitos, demonstrando que ser é conhecer e conhecer é ser. O aspecto ideal e subjetivo é posto de modo imediato com a dimensão objetiva e real, por isso é possível admitir a existência de um conhecimento que, embora não advenha de sua essência, ainda assim deriva da forma de seu ser, o que o torna originário (Schelling, 2020, [123], p.77).

Este conhecimento originário, na medida em que é posto de modo imediato com a identidade absoluta, não enreda algum elemento conhecido, mas o ser abarcado como a própria atividade de conhecer. Como resultado, o conhecer de tal identidade é a própria forma

---

[134] “Die Vernunft erhebt sich über das die Reflexion bedingende Relationsverhältnis des Denkenden zum Gedachten, des Subjekts zum Objekt”

de seu ser e a identidade se dá apenas sob a forma do conhecer (Schelling, 2020, [124], p.79). O que está sendo defendido é que o conhecer é o ser abrangido a partir de sua forma, indicando uma espécie de expansão do sentido do conceito de "ser" (*Seyn*) no interior de tal sistema. Este fato é constatável porque, em oposição a *Wissenschaftslehre*, ele não está contido unicamente às atividades cognitivas concernentes ao "Eu" individual, alastrando-se para um dos modos de ser da própria identidade enquanto indeterminação e indiferença[135]. Com efeito, a "*Exposição*" (1801) instaura um conhecimento indeterminado da identidade absoluta, um conhecimento que

> é a intuição intelectual, um conhecimento do ser e da razão, um conhecimento através do qual o ser da razão, a identidade absoluta, é simultaneamente posto como sendo. [Assim], tudo o que se segue é dedução e diferenciação da identidade original[136]. (tradução livre. modificado por mim. Asmuth, 2000, p.411).

Do ponto de vista da essência, é importante entender que a identidade absoluta é em si mesma, logo uma totalidade que não comporta qualquer tipo de oposição entre sujeito e objeto. Por outro lado, da perspectiva da forma de seu ser que nada mais é do que o conhecer, ela vem a ser regida por um autoconhecer infinito da identidade que a circunscreve, o que a leva não somente a ser uma identidade consigo mesma, mas igualmente a ser posta como sujeito e como objeto de modo distinguível, admitindo, assim, a colocação de uma pluralidade de diferenciações que a possuem como substrato. À vista disso, quando posta a partir da proposição lógica "A=A", tal identidade deixa de ser "em-si" porque não se encontra mais no plano de sua essência, abrindo espaço para o surgimento daquilo que Schelling denomina diferenças quantitativas.

Bom, se retomarmos os parágrafos anteriores, veremos que a identidade em si independe do sujeito e do predicado observados separadamente porque, enquanto um único "A", ela é subjetiva e objetiva de modo simultâneo e incondicionado. Neste sentido, é absurdo supor a existência de qualquer tipo de diferença, já que a análise realizada a partir do prisma da essência a revela como uma totalidade em si, ou como um conceito que é sujeito-objeto. Todavia, devido à impossibilidade de ser pensada em si mesma, é necessário que ela seja posta através da forma de seu ser correspondente à proposição lógica "A=A", deixando de ser

---

[135] Este conflito entre Schelling e Fichte pode ser encontrado na obra "*The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1801)*" (2012), mais precisamente nas cartas relatadas da página 54 a 66.

[136] "Diese Erkenntnis ist die intellektuelle Anschauung, eine Erkenntnis vom Wesen der Vernunft, eine Erkenntnis, durch die das Wesen der Vernunft, die absolute Identität, zugleich als seiend gesetzt ist. Alles folgende ist Deduktion und Differenzierung der ursprünglichen Identität".

abrangida segundo sua essência e permitindo a existência de outras diferenças, das quais será derivada a multiplicidade cabível à realidade condicionada.

Aqui, não é possível falar de uma diferença qualitativa porque a essência permanece como o fundamento de tudo aquilo que irá brotar da identidade posta sob a forma, restando-nos apenas reconhecer a existência das diferenciações que se dão não com relação à identidade absoluta, mas com relação à grandeza de seu ser (Schelling, 2020, [124], p.81). Quer dizer que tal identidade é posta sob a proposição lógica "A=A" junto com a predominância do sujeito (conhecer) com relação ao objeto (ser) e vice-versa, sendo esta a característica primordial do conceito de diferença quantitativa.

É válido atentar-se para o fato de que na proposição "A=A", um e mesmo "A" é colocado como sujeito e como predicado, exprimindo a indiferença particular da identidade absoluta mediante o seu ser, tendo em vista que ele está em unidade com sua forma. Contudo, para que esta forma seja real e efetiva, faz-se necessário que subjetividade e objetividade sejam postos com a diferença quantitativa marcada pela predominância de "A" (sujeito) sobre "B" (objeto), ou de "B" sobre "A", a fim de que haja particularidade e distinguibilidade na realidade. Tem-se, portanto, uma nova proposição, a saber, "A=B", em que "B" designa a objetividade posta com relação a "A", intitulada como subjetividade. Esta nova relação realça aquela dimensão que, na postura crítica de Schelling, ausenta-se no subjetivismo lógico de Fichte, a saber, a forma sujeito-objeto objetivo. O que se pretende mostrar com ela, a qual coexiste com a proposição "A=A", é a dependência da diferença quantitativa com relação à objetividade e à forma do ser, pois sem "A=A" e sem "A=B", não há este grau de diferença, impossibilitando a existência de todas as coisas singulares que se encontram no interior da identidade absoluta enquanto totalidade.

Ainda que o absoluto se dê sob a forma de seu ser "A=A", esta posição não é efetiva pois, caso fosse, nenhum tipo de diferenciação seria colocada na realidade, mas apenas a indiferença infinita e eterna. A possibilidade da diferença surge quando ela é posta em algo que se encontra isolado do absoluto enquanto indiferença, ou seja, naquilo que não é "em si", mas que, de qualquer modo, tem como substrato a identidade absoluta. Assim, se o incondicionado é a totalidade em si, tudo aquilo que se encontra fora dele é conceituado como coisa singular, ou simplesmente como singularidade.

Considerando o que foi dito, a diferença quantitativa origina-se da colocação efetiva do sujeito e do predicado através da forma do ser, mediante a qual a proposição lógica "A=B" é imediatamente posta com a proposição concernente à identidade absoluta "A=A". Neste sentido, a diferença resultante da predominância de "A" com relação a "B", ou vice-versa,

sempre terá como pressuposto a identidade pensada e posta a partir de "A=A". Em virtude disso, dizer que a coisa singular se encontra fora da identidade não é um contrasenso porque, além de não ser "em-si", como fora explicado anteriormente, sua dissociação do todo provém da reflexão (Schelling, 2020, [127], p.84), deste modo esta separação não simboliza uma ruptura entre o todo e as partes, mas a maneira segundo a qual o "Eu" empírico a compreende.

Para que o absoluto seja posto não como indiferença em si, mas como o fundo presente em cada parte da realidade condicionada, é preciso que esta colocação se dê na singularidade como diferença quantitativa (Schelling, 2020, [128], p.86), por isso há esta coexistência entre "A=A" e "A=B". Assim, Schelling dá início à linha construtiva, cujo intuito, além de demonstrar a presença do universal no particular, é proporcionar o entendimento acerca do processo de construção da própria filosofia (Breazeale, 2014, p.95), evidenciando que seu início não está vinculado à formulação de axiomas subjugados a testes probatórios, mas ao absoluto por ela exibir a si mesma como a revelação de tal absolutidade . Adentrar nesta narrativa por meio de um idealismo objetivo que explica para o leitor o surgimento da realidade com a qual ele interage e na qual ele vive, significa mergulhar na própria história da filosofia e entendê-la como um princípio teórico *a priori* e sintético que fundamenta todas as demais investigações científicas secundárias.

Se nos direcionarmos para o prefácio da primeira edição da *crítica*, veremos que Kant defende a seguridade da geometria como ciência ao esclarecer que o geômetra não precisa investigar ostensivamente as propriedades peculiares de uma figura, nem tampouco o seu conceito, bastando produzi-las através da construção e a partir daquilo que nela se apresenta *a priori* (Kant, 2018, B XII, p.27). Aqui, o termo "construção" está associado às formas puras da intuição do conceito da figura, mostrando que nada precisa ser acrescentado a ela, a não ser aquilo que é necessariamente posto aprioristicamente pelo geômetra a determinado conceito. Neste contexto, construir e produzir são operações que inserem no tempo e no espaço o conceito e suas propriedades mediante a intuição pura. Entretanto, se Kant aplica este aparato conceitual dentro de um escopo racional limitado, Schelling atribui a ele uma nova funcionalidade, mostrando que a construção e a produção, para além de acomodarem-se como ações mobilizadas pelas formas puras da intuição sensível, alastram-se para o nível da intuição intelectual, onde é possível construir um conceito sem qualquer referência a um objeto concreto. Em Kant

> A intuição empírica só é possível por meio da pura (do espaço e do tempo); o que a geometria diz desta, portanto, vale indiscutivelmente para aquela, devendo cair por terra evasivas como os objetos dos sentidos não têm de ser conformes às regras da construção no espaço [...] Pois com isso se negaria

> toda a validade objetiva do espaço, e com ele da matemática, e não se saberia mais por que e até que ponto ela é aplicável aos fenômenos. A síntese do espaço e do tempo, como síntese da forma essencial de toda intuição, é o que torna possível também a apreensão do fenômeno, portanto toda experiência externa [...] (modificado por mim. Kant, 2018, B 206, p.191).

A citação captura muito bem a valoração que Kant atribui à intuição pura porque sem a sua existência não é possível executar o processo de produção e de construção referente a um conceito puro posteriormente situado no tempo e no espaço, e correlacionado, por meio das ações judicativas, a um objeto concreto. É certo que Schelling herda este entrelaçamento entre os conceitos "construção", "produção" e "intuição", porém, diferentemente de Kant, ele os expande através da possibilidade da intuição pura "caracterizada na filosofia da identidade como unidade de ideal e real" (Oliveira, 2020, p.194). Se em Kant o processo construtivo está vinculado aos modos de funcionamento do pensamento e do entendimento, em Schelling a construção é um movimento que parte da incondicionalidade, direcionando-se para o empírico ainda ratificado pela unidade entre a subjetividade e a objetividade. Podendo ser apreendida como o processo inconsciente de desenvolvimento do absoluto, ela se dá em meio à intuição pura, ou intuição intelectual.

De maneira similar à geometria e à atividade do geômetra, a linha construtiva procura ser auto-evidente, precisamente por iluminar aquilo que se encontra obscuro à mente comum. A construção compartilhada tanto pela filosofia, quanto pelo absoluto, detém exatamente este intuito, a saber, esclarecer através do filósofo este suposto início da realidade, este princípio último que até então manteve-se escondido, ou subjugado pelos engajamentos científicos secundários. Este propósito, além de ambicioso, é constituído pela problemática da descrição (*Beschreibung*) e da apresentação (*Vorstellung*) do absoluto de maneira ostensiva, pois, em oposição a Fichte, Schelling pretende exibir o universal no particular (Breazeale, 2014, p.98), na natureza governada pelas leis da física e da química. Todavia, a "*Exposição*" (1801) esclarece que este processo não recai em uma prova da presença do absoluto, até porque o empirismo lógico possui argumentos suficientes para fundamentar a impossibilidade deste ato. Trata-se, em suma, de tornar o absoluto cognoscível através da intuição intelectual que, embora seja um conceito de grande complexidade em todo o caminho trilhado pelo pensamento schellingiano, aqui exerce o papel de um conhecimento específico e originário referente ao ser e à essência do incondicionado.

É correto afirmar que o *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800) trabalha a intuição intelectual sob a perspectiva do inconsciente e do consciente, sendo a atividade que proporciona a autoposição do "Eu" e a despotencialização do absoluto que culmina na

consciência de si. Na obra "*Do Eu…*" (1795), explica-se que tal intuição é o meio onde ocorre a liberdade absoluta[137], à qual não cabe nenhum elemento sensível, o que não a impede de ser apreendida pela arte e pela interpretação teleológica oferecida pela filosofia da natureza[138] (Estes, 2010, p.175). De certo modo, esta definição mantém-se na "*Exposição*" (1801), na medida em que é em meio à intuição intelectual que o absoluto se dá. A diferença se encontra em sua expansão para a natureza enquanto produto, podendo o filósofo, por exemplo, atingi-la mediante um instante que o leva a ter um contato imediato com o conhecimento originário. Esta linha construtiva, portanto, não prende-se ao campo subjetivo particular do absoluto, por ser nela que toda a realidade, mesmo em sua dimensão condicionada, será edificada.

Neste esforço de tornar o universal presente e, de modo mais ousado, perceptível no singular, Schelling esclarece que, na totalidade em si, nenhuma diferença pode ser identificada porque apenas a identidade em si, logo a indiferença, é posta. Com isso, apesar da existência da diferença quantitativa que se dá segundo a forma, as partículas componentes da realidade empírica e condicionada são, na verdade, uma unidade, já que todas apresentam a identidade em nível formal na totalidade a qual pertencem[139] (Schelling, 2020, [129], p.87). Dizer que o particular é exterior à identidade absoluta é, portanto, uma falsa concepção da

---

[137] C.f. Schelling, 2023, §8, p.43.

[138] Na verdade, Estes explica que o conceito de intuição intelectual trabalhado por Schelling, aponta tanto para a dimensão da consciência subjetiva, inaugurada a partir do "Eu" no "*Sistema do Idealismo Transcendenta*l" (1800), quanto para o plano inconsciente enviesado pela unidade e pela identidade entre a subjetividade e a objetividade (C.f. Estes, 2010, p.174-177). Significa que a parte inconsciente corresponde à indiferença e, por conseguinte, ao absoluto como único princípio da realidade. O lado oposto, por outro lado, remete à capacidade cognitiva que, embora surja mediante a reflexão, dando origem ao "Eu" empírico universal e individual, é igualmente necessária para que a capacidade de construção de tal fundamento seja possível. O fundamento ulterior necessita da passagem do inconsciente para o consciente, do infinito para o finito, para construir a realidade especulativo-prática. Por isso, Estes diz que "Nonetheless, transcendental philosophy cannot articulate absolute unity cognitively but must rely on art to express it symbolically and on philosophy of nature to express it teleologically" (Estes, 2010, p.175), para esclarecer que, apesar da impossibilidade de se alcançar o conhecimento absoluto, a intuição intelectual permite com que um corresponde simbólico e prático possa ser atingido, seja ele a arte, ou a teleologia. É válido realçar que sua dimensionalidade dual também viabiliza o movimento inverso daquele citado acima, deste modo se o infinito transmuta-se para o finito, o inverso é igualmente possível, tal como um instante temporalmente demarcado na linha construtiva. Embora este não seja o foco de nossa pesquisa, é importante entender que a "*Exposição*" (1801) evoca exatamente a possibilidade desta última fase da intuição intelectual ao evidenciar não somente o processo de construção do universo, mas também o processo de reconstrução e, com ele, a possibilidade oposta daquela já exposta nesta nota.

[139] "A força que desemboca na massa da natureza é a mesma, segundo a essência, que a força que se apresenta no mundo espiritual, com a diferença de que ela deve lutar naquela contra a predominância do real, e neste contra a predominância do ideal [...]" (Schelling, 2020, [129],p.87). Com isso, entende-se que a identidade, embora seja um único e mesmo "A", é composta pois dois pólos distintos, a saber, a subjetividade e a objetividade, que se encontram em uma relação dialética em sua própria interioridade. Com a possibilidade da diferença quantitativa, o que Schelling está demonstrando é que, sob o viés da essência, a identidade esforça-se para impedir qualquer tipo de preponderância do objetivo sobre o subjetivo, mantendo-se, assim, em equilíbrio constante. Já sob o ponto de vista objetivo, característico da condicionalidade, existe este mesmo esforço para que o lado ideal não predomine, e ela mantenha-se presente em cada elemento demarcado pela diferença quantitativa. Afinal, a coisa singular não é em-si, e todos os elementos que compõem a multiplicidade deste meio aparentam caracteres e leis que, na totalidade, são tomadas pela unidade e pela identidade.

razão originada do modo de funcionamento da reflexão, uma vez que o isolamento da realidade com relação ao seu princípio não é efetivo, por ocorrer, precisamente, através do pensamento. Sua presença enquanto substrato, ou melhor, enquanto o fundo que subjaz em cada corpo da realidade condicionada, vem da forma sujeito-objetividade, através da qual ela só vem a ser posta em *actu* se a diferença quantitativa for igualmente colocada. Daí, por meio da proposição lógica "A=A" coloca-se a identidade absoluta enquanto indiferença quantitativa, dado que apenas desta maneira ela será efetiva em conjunto com a diferença quantitativa. Trata-se, em última instância, de uma relação de coexistência entre a indiferença e a diferença, em que a inexistência desta última compromete a identidade absoluta enquanto aquilo que ela é. Cabe, aqui, expor o pensamento de Goethe, no qual "se os elementos que compõem uma totalidade ainda são perceptíveis, essa totalidade é justamente chamada de harmonia" (Goethe, 2013, §61, p.95).

É importante perceber que a harmonia identificada dentro da "*Exposição*" (1801) é oriunda de uma identidade absoluta que apresenta um ser indivisível segundo a sua essência, mas que, enquanto indiferença quantitativa, é dependente da preponderância de "B" sobre "A" e de "A" sobre "B", para que seja efetivamente posta na condicionalidade. No plano do "em-si", nada além de eternidade, infinitude e indiferença é perceptível na totalidade, no entanto, na dimensão da forma de seu ser e, consequentemente, do ser em geral, a mútua colocação de "A=A" e de "A=B" dá origem à finitude e à multiplicidade que, de qualquer modo, habitam a interioridade do todo. Conforme a essência, a identidade absoluta vem a ser o fundamento da totalidade e do ser em geral (Schelling, 2020, [131], §36, p.92), não determinando a coisa singular por não ser em si mesma limitada e finita. A determinação de algo particular advém unicamente de um outro algo que compartilha desta mesma limitação, o que significa dizer que o ser singular é determinado por outro ser singular dentro de um contexto finito proveniente da diferença quantitativa.

Se a indiferença quantitativa é o fundo da infinitude, a diferença quantitativa da subjetividade e da objetividade é o fundamento de toda a finitude. Tudo aquilo que caracteriza a realidade condicionada parte da expressão lógica "A=B", e todo ser estabelecido sobre tal proposição é, enquanto tal, uma forma determinada do ser da identidade absoluta, mas não do ser em si, já que este é estabelecido apenas na totalidade (SW/ I,4,131). Denota-se que, se todo ser singular é posto sob a forma da diferença quantitativa estabelecida mediante a preponderância da subjetividade sobre a objetividade e vice-versa, então toda diferença se dá apenas sob a forma do ser da identidade absoluta, já que ela é a expressão máxima da unidade entre o subjetivo e o objetivo, ainda que, no que diz respeito à sua essência, não há qualquer

tipo de diferenciação entre ambos os conceitos. Com efeito, cada ser individual pode ser determinado pela identidade absoluta, na medida em que ela é posta como indiferença quantitativa em conjunto com a proposição "A=B", cuja diferença vem a ser determinada por outra diferença, cabível a outro ser particular, e assim por diante.

Esta determinação advinda da identidade absoluta como indiferença quantitativa é possível porque tal identidade se dá sob uma única e mesma forma no todo e nas partes, isto é, na totalidade e na coisa singular, se for observado que seu ser é indivisível. Assim, para se dar como substrato da realidade condicionada, ela precisa ser essencialmente a mesma tanto na singularidade, quanto na totalidade. A questão a ser ressaltada é que, por não tratar-se de seu ser em si, a relação entre a subjetividade e a objetividade característica da diferença quantitativa se dá fora da proposição lógica "A=A", ainda que ambas sejam imediata e simultaneamente postas. Em outras palavras, a singularidade é considerada exterior à identidade absoluta posta sob a forma de seu ser porque a coisa particular não causa a si mesma, mas é causada por algo que se encontra fora dela, ou seja, pela identidade absoluta. Entretanto, além de ser posta em conjunto com tal identidade, essa última também se dá efetivamente na condicionalidade, realçando que cada ser individual exprime, em sua potência, o ser da identidade absoluta.

Considerando o que foi dito, conclui-se que, pelo fato do ser da identidade absoluta ser indivisível, ela é uma e mesma tanto no todo, quanto nas partes, ainda que no primeiro ela seja tangida segundo sua essência e no segundo ela seja posta enquanto indiferença quantitativa. Ela é a base do desenvolvimento de toda a empiricidade, assim a forma mediante a qual ela é posta deve ser a mesma sob a qual a singularidade se dá, já que um objeto concreto, por não ser *causa sui*, necessita de um fundamento mais ulterior que o permite manifestar sua particularidade, enquanto faz parte de uma cadeia de determinações. Assim como a identidade absoluta, a coisa singular se dá sob a forma da infinitude, porém sem expressar a absolutidade que compete somente à primeira. Em virtude disso, é dito por Schelling que todo individual é infinito apenas em seu gênero (*Art*) (SW/I,4,133), sendo este último um conceito que alude ao particular como algo pertencente à essência do absoluto.

Para que fique mais claro, na obra *Metafísica*, livro VII (Zeta) de Aristóteles, é explicado que o gênero é uma espécie de segunda substância que contém em si diferenças componentes da substância primeira, isto é, da essência ou da unidade de algo que está sendo investigado. Essas diferenças que fazem parte do gênero, prosseguem umas com relação às outras até que um elemento indissociável e indiferenciável seja alcançado, evidenciando a unidade, ou a essência, como um elemento definidor constituído pelas diferenças pertencentes

a ele. Aristóteles nos revela que o gênero é comum a muitos artigos articulados na materialidade, mas apenas a essência pode ser dada como fundamento.

Pois bem, com base na análise aristotélica, compreende-se, em Schelling, que a identidade é aquela que exprime a essência por ser o elemento que define e fundamenta toda a realidade procedente. Existe uma similaridade entre Aristóteles e Schelling se entendermos que a coisa singular, por ser posta pela proposição "A=B", vem a ser o gênero, mediante o qual diversos entes componentes da materialidade serão inferidos. Entretanto, diversamente desta abordagem, o parágrafo anterior nos mostra que o termo "gênero" remete a um elemento que não somente faz parte da identidade absoluta, como também é posto segundo a mesma forma que ela. Gênero, aqui, nada mais é do que a classe que compartilha de certo atributo de seu fundamento, ainda que não absolutamente devido à sua condição limitada. Assim, dizer que a coisa singular é infinita em seu gênero significa afirmar que ela compartilha da infinitude característica da identidade enquanto essência, explicando o porquê da mútua determinação de uma coisa com relação a outra seguir ao infinito.

"A=B" diz respeito à singularidade posta sob a forma do ser da identidade absoluta e, por conseguinte, do ser em geral. Se observada isoladamente, esta proposição não simboliza nada, nem mesmo esta particularidade em sentido universal. Por outro lado, se analisada à luz de tal princípio como totalidade absoluta, ela própria vem a ser uma totalidade regida pela lei da determinação (SW/I,4,133). Ademais, tudo aquilo que é particular é uma totalidade, ou, dito de outro modo, um "A=A" para si. Contudo, vale lembrar que esta totalidade não é em si mesma, visto que a única que preenche este requisito é a identidade absoluta enquanto tal. Esta é uma totalidade relativa que, ao exprimir a forma determinada do ser da identidade absoluta, permite com que toda a realidade material exista efetivamente.

É válido observar que, por não ser em si, originando-se da determinação da identidade absoluta como identidade quantitativa, o corpo singular aparece como totalidade relativa com relação ao absoluto. Já no contexto da particularidade, ele pode ser conceituado como totalidade absoluta porque, ainda que haja a preponderância da subjetividade e da objetividade, no que diz respeito a si próprio como potência, um equilíbrio entre ambos os pólos deve ser mantido. Enquanto uma totalidade para si, estes dois modos comportamentais ditam a aparição da coisa específica no todo e nas partes, revelando que sua inerência à identidade absoluta fortalece a sua independência como totalidade absoluta, na condicionalidade.

O conceito de potência designa a indiferença entre o subjetivo e o objetivo, ou entre ser e conhecer, no incondicionado e no condicionado. Esta indiferença, posta sob a proposição

correspondente à forma “A=A”, não sinaliza nem “A” como sujeito, nem “A” como objeto, mas uma dupla identidade, em que “A=A” se encontra em uma relação de cópula com “A=A”. Esta é uma identidade da identidade[140], na qual ser e conhecer, por conta da infinitude que lhes compete, são indistinguíveis. Por serem postos sob a mesma forma, é apenas no absoluto, enquanto “em-si”, que ambos os conceitos passam a ser regidos por uma unidade e atingem a indiferença. Entretanto, é precisamente por este mesmo motivo que é possível falar de uma totalidade relativa, pois quando ser e conhecer se dão sob “A=A”, assinala-se um mero ser, ou o ser em geral (SW/I,4,134) que é condição de possibilidade da diferença quantitativa e do equilíbrio entre o sujeito e o objeto já demonstrado pela dupla identidade.

A potência é aquilo que mantém a unidade e o equilíbrio que se dá na idealidade e na realidade entre ser e conhecer, ao mesmo tempo em que outorga a presença da diferença quantitativa. À grosso modo, o conceito de potência indica o desenvolvimento e a manifestação fenomênica da natureza que parte da identidade absoluta e passa por uma progressão lógica até revelar-se fenomenicamente (Amora, 2010, p. 239). Neste cenário, a coisa singular, na medida em que é real, é compreendida como uma totalidade relativa porque é oriunda da identidade absoluta, o que explica o motivo pelo qual ela apresenta a harmonia entre ser e conhecer. Em contrapartida, ela é caracterizada por particularidades referentes às suas propriedades que a distinguem de outras coisas singulares, o que é possível somente por se dar enquanto potência.

A expressão geral da potência é “A=B”, precisamente por essa evocar a diferença quantitativa com relação à totalidade, seja ela relativa, ou em si mesma absoluta. A efetividade de algo na realidade depende de sua colocação simultânea tanto em “A”, quanto em “B”, já que há uma impossibilidade de se pensar tais pólos separadamente por ambos representarem uma unidade, na qual um está sempre na referência do outro. Porém, com base na explicação apresentada no primeiro capítulo acerca do *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), “A” é o princípio ideal (*idealiter*) e, enquanto tal, limitante, traçando a negatividade que o compõe, ao passo que “B” vem a ser o princípio real (*realiter*), ilimitado e originário, manifestando-se como o limitável em relação a “A” (SW/I,4,136). Este caráter de oposição continua designando cada pólo, funcionando como uma condição da realidade da diferença quantitativa e de sua externalização em meio à identidade potencialmente presente na coisa singular. Mas para que este processo seja devidamente compreendido, faz-se necessário esclarecer o verdadeiro significado dos conceitos de “A” e de “B”, a partir da “*Exposição*” (1801), além da maneira através da qual um interage com o outro.

[140] C.f. Frank, 2018, p.121 (nota de rodapé nº 18).

Bom, se retomarmos a "*Ética*" de Espinosa, veremos que o pensamento e a extensão são considerados atributos de Deus, revelando a sua essência e tudo aquilo que se segue necessariamente dela[141]. Assim como o filósofo dogmático, Schelling, no intuito de estabelecer a relação "ser = conhecer", corresponde ao pensamento o plano "A", e à extensão o plano "B", a fim de que ambos exprimam a essência da identidade absoluta, bem como seu conteúdo e seu conceito de modo real e efetivo na condicionalidade. Entretanto, um dos posicionamentos críticos de Jacobi revela não somente a problemática acerca da mediação entre os atributos e a substância, ou entre o finito e o infinito, mas também a interdependência existente entre pensamento e extensão, reconhecendo que eles precisam subsistir em uma unidade transcendental e efetiva para que a realidade seja devidamente pronunciada a partir da substância[142]. Para Jacobi, é viável falar de uma relação entre o todo e a individualidade múltipla e determinada porque os atributos citados são oriundos de uma mesma essência, o que os coloca em uma interação constante. Sua leitura narra o seguinte:

> Segundo o conceito de Espinosa, todos os elementos no mundo visível ocorrem da necessidade estrita porque tal mundo está fundamentado assim e não de outro modo na essência divina e nas possíveis modificações de suas propriedades[143] (tradução livre. JW/I.1; 1786, p.174).

Seguindo a linha de raciocínio do sistema espinosano, Schelling proclama o pensamento "A" e a extensão "B" como uma espécie de dois atributos do absoluto. Porém, a "*Exposição*" (1801) coloca ambos em uma relação de identidade que ultrapassa a simplicidade da equivalência entre sujeito e objeto. Ora, por terem como substrato a identidade absoluta "A", "A" e "B" são compreendidos como dois pólos que são conceitos subjetivo-objetivo, cuja diferença quantitativa advém apenas da preponderância de um sobre o outro, deste modo "A" vem a ser sujeito-objeto subjetivo e "B" sujeito-objeto objetivo. A explicação de Jacobi revela para o leitor que a importância da unidade entre tais dimensões já fora identificada a partir de Espinosa através da substância, porém é Schelling quem a efetiva segundo o princípio da identidade, por ser ele a base da transição do finito para o infinito e do infinito para o finito, neste sistema.

Na leitura de Walter Schulz, é realçado que o conteúdo ou, melhor dizendo, o ser (*Seiende*) característico do sistema da identidade é o sujeito-objeto que vem a ser uma espécie de figura (*Gestalt*) da razão absoluta (Schulz, 1975, p.43). Neste sentido, tudo aquilo que

---

141 C.f. Espinosa, 2009, prop.1, prop.2

142 C.f. JW/I.1; 1786, p.179-181.

143 "Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist".

parte deste princípio é necessariamente uma expressão da absolutidade que não pode ser colhida em si mesma, mas apenas enquanto indiferença quantitativa. Em outras palavras, o seu ser (*Seiende*) estará presente em todo o desencadeamento das potências, mediante as quais a condicionalidade aparece efetivamente, porque a unidade e a identidade pronunciada pelo conceito "sujeito-objeto" é ela própria uma potência do absoluto ou, como Schultz exemplifica, uma potência do ser (*Potenz des Seins*).

A partir de Schulz, compreende-se que todas as potências trabalhadas por Schelling são imediatamente postas com a potência primária, isto é, com o conceito "sujeito-objeto"[144]. Por isso os pólos da diferença quantitativa são simultaneamente subjetivos e objetivos, pois são oriundos de um fundamento que, por ser regido pela indiferença, só pode expor um ser que é subjetivo e objetivo, sendo a condição de possibilidade do ser em geral. Desta explicação, que é altamente fiel à "*Exposição*" (1801), infere-se que a potência "A=B" exprime o conteúdo da identidade absoluta ao ser posta sob a forma "A=A", abrindo espaço para o processo de objetivação à luz da subjetividade, ou seja, para a construção do produto que manifesta-se como natureza condicionada. Esta interpretação está em completa sintonia com o pensamento jacobiano porque a potência reflete de maneira quantitativa a identidade característica do absoluto em si mesmo tangido em conjunto com a diferenciação resultante da preponderância, o que faz dela o fator que marca o surgimento ideal da finitude na infinitude própria do incondicionado.

Por serem conceitos "sujeito-objeto" que não são "em-si", "A" e "B" são duas dimensões que, além de não poderem ser postas separadamente, precisam ser colocadas ao mesmo tempo e de modo imediato com a indiferença quantitativa. Esta concomitância entre a diferença e indiferença quantitativa é responsável por fundamentar a sincronia pertencente à posição da predominância da subjetividade e da objetividade naquilo que Schelling nomeia de linha construtiva. Para fins elucidativos e didáticos, o filósofo descreve visualmente esta relação por intermédio da seguinte fórmula:

$$\frac{A^{+} = B \qquad\qquad A = B^{+}}{A=A}$$ [145]

Sendo representada pelo sinal "+", a predominância da subjetividade e da objetividade se desdobra em dois pólos que seguem direções opostas ao infinito por serem postos sob a indiferença quantitativa regida pela infinitude. A linha construtiva, que já fora abrangida pelo escrito "*Ueber Postulate in der Philosophie*", é interpretada como a linha original, ou a

[144] C.f. Schulz, 1975, p.43-45.
[145] C.f. SW/I,4,137.

construção em si que expressa o limitado e o ilimitado concomitantemente, logo a construção do sentido interno do ser do absoluto (SW/I,I,445). Dito isso, toda a realidade, por se dar no interior de tal princípio ilimitado e indivisível em si mesmo, faz parte deste processo de construção, cuja revelação limitada advém da diferenciação e, portanto, da expressão geral "A=B".

É interessante notar que o método construtivo de Schelling "estabelece a unidade entre a intuição e o conceito correspondente" (Oliveira, 2025, p.07), apresentando o absoluto na universalidade e na singularidade percebidas pelo entendimento e pelo pensamento. A fórmula acima representa não somente a maneira segundo a qual a identidade absoluta se dá necessariamente em conjunto com a diferença, mas igualmente o modo com que o "Eu" empírico e individual é dado na linha construtiva. Isso porque, enquanto um produto inerente a esta construção, sua capacidade em associar o conceito ao objeto se dá originalmente devido à intuição intelectual que já se refere à ideia de um absoluto enquanto totalidade, fundamentando, assim, a concatenação dos fenômenos.

Neste cenário, esta linha que segue ao infinito é constituída pelo ponto da indiferença, ou do equilíbrio, ressaltado pela proposição lógica "A=A", e pelos pólos "A^{+} = B" e "A = $B^{+"}$, que não são constituídos nem por "A", nem por "B" em si, mas apenas pela predominância que os rege nesta relação. Vale lembrar que qualquer parte da linha construtiva é constituída por esta coexistência entre a indiferença e a diferença, contudo, se a coisa singular sofrer alguma abstração, a realidade recai no primeiro espectro, indicando para o leitor que uma harmonia está subjacente a todo suposto caos reconhecido pelas operações mentais do "Eu" empírico. O conceito de harmonia, todavia, não remete à alguma passividade concernente à forma da identidade porque as diferenciações colocadas estão em constante movimento, na medida em que podem aproximar-se ou afastar-se ao infinito. Então, se a indiferença é efetivamente posta apenas mediante a colocação de tais pólos, e se a fórmula acima representa o absoluto sob a sua forma, então a indiferença é constituída pela dialeticidade característica de "A^{+} = B" e "A = $B^{+"}$, sendo este o motivo pelo qual é viável falar de um equilíbrio real que orquestra o universo material.

Por outro lado, a efetividade da indiferença na linha construtiva que também é a forma da existência da identidade absoluta no todo e nas partes, depende da colocação de "A" e de "B" como sendo (*als seyend*), isto é, como verdadeiramente reais (SW/I,4,139). Em outras palavras, a realidade de tal princípio é assegurada pela realidade da subjetividade e da objetividade, ou do conhecer e do ser. Como resultado, ambos os elementos estão *realmente*

(*wirklich*)[146] presentes em todas as potências, pois se a identidade absoluta é posta imediatamente com estas últimas, segundo as quais ela é expressa na condicionalidade, então todas elas precisam conter "A" e "B" como partículas reais e efetivas.

Neste momento, identifica-se uma dificuldade pois, tanto "A", quanto "B" necessitam ser *reais*, porém em alguns parágrafos acima é explicado que, na relação "A=B", o primeiro termo, também devido à sua limitação, desempenha o papel de mera idealidade (*idealiter*), ao passo que o segundo, por ser originariamente, é o ilimitado e o limitável, sendo o único que é verdadeiramente real (*realiter*). Até este instante, "A" e "B" não são conceitos idênticos entre si porque a realidade abarca apenas um deles, impedindo com que a identidade absoluta seja *real* na linha construtiva, e que as potências citadas sejam inferidas da forma geral também referente à primeira potência, "A=B".

A resolução deste problema origina-se daquilo que Schelling denomina duplicidade relativa, que nada mais é do que uma fase de transição perpassada por "A=B" como identidade relativa, para "A=B" como totalidade relativa. Bom, a pesquisa esclarece que somente a identidade absoluta é em si mesma, e enquanto tal ela é indivisível, incondicionada e a própria construção. No entanto, para ser posta efetivamente e, assim, ser uma expressão absoluta inerente à particularidade, é preciso que ela seja colocada sob a forma de seu ser - como indiferença quantitativa - em conjunto com a diferença quantitativa "A=B". Ponderamos que em "A=B" nem "A", nem "B", são considerados em si, mas apenas em uma

---

[146] Existe uma distinção entre os conceitos "*Realität*" e "*Wirklichkeit*" que precisa ser apresentada, a fim de que o leitor entenda o verdadeiro sentido que o segundo conceito possui no pensamento schellingiano. Na filosofia hegeliana, mais precisamente na obra "*Ciência da Lógica*", o conceito "*Wirklichkeit*" aparece segundo a tradução "efetividade", cujo significado nada mais é do que a unidade, ou "aquilo que veio a ser imediatamente da essência e da existência, ou do interior e do exterior" (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, I, 1995, p.266). Aqui, a realidade efetiva refere-se àquilo que é imediato no mundo, mas que é mediado pelo pensamento, sendo um fruto da reflexão (Pertille, 2019, p.68). Em virtude disso, Hegel fala de uma efetividade que também é identidade consigo mesma, pois esta manifestação enquanto produto necessita que ela passe por um processo de auto-posição, na medida em que é reflexão em e sobre si mesma para, posteriormente, sofrer uma abstração de si e ser exteriorizada. Trata-se da exteriorização da ideia que é a unificação da essência e da existência do ser e, consequentemente, da dimensão subjetiva, ou do sentido interno do "Eu", e da realidade objetiva. Por outro lado, a realidade compreendida como "Realität" nada mais é do que aquela que se manifesta como o perfeito equilíbrio entre o "ser" e o "não-ser" ou, dito de outro modo, é a realidade enquanto devir e mutabilidade. A aplicação dos termos "efetivo" e "efetividade", no pensamento schellingiano, expressam justamente esta interconexão entre essência e existência, e sujeito e objeto. Quando é dito que "A" e "B" precisam ser efetivamente postos, entende-se que ambos os pólos devem passar pelo mesmo processo de autoposição característico do princípio absoluto para se tornarem produtos da reflexão e serem associados com os objetos percebidos pelas capacidades operacionais da mente. O conceito tem em si o verbo "*wirken*", que em português significa "agir", "realizar", "atuar". Neste sentido, a efetividade, à luz do sistema em questão, comunica o ser do absoluto que, observado sob o espectro do "em-si", é atividade produtiva, criativa e atuante. Com efeito, "A" e "B", por serem postos sob a forma da identidade absoluta, na medida em que são efetivos, pronunciam, exatamente, esta capacidade ativa pertencente ao seu substrato, ou seja, ao princípio fundamental. É certo que Hegel atribui tonalidades que, por dialogarem com sua filosofia do espírito, afastam relativamente tais definições do pensamento de Schelling, entretanto seu entendimento é rigoroso e preciso, nos auxiliando na interpretação da "*Exposição*" (1801).

relação que expõe a preponderância mencionada posta sob o ponto de indiferença "A=A". Por ora, esta expressão, por referir-se à coisa singular que aparece na linha construtiva apenas em relação à totalidade absoluta, só pode ser entendida como uma identidade relativa.

Foi visto, contudo, que, no âmbito da condicionalidade, cada coisa particular é uma totalidade relativa, isto é, uma totalidade voltada para si que se dá na referência da identidade absoluta. Entretanto, "A=B" ainda não se configura como tal porque, no espectro da identidade relativa, "A" é compreendido como o mero ideal, e "B" como o real. Para estabelecer a passagem de um plano para o outro, Schelling desenvolve o conceito de duplicidade relativa, entendida como a etapa em que a primeira dimensão é distinguida da segunda sem anular a diferença quantitativa, além de restaurar o princípio de identidade e, por conseguinte, o ponto de indiferença em "A=B" como totalidade[147].

A duplicidade representa uma parte crucial do sistema schellingiano porque a unidade só pode ser pronunciada mediante uma diferença presente na interioridade da razão, ou da identidade absoluta. É notório que todo este trajeto trilhado por Schelling é uma tentativa de inferir a realidade (*Realität*) do absoluto através de um processo que recai na reflexão. Por isso, foi dito anteriormente que o filósofo estabelece a unidade entre o conceito e a intuição, pois para que esta associação seja realizada pelo "Eu" empírico e individual, é necessário que ela se dê na identidade que é sujeito-objeto. É como se o absoluto procurasse sair de si mesmo como identidade absoluta para alcançar a condicionalidade e, mais do que isso, para ser atingido pelo filósofo por meio da intuição intelectual. Neste quadro, a função do absoluto é postular a reflexão como aquela que origina o conhecimento finito (Bowie, 1993, p.71) e como aquela que é dependente da diferença e da identidade. Neste pensamento, a duplicidade é a primeira etapa que nos aproxima da finitude e da reflexão por simbolizar o início da potencialização, ou do desenvolvimento das potências, que vai nos permitir distinguir a razão absoluta do ser imediato enquanto ambos são mediados pela unidade (Schulz, 1975, p. 202).

Embora o entendimento acerca da relação entre diferença e indiferença varie na comunidade acadêmica, as interpretações de Bowie e Schultz merecem destaque. A leitura da primeira autoridade pontua que a diferença interligada com o conceito "relativo", na medida em que exprime uma identidade e uma totalidade relativa através de "A=B", não deságua em um mero relativismo por ser a condição de possibilidade para a compreensão do todo. A diferença é aquela que permite a colocação da identidade porque a finitude em geral não é em si mesma uma verdade absoluta, sendo sempre relativa a algo de nível superior que exprime este segundo conceito. A identidade absoluta como uma totalidade em si é independente de

[147] C.f. SW /I,4,140 - Olhar o esquema lógico desenvolvido por Schelling.

toda a singularidade, mas a simples eventualidade de pensá-la advém da diferença pronunciada pelo próprio absoluto. Assim, Bowie dita uma interdependência entre a diferença e a indiferença, já que a própria existência do conhecimento finito característico das ciências secundárias o coloca necessariamente em uma relação direta com o princípio supracitado.

Em contrapartida, Schultz trabalha a diferença como uma mediação estabelecida entre a unidade peculiar da razão absoluta como identidade, e a multiplicidade que começa a ser construída pela duplicidade relativa e desenvolvida a partir das potências. Ao debruçar-se sobre o conceito schellingiano de espírito perfeito, o intelectual entende que a filosofia da identidade trabalha a autoconstrução da unidade própria do absoluto à luz da diferenciação. Tal quadro é estabelecido porque o fundamento como totalidade concebe em si mesmo o processo de potencialização e, consequentemente, tudo aquilo que deriva dele. Neste sentido, o caminho percorrido pelo ser (*Wesen*) da diferença por meio das potências é apreendido como a autoconstrução de tal unidade. Em outros termos, o espírito (absoluto) precisa da distinção proveniente de "A=B" para que ele seja posto efetivamente sob a forma imediata da identidade e da totalidade relativa, concebendo a si mesmo nesta linha. Destarte, a duplicidade relativa ultrapassa o campo da contingência para tornar-se necessária.

Diferentemente de Bowie, que admite uma relação de dependência meramente funcional entre a diferença e a indiferença, Schulz amplia e aprofunda o discurso ao enfatizar que o absoluto e a singularidade, além de coexistirem entre si, se dão em uma relação auto constitutiva a partir do método construtivo. Todavia, uma abordagem não anula a outra porque elas não se opõem de fato, por esta razão foram empreendidas simultaneamente na página anterior, para insinuar uma possível complementaridade, na medida em que Bowie introduz a temática por meio do conceito de dependência, e Schultz traz o fundamento para esta hipótese. Assim, a leitura voltada para o pensamento dos dois intelectuais mostra que, em Schelling, a duplicidade relativa é necessária precisamente por implementar efetivamente a diferença, sem a qual a identidade absoluta deixa de existir efetivamente na realidade (*Realität*).

É na duplicidade relativa que "A" e "B" não são postos como artigos distintos um do outro porque, no lugar da simples idealidade, "A" adquire a realidade constatada, até o momento, apenas em "B". Ainda que "A" seja um conceito representativo da subjetividade, essa necessita ser posta como *sendo* na relação "A=B" para que a coisa singular, com relação a si própria, expresse completo equilíbrio entre os pólos demarcados pelas preponderâncias, sendo uma totalidade relativa, e um "A=A" para si. Quando observada à luz de outras partículas condicionadas, o elemento que proporciona a distinção de uma coisa com relação à

outra mediante a identificação de suas propriedades é a predominância realçada em “A=B”. Em contrapartida, ao ser percebida isoladamente, ela nada mais é do que um constante equilíbrio entre os pólos, logo a identidade real exposta como potência.

Frente ao que foi dito, a identidade absoluta posta apenas sob a forma do autoconhecer - remetente ao conhecimento originário - é, a partir da identidade relativa, limitada pela subjetividade que se dá em relação ao originariamente ilimitado, e pela objetividade evidenciada em relação ao seu oposto. Neste processo, ela precisa reconhecer a si mesma em tais pólos limitados, ou nesta limitação que é colocada juntamente a ela sob a forma de seu ser (SW/I,4,141). Aqui, é perceptível uma espécie de gradação, na qual a identidade absoluta como autoconhecer sai de si mesma para se perceber na limitação concernente a tais pólos, ou seja, ela sai de seu espectro infinito em direção ao finito. Este movimento indica a necessidade da transição (*Übergang*) da identidade relativa para a totalidade relativa, o que é impossível sem a implementação efetiva da duplicidade relativa.

Em nenhum instante fora exposto que este movimento é realizado do sujeito (conhecer) para o objeto (ser) e vice-versa porque, como explicamos anteriormente, “A=B” aponta apenas para a predominância da subjetividade e da objetividade. Significa que esta relação é, na verdade, constituída da seguinte maneira: “$[A^{+} = B] = [A = B^{+}]$”. Tendo isto em mente, as potências, que serão trabalhadas ao longo do capítulo, são caracterizadas por este tipo de relação regida não somente pela preponderância, como também por uma dialeticidade que lhes é inerente. Além de tal transformação, a qual já indica a presença da dinamicidade em cada período de potencialização, a própria interação entre os pólos componentes de “A=B” supera a estaticidade proposta pelas investigações das ciências naturais. Desde a duplicidade relativa, portanto, é identificada uma espécie de organicidade que envolve todo o sistema em questão, sendo esta uma forma de rebater o mecanicismo evidente na modernidade através do plano especulativo.

Além deste aspecto dinâmico e dialético encontrar-se nas potências e, assim sendo, na condicionalidade, ele também compõe o ser da identidade absoluta que, em Schelling, é apreendido a partir do conceito de realidade (*Wirklichkeit*). Porque toda a condicionalidade é posta sob ele, cada coisa singular manifesta-se enquanto uma determinação de tal ser que é, ele mesmo, a revelação da essência e da produtividade particulares de tal identidade. Com efeito, se a singularidade é proveniente deste princípio absoluto e adquire efetividade a partir da forma de seu ser, então os elementos que a constituem são, necessariamente, expressões determinadas deste ser que tendem a retornar para a sua origem, logo para a subjetividade que é a identidade absoluta. Trata-se de um esforço identificado em cada partícula da natureza

anunciada como produto e inerente a cada potência mediante a qual a matéria será pronunciada.

2.1.1. A dedução da Matéria

Enquanto expressão geral da potência, é a partir de "A=B" que o conceito de matéria é pensado neste sistema. À luz da linha construtiva, vimos que "A" e "B" são postos como sendo, isto é, como reais e efetivos. Contudo, pelo fato deste ser um processo imediato e simultâneo, segue-se que a identidade e a duplicidade relativa tem como pressuposto a totalidade relativa que já simboliza a supressão das duas primeiras etapas. Veja bem, a possibilidade de implementação da duplicidade relativa implica a realidade de "A" e de "B", assim quando ambos são postos como sendo (*seyend*), a identidade relativa deixa de existir. Por outro lado, o resultado desta última etapa é a totalidade relativa "A=B", deste modo a efetividade atribuída à subjetividade e à objetividade compromete a colocação separada de "A" e "B" que são postos enquanto reais por meio da unidade "A=B". Não obstante todo o processo de construção tenha a identidade relativa como ponto de partida, ela e a duplicidade são pressupostos para a existência da totalidade relativa que, quando em *actu*, implica as fases precedentes, agora apenas potencialmente consideradas (SW/I,4,143).

Bom, todo este cenário ocorre na linha construtiva delineada pela divisibilidade ao infinito, o que é possível justamente porque a construção concernente à realidade (*Realität*) se dá fora da identidade absoluta que, como já vimos, é em si mesma, indivisível. Esta informação é relevante porque a divisibilidade é um princípio ideal e real particular do conceito de espaço, o qual, conforme a terceira época do "*Sistema no Idealismo Transcendental*" (1800), representa um dos pólos do objeto que, ao ser conscientemente recombinado com o tempo, permite a associação entre conceito e matéria executada pelo "Eu" empírico e individual. De fato, aqui não estamos no plano da consciência, porém, se a construção depende do critério da divisão característico da matéria, e se o objeto não pode ser pensado sem o sentido externo e o espaço, então o conceito "divisibilidade" está intimamente ligado ao conceito de "espaço" quando o assunto é materialidade. O mesmo raciocínio é implementado sobre a relevância da temporalidade.

Para além do espaço, do tempo e da divisibilidade, Schelling integra outros dois planos no discurso que levam à expressão geral da matéria, a saber, largura e comprimento. Bom, a totalidade relativa em *actu*, nada mais é do que a terceira dimensão inferida didaticamente da identidade e da duplicidade relativa, posto que no sistema, como demonstrado acima, ambas já a possuem como pressuposto. A questão é que, por se dar na linha construtiva, ela,

enquanto unidade, precisa ser posta sob os critérios de determinação do espaço, ou seja, sob a forma da largura e do comprimento. Todavia, a realização deste movimento já não implica mais a expressão geral da potência, mas sim a expressão geral da matéria. Em outras palavras, da primeira é inferida a segunda, e assim a totalidade relativa em *actu* nada mais é do que a forma geral da matéria "A=B" compreendida como uma unidade harmônica que ainda mantém a existência da diferença quantitativa.

A matéria pode ser entendida como a unidade resultante da colisão entre dois pólos distintos que são mutuamente dependentes. Esta dependência formal alastra-se para a interpretação de seu conceito posicionado no espectro espaço-temporal, na medida em que exprime a determinabilidade daquilo que também deve revelar-se enquanto conteúdo e, por conseguinte, objeto efetivo e real. Na verdade, desta unidade advém diversas outras propriedades que são empiricamente correlacionadas com os sentidos, tais como a cor e o sabor, contudo a formalidade do conceito (*Begriff*) abstrai todos estes elementos para revelar a matéria à luz do puro absoluto (Weh, 2003, p.134).

Este diálogo entre diferença e indiferença ressoa uma espécie de contradição porque, após a inserção da duplicidade relativa, introduziu-se o conceito de determinação posto sob a forma do ser da identidade absoluta através da matéria, o que, a princípio, é absurdo. Entretanto, é neste instante que o absoluto enquanto produtividade consegue manifestar-se como produto, visto que a matéria, percebida como unidade, lhe oferece realidade (*Wirklichkeit*) por ser o caminho, segundo o qual ele poderá ser pensado a partir da determinabilidade particular da finitude. O conteúdo da matéria em geral "A=B" é a possibilidade de determinação, ao passo que sua forma a expõe como aquilo que é essencialmente idêntico à identidade absoluta, manifestando-se, assim como o seu fundamento, somente enquanto totalidade relativa.

Nesta linha de raciocínio, a revelação da matéria como totalidade relativa e como diferença quantitativa se dá através da colocação real de "A" e "B" na linha construtiva. É importante, portanto, compreender qual o verdadeiro significado deste aspecto real aplicado a ambos os pólos, para que possamos apreender o sentido do conceito de matéria que Schelling procura transmitir. Bom, em um primeiro momento, precisamos lembrar aquilo que foi esclarecido no primeiro capítulo mediante o "*S.I.T*" (1800), a saber, que o aspecto ideal equivale-se ao sentido interno, voltando-se para o interior da relação, e o aspecto real corresponde ao sentido externo, direcionando-se para a exteriorização dela. Com isso em mente, entende-se que "A", enquanto subjetividade, dirige-se infinitamente para o interior, ao mesmo tempo em que "B", sendo a objetividade, orienta a si mesmo infinitamente para o

exterior. Assim, dizer que ambos são postos como sendo, significa admitir que esta movimentação dialética ocorre de maneira real somente no interior da matéria, por esta razão ela precisa se dar como totalidade relativa, para que tanto a diferença quantitativa, quanto a essência da identidade absoluta, consigam ser exprimidas por meio desta interação[148].

Dentro deste panorama, a matéria é apresentada como o primeiro existente (*das primum Existens*), ou seja, como a primeira totalidade relativa real que contém um interior e um exterior, deduzida da identidade absoluta. Isso porque, se o sistema implica imediaticidade - ainda que seja logicamente organizado em etapas para cumprir sua finalidade didática -, então a matéria, cujo ser está integrado à identidade absoluta, é diretamente inferida desta última, sem qualquer tipo de mediação. Deste modo, a essência da identidade absoluta é pensada como o fundamento direto da realidade (*Realität*) por ser a causa da existência da materialidade (SW/I,4,145), por ser aquilo que Schelling nomeia de força (*Kraft*).

Se a identidade absoluta é conceituada desta maneira, os pólos "A" e "B" também são apreendidos como "forças" porque são postos como reais através da essência de tal princípio entendido como o fundamento último, imediato e imanente de toda a realidade. Subjetividade e objetividade são oriundos da essência da identidade absoluta que, por ser abrangida como força, permite com que "A" e "B" sejam igualmente tangidos sob esta nomenclatura, porém em conformidade com os sentidos interno e externo aos quais são correspondentes, o que os leva a aparecerem como forças de atração e de expansão respectivamente. Pois bem, se o ser real de "A" e de "B" é fundado pela identidade absoluta como força, então a matéria como primeira diferença quantitativa real é igualmente constituída por tais pólos, o que significa dizer que ambos, após se tornarem reais, são sustentados por Schelling como o fundamento direto da matéria enquanto primeiro existente. Em síntese, sua estrutura é inerentemente à base do conceito de força, cujo sentido ainda não fora amplamente revelado.

Ao longo da história, o conceito de força obteve diversos tipos de conotações, as quais inicialmente conversavam com seu uso cotidiano e hodierno e, aos poucos, foram evoluindo para os campos de investigações filosóficas a partir dos pré-socráticos, e para as áreas científicas protagonizadas, a título de exemplo, por Kepler e Galileu. Contudo, na tentativa de capturar o sentido em que Schelling utiliza este termo, focaremos em duas importantes figuras da aurora intelectual antiga e moderna, a saber, Platão e Newton. A motivação por trás deste foco está na importância do platonismo e do neoplatonismo para as noções cosmológica e ontológica referentes à ideia de construção, e no trabalho newtoniano que necessariamente

[148] C.f. SW/ I,4,139 - I,4,145/§50-§53.

vincula a força ao conceito de gravidade, sendo este um outro valoroso termo para o sistema em questão.

O diálogo entre o ateniense e Clínias, característico do Livro X, da obra "*As Leis*", de Platão, abrange a alma como o automovimento que causa as categorias secundárias que se referem aos objetos, ou à expansão que abarca todos os elementos componentes da corporeidade. À grosso modo, a alma é aquela que produz o ser da realidade em meio ao movimento e às mudanças, e todos os cientistas que observam e investigam a natureza corpórea precisam perceber que sua origem advém de forças necessárias, logo de tal alma concebida não somente como o meio produtivo, mas igualmente como o intelecto organizador da realidade. Neste contexto, como bem interpreta Jammer, a materialidade é detentora de força porque não é destituída de alma; porque é parte de um único universo que sofre incríveis mudanças e constantes diferenciações. Trata-se, em última instância, de "[...] uma substância ou um substrato e de um receptáculo universal que manifesta a si mesmo através de forças e formas como aspectos diferentes [...][149]" (tradução livre; modificado por mim. Jammer, p.30) de um único e mesmo cosmos.

A força, em Platão, adquire um fundo metafísico que justifica a existência de múltiplas diferenciações em uma totalidade coesa, logo da vida constituída pela dinamicidade característica do jogo entre estas duas dimensões. A alma, que nada mais é do que a força que viabiliza a mudança individual de cada corpo pertencente a uma cadeia progressiva de movimentos, ressignifica o próprio conceito de natureza, cujo sentido ulterior desvincula-se dos elementos terrestres, tais como a água e o fogo, para referir-se a ela como o primeiro motor[150]. Vale lembrar que, aliando-se à construção do cosmos, este aspecto originário é ratificado no *Timeu* como o *logos* que provoca a transmutação do caos para a ordem mediante a ação demiúrgica responsável por unir o substrato material às ideias.

A questão é que, embora o filósofo discorre sobre os tipos de movimentos particulares da natureza corpórea, a fim de alcançar aquele que é de caráter primário e ulterior, o conhecimento físico e matemático ainda não tinha atingido o conceito de queda livre, representando uma lacuna epistemológica no pensamento platônico. Esta categoria será inicialmente investigada somente por Aristóteles, o qual impactará diretamente na formulação do conceito de força trabalhada por Newton, na modernidade. O fato da aplicação física deste movimento - implantada pelo físico vigente - ser crucial para a composição conceitual

---

149 "[...] one substance or one substratum and one universal receptacle which manifests itself through forces and forms as different aspects [...]".

150 C.f. Platão, 1999, p.408-412.

especulativa do sistema schellingiano, nos permite dar um salto histórico em sua direção, realçando tanto as diferenças entre ele e Platão, quanto a relevância de ambos para a filosofia da identidade.

É de comum conhecimento que a aplicação e o sentido do conceito de força, em Newton, depende das leis do movimento inauguradas no primeiro volume da obra "*Principia: Princípios matemáticos de filosofia natural*" (1687). A Lei de Inércia, por exemplo, é, conforme a Definição III, uma força intrínseca à matéria apresentada como o poder de resistência, através do qual todo o corpo é capaz de manter o estado em que se encontra (Newton, 2016, p.40). Apesar de ser característica de todo elemento, esta lei é ativada quando uma outra força é imprimida sobre uma partícula, a fim de alterar sua condição atual, seja ela o seu real estado de repouso, ou o seu constante movimento em linha reta. Como resultado, Newton afirma que

> [...] o exercício dessa força pode ser considerado tanto como resistência quanto como impulso; resistência na medida em que, para conservar seu estado, o corpo opõe-se à força imprimida; e impulso na medida em que o corpo, não cedendo facilmente à força imprimida por um outro, esforça-se para mudar o estado deste outro corpo. Resistência é normalmente atribuída a corpos em repouso, e o impulso àqueles em movimento [...] (modificado por mim. Newton, 2016, p.40).

Este princípio, portanto, nada mais é do que o poder de passividade da matéria revelado segundo o quadro de observação ao qual ela está submetida (Barra, 1994, p.65), pois, como o próprio autor demonstra, nenhum corpo está completa e verdadeiramente em repouso, o que o torna apenas relativamente distinto do movimento. Nota-se que, a partir da inércia, o conceito de força não aparece meramente como um princípio ativo, isso porque, já na filosofia grega, ele é dotado de uma natureza dual que indica tanto sua passividade, quanto sua atividade. No tratado voltado para os problemas da mecânica, atribuído à Aristóteles por alguns, e à Arquitas de Tarento por outros, identifica-se, mediante uma análise sobre o movimento circular, a tendência da força em direcionar-se para o seu lugar natural e, em igual proporção, em opor-se a esta sua natureza primária[151]. Este é um discurso que, ao considerar os diâmetros maiores e menores traçados por tal movimentação, aponta para a força como aquela que mantém o corpo em movimento. Sem dúvida, Newton quebra estes paradigmas ao provar sua relação direta com a mudança e a manutenção do estado de determinado corpo, o que nos leva novamente à inércia, porém a concepção de uma força que não é simplesmente causadora de movimento tem como ponto de partida este caminho inaugurado pela filosofia perene, em que ela é necessariamente de natureza dupla e, ao mesmo tempo, oposta.

[151] C.f. Aristóteles, 2013, p.27-29.

Desta breve exposição, é possível concluir que Newton encara a força sob o ponto de vista mecânico e corpóreo, tendo em vista que sua análise tem sempre como ponto de referência um corpo dotado, pelo menos, de peso, massa e aceleração. Entretanto, o pronunciamento da inércia manifesta que o conceito de força trabalhado neste primeiro volume da "*Principia"* (1687), é algo dado *a priori* e de modo intuitivo (Jammer, p.124). É verdade que, posteriormente, o autor procura neutralizar esta concepção segundo a afirmação de que a inércia não é um princípio inato à coisa porque vem a ser a própria matéria. No entanto, é esta primeira conceituação que é relevante para a nossa pesquisa, posto que é a compreensão de algo percebido como inerente ao objeto e de caráter apriorístico que repercute no entendimento leibniziano de força e, consequentemente, na evocação do dinamismo da natureza.

Sob outra perspectiva, a interferência na condição presente da matéria advém da força imprimida que se opõe à inércia por executar uma ação que não permanece no corpo após sua realização. Isso impede com que tal força seja do mesmo caráter que a inerte, isto é, inata e inerente à matéria, sendo oriunda de três campos distintos, a saber, percussão, pressão e centrípeta. Aquela que mais nos interessa é a última categoria, por ser ela a força que impede os corpos de seguirem o movimento retilíneo ao obrigá-los a percorrer uma órbita curvilínea (Newton, 2016, p.41). A título de exemplo, a gravidade é um tipo de força centrípeta porque inibe a possibilidade de afastamento da Lua com relação a Terra, mantendo-a sempre em sua órbita. Sem a força gravitacional, provavelmente o satélite escaparia, com determinada velocidade, da órbita terrestre, percorrendo o trajeto retilíneo que lhe é inato e que o afastaria cada vez mais de tal planeta.

A gravitação, enquanto força centrípeta, é posta por Newton como a lei universal da natureza (Garcia, 2020, p.34) por ser um atributo presente tanto nos corpos terrestres, quanto nos corpos celestes. Assim, a força gravitacional é tangida como uma força atrativa[152] do corpo inteiro composta e relacionada com a força atrativa que tange cada parte que o compõe, já que ela aumenta ou diminui em conformidade com a quantidade de matéria de determinado objeto. Esta interação entre o todo e as partes é estabelecida não somente entre os corpos terrestres que se atraem mutuamente, mas também entre eles e a Terra, se for percebido que gravitam em sua direção, assim como o inverso é igualmente verdadeiro. Com efeito, Newton

[152] Por falta de um conceito melhor, utilizamos o termo "força atrativa" com o pleno entendimento de que Newton não fez uso deste conceito em todos os três livros do "*Principia*" (1697). A gravidade é sempre tangida como uma força centrípeta, cujo efeito produzido é a atração, mas em nenhum momento é dito que ela é uma força atrativa real. Este cenário será explicado no próximo capítulo como um pouco mais de detalhes, o que nos ajudará a compreender o modo segundo o qual Schelling abarca tal força.

admite que a ação da gravidade só pode ser mútua e em direções opostas, por isso ele defende que, no que diz respeito à força gravitacional sobre a Terra, essa "é composta da união das ações de suas partes"[153] (Newton, 2016, p.22).

O breve esclarecimento sobre os pensamentos de Platão e Newton realça uma simples proximidade entre ambos os intelectuais por meio da matéria. Se retomarmos o diálogo platônico, veremos que o objeto é detentor de alma, ou seja, de uma força de nível intelectual que permite a movimentação, as mudanças e a organização da realidade. Em contrapartida, sob uma interpretação mecânica do meio natural, Newton revela a força inerte como um poder inerente e inato à materialidade, certamente não vinculado a uma concepção idealista e metafísica por se tratar de uma fundamentação matemática do movimento. Embora as diferenças estejam claras, a suposta similaridade está no fato de que ambos assumem o conceito como um pressuposto da materialidade, logo como uma partícula, cuja inexistência impede a existência da realidade objetiva.

Este cenário nos leva a Schelling porque o sentido de força utilizado pelo filósofo abarca as duas definições em seus pontos de divergência e em seu ponto de convergência. Ora, a simples pressuposição da identidade absoluta como força já conversa diretamente com a perspectiva platônica, visto que, de modo semelhante àquilo que é compreendido por alma, o princípio schellingiano é pautado na produtividade, funcionando como o substrato de cada artigo componente da particularidade. A matéria em nível geral e singular está sempre na referência da identidade absoluta porque a condicionalidade existe apenas como parte da totalidade. Neste sentido, a subjetividade e a objetividade postas como reais são intituladas forças de atração e expansão, precisamente por serem frutos de uma força suprema e universal. Aqui, encontramos a conotação newtoniana justificada a partir da seguinte explicação.

O conceito de gravidade aponta para tal força como uma lei universal que segue necessariamente direções opostas por conta da mutualidade diagnosticada não somente na relação entre os corpos, mas também na interação entre a matéria e a Terra. Ora, abstraindo o fundo mecânico e matemático, percebemos que a universalidade concedida à força

---

[153] A análise da gravidade recorre à Definição VIII apresentada na "*Principia*" (1687), em que a força centrípeta pode ser classificada como motora, acelerativa e absoluta. A primeira força é aquela que impulsiona o corpo como um todo, bem como suas partes, para o centro, ao passo que a segunda vem a ser uma espécie de força difundida do centro para todos os lugares, permitindo, assim, a movimentação dos corpos. Em oposição às duas anteriores, a força absoluta está relacionada com o centro, apreendido como um elemento dotado de alguma causa percebida - tal como o imã com relação ao campo de força magnético e a Terra com relação ao campo de força gravitacional - ou desconhecida que leva à propagação das forças motoras. A gravidade, portanto, é absoluta, acelerativa e motora, variando sua intensidade de acordo com lugares altos ou baixos, por exemplo, já que o peso do corpo sofre igual variação segundo a altitude.

gravitacional se dá, para além de sua aplicabilidade que ultrapassa o meio terrestre, como o princípio que afeta a matéria e rege qualquer tipo de interação instituída a nível corpóreo na realidade. De maneira análoga, a identidade absoluta conceituada como força e como totalidade se encontra neste nível de universalidade por ser o princípio possibilitador do modo de funcionamento da condicionalidade. É certo que Schelling se opõe verdadeiramente a Newton porque, mais do que uma força aplicável, tal identidade vem a ser o fundamento da singularidade, tendo em vista que, além de produtividade, ela é o próprio produto manifesto segundo as limitações provenientes de seu processo de potencialização. Todavia, a necessidade atribuída à força gravitacional é um dos elementos que pode ter levado o autor a tanger o absoluto não somente como força, mas também como gravidade.

Na filosofia da identidade, o caráter da gravitação é ontológico, o que a impede de ser delineada como uma força mensurável, e a realça como o momento em que a identidade absoluta fundamenta o primeiro existente, sendo assim uma unidade *real* entre a subjetividade e a objetividade. Ao dar-se como força, tal princípio nada mais é do que uma produtividade e uma identidade universal regido por uma dualidade e uma dialeticidade interna constituinte de cada aspecto da empiricidade. Aqui, o conceito de força não está alinhado com a física operacional e com a investigação matemática por se dar como substrato e como condição de possibilidade da existência de ambas as áreas. Em suma, no quesito da universalidade, é nítida a semelhança entre os pensamentos de Newton e Schelling, porém, no que diz respeito ao conceito em si mesmo considerado, há uma diferença de caráter essencial entre os dois.

Outro importante fator citado no parágrafo anterior é o fato desta força centrípeta direcionar-se para direções contrárias entre si. Isso mostra uma duplicidade característica do conceito de força pois, ainda que a gravidade não seja constituída pelas forças de atração e de expansão, ela ainda produz o efeito da mútua atração, que permite com que o corpo "A" seja atraído pelo corpo "B", e vice-versa, instigando uma atração regida por igual intensidade em sentidos opostos. Aqui, Newton não a delimita como uma força dual em si mesma, mas como uma força que afeta a materialidade precisamente de maneira oposta. A distinção entre os pensamentos newtoniano e schellingiano é clara, o que nos leva a pontuar que, se o professor de Jena acolheu o conceito de gravidade trabalhado nos livros constituintes do "*Principia*", ainda que de maneira mediada, este movimento não afastou-se de uma abordagem extremamente crítica tanto em sua *Naturphilosophie*, quanto em sua *Identitätsphilosophie*. No discurso newtoniano, a atuação da gravidade é relevante exatamente por respaldar-se na oposição que ela mesma provoca, entretanto isso não é suficiente para correlacionar este

componente do conceito ao princípio fundamental de Schelling por ambos distinguirem-se drasticamente.

Vale lembrar que a proposta desta regressão de raciocínio não é meramente equiparar ambos os intelectuais porque, se Newton procura realizar uma investigação matemática sobre a natureza na obra *Principia*, Schelling tem como intuito concretizar um sistema metafísico fundado no equilíbrio entre o criticismo e o realismo. Por outro lado, estando imerso no contexto romântico, idealista e científico da modernidade, o filósofo em questão engloba uma grande conjuntura conceitual particular das investigações de caráter mecânico, como por exemplo o conceito de força e de gravidade. Tendo isto em mente, uma breve explicação sobre a descoberta newtoniana nos aproxima da intenção schellingiana, aumentando a precisão da pesquisa voltada para o real sentido de cada conceito.

Entendemos que a comparação entre os dois intelectuais evidencia que os termos citados acima realçam, a partir de Schelling, o fundo metafísico daquilo que é apreendido apenas mediante a aplicação prática e teórica da matemática. Se relembrarmos a filosofia da natureza, veremos que a física especulativa é a base para a edificação da física experimental e, por conseguinte, das ciências secundárias. Através da filosofia da identidade, portanto, esta premissa é ratificada segundo este tipo de emprego conceitual, o que nos leva a concluir que uma possível ausência da identidade absoluta como uma lei universal comprometeria a existência tanto das leis naturais diagnosticadas na empiricidade, quanto do próprio discurso newtoniano. Certamente, Schelling não é e não pode ser considerado um cientista, ou um matemático de renome de sua época, porém esta rotulação não o impede de iluminar o fundamento filosófico inerente a qualquer campo científico. Este movimento é apreendido quando ele diz, na "*Exposição*" (1801), que

> A identidade absoluta, como o fundamento imediato da realidade (*Realität*) de "A" e de "B" no primeiro existente, é a gravitação (*Schwerkraft*). Pois "A" e "B" postos como sendo no primeiro existente e como fundamento imanente da realidade (*Realität*) são forças de atração e repulsão. Mas a força através da qual ambos são postos como sendo e como fundamento imanente da realidade (*Realität*) do primeiro existente [que é a primeira diferença quantitativa] é a gravitação[154] (tradução livre. SW/I,4,146).

Sem a identidade absoluta como gravitação, é impossível que "A" e "B" sejam postos como sendo e, consequentemente, como forças de atração e repulsão. Em si mesma, ela é

[154] "Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft. Denn A und B als seyend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität desselben sind Attraktiv- und Expansivkraft (§. 53, Zusatz 3). Die Kraft aber, durch welche diese beiden als seyend und als immanenter Grund der Realität des primum Existens [der ersten quantitativen Differenz] gesetzt werden, ist Schwerkraft".

totalidade e indiferença, mas quando a subjetividade e a objetividade são postas como reais na linha construtiva, a gravitação é imediatamente colocada através dela. Esta moção acontece porque a incondicionalidade é incapaz de se dar, em si mesma, sob as formas de "A" e de "B", o que estimula a identidade a fundar o seu próprio ser que se revela, através de sua autoposição, como gravitação. Este é o motivo pelo qual Schelling nomeia a identidade absoluta como tal força, pois é apenas por meio de seu ser que é posto na construção, que "A" e "B" aparecem como atração e expansão e, mais do que isso, como fundamentos imanentes da realidade (*Realität*)[155].

Neste panorama, a gravitação é o fundamento de todo e qualquer ser e, por conseguinte, do ser concernente à materialidade, o que justifica sua conceituação como uma lei universal, isto é, como um princípio impessoal que possibilita a vida no contexto cosmológico. Para concluir nosso pensamento, em Newton, a gravidade é abarcada como uma força igualmente viabilizadora da existência da natureza, e esta similaridade é o elemento que faculta a hipótese de que Schelling amplifica o seu aparato conceitual mecânico, fortalecendo-o segundo a iluminação de um fundamento da realidade que ultrapassa a aparência dos fenômenos, já que a gravitação é por ele trabalhada como a expressão ontológica inerente à natureza.

2.1.2. A Relação entre as Potências

O tópico anterior nos auxiliou na compreensão do significado que a identidade absoluta possui na interioridade do sistema schellingiano. Aprendemos que como o fundamento que demarca o início da filosofia incumbida de debruçar-se sobre a absolutidade, o princípio em questão é, em si mesmo, uma indiferença que só pode ser pensada por meio da proposição lógica - representante da forma de seu ser - "A=A". Todo o processo desencadeado de sua colocação na linha construtiva enaltece a necessidade do desprendimento de si mesma como o único em si, para que venha a ser revelada enquanto produto, logo como a natureza condicionada que expressa, no plano da totalidade, o máximo equilíbrio entre o espírito e a matéria, ou entre a forma e o conteúdo. Destarte, para além do pensamento dogmático de Espinosa que enaltece a existência da realidade na interioridade da

[155] Na "*Wissenschaftslehre*" (1794/1795), o conceito "imanente" aparece para demonstrar que nada existe fora do "Eu". Schelling herda esta significação e, mediante o seu processo de construção, o utiliza para respaldar a ideia de que, ao contrário de Fichte, nada pode existir fora do absoluto, apreendido mediante a filosofia da identidade como identidade absoluta. Deste modo, afirmar que "A" e "B" são princípios imanentes do primeiro existente, significa admitir que subjetividade e objetividade são provenientes da identidade absoluta posta sob a forma de seu ser e, na medida em que são postos como sendo - o que só pode ocorrer através da gravitação - são o fundamento da matéria que é igualmente real. Trata-se de um processo inerente à identidade, ainda que ele se torne efetivo não por meio dela em si mesma, mas segundo sua manifestação enquanto "A=A".

substância, Schelling, mediante o processo de construção da matéria oficialmente iniciado pela colocação da subjetividade e da objetividade como pólos reais, a destaca como a própria natureza, cujas etapas de potencialização a permitem manifestar-se efetivamente na realidade empírica.

Posteriormente, vimos que a identidade absoluta é posta como força e, consequentemente, como gravitação. No entanto, este último conceito refere-se ao ser que ela mesmo fundamenta, o que significa dizer que ele não é a identidade em si, ou a forma de seu ser apresentado sob a proposição lógica "A=A", mas o ser referente à materialidade apreendido a partir de "A=B". Dito isso, a gravitação nada mais é do que a forma da existência da matéria enquanto uma expressão real ou, em outras palavras, é o primeiro modo de revelação da identidade absoluta como o princípio real da materialidade em geral.

De acordo com Sandkühler, o conceito de gravidade está atrelado com a natureza orgânica e inorgânica, concebida como internalidade e externalidade, respectivamente, neste processo de dedução da matéria. A questão é que ambos os modos de ser da natureza devem possuir um fundamento físico que os permite manifestar-se enquanto tais, ao mesmo tempo em que travam uma relação dialética entre si. A gravidade destaca-se neste sistema por ser este princípio, cuja composição de forças correspondentes aos sentidos interno e externo viabiliza a construção de uma realidade demarcada pela contração e pela expansão, seja no âmbito singular da matéria, seja no contexto universal do próprio sistema solar (Sandkühler, 1998, p.102). Com efeito, ela funda a natureza que é inorgânica aos olhos dos cientistas, promovendo o seu desenvolvimento através de cada potência.

Ora, a inserção da gravitação neste processo de construção é simultânea à *realidade* concedida a "A" e a "B". Por isso tais pólos são apresentados como forças de atração e expansão, pois são oriundos de uma força superior que, além de ser constituída por esta dualidade, é *real*, o que garante tanto a unidade do primeiro existente, quanto a diferença quantitativa necessária para a sua existência enquanto tal. Em contrapartida, é importante lembrar que quando a subjetividade e a objetividade são postas como sendo, a primeira configura-se como aquilo que é limitável, ao passo que a segunda, devido à sua originariedade, vem a ser o ilimitável. Este fator merece destaque porque, na verdade, o princípio ideal é tangido desta maneira apenas quando é idêntico ao princípio real, sendo ilimitável em sua idealidade (SW/I,4,149). Em outras palavras, este seu caráter ilimitado é cabível apenas a uma potência superior, isto é, à totalidade absoluta enquanto unidade, ao passo que a limitação concernente ao seu ser-posto é particular da diferença quantitativa, na

qual ele não é somente idêntico a "B", como também sublinhado pela preponderância já mencionada.

A proposição lógica "A=B" é a expressão do ser-limitado de "A" e de "B" como elementos que se estendem ao infinito, neste contexto este ser-posto de "A" é conceituado por Schelling como "peso-específico". Porém, como vimos no parágrafo anterior, o princípio ideal é ilimitável com relação à totalidade absoluta e simultaneamente limitável a partir da diferença quantitativa. Esta concomitância faz com que ele deixe de ser um mero "A", para ser introduzido na potência em geral como "A^2" (SW/I,4,149). Ao ser posto, "A^2" trava um conflito direto contra o ser de "A=B" enquanto totalidade, sinalizando o processo de reconstrução característico da segunda potência (luz) em oposição ao processo de construção próprio da gravidade. Para fins esclarecedores, recriaremos a ilustração realizada pelo filósofo, a seguir:

1. A^2 = (A=B) (identidade relativa)
2. A^2 = (A=B) (oposição relativa)
3. A^2 = (A=B) (totalidade relativa)

O esquema acima demonstra que a introdução do princípio ideal como o ilimitável em si mesmo tem como resultado o surgimento da segunda potência como aquela que se opõe relativamente à gravidade que é "A=B". Esta oposição (*Gegensatz*) entre a luz e a unidade real não é "em-si" e nem em relação à totalidade absoluta (SW/I,4,149), contendo-se apenas ao ser-limitado de "A=B" apontado como o objeto direto do princípio ideal, e ao "peso-específico de "A"". Lembrando que não existe uma hierarquia regente da colocação de cada potência, assim gravidade e luz são postas ao mesmo tempo, porquanto são pressupostos uma da outra. A oposição é válida nesta coexistência estabelecida entre a força construtiva e a força reconstrutiva e determinante, indicando um processo dinâmico próprio de uma natureza apreendida como sujeito-objeto objetivo[156].

Já fora explicado que a gravidade é compreendida como a identidade absoluta por ser o princípio fundante do ser da matéria em geral, o que faz dela uma força construtiva

[156] Embora este conceito já tenha sido trabalhado no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) a partir da consciência, em que a subjetividade refere-se ao "Eu" e a objetividade à natureza, na "*Exposição*" (1801) Schelling amplia este conceito mediante a seguinte admissão: "Chamo de natureza a identidade absoluta, na medida em que ela existe em *actu* sob a forma de "A" e de "B" (o sujeito-objeto objetivo)" (tradução livre. SW/I,4,151). Nota-se, portanto, que o conceito em questão remete a todo estado anterior de sua manifestação enquanto produto, sendo o sujeito-objeto puro que ainda não foi ensejado pela consciência que surgirá a partir de sua potencialização.

conceituada como “A=B”. Por outro lado, Schelling esclarece no sexto capítulo da obra “*Ideias para uma Filosofia da Natureza*” (1797), que a luz representa o retorno de toda particularidade à universalidade e de toda diferença à identidade (SW/I,2,176). Esta segunda potência induz uma inversão do movimento impulsionado pela gravidade, na medida em que encaminha aquilo que foi construído por esta última para o seu ponto de origem, por esta razão ela é trabalhada como uma força reconstrutiva. Assim, sua inserção na matéria implica os processos dinâmicos, ou as atividades necessárias para o desenvolvimento da matéria e, por conseguinte, da natureza enquanto produto, como por exemplo o magnetismo, a eletricidade e a coesão.

A partir do que foi dito, a diferença entre ambas as potências fica clara pois, enquanto fundamentação imediata da realidade (*Wirklichkeit*) do primeiro existente, a gravidade tende ao ser do produto delineado por “A=B”, direcionando-se sempre para a externalidade da natureza e da matéria, em oposição à luz que volta-se para a interioridade de ambas as partículas, arrebatando-as continuamente para a unidade absoluta. Trata-se de uma relação dialética inerente à materialidade em geral, pois ao mesmo tempo em que a gravitação a impulsiona para a externalidade, a luz sinaliza o seu esforço em retornar para o absoluto, na tentativa de recuperar a indiferença fundamental.

O que deve ser percebido é o seguinte: Ainda que luz e gravidade se deêm mediante este tipo de interação conflituosa, ambas alcançam a totalidade relativa porque são postas sob a forma de “A=B” apreendida como a expressão geral das potências e como a forma do ser[157]. Deste modo, assim como a primeira potência, a segunda vem a ser totalidade relativa ao dar-se como o pressuposto (*Voraussetzung*) da colocação simultânea da identidade relativa e da duplicidade relativa. No entanto, se ambas as potências são concomitantemente postas, então a identidade e a duplicidade colocadas através da totalidade se referem unicamente à segunda potência, e não à primeira. Bom, se retomarmos o tópico anterior, veremos que a simultaneidade é um dos elementos que as impede de existirem enquanto tais porque a colocação da totalidade relativa suprime tanto a identidade relativa, quanto a duplicidade relativa. Este mesmo raciocínio é aplicado sobre a segunda potência que é imediatamente posta com relação à primeira, desta maneira é possível falar de ambas as etapas apenas a partir da luz.

---

[157] Retomar o texto para rememorar o fato de que antes da matéria surgir como a unidade entre os pólos mediante a colocação real de “A” e de “B”, a proposição lógica “A=B” é considerada a expressão das potências e do ser em geral por simbolizar a união das dimensões opostas constituintes da identidade absoluta pensada sob a forma de seu ser “A=A”. Isso porque, na linha construtiva, “A=A” só é posto, na medida em que “A” e “B” são igualmente postos.

De acordo com Schelling, admitir a identidade relativa e a duplicidade relativa como artigos colocados através da totalidade relativa, significa afirmar que "A" e "B" são postos enquanto potências reais de "A=B", levando a gravidade e a luz a serem pensadas unicamente sob a forma de cada pólo (SW/I,4,152). Se considerarmos que esta colocação é viável somente na linha construtiva, perceberemos que estes pólos consagram o pronunciamento da matéria como unidade real e como diferença quantitativa tanto na singularidade, quanto no todo. Além disso, a forma do ser da identidade absoluta se dá em tal linha porque é igualmente posto sob as formas de "A" e de "B", neste sentido a existência da matéria como primeiro existente e da identidade absoluta enquanto "A=A" é garantida, fundamentando a atuação da luz como aquela que retoma a presença da indiferença no interior da materialidade.

Se "A" e "B" também são abrangidos como potências que seguem direções completamente opostas, o que faz com que ambos sejam proclamados a partir de uma totalidade relativa e, por conseguinte, da unidade "A=B"? É a partir desta pergunta que a relação entre a auto-organização do princípio e os processos dinâmicos de caráter físico, químico e biológico, evidencia-se propriamente, reforçando a determinação espaço-temporal sob a qual a matéria é declarada. Utilizando conceitos particulares destas áreas, tais como magnetismo, coesão e eletricidade, Schelling embasa o modo comportamental destas potências e demonstra que estes processos, quando constatados mecanicamente, não passam de modificações de um organismo vivo estabelecido no horizonte da unidade e da totalidade absoluta (Heuser-Keßler, 1986, p.21).

Para compreendermos o papel desempenhado pelo magnetismo, é necessário nos debruçarmos primeiramente sobre o conceito de polaridade, introduzido oficialmente no âmbito romântico por Goethe através de suas obras "*Metamorfose das Plantas*" (1790) e "*Doutrina das Cores*" (1810). Embora o termo não apareça explicitamente no primeiro livro, em ambos os textos o filósofo enxerga a diferenciação como uma força vital e inerente à natureza e aos seres vivos em geral. No que se refere ao segundo, sua investigação fisiológica das cores as expõe como fenômenos elementares da natureza que pertencem ao olho humano, cujo comportamento primário é mediado pela dicotomia claro-escuro. A título de exemplo, o preto e o branco representam, respectivamente, a passividade e a atividade do órgão[158], delineando os modos operacionais extremos da retina que, enquanto unidade, atua e situa a si própria na realidade externa. Esta mesma interpretação é identificada no meio natural, uma vez que o crescimento das plantas é simultaneamente caracterizado por uma expansão e uma

[158] C.f. Goethe, 2013, p.79-86.

contração, simbolizando diversas etapas através das quais ela se desenvolve até atingir sua manifestação enquanto uma totalidade[159].

Em ambas as investigações, Goethe apresenta a necessidade da polarização para a edificação e a manutenção da vida em sua singularidade com relação ao todo, uma vez que é apenas através do comportamento disforme que uma flor cresce e exerce sua funcionalidade em determinado bioma, e que o olho humano consegue capturar cores não primárias e se relacionar diretamente com elas. Contra-argumentando a dicotomia cartesiana, o filósofo demonstra a importância da diferenciação em meio à organização e ao equilíbrio natural, apresentando a multiplicidade como uma revelação do todo. A aplicação goetheana do conceito de polaridade também ultrapassa a concepção kantiana de matéria[160], precisamente por abrangê-la como aquilo que sofre constantes processos de metamorfoses indicativos da contínua transformação da natureza e de sua progressão em direção a uma síntese superior (Richards, 2002, p.480).

Se a polaridade delineia a relação entre os opostos, a transformação, também compreendida como metamorfose[161], vem a ser o movimento de evolução da matéria caracterizado pela articulação entre a expansão e a contração. Significa, na linguagem de Goethe, que as partes de uma planta são momentos, ou modificações de um único órgão, cuja coerência e unidade é garantida por elas (Nassar, 2010, p.309). Não se trata de reduzir o todo às partes, mas de reconhecê-lo em sua multiplicidade de formas, em sua própria metamorfização e, por conseguinte, em sua autoprodução. Em virtude disso, Goethe expõe uma interpretação dinâmica e dialética deste mundo botânico que é também produtivo, reagindo à simples mecanicidade em conjunto com as outras importantes figuras do Romantismo.

---

[159] C.f. Goethe, 2019, XVIII.

[160] Na obra "*Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*" (1786), Kant desenvolve o conceito de matéria atrelado às forças de atração e repulsão através de duas abordagens, a saber, mecânica e dinâmica. Aquela que nos interessa é a segunda por abarcar tais forças como artigos necessários para a existência da matéria. Existe, contudo, uma distinção entre as duas, pois se a primeira demarca o caráter expansivo da materialidade, possibilitando tanto o preenchimento do espaço, quanto sua impenetrabilidade, a segunda é uma força motriz que reage à anterior, impedindo a expansão da matéria ao infinito. De fato, sem a ação da força trativa contra a infinita continuidade da força repulsiva, nenhum espaço seria preenchido, logo não existiria matéria. No entanto, esta sua importância não a coloca acima da primeira força, pois ambas são originárias e inerentes à essência da matéria ou, dito de outro modo, sem ambas atuando concomitantemente, o espaço não pode ser ocupado devido à inexistência da matéria (C.f.Kant, p.51-70). Todavia, como Richards revela em sua obra, Goethe interpreta esta conceituação kantiana como uma espécie de redução da matéria, justamente por desconsiderar as etapas disformes pelas quais ela passa para manifestar-se enquanto fenômeno, o qual é, na leitura goetheana, a própria realidade.

[161] "A afinidade secreta entre as diversas partes exteriores da planta, as folhas, o cálice, a corola, os estames, que se desenvolvem uma depois da outra e quase uma a partir da outra, foi há muito universalmente conhecida pelos pesquisadores, e, de fato, também trabalhada em particular, e o efeito por meio do qual um único e mesmo órgão se manifesta alterado em múltiplos modos foi chamado de metamorfose das plantas" (Goethe, 2019, nº 4).

Devido à virada recorrente à interioridade do próprio pensamento schellingiano, é correto afirmar que sua filosofia da natureza foi amplamente afetada pelas investigações gotheanas. Ora, se no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) a natureza é pensada apenas a partir do movimento auto-reflexivo da intuição intelectual, cuja atividade produz o "Eu" como unidade entre sujeito e objeto, na *Naturphilosophie* a natureza é inaugurada como um conceito originário e primário, em que a consciência de si vem a ser uma de suas manifestações. Enquanto um conceito puro sujeito-objeto, a natureza é produtividade e produto simultaneamente, e o processo de transformação é aquilo que a permite sair de seu estado incondicionado e, como vimos até este instante, indiferente, para a sua revelação empírica. Embora esta concepção esteja presente nas "*Ideias*" (1797) de Schelling, é na "*Exposição*" (1801) que as etapas de dedução da matéria realçam sua possibilidade não por ela ser uma coisa "em-si", mas por ser originada e produzida pela própria natureza enquanto identidade absoluta.

A natureza passa a ser apreendida como um todo orgânico que vem a transparecer como produto somente a partir do processo de metamorfização interligado, necessariamente, à polarização. Esta sua capacidade produtiva expande o conceito de produto para a dimensão da matéria porque, como uma totalidade absoluta, ela é aquilo que evoca a existência de suas partes, logo de si mesma sublinhada por uma limitação advinda da finitude. A transformação, portanto, é executada a partir das forças características de sua estrutura interna, tais como a gravidade, as forças de atração e expansão, e o magnetismo.

Já nas "*Ideias*" (1797), o magnetismo é apresentado como uma força de coesão que, ao dar-se apenas a partir de um corpo determinado detentor da diferença quantitativa, institui o equilíbrio entre tal diferenciação e a indiferença[162]. Na "*Exposição*" (1801), embora esta conceituação seja relativamente mantida, ela é estendida mediante a linha construtiva por ser a forma do magnetismo que proporciona a coesão ativa entre os pólos opostos. O que deve ser destacado, todavia, é que neste instante ele é tangido como uma força da natureza trabalhada idealmente, por esta razão ainda não é abordado segundo sua manifestação empírica, mas unicamente como a forma segundo a qual a identidade absoluta é posta tanto no todo, quanto nas partes.

---

[162] "[...] O contato dos corpos indiferentes desperta em cada um deles o impulso da coesão ativa em si mesma sem haver qualquer tipo de integração de um através do outro. No entanto, apenas a forma da coesão ativa é considerada o magnetismo. Uma proposição que, por enquanto, queremos fundar aqui é a de que mesmo com o máximo da coesão ativa, o magnetismo em geral aparece, assim como o inverso é igualmente verdadeiro. Contudo, isso não pode ocorrer sem a diferenciação dos corpos que seguem direções opostas; assim, de um lado temos a identidade (o universal) e, de outro, temos a diferenciação (o particular), e ambos tornam-se completamente iguais no todo" (tradução livre; modificado por mim. SW/I,2,148).

Ainda que seja pronunciado através do desencadeamento da luz como atividade da segunda potência, é válido notar que, como forma da linha construtiva, sua existência é identificada desde a primeira potência, ou da gravidade. Se esta última sinaliza a realidade da identidade absoluta no primeiro ser enunciado a partir do primeiro existente, então o magnetismo é a força que garante a sua presença na condicionalidade e na incondicionalidade. Seu papel, no prisma ontogenético, é impedir o total afastamento de "A" e de "B", permitindo com que ambos se deem em uma harmonia tensionada que evoca a indiferença e a preponderância de um sobre o outro concomitantemente. Assim, o magnetismo evita com que a realidade seja construída sob pontos extremos, isto é, por "A" ou por "B", assegurando a existência da relação "A=B" em cada parte da linha construtiva.

Neste panorama, a interligação entre o magnetismo e o conceito goethiano de polaridade sustenta a si própria, pois enquanto Goethe discursa sobre a vitalidade da polarização para a organização e a transformação da natureza orgânica, Schelling expande esta interpretação dinâmica para uma narrativa sistemática e cosmológica ao abrangê-la, primeiramente, do ponto de vista ideal. Em Goethe[163], a polaridade aparece como a relação entre o todo e as partes através da investigação das plantas e das cores, já na "*Exposição*" (1801), ela é concebida por meio da identidade absoluta e de sua potencialização, logo segundo um processo que a retira de seu círculo lógico em nome de sua autodeterminação revelada como natureza empírica. Esta explicação expõe que sua interconexão com o magnetismo ultrapassa a simples tensão física, pois o equilíbrio entre os opostos se encontra na particularidade apenas porque ele e a polaridade são universais e ideais.

De acordo com Rajan, a sincronização configurada entre matéria e espírito é também causada pelo magnetismo[164] porque, a partir do processo de potencialização da identidade

---

[163] O impacto da perspectiva goethiana acerca da natureza sobre o pensamento de Schelling faz-se claro através dos conceitos de polaridade e metamorfose. Todavia, Jeremy Adler relata que o fundador da *Naturphilosophie* deteve igual importância para a formação dos poemas de Goethe, e que as obras "*Da alma do Mundo*" e "*Primeiro Esboço de uma Filosofia da Natureza*" foram extremamente relevantes para os escritos oriundos de sua fase madura (Adler, 1998, p.68). A integração realizada por Schelling entre as ciências naturais e a filosofia foi o principal elemento que afetou Goethe na construção de seus poemas os quais, assim como suas obras, buscavam interpretar a gênese da natureza em sua dinamicidade, contrariando abertamente o posicionamento newtoniano que prevalecia na época. Este fato é importante não somente para demonstrar o constante diálogo entre os românticos, os cientistas e os idealistas, mas também para iluminar o sistema schellingiano como um pensamento original e revolucionário, já que para além do âmbito poético de Goethe, sua interpretação acerca do magnetismo contribuiu demasiadamente para a descoberta do eletromagnetismo, executada por Hans Christian Oersted.

[164] Em Schelling, o magnetismo está sempre atrelado à eletricidade, e não somente Rajan, como também Sandkühler, Richards e outros importantes intelectuais, o interpretam sempre à luz deste segundo conceito. Esta interligação entre ambos foi um fator de extrema importância para Oersted e para todo o contexto científico da modernidade. Entretanto, como estamos trabalhando apenas o sentido do magnetismo nesta primeira parte da "*Exposição*" (1801), não o posicionaremos em conjunto com a eletricidade para não confundir o leitor e respeitar as etapas construídas pelo filósofo na obra em questão.

absoluta, ele provoca uma unidade dinâmica entre a realidade subjetiva e a realidade objetiva, em meio à diferenciação característica do ser da matéria em geral. À vista disso, ele não somente proporciona a força de coesão, que nada mais é do que o idêntico "A=B" pensado de modo independente de "A" e de "B", como também é esta própria força quando instituída ativamente sob a forma da linha construtiva[165]. Este cenário institui o magnetismo em geral não apenas formalmente, mas também como um modo de ser da identidade absoluta, visto que é através dele que a indiferença contempla a diferença e vice-versa, no que diz respeito à matéria como primeiro existente. Sendo assim, a identidade da matéria, que não é o absoluto em si mesmo, vem a ser uma identidade da figura (SW/I,4,154).

Para entendermos a identidade da matéria através do magnetismo, é importante retomarmos o sentido da gravitação, a qual, no campo do ser do primeiro existente, logo da primeira potência, é tangida como o fundamento do ser e consequentemente conceituada como identidade absoluta devido à carência de efetividade. Os parágrafos anteriores demonstram que o seu surgimento se dá através da expressão da matéria após a instauração da duplicidade relativa responsável por conceder *realidade* aos pólos "A" e "B". No entanto, este caráter real não é atribuído a tal força porque ela é a manifestação pura da essência da identidade absoluta na materialidade ou, dito de outra maneira, é a unidade pura "A=B" posta simultaneamente à unidade real "A=B" que fundamenta a existência da matéria, sinalizando a extensão da identidade absoluta para fora de si, na medida em que se dá na expressão geral da materialidade.

Sem embargo, se a matéria e a gravitação se dão sob a forma da linha construtiva, então ambas são postas sob o magnetismo e estão sujeitas à força de coesão. Sendo a essência da identidade absoluta que constitui o fundamento do ser da matéria, na gravidade não há nenhuma diferença quantitativa, mas apenas a pura identidade consigo mesma. É certo admitir que ela tende somente na direção do absoluto, mas como é posta sob o magnetismo, a coesão não somente lhe concede efetividade, como também a impulsiona rumo à matéria, fazendo com que a gravidade institua a indiferença na diferenciação expressa em "A=B". Trata-se de um conflito entre ambas as forças, cuja síntese tem como resultado o peso específico, isto é, o ser-posto ou limitado da materialidade, o individual ou o particular[166]. O êxito deste conflito

[165] Para fins explicativos: Existe o magnetismo em geral e o magnetismo pensado como força de coesão ativa. Como forma da linha construtiva, o magnetismo aparece de modo geral. Por outro lado, manifesta-se como força de coesão ativa a partir da unidade real "A=B", logo mediante a matéria como primeiro existente e, assim, em consonância com a gravitação já instaurada na primeira potência.
[166] C.f. SW/I,4,153 - I,4,154.

está no esforço da força gravitacional em impor a indiferença, e do empenho da coesão em instalar a polaridade pilar da diferenciação

Esta tensão não cessa, e se dá em conjunto com outro conflito já mencionado, a saber, aquele entre a gravidade e a luz. Veja bem, se a partir da coesão a primeira é forçada a sair de si para suscitar a indiferença na matéria, a segunda estimula exatamente o movimento inverso, ou seja, o de reconduzir a materialidade para a absolutidade. Assim, o magnetismo já se faz presente desde a implementação da primeira potência, sendo também um modo de ser da gravidade com relação a luz enquanto princípio ideal "A^2", já que sua forma configura uma unidade que não é rompida através da polarização. Dizer que a identidade da matéria é a identidade da figura, portanto, significa afirmar que a indiferença concernente ao primeiro existente não é a identidade em si mesma, mas uma identidade provocada pelo constante conflito entre coesão e gravidade e entre gravidade e luz. Ainda que, até este ponto, a matéria não seja tangida sob o espectro da empiricidade, este cenário demonstra que ela não é uma coisa "em-si" e nem *causa sui*, mas um produto advindo deste desencadeamento dinâmico da identidade absoluta forçada a externalizar-se através dos conflitos de suas próprias forças.

Aqui, o peso-específico sinaliza a particularidade característica da diferença quantitativa e, embora ele seja fruto deste confronto entre gravidade e coesão, sua importância para o sistema é ainda mais vital devido ao diagnóstico empírico e experimental de sua existência no meio natural. Henrich Steffens foi um filósofo, cientista e poeta que dedicou grande parte de suas investigações à mineralogia e suas propriedades. Em suas obras "*Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*" (1801) e "*Vollständiges Handbuch der Oryktognosie*" (1815), há um denso estudo sobre as relações estabelecidas entre os metais e o impacto delas nas variações do peso-específico e da coesão. A título de exemplo, o próprio Schelling pontua, na "*Exposição*" (1801), que os experimentos de Steffens revelam a variação do comportamento do ouro quando um contato com o chumbo é instituído. Aqui, pelo fato do segundo deter um peso específico maior do que aquele pertencente ao ouro, a força de coesão do primeiro diminui (SW/I,4,155), indicando que sua variação é inversamente proporcional ao peso em questão.

Um experimento estritamente físico pode indicar que coesão e peso-específico, dependendo dos metais analisados, são proporcionais um ao outro, o que significa dizer que quanto maior for a força peso de um corpo, maior será a sua força de coesão. Entretanto, considerando o pensamento de Steffens que é igualmente condizente com a interpretação filosófica de uma natureza dinâmica, identifica-se tanto a relação inversamente proporcional entre ambos, quanto a *qualidade* concernente ao peso-específico. Assim, para além de um

princípio quantitativo, ele vem a ser um princípio qualitativo, justamente por simbolizar o esforço de determinado corpo em manter sua forma quando afetado pela presença de um outro objeto. Em Steffens, o peso-específico e a coesão detém um caráter ontológico, ultrapassando a mera abordagem mecânica do meio material.

Embora não haja estudos voltados para a definição específica[167] destes conceitos quando aplicados no pensamento schellingiano, entendemos, mediante a leitura da "*Exposição*" (1801), que o peso-específico representa a limitação do ser de "A" e de "B" e, quanto maior ela for, menor será a força de coesão, logo mais instável a unidade real "A=B" será. Se, nas ciências naturais, o peso específico é a relação entre a força peso e o volume que determinada matéria ocupa, no pensamento filosófico de Schelling ele indica o grau de diferenciação. Devido ao fato deste cenário dar-se sob a forma da linha construtiva que é o magnetismo, podemos concluir que tal variação é dependente da polaridade também presente no primeiro existente, além de ser dialética e dinâmica na *realidade*.

Na obra "*Dedução geral dos Processos Dinâmicos ou das Categorias da Física*" (1800), Schelling explica com maior precisão esta relação entre a coesão e a polaridade, demonstrando que do ponto de indiferença há uma espécie de dispersão de forças opostas entre si que continuamente buscam retomar este equilíbrio inicial. Aqui, ele introduz o conceito de magneto, também compreendido como a linha construtiva pura, mediante a qual as forças de atração e repulsão se opõem para, posteriormente, atingirem o máximo grau de coesão e de indiferença. O magneto é, ele próprio, este ponto de indiferença (*Indifferenzpunkt*) porque, além de ser o fio condutor inicial da separação entre tais forças, é o meio para o qual elas retornam ou, dito de outro modo, é também a expressão da identidade relativa para a qual a duplicidade relativa se direciona. A causa da inexistência de um afastamento infinito entre estes pólos é a linha construtiva pura que, enquanto tal, requer a polaridade a fim de que haja

---

[167] Esta carência de definição alastra-se para além do pensamento schellingiano, pois nem mesmo Newton, Ritter e Steffens trazem o significado próprio do conceito de peso-específico. Entretanto, apesar do primeiro não ter sido abrangido de maneira explícita, já no Livro III da obra "*Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - O Sistema do Mundo*" é trabalhada a proporcionalidade existente entre a quantidade de matéria (massa) e a força gravitacional. Esta afirmação é importante porque o peso específico, na ciência pura, é também o resultado da multiplicação realizada entre a massa e a aceleração da gravidade. Assim, ele é uma propriedade que surge não da natureza da força gravitacional, mas a partir da variação da aceleração e da variação da densidade, ou seja, a partir da atuação da gravidade sobre a massa específica. Através das proposições VI e VII, Newton introduz esta relação sem trabalhar o conceito de maneira autônoma, exercendo grande impacto nas atividades intelectuais posteriores que interligam esta relação entre massa, volume e gravidade, com as forças magnética, elétrica e, por fim, eletromagnética. A título de exemplo temos Ritter, que estabelece uma gama de experimentos galvânicos partindo desta base newtoniana, além das descobertas realizadas por Volta e Humboldt, mas não sabemos a maneira como o conceito em questão foi aplicado devido a falta de acesso aos livros de cada intelectual, o que afeta a edificação de uma compreensão mais completa de seu sentido, ainda que na ausência de uma definição formal.

uma síntese entre "A" e "B", assim como ambos requerem esta síntese para dispersarem entre si e, em seguida, atingirem o maior nível de coesão[168].

Nota-se que há uma mudança conceitual importante entre a "*Dedução Geral*" (1800) e a "*Exposição*" (1801). Na primeira, a linha construtiva é denominada magneto, na segunda a sua forma é tangida sob o conceito de magnetismo. Como bem destaca Grant[169], a segunda obra expõe o magnetismo como um esquema de polaridade universal, logo como a primeira dimensão em que a individualidade, através da diferenciação e da unidade real, aparece. Trata-se, na verdade, de um esquema magnético que viabiliza a determinação espaço-temporal, na medida em que é simultaneamente condicionado pelo comprimento como um membro constituinte da matéria. Isso porque, neste processo que também é um modo de auto-construção, estas forças opostas não possuem uma direção até serem delineadas pela tensão polar concebida pelo magnetismo. Assim, ele proporciona extensão para todas as etapas da potencialização e evidencia a natureza em seu aspecto inorgânico, isto é, enquanto identidade e duplicidade relativa. Neste contexto, Grant afirma que

> A polaridade não é um mero arranjo formal de elementos antitéticos, mas uma específica instanciação de tensões, na qual "a antítese primária se estende por toda a natureza em infinitas bifurcações" (III, 219; 2004: 148) que é natureza. [...] Porque o magnetismo é a "primeira dimensão da auto-construção", a "auto-consciência objetiva" ou a "*Ichheit* da natureza" (VI, 398, 45) sua potenciação se dá constantemente através da natureza e da ideação: "tudo aquilo que é, é a própria identidade" (IV, 120)[170]. (tradução livre; modificado por mim. Grant, 2006, p.189).

Grant ergue uma interpretação que solidifica o magnetismo como o elo entre a natureza inorgânica e a sua exposição orgânica, por ser ele a primeira dimensão de sua expressão transcendental. Uma outra figura que compartilha dessa perspectiva é a intelectual Heuser-Keßler, a qual traça a polaridade e o fenômeno do magnetismo como os elemento que, ao garantirem a duplicidade do sistema, superam o simples entendimento mecânico[171] sustentado por Newton e Kant, os quais correspondem os processos característicos da natureza à relação física estabelecida entre as forças de atração e repulsão. Nesta linha de raciocínio, os fenômenos identificados pela *crítica* não são aparências da coisa "em-si", mas

---

168 C.f. SW/I,4,8; I,4,9; I,4,10 - §9;§10;§11§12.
169 C.f. Grant, 2006, p.175.
170 "Polarity is not therefore a merely formal arrangement of antithetical elements, but is the specific instantiation of tensions in the 'primal antithesis extending throughout all of nature in infinite bifurcations' (III, 219; 2004: 148) that is nature. [...] Because therefore magnetism is the 'first dimension of selfconstruction', 'objective self-consciousness' or the 'Ichheit of nature' (VI, 398, 455), its potentiation is constant throughout nature and ideation: 'everything that is, is identity itself' (IV, 120)".
171 C.f. Heuser-Keßler, 1986, p.21; p.106-108.

revelações determinadas da própria natureza enquanto produtividade, expressando empiricamente um grau de homogeneidade e equilíbrio proveniente da força de coesão[172].

Se o magnetismo é a forma da linha construtiva que propulsiona tal coesão entre os pólos em todas as etapas da potencialização e, por conseguinte, na matéria em geral, então tudo aquilo que é posto a partir dele é considerado um magneto. De acordo com Schelling, apesar de nenhum corpo particular ser "em-si", cada um vem a ser um magento, na medida em que se apresenta enquanto totalidade relativa, isto é, como a substância "A=B". Ser magneto significa ser regido pela força de coesão que sofre alterações mediante o contato (*Berührung*) entre dois corpos distintos, deste modo ela pode aumentar, aproximando-se da indiferença, ou diminuir, afastando-se dela. Diferentemente do magnetismo, o conceito de magneto inicia a expansão do conceito de matéria para a empiricidade por se dar, para além da expressão da realidade material em geral, como a coisa singular inerente a uma cadeia interacional. Aqui, evidencia-se a relação entre o todo e as partes através da própria particularidade, insinuando um passo adiante da enunciação empírica do primeiro existente.

O magneto ressalta o modo comportamental da materialidade ao expor que, através da força de coesão, todo corpo tende à totalidade e à unidade porque cada um esforça-se para permanecer em sua identidade (SW/I,4,157). Este esforço é proveniente do contato (*Berührung*) citado no parágrafo acima, uma vez que é apenas diante daquilo que lhe é oposto, que uma determinada coisa luta para conservar a si mesma como totalidade relativa. Entretanto, este quadro é impossível se não houver alteração mútua na força de coesão, já que, como já foi demonstrado, o pronunciamento de uma síntese depende da existência da oposição e vice-versa. Deste modo, não há equilíbrio (*Gleichgewicht*) entre os magnetos

---

[172] Heuser-Keßler detém demonstra que a inserção do magnetismo, bem como dos processos químicos em geral, são parte da auto-organização (*Selbsorganization*) da natureza , não sendo integrados no sistema vigente de maneira arbitrária e regulativa, mas sim de modo constitutivo, na medida em que compõem uma integração dinâmica. Este cenário é importante porque, para além do campo especulativo, ele pode ser constatado na dimensão prática pois, partindo da matéria inanimada, os elementos-base da física tradicional e da física quântica, isoladamente considerados, tais como as moléculas e os átomos, limitam-se à estaticidade até que se deem na integração mencionada, levando à sua auto-organização (C.f. Heuser-Keßler, 1986, p.45-49). Significa que, se partirmos não somente da matéria individual, mas da natureza como este constante autodesenvolvimento, o universo material deixa de ser inorgânico no sentido estrito de ausência de vitalidade. Isso porque os processos dinâmicos mediante os quais a matéria é deduzida, embora não sejam identificados enquanto vida empírica, são expressões de uma natureza produtiva que atinge, como vimos no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), o nível da autoconsciência. Neste sentido, ela não é enviesada pela mortalidade por ser a totalidade absoluta, cuja relação com suas partes não apenas a manifesta no meio determinado, como também revela o seu processo contínuo de autoconstrução. Aqui, a dinamicidade e a dialeticidade não são propriamente a organicidade, mas a constituem, tendo em vista que provocam a sua externalização no meio empírico. Com isso, é possível dizer que a organicidade da natureza, embora seja pronunciada desde sua potencialização, evidencia-se propriamente na empiricidade, ainda que a física moderna tenha certas dificuldades em constatá-la matematicamente.

constituintes de um magneto[173], se não existir uma oscilação na coesão oriunda do encontro e da separação instaurada entre dois corpos diferentes.

O afastamento causado pelo contato entre dois corpos distintos provoca o distanciamento das forças de atração e expansão características da constituição de cada um deles. Este fenômeno tem como resultado a eletricidade (*Eletrizität*), a qual simboliza a diferenciação concernente à matéria. É verdade que a releitura dos parágrafos anteriores trata o magnetismo como a identidade na unidade real por ser ele o fundamento e a continuidade de todo e qualquer ser expressado na realidade condicionada. Contudo, a introdução do magneto funda uma análise voltada para o corpo particular que se encontra em uma sequência relacional travada entre ele e outros pertencentes ao universo material. A questão é que, quando o impacto do contato direto é sentido, a força de coesão de um elemento diminui, enquanto a de outro aumenta, realçando o distanciamento entre as forças já citadas em um único e mesmo magneto. Assim, diferentemente do magnetismo que sinaliza a identidade, a eletricidade simboliza nada mais do que a diferença que, através de tal potência, caminha para seu estado efetivo.

Como o próprio Schelling explicita na "*Dedução Geral*" (1800), a eletricidade é uma etapa dos processos dinâmicos correspondente à matéria de segunda potência[174]. Isso significa que esta força situada sob o magnetismo permanente é composta pela polaridade que também lhe permite conferir diferenciação à materialidade. Estando encadeada com o magnetismo, ela representa um avanço nas etapas da dedução, justamente por fundamentar o comportamento dos pólos e guiar o corpo singular para o processo químico - terceira potência - responsável por conceder efetividade à tal diferença ideal. A eletricidade coloca o esquema da duplicidade relativa na primeira potência, logo na matéria efetivamente instituída pelo magnetismo que garante a identidade relativa. Este cenário faz dela, assim como faz do magnetismo, uma força particular da natureza enquanto produtividade, por esta razão ambos os conceitos superam os seus meros correspondentes empíricos investigados pelas ciências naturais, posto que correspondem ao fundo da realidade incapaz de ser verdadeiramente conhecido pelo "Eu" empírico.

---

[173] A partir do magnetismo, já foi esclarecido que não há qualquer tipo de extremo no que diz respeito aos pólos que compõem a linha construtiva. Assim, todos os pontos não são constituídos nem por "A", nem por "B", mas sempre por "A=B" demarcado pela preponderância de um e de outro. Este mesmo raciocínio se aplica ao magneto; a coisa particular que vem a ser um magneto total, é circunscrita por pólos "A=B", logo por magnetos delineados pela predominância da subjetividade e da objetividade. A identidade de tal totalidade relativa é anunciada através do equilíbrio entre tais pólos ou, em outras palavras, pela força de coesão que provoca esta harmonia entre os opostos de um único e mesmo elemento.

[174] C.f. SW/I,4,14;I,4,15;I,4,16;I,4,17;I,4,18 - §19-§21.

Para entendermos melhor a constituição da eletricidade e o modo comportamental da matéria revestida por ela, relembraremos a descoberta de Benjamin Franklin, cujos experimentos evidenciaram a negatividade e a positividade de um corpo. De acordo com Heilbron, a doutrina da eletricidade positiva e negativa surgiu mediante a hipótese de uma colisão entre dois corpos, "A" e "B", no interior de um tubo de vidro. Através deste choque, há aquele que fica superabundante por extrair energia para si e, portanto, mais eletrizado do que o outro, cuja deficiência se dá por meio do depósito de sua energia no tubo em questão. Existe ainda o corpo "C", o qual retém uma quantidade justa de energia proveniente do encontro entre os corpos precedentes, restaurando o equilíbrio entre "A" e "B"[175]. Este experimento anuncia como um corpo pode ser mais ou menos eletrizado, além de propor uma espécie de unidade, na medida em que a mesma quantidade de energia passa por todos os pares considerados no experimento, a saber, "AB", "BC" e"AC" (Heilbron, 1979, 329).

Esta é a base inaugurada por Franklin para as experiências posteriores, as quais manifestam a necessidade de uma polarização dialética que fundamenta a existência de uma atmosfera elétrica mediadora das forças de atração e repulsão, logo do movimento característico de cada corpo. O intelectual inaugura a polaridade como o artigo que sustenta qualquer tipo de relação material pertencente à realidade objetiva, sendo o alicerce tanto do diagnóstico empírico-físico do magnetismo, quanto da identificação empírico-química da eletricidade. Schelling radicaliza esta interpretação para além das constatações experimentais, divulgando que se a natureza orgânica comporta-se desta maneira, é porque o seu fundo inorgânico já é inerentemente constituído por tais interações entre os opostos.

Estas investigações, além do forte impacto que exerceram sobre as pesquisas galvânicas, as quais foram de extrema importância para a *Naturphilosophie*, divulgaram a reação de dois corpos que sofreram um choque direto sob as lentes da eletricidade. Dizer que um corpo é mais eletrizado significa afirmar que o nível de sua energia aumentou e, consequentemente, que o seu equilíbrio diminuiu, assim como o inverso é igualmente verdadeiro. De fato, esta conclusão foi aferida de um experimento mediado pelo vidro, entretanto a "*Exposição*" (1801) a expande para a interpretação ontológica da realidade, defendendo que este mesmo efeito detém um caráter apriorístico enaltecido pela relação ideal entre dois corpos particulares antes de serem empiricamente pronunciados. Assim, Schelling admite que "dentre dois corpos diferentes que se tocam, o negativamente elétrico é aquele que

[175] C.f. Heilbron, 1979, p. 328-329.

sofre um aumento relativo da coesão, ao passo que o positivamente elétrico é aquele que sofre igual diminuição da coesão"[176] (tradução livre. SW/I,4,159).

No que diz respeito à esta diminuição, quando absolutamente considerada, ela vem a ser conceituada como aquecimento, ao passo que relativamente abrangida ela nada mais é do que eletricidade. A partir da coesão que se dá sob a forma do magnetismo, Schelling estabelece uma relação essencial e inversamente proporcional entre estímulo-elétrico e calor. Isso porque, enquanto o primeiro se desdobra por meio do contato direto entre dois corpos distintos, o segundo advém deste mesmo contato, porém entre dois corpos indiferentes. Este cenário se dá porque esses últimos, ao se tocarem, provocam uma mútua diminuição de coesão, ao contrário da eletricidade que implica a oscilação simultânea entre as forças de coesão de cada corpo. Um implica necessariamente o outro porque junto com a eletricidade é posta a variação de tal força e, com ela, a diminuição de coesão. Dada esta situação, se muito calor estiver concentrado em um corpo "A", menos calor o corpo "B" terá, e ambos anular-se-ão ao mesmo tempo, atingindo um ponto nulo, ou um ponto de equilíbrio equivalente a zero.

Considerando o que foi dito, o calor é a diminuição de coesão oriunda de um forte aquecimento que impede a matéria de atingir o seu ponto de indiferença, a não ser que ela seja elevada às custas de outro corpo[177]. O que deve ser evidenciado, todavia, é que o aquecimento de todo corpo coexiste de maneira necessária com a sua capacidade de condução, a qual leva a um processo de resfriamento referente ao corpo condutor. À grosso modo, no que diz respeito à condução térmica, essa resulta do contato físico entre um material mais aquecido e outro menos aquecido, havendo, assim, uma transferência de calor do primeiro para o segundo. Já a condução elétrica, estabelecida sobre o magnetismo, é pronunciada como o próprio processo de resfriamento por ser inversamente proporcional à produção de calor. Do ponto de vista do isolamento, um corpo aquecido não é elétrico, ou não se encontra eletrizado, porque este estado advém das alterações da força de coesão, logo de seu contato direto com outro corpo que provoca a transferência de energia e, assim, o resfriamento do condutor.

A relação entre condução, eletricidade e calor foi identificada por pesquisadores que antecederam Schelling, tais como Benjamin Franklin, em que a energia vinculada à denominação de um corpo mais ou menos eletrizado nada mais é do que o fogo elétrico absorvido e depositado no tubo de vidro por cada um. Em outras palavras, para ele a

---

[176] "Von je zwei differenten Körpern, die sich berühren, wird derjenige negativ-elektrisch, welcher eine relative Cohäsionserhöhung, derjenige positiv, welcher eine gleiche Cohäsionsverminderung erleidet"
[177] C.f. SW/I,4,160; I,4,161; §86-§88.

eletricidade é um fluido capaz de ser transferido de um corpo para o outro, mas o que o permite ser identificado como mais ou menos eletrizado é o calor, ou o nível de fogo elétrico que cada um possui[178]. À vista disso, suas experiências apontam para o calor como um produto da eletricidade, por isso, assim como esta última, ele é revestido pela polaridade, uma vez que sem a existência dos pólos é impossível inferir qualquer tipo de transferência de calor mediante um corpo condutor.

Em Schelling, embora o calor não seja um produto da eletricidade, mas a diminuição de coesão inversamente proporcional a ela, o seu processo de condução é também um processo elétrico, o que pode ser explicado pelo resfriamento mencionado acima. Sem o fator elétrico, não há transferência de calor, o que nos leva a entender que Schelling está em concordância com Benjamin Franklin ao apontar para o processo elétrico, e não para a eletricidade em si, como um condicionante para a diminuição de coesão e, portanto, para a instauração do calor. Dito isso, calor e eletricidade são expressões de um único e mesmo processo dinâmico mediado pela polarização, deste modo condução elétrica e condução de calor remetem direta, ou indiretamente, à forma do magnetismo (SW/I,4,162).

Agora que a coesão e a condução foram esclarecidas, podemos entender como o processo ao qual ambas pertencem está vinculado à gravidade posta sob o magnetismo. Ora, se o primeiro conceito indica a proximidade e o afastamento dos magnetos de determinada matéria com relação ao seu ponto de indiferença, o segundo vem a ser a transferência de energia e calor que leva a este possível equilíbrio remetente à identidade relativa. Aqui, a condução é a tentativa do corpo em alcançar o seu máximo grau de coesão, por isso ela é a gravidade, cuja atuação evoca este constante esforço guiado na direção do absoluto e da totalidade. Como fundamento do ser, tal força refere-se apenas à identidade absoluta enquanto essência, estando destituída de qualquer *realidade*. Porém, para comportar-se como condução, é preciso que ela seja efetivamente posta, o que só pode acontecer mediante a coesão que coloca, em conjunto com o idêntico "A=B", a diferença quantitativa apresentada sob as potências "A" e "B".

Ora, a gravitação em si mesma tangida é o fundamento de todo e qualquer ser, sendo a primeira revelação não efetiva da identidade absoluta em uma unidade real. Por referir-se à essência do absoluto fora de seu empreendimento como indiferença por excelência, logo na

[178] Para além do experimento entre os corpos "A", "B" e "C" trabalhados a partir de um tubo de vidro, Franklin, em suas investigações sobre a atmosfera elétrica, procurou entender como o atrito entre as partículas de sal do mar e a água provoca um fogo que vem das profundezas a atinge a superfície (Heilbron, 1979, p.342). Esta sua experiência evidencia o fogo exatamente como o produto da interação entre as partículas, demonstrando que, embora fluido elétrico e calor sejam conceitos distintos, um implica necessariamente o outro.

matéria como primeiro existente, a gravidade não pode ser em *ato*, necessitando de algo que a permita ser posta desta maneira. A efetividade depende da coesão que coloca a diferença quantitativa a partir de "A" e de "B" apreendidos como potências constituintes da totalidade relativa "A=B", visto que é apenas através da diferenciação que o corpo luta para manter-se em sua identidade e vice-versa. Devido a isso, é certo que ela permite o pronunciamento da força gravitacional como condução, porém o que concretiza este quadro é a luz, a qual, além de ser trabalhada como segunda potência, aqui é anunciada como a própria identidade absoluta.

Neste cenário, ao ser posta sob a forma dos pólos "A" e "B", a gravitação coloca a si mesma na luz (SW/I,4,163;I,4,164;1,4,165), deste modo a identidade absoluta deixa de ser o mero fundamento da existência para adquirir realidade (*Wirklichkeit*) no princípio ideal enquanto "A^2". Na coesão, portanto, a gravitação é dada apenas como o fundamento da realidade, e não como a realidade mesma (SW/I,4,163). Entretanto, este fator não diminui a sua importância na interioridade do sistema porque é somente devido à colocação da identidade absoluta enquanto essência, no magnetismo, que a tentativa de permanência da matéria em seu equilíbrio é estabelecida. Além disso, o fato desta força colocar-se a si mesma na luz é o motivo pelo qual essa última consegue dar-se como o absoluto efetivo, já que a gravidade é responsável por antecipar a diferenciação mediante as formas de "A" e de "B", sob as quais a luz deve ser posta.

A luz só é introduzida porque "A" e "B" são postos como fatores de coesão, isto é, como potências que viabilizam tanto a diferença quantitativa, quanto a indiferença e a identidade relativa, quando postas como sendo na relação "A=B". Em outras palavras, para que tal princípio ideal se dê efetivamente no sistema, faz-se necessária a colocação do primeiro existente e, por conseguinte, dos fatores "A" e "B" como pólos que sinalizam a diminuição ou o equilíbrio característico da coesão. Nota-se que, se o corpo singular se dá somente através da primeira potência, e se sua colocação depende da efetividade da identidade absoluta, então a gravidade é o pressuposto da luz, assim como o inverso é igualmente verdadeiro.

Trata-se, novamente, de uma simultaneidade que circunscreve ambas as potências. A gravidade exprime essencialmente a identidade absoluta na unidade real, a qual, enquanto totalidade relativa, vem a ser completamente indiferente quando analisada a partir da todo. Por outro lado, no tocante à coisa singular, ela coloca quantitativamente "A" e "B", precipitando a diferenciação concernente às forças de atração e expansão. O que deve ser percebido, todavia, é que, em relação ao todo, a gravitação é simplesmente o fundamento do

ser, precisando ser determinada por uma potência superior para que sua função enquanto condução seja efetiva. Neste sentido, tal determinação advém da luz por ser nela que a identidade absoluta adquire realidade (*Wirklichkeit*), o que seria inviável se a gravitação não pusesse as potências "A" e "B", garantindo a existência da matéria como unidade real e, consequentemente, como totalidade relativa.

A partir do que foi explicado, entende-se que o processo de desencadeamento da identidade absoluta que provoca sua exteriorização, na medida em que a retira de seu círculo lógico e indiferentemente perfeito, desdobra-se sob a coesão particular da linha construtiva, cuja forma é o magnetismo, e do corpo individual. Sem a coesão, não há diferença quantitativa e, como resultado, não há qualquer tipo de esforço direcionado para o equilíbrio e a indiferença. Por esta razão ela é tangida por Schelling como o limite da luz (SW/I,4,166), porque endossa a diferenciação interligada à efetividade da identidade absoluta deliberada concomitantemente com os processos dinâmicos, repousando unicamente sob a relação dialética que lhe é própria.

A abordagem especulativa demonstra que, a partir da coesão, infere-se a necessidade da interdependência entre a existência *real* do ponto de indiferença proveniente da efetividade da identidade absoluta, e do idêntico "A=B" delineado pela diferença quantitativa. Não obstante, fala-se desta relação e, ao mesmo tempo, desta concomitância entre luz, matéria e gravidade, devido à interação entre as forças de atração e expansão que leva ao pronunciamento de uma coesão ativa e de uma coesão passiva. Como visto anteriormente, a primeira refere-se ao ponto de indiferença da substância "A=B", ao passo que a segunda sinaliza o distanciamento das potências deste máximo equilíbrio estabelecido entre os pólos. A questão é que, por ser o limite da potência superior, a luz procura sempre extinguir a coesão, o que significa dizer que ela detém o impulso de retornar para identidade absoluta manifesta sob a forma inicial "A=A".

Este impulso da luz ocorre porque ela se dá enquanto identidade absoluta efetiva somente nas etapas que configuram os processos dinâmicos, desta maneira ela não é o absoluto em si, mas apenas na medida em que ele é posto como sendo mediante a duplicidade relativa enfatizada pela eletricidade sob a forma do magnetismo. Esta associação entre luz, magnetismo e eletricidade fundamenta geneticamente a estrutura da natureza como produtividade, justamente por enunciar que, no campo das forças opostas, não há nem homogeneidade, nem heterogeneidade e nem indiferença absoluta (Amora, 2008, p.113). Este é o motivo pelo qual a coesão oscila, garantindo a originariedade da dinamicidade e da

dialeticidade, as quais fundam a constante tensão entre o infinito e o finito, o múltiplo e o uno, a organização e o caos.

Os processos dinâmicos e o entrosamento entre as potências nada mais são do que a metamorfose tangida de modo primitivo, à vista disso ela é o próprio desenvolvimento da natureza que parte de seu estado produtivo para a sua evocação enquanto produto. Aqui, se encontra a fase de transmutação do âmbito teórico para o prático ou, dito de outra forma, da natureza inorgânica para a orgânica, já que ambas são estágios contínuos de uma única e mesma construção[179] (Gonzalez, 2022, p.123). A teoria da metamorfose constitui o desdobramento originário da matéria, delineando a dedução do universo material qualitativamente. Significa que, enquanto produtividade, a natureza é a unidade e a identidade absoluta, assim todas as partes estão contidas no todo de modo indistinguível até que haja a passagem da pura absolutidade para o corpo singular. Tal transição depende da adição do aspecto quantitativo inserido no sistema através da coesão segundo a qual a eletricidade e, por conseguinte, a duplicidade relativa são efetivamente pensadas (SW/I,4,172;I,4,173).

Não se trata de uma separação entre a qualidade e a quantidade, apenas da cópula existente entre ambas, tendo em mente que a segunda se dá indiscutivelmente na primeira enquanto absolutidade. Como dito anteriormente, a metamorfose é o próprio desenvolvimento da natureza como produtividade, remetendo à unidade que a caracteriza essencialmente, entretanto este fator não suprime a possibilidade de sua variação a partir da coesão. Schelling deixa isso claro ao pontuar que "na medida em que o lado negativo aumenta a coesão passiva, a metamorfose passa necessariamente pelo máximo do peso específico[180]" (tradução livre. SW/I,4,173).

O sentido da proposição exposta acima pode ser apreendido da seguinte maneira. As etapas pelas quais a produção da natureza passa são circunscritas pela relação de oposição entre as forças de atração e expansão, as quais são quantitativamente postas apenas por meio

---

[179] Na obra "*Da Alma do Mundo"* (1798), Schelling procura explicar a relação existente entre a natureza orgânica e a natureza inorgânica, demonstrando que ambas são elementos de um único princípio incondicionado e absoluto. Esta premissa é responsável por guiá-lo em sua investigação sobre a realidade percebida mecanicamente e sobre sua revelação enquanto um organismo, resultando em uma interligação essencial entre as duas que leva não somente a tal absolutidade, como também a uma explicação coerente do universo material. Elementos naturalmente assumidos pelos campos da física e da química, tais como a eletricidade e a gravidade, possuíam apenas um esclarecimento matemático e experimental incapaz de elucidar os seus verdadeiros significados, o que impactava diretamente no conceito de matéria e, consequentemente, na definição de natureza. Esta obra, portanto, ajudou na fundamentação daquilo que antes era simplesmente assumido pela comunidade científica, contribuindo para a inauguração do primeiro conceito de natureza na sociedade moderna em conjunto com a "*Exposição*" (1801) que, publicada posteriormente, amplifica o debate introduzido por ela segundo um posicionamento sistemático.

[180] "Indem nach der negativen Seite die passive Cohäsion zunimmt, geht die Metamorphose nothwendig durch das Maximum der specifischen Schwere".

da coesão, sem pressupor qualquer tipo de supressão do aspecto qualitativo. Assim, considerando que a coesão é inerente à metamorfose apresentada em sua totalidade, entende-se que sua oscilação causa variação no que diz respeito aos processos que a compõem enquanto um todo. Se a coesão for passiva, isto é, afastada do ponto de indiferença próprio do corpo singular, a metamorfose, logo as etapas concernentes à produtividade, se direciona para o mais alto grau de diferenciação, e não para a identidade relativa. O esforço de determinada matéria voltado para a manutenção da identidade se dá não em relação à matéria como totalidade relativa, mas em relação à totalidade absoluta, pois trata-se de uma tentativa de retornar para a indiferença originária. Neste sentido, a metamorfose não refletirá este impulso de elevar a identidade relativa para a identidade absoluta, justamente por pronunciar o máximo da diferenciação devido à oscilação característica da coesão. Destarte, por determinar qualitativamente a materialidade, visto que os processos dinâmicos são responsáveis pela dedução especulativa da matéria, coexistindo com o plano quantitativo, o fato de ser mais ou menos pronunciada em nome da identidade depende da aproximação e do distanciamento provocado pela interação entre as forças com relação ao ponto de indiferença.

De acordo com Grant, a metamorfose constitui a gênese da filosofia transcendental, justamente por comunicar a passagem da natureza em si e da matéria como primeiro existente, para o estado formal de ambos[181]. Para que possamos compreender esta afirmação, faz-se necessário esclarecer primeiramente que este estágio formal se refere à introdução da duplicidade relativa como sendo a partir da coesão, indicando a transição da materialidade percebida a partir da natureza enquanto produtividade, para a sua manifestação empírica e fenomênica. O que deve ser pontuado, todavia, é que a metamorfose, por ser o conjunto dos processos dinâmicos, pronuncia não somente o universo material como produto, mas a própria natureza a partir do surgimento da autoconsciência.

Bom, o primeiro capítulo deste trabalho, mais precisamente os tópicos destinados ao "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), fundamenta a filosofia transcendental não por meio do conceito de coisa "em-si", como faz a *crítica* kantiana, mas a partir do desenvolvimento do absoluto como intuição produtiva que leva ao surgimento da consciência de si. É por intermédio desta última que a cadeia fenomênica já trabalhada por Kant situa-se, de fato, na dimensão espaço-temporal, sendo este o motivo segundo o qual o "Eu" empírico é capaz de deduzir a existência do objeto real mediante as formas da intuição pura e as ações judicativas. Na "*Exposição*" (1801), esta interpretação schellingiana não é perdida, mas

[181] C.f. Grant, 2006, p.75-76.

endossada por meio da metamorfose, no momento em que é afirmado que "a coesão é também necessariamente o limite da própria luz"[182] (tradução livre. SW/I,4,166).

Já foi dito anteriormente que, por ser a identidade absoluta efetiva, a luz procura ultrapassar a coesão, na medida em que se direciona para o absoluto em si. No entanto, por adicionar no sistema a duplicidade relativa real, a coesão é traçada como uma limitação que impede este movimento, assegurando a existência de tal identidade na singularidade. Aqui, tal princípio nada mais é do que uma atividade que sofre uma resistência a partir do produto do magnetismo, isto é, da força de coesão que provoca a ascensão da autoconsciência. Nota-se que esta autoconsciência não corresponde à subjetividade individual, mas ao próprio absoluto que alcança a consciência de si e que vem a ser o produto primário determinado no tempo e no espaço. A "*Exposição*" (1801), portanto, amplifica o debate inaugurado pela obra publicada no ano de 1800, inferindo a existência da primeira aparição do absoluto como produto dos processos dinâmicos característicos da filosofia da identidade e da filosofia da natureza[183].

Neste cenário, a proposição de Grant denuncia a metamorfose como uma etapa ontogenética porque encaminha a natureza inorgânica para a sua revelação transcendental e

---

[182] "[...] ist die Cohäsion notwendig auch die Grenze des Lichts selbst [...]".

[183] É importante realçar que a "*Exposição*" (1801) não pode ser classificada como uma continuação do "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) porque no segundo escrito não há de fato o pronunciamento de um sistema, uma vez que este surge somente na obra publicada no ano de 1801. Além disso, Schelling, inicialmente, não tematiza verdadeiramente o conceito de identidade absoluta, conduzindo todo o desdobramento da intuição produtiva a partir do conceito de sujeito absoluto, ou seja, mediante uma abordagem ideal e subjetiva daquilo que aparecerá como o absoluto e, por conseguinte, como a unidade entre o ideal e o real, na "*Exposição*" (1801). Por fim, como bem aponta Grant*, o filósofo em questão evoca a filosofia transcendental da filosofia da natureza e da filosofia da identidade, o que significa dizer que o absoluto adquire autoconsciência na interioridade do desenvolvimento dinâmico e dialético da natureza como produtividade. Em outras palavras, a pura produtividade é o absoluto como a unidade e a indiferença entre o teórico e o prático que passará pelos processos dinâmicos até revelar-se enquanto produto, ou seja, enquanto aquele que adquire consciência de si e se auto-determina na dimensão espaço-temporal.

*Segundo sua afirmação, Schelling demonstra que "The fundamental shift in the transcendental is achieved not simply by severing it from, or balancing it against, the naturephilosophy [...] but rather by demonstrating that the grounds of the finitude of transcendental reflection are not simply logical, as Hegel will present it (1801), but rather physical, and concern the relation between productivity and product" (modificado por mim. Grant, 2006, p.158). Trata-se, portanto, de superar o "Eu" encarcerado em um subjetivismo lógico, na tentativa de expandi-lo para a realidade empírica e fenomênica. Entretanto, a única maneira deste desafio ser cumprido sem recair novamente na problemática da coisa "em-si" é através do conceito de natureza formulado na "*Exposição*" (1801), cujo sistema atribui à identidade absoluta a verdadeira unidade e indiferença entre o real e o ideal. Seguindo o raciocínio espinosano, este pensamento propõe a natureza a partir da absolutidade, apontando-a como produtividade e como produto, deste modo tudo e todas as coisas estão inseridas nela enquanto totalidade. De fato, as partes que a constituem não podem existir sem os processos dinâmicos, assim Schelling constrói a unidade entre a física, a química e a filosofia, demonstrando que a manifestação da materialidade empírica é dependente desta relação estabelecida inicialmente em um grau especulativo. Neste cenário, a filosofia transcendental não é pensada a partir de um sujeito absoluto, mas por meio do próprio absoluto que vem a ser natureza como produtividade e como produto. O aspecto transcendental é necessário, mas nesta obra ele é condicionado pela dinamicidade e pela dialeticidade característica da estrutura interna da realidade, logo da natureza em si.

real. Em outras palavras, o objeto passa a ser empírico apenas porque as etapas concebidas a partir dos conceitos químicos e físicos garantem uma constante oscilação entre os pólos. Isso nos encaminha para a coesão passiva que indica sua manifestação mediante a diferença quantitativa, e para a coesão ativa que sinaliza a interligação entre o corpo particular e a totalidade absoluta. Por outro lado, a aparição do objeto real para o "Eu" empírico se dá unicamente porque este último é também fruto da pura produtividade, logo a determinação espaço-temporal da cognição instaura-se através da situação do absoluto como autoconsciência. Tendo a defesa de Grant como fio condutor, entende-se que Schelling supera as dificuldades da coisa "em-si" ao demonstrar que a possibilidade da capacidade operacional da mente é proveniente do desdobramento metafísico da realidade que parte de um único princípio.

2.1.3.Luz, Gravidade, Processos Dinâmicos e Processo Químico

Bom, partindo da metamorfose, pudemos perceber que tal conceito, devidamente aprofundado por Goethe, nada mais é do que a expressão total das fases de desdobramento da natureza trabalhadas por Schelling através dos processos dinâmicos. Como explicado nos parágrafos anteriores, tais etapas são inerentes à linha construtiva regida primariamente pelo conflito entre duas potências, a saber, luz e gravidade. De fato, ambas são equivalentes àquilo que, na obra "*Da Alma do Mundo*" (1798), o filósofo em questão compreende como forças positiva e negativa. Isso porque, enquanto a primeira se refere à unidade introduzida efetivamente, a segunda está relacionada com a multiplicidade proveniente da diferenciação antecipada, dado que a gravidade é a exposição da identidade absoluta na unidade real[184].

Neste ponto da pesquisa, já ficou claro que as duas potências travam um conflito necessário para a perpetuação da dialeticidade em todo o sistema e para a existência da própria metamorfose, seja ela tangida sob o prisma da totalidade, ou de suas partes. No entanto, tal tensão não implica a colocação da identidade absoluta em si, mas apenas sua posição como identidade absoluta da luz enquanto potência (SW/I,4,175). A partir deste fato, Schelling institui uma importante relação entre essência e existência, demonstrando que a luz, apreendida como "A^2", é um modo de existência da gravidade, ou seja, da identidade absoluta essencialmente manifesta. A tensão entre ambas, portanto, instaura-se unicamente no campo formal estipulado pela colocação da diferenciação quantitativa, sendo que no lado real, ambas

[184] Vale lembrar que, nesta quadratura, o conceito de positividade estará sempre alinhado com a unidade e a totalidade absoluta, ao passo que seu oposto, ou a negatividade, vincula-se necessariamente à inserção da diferença quantitativa neste sistema.

constituem uma unidade que leva à presença de tal princípio tanto no todo, quanto no particular.

O *modus existendi* da luz é determinado pela própria gravidade porque a forma do ser da identidade absoluta é traduzida pelas potências "A" e "B". Destarte, a luz é posta sob a linha construtiva apenas a partir daquilo que faz dela uma potência, ou dos pólos que evidenciam a duplicidade relativa. Melhor dizendo, a implementação da luz na força de coesão depende da diferença antevista pela gravidade a partir da matéria evocada como unidade real. Por essa razão, o seu *ser-aí*, isto é, o modo mediante o qual ela existe efetivamente, se dá através das formas do ser fundamentadas pela força gravitacional. Com efeito, sob o magnetismo e sob a coesão, a luz não é essencialmente posta devido à nítida dependência com relação ao ser condicionado ou à predominância da subjetividade e da objetividade propulsora da diferenciação.

Segundo a sua essência, a luz é independente de "A" e de "B" (SW/I,4,176; I,4,177), o que significa dizer que ela é a declaração da identidade absoluta na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Em termos claros, a gravidade inaugura as formas do ser por meio das quais a luz é revelada na coesão, contudo elas não participam de sua essência por essa última ser a própria identidade absoluta revestida pela efetividade. Deste modo, a luz é anunciada enquanto tal não a partir dos fatores de coesão, e sim por intermédio do ponto de indiferença realçado no idêntico "A=B" que nada mais é do que a indiferença quantitativa.

A luz, em si mesma considerada, é pensada como o ponto de unidade e indiferença sem recorrer à supressão de seu modo de ser vinculado às potências citadas. Na verdade, a possibilidade de sua enunciação como identidade absoluta é possível somente por ela ser posta sob as formas de seu ser, assim como o inverso é igualmente verdadeiro. Para além de sua aparição como potência, a luz proporciona à realidade empírica proveniente dos processos dinâmicos a unidade para a qual a condução tende a direcionar-se. Neste sentido, não há esforço no universo material sem sua implementação como identidade, assim como não há diferenciação sem o seu modo de existir estar vinculado à determinação do ser. Através da luz, portanto, multiplicidade singular e totalidade absoluta são simultaneamente pronunciadas e travadas em um diálogo imanente à estrutura interna da realidade, já que a ausência desta interdependência compromete a existência geral da natureza inorgânica e da natureza orgânica.

Esta maneira de trabalhar a luz dialoga com a pesquisa goetheana realizada didaticamente sobre tal conceito em conjunto com o plano óptico na "*Doutrina das Cores*" (1810). É válido ressaltar que, já no prefácio da obra, o estudo em questão detém uma

interpretação um tanto poética, sensível, artística e até mesmo antropológica de tais elementos[185], ultrapassando a simples constatação científica em meio a uma articulação precisa de tais temáticas com o conceito de metamorfose. Em Goethe, o estudo da dimensão cromática não é meramente externo ao espírito, justamente por estar integrado ao modo comportamental do olho humano. Neste quadro, uma unidade entre homem e natureza é evocada, realçando o órgão em questão, bem como as cores e a própria luz, como partes de uma totalidade completamente dinâmica.

É correto afirmar que este tipo de abordagem é amplamente contrária à descoberta da heterogeneidade da luz efetuada por Newton mediante os experimentos prismáticos, não somente por causa do fundo romântico que dita o tom da obra, mas principalmente por conta da própria objeção executada por Goethe acerca da investigação newtoniana. Como bem aponta Müller, o filósofo utilizou da mesma metodologia aplicada pelo físico, a fim de demonstrar que a fragmentação da luz é apenas um caso específico recorrente da angulação do prisma com o fundo branco, no qual os raios coloridos são impressos após a luz passar pela refração. Isso não significa que a conclusão alcançada por Newton está incorreta, mas anuncia a incongruência de assumi-la universalmente, uma vez que a distância entre o prisma e o fundo branco não poderiam ser reproduzidas, na época, entre o Sol e a Terra, afetando negativamente na inferência da heterogeneidade da luz[186].

A leitura de Müller é pertinente porque evidencia o problema epistemológico na teoria de Newton e reforça a importância da compreensão goetheana sobre a luz. Em Goethe, as cores não são provenientes da fragmentação prismática das cores porque o surgimento delas depende do comportamento do olho humano frente à luz e à ausência dela. Trata-se de uma polaridade entre o claro e o escuro que determina a aparição das cores elementares e de suas variantes. Contrariando a defesa newtoniana, portanto, o conceito de luz não implica heterogeneidade porque ela não é complexa, mas simples, una, polar (Brito; Reis, 2016, p.291) e, por conseguinte, dialética, dado que implica, necessariamente, o jogo estabelecido entre tais partículas opostas. Posto isso, se o filósofo romântico atenta-se para aquilo que tal órgão consegue captar, Newton constrói um experimento artificial, cujo desfecho não pode ser percebido pela sensibilidade, já que a luz branca é invisível para a visão. Como resultado,

---

[185] A simples frase "As cores são ações e paixões da luz" (Goethe, 2013, p.61) deixa clara a conotação que Goethe quer atribuir para seus estudos sobre a temática em questão. Newton constrói uma investigação puramente científica que desvia da interpretação dinâmica da natureza e da unidade, defendida pelos românticos, existente entre ela e o homem. Já Goethe reitera esta perspectiva do uno mediante uma narrativa poética que mescla filosofia, arte e ciência, o que torna sua investigação extremamente relevante para diversas áreas do conhecimento.

[186] C.f. Müller, 2017, p.76-80.

uma falha epistêmica é identificada por Goethe, sendo rebatida por sua análise que parte da fisiologia do olho e das cores, e recai no estudo morfológico da realidade.

Através dos apontamentos de Richards, podemos perceber que tal escrito de Goethe não rompe com o entendimento alcançado sobre o modo de funcionamento do meio natural, na "*Metamorfose das Plantas*" (1790). Neste escrito, ao debruçar-se sobre o processo de evolução dos arquétipos naturais, o filósofo detecta um grau de conectividade entre o múltiplo - seja ele percebido nas partes de um único corpo, ou na cadeia geral do universo material - e o todo superior às relações abordadas pelos experimentos de caráter mecânico[187]. Em seus estudos voltados para a óptica, instituídos no início do ano de 1790, a tentativa de superar Newton supera o campo metodológico-científico[188] porque seu intuito final é iluminar esta mesma relação intrinsecamente dialética na realidade natural, acolhendo tanto os animais e as plantas, quanto o ser humano. A luz aparece como uma partícula inerente à natureza enquanto totalidade, e o fato de ser colhida unicamente pelo olho humano denota a unidade entre o espírito e o objeto, além da polaridade como um artigo característico da estrutura dinâmica da natureza.

A unidade da luz defendida por Goethe é o motivo pelo qual Schelling reverbera o seu posicionamento e abdica do protagonismo da hipótese newtoniana. Assim como no pensamento goethiano, a "*Exposição*" (1801) endossa a perspectiva de que à essência da luz não pertencem as cores (SW/I,4,179) por serem geradas mediante a polaridade entre o claro e o escuro. Entretanto, esta compreensão é expandida para o campo idealista, na medida em que as cores passam a ser meros acidentes provocados por um condicionante polar que reflete o modo de existência da luz, visto que a sua presença na natureza empírica depende de sua colocação sob as formas do ser de "A" e de "B". A posição só pode se dar por meio da refração que vem a ser uma atividade que possibilita a sua manifestação segundo a diferença

[187] É importante ressaltar que esta compreensão de Goethe sobre a natureza foi bastante instigada pelos estudos de Schelling. A conexão entre o sujeito e o objeto instituída pelo conceito de um princípio absoluto criativo deteve forte impacto em Goethe porque lhe mostrou a impossibilidade da natureza ser verdadeiramente apreendida unicamente pelos experimentos mecânicos e científicos. A partir da filosofia da natureza e da filosofia transcendental schellingiana, é possível constatar que a ciência é necessária, mas não ilumina o desconhecido, ou o fundamento da realidade, por esta razão a estética é importante, porque ela "might lead us to nature's concealed laws, to those archetypes according to which nature creatively expressed herself" (Richards, 2002, p.470). À grosso modo, a relação entre Schelling e Goethe fica esclarecida, evidenciando uma influência bilateral entre ambos.

[188] Richards relata a postura crítica do filósofo frente à metodologia newtoniana porque "Goethe suspected that Newton had already convinced himself of his theory and had selectively employed a few experiments to prove what he had already assumed" (Richards, 2002, p. 437). Em outras palavras, o método científico exige que uma hipótese seja comprovada por inúmeros experimentos que a colocam em cenários distintos para testar sua sobrevivência, entretanto Goethe presumiu que Newton não obteve esta conduta. Isso se dá precisamente porque, como aponta Müller, seus inúmeros experimentos realizados com o prisma endossam a fragmentação da luz apenas em uma situação específica, o que compromete a universalidade daquilo que foi pronunciado como uma teoria pela comunidade científica da época.

quantitativa (SW/I,4,178). Assim, para além de uma propriedade da luz objetivada na externalidade, a refração participa da essência deste princípio enquanto unidade. Na verdade, ela pode ser compreendida como mais um elemento que expõe a relação entre o teórico e o prático porque a sua aparição através de um corpo particular é instaurada apenas devido ao fundo especulativo, no qual ela é essencialmente parte de "A^2" como identidade absoluta. Nota-se que Schelling amplia o discurso de Goethe porque neste a luz e a refração são subjetivamente abrangidas exclusivamente através do olho humano, sem adequar-se a um fundo originário[189], cujo desdobramento embasa o efeito dos raios solares sobre o homem.

Até este momento do capítulo, expusemos, esclarecemos e aprofundamos as etapas que delineiam a construção dialética da realidade material geral e particular. Aqui, o conceito de luz é transcrito como o único meio segundo o qual a identidade absoluta é efetivamente anunciada na condicionalidade a partir do magnetismo e, por conseguinte, da coesão. Por outro lado, é pertinente ressaltar que cada fase concernente aos processos dinâmicos detém um caráter dialético respaldado por uma forte tensão entre as forças de atração e expansão e pela inserção real (*wirklich*) da duplicidade relativa no sistema. Nesta perspectiva, a única possibilidade de retorno à identidade provém do esforço (*Berührung*) em um quadro singular, dado que a predominância de cada pólo tem como pressuposto a retomada do equilíbrio e do corpo como identidade relativa. Mas o que é, de fato, este esforço mencionado por Schelling?

A força de condução, anteriormente associada ao conceito de gravidade, é aquela que guia os pólos da matéria em direção à identidade relativamente perdida através da preponderância. Ela é sempre uma tentativa de produzir uma coesão ativa (SW/I,4,179), a qual pode ser altamente expressada em um único corpo capaz de gerá-la de maneira independente, ou fornecida pelo contato direto entre dois corpos distintos. Neste último caso, um se aproximará do equilíbrio da coesão, tornando-se menos eletrizado, em oposição ao outro que se afastará do ponto de indiferença, revelando-se mais eletrizado[190]. A questão é que, enquanto uma totalidade relativa, nenhum magneto pode alterar os pólos de um outro corpo mediante uma tensão direta, a não ser que esta interação ocorra entre um corpo mais forte, e um outro mais fraco. Se este não for o quadro, os pólos de uma única e mesma matéria externalizarão os seus opostos para instaurar as forças de coesão e de condução (SW/I,4,180).

---

[189] No tópico sobre as cores dióptricas de segunda classe, Goethe relata dois experimentos que permitem a percepção subjetiva e objetiva da luz, mais especificamente da refração que nada mais é do que o "desvio da lei da visão retilínea" (Goethe, 2013, p.118). Tratam-se, todavia, de constatações experimentais, sem qualquer presença de um princípio fundamental. De fato, este não era o objetivo do filósofo ao desenvolver as suas investigações sobre a óptica, mas é necessário realçar esta diferença de abordagem entre ele e Schelling, ainda que haja um impacto mútuo entre os pensamentos de ambos os intelectuais.

[190] C.f. SW/I,4,180;I,4,181.

Em outras palavras, a variabilidade que causa a preponderância característica da diferença quantitativa é intrínseca a cada partícula do universo material, caso contrário não existiria o esforço citado anteriormente. Ora, o choque direto entre dois artigos divergentes entre si pode gerar uma mudança externa, o que nos leva a rotulá-los como condutores e como isolantes de calor e eletricidade. Este cenário, todavia, não anula o ímpeto interno que impulsiona cada elemento na direção da totalidade absoluta, por mais que tal identidade não seja plenamente alcançada.

Na "*Dedução geral*" (1800), Schelling esclarece que os processos dinâmicos remetem a nada mais do que à construção da matéria em diferentes graus (SW/I,4,4). Na "*Exposição*" (1801), esta definição é mantida, porém especificada, posto que eles são associados às atividades recorrentes às formas determinadas do ser de "A" e de "B". Neste sentido, os processos dinâmicos referem-se às relações dialéticas que fundamentam a diferenciação na interioridade da matéria como totalidade relativa. O esforço aparece como uma tentativa da natureza de combater a diferenciação endossada por eles e antecipada pela gravidade, a fim de elevar-se à indiferença absoluta. Por essa razão, "no processo dinâmico, a natureza procura suprimir todas as potências da matéria - uma através da outra - mutuamente (tradução livre. SW/I,4,181)[191], para provocar o movimento inverso e içar a multiplicidade à totalidade absoluta.

Este estímulo inerente a todas as nuances da realidade não pode se dar sem a totalidade dos processos dinâmicos, ou o ponto que restaura o equilíbrio comprometido em cada corpo particular através da oscilação própria de cada pólo. Se o esforço é intrínseco à matéria independemente da existência de algum contato externo, a relação dialética entre os pólos de um único e mesmo magneto também é. Neste contexto, um aparece como mais eletrizado devido à diminuição de sua coesão causada pelo outro que sofre o movimento inverso. Aqui, um terceiro elemento deve ser acrescido, a fim de que ambos os opostos restaurem o seu estado inicial, recuperando a harmonia tensionada que permite a pronunciação da matéria como totalidade relativa. Este mediador é aquilo que Schelling denomina processo químico, isto é, um artigo absolutamente indiferente inserido entre a identidade e a duplicidade relativa.

Este raciocínio é embasado pelos experimentos de Alessandro Volta, um pioneiro da física e da química que desvelou a heterogeneidade dos metais, expandindo os estudos galvânicos para além do impulso elétrico detectado no mundo animal. À grosso modo, o

[191] "Die Natur sucht im dynamischen Proceß alle Potenzen der Materie wechselseitig durcheinander aufzuheben".

anatomista Luigi Galvani havia conduzido uma série de experimentos com fluidos elétricos que detectaram a condução da eletricidade mediante os nervos do corpo de um animal, provocando assim as chamadas contrações musculares. Em 1972, Volta partiu das conclusões de Galvani para realizar suas próprias investigações sobre a eletricidade animal, diagnosticando as contrações musculares apenas na presença de metais. Um pedaço de chumbo, ou de um estanho foi colocado na coluna de um sapo, enquanto um metal diferente foi aplicado nas pernas (Raicik, 2020, p.361). Embora inicialmente Volta tenha percebido que "dentro do tecido animal há um fluxo contínuo de eletricidade" (Raicik, 2020, p.361), a progressão de sua investigação acabou revelando dois importantes fatores: São os metais que produzem as contrações musculares por conta da heterogeneidade que os circunscreve (Weatherby, 2016, p.185) e, por fim, tais fluidos são oriundos de uma força externa[192] (Pera, 1992, p.136).

Trata-se do contato entre os condutores de primeira e de segunda classe, que precisam divergir entre si para conduzirem a eletricidade. Aqueles que se referem à primeira categoria nada mais são do que os metais, enquanto os da segunda correspondem às soluções, ou aos líquidos que proporcionam a movimentação da corrente elétrica. Assim, para além da heterogeneidade dos metais, na reformulação da teoria voltaica é defendida a inomogeneidade entre os condutores, pois somente deste modo a eletricidade animal torna-se viável. Aqui, os experimentos de Volta ainda eram mediados pela matéria orgânica, o que significa afirmar que esta conclusão aferida por ele ainda não pode ser considerada uma explicação pura acerca de sua teoria sobre o contato da eletricidade.

Foi apenas em 1795 que o físico retirou o corpo animal de seu campo experimental, na tentativa de demonstrar a produção da corrente elétrica unicamente através do contato entre os condutores[193]. Sem sucesso em suas pesquisas, o respaldo para a hipótese da produção de eletricidade por meio do contato entre condutores deu-se somente entre os anos de 1796 e 1797. Neste período, Volta percebeu que, para além da interação entre dois ou mais condutores distintos entre si, deveria ser introduzida uma matéria úmida, pois assim haveria

---

[192] Pera demonstra que, após continuar conduzindo seus experimentos, a teoria de que há fluidos elétricos intrínsecos à massa muscular acabou sendo falsificada. Isso porque ele enviou uma carta para o físico e matemático Antonio Vassalli-Eandi relatando as experiências que executou, e as conclusões que foram retiradas delas. Entretanto, quando seu destinatário reproduziu os mesmos experimentos, Volta percebeu que, na verdade, eles contradizem sua teoria, justamente por mostrarem que os fluidos elétricos não são inerentes à musculatura, mas causados por uma força externa, isto é, " [...] by contact between first- and second-class conductors, as well as between second-class conductors alone, provided the conductors were dissimilar in either case." (modificado por mim. Pera, 1992, p.136).

[193] Mais especificamente, trata-se do contato entre: condutores da primeira classe, condutores da segunda classe e, por fim, condutores da primeira e da segunda fase.

um desequilíbrio entre os fluidos elétricos que geraria a produção da eletricidade[194]. Nota-se que uma nova roupagem fora atribuída ao galvanismo porque seus estudos acabaram sendo guiados por um ponto de vista físico e químico que retirou o fundo biológico e orgânico protagonista na teoria elaborada por Galvani.

Volta construiu um esquema em que dois opostos são agrupados em uma estrutura comum, sendo esta a essência do processo químico apontada por Schelling. Se relembrarmos este capítulo, veremos que a identidade e a duplicidade relativa são caracterizadas pelos processos dinâmicos, na medida em que sinalizam a relação direta e real entre as forças de atração e expansão. Desta interação, a diferenciação é reafirmada pelas oscilações provenientes do contato de cada pólo, tornando necessária a recondução deste desequilíbrio a uma unidade comum e, consequentemente, a uma nova harmonia. O processo químico é aquele que restaura os estados iniciais de cada pólo, na medida em que os encaminha para o ponto da coesão ativa da matéria, permitindo com que essa seja, de fato, uma totalidade relativa. Assim como em Volta, ele coloca os campos mais e menos eletrizados sob um denominador, ou um esquema comum, sem anular qualquer tipo de tensão e de diferenciação existente no idêntico "A=B".

Porém, se o processo químico é a totalidade dos processos dinâmicos, então todos eles não seriam também apreendidos como galvanismo? Para esta pergunta, Schelling apresenta a seguinte resposta. A totalidade relativa é produzida a partir das condições fornecidas por cada processo dinâmico, se for considerado que um se encontra na interioridade do outro. Para exemplificar, o filósofo apresenta o raciocínio matemático e aritmético, mostrando que o número "1" está contido no "2", assim como ambos são inerentes ao número "3"[195]. Trata-se da perspectiva do conjunto que aponta para um grupo de elementos que, embora distintos entre si, compartilham de certas características. De modo semelhante a esta análise, o processo químico surge por conta da repetição do magnetismo em cada pólo da matéria, isto é, em seus lados positivo e negativo, e no terceiro ponto que vem a ser o mediador incumbido de recuperar os estados iniciais de cada um (SW/I,4,187).

Como já foi exposto, o galvanismo é o processo químico que vem a ser responsável pela restauração do equilíbrio entre os pólos, no entanto ele só pode se dar a partir destes e, por conseguinte, das condições e dos limites fornecidos pelo magnetismo e pela eletricidade. Vale lembrar que é sob o primeiro conceito que o segundo é posto, em virtude disso um implica necessariamente o outro, estando ambos presentes em cada parte da matéria.

---

[194] C.f. Pera, 1992, p.139-145.
[195] C.f. SW/I,4,187;I,4,188.

Retomando o pensamento de Volta, veremos que a possibilidade de interligação entre dois ou mais metais é atribuída por um líquido condutor de corrente elétrica que os coloca sob um único e mesmo esquema. A essência desta teoria é mantida em Schelling porque a recondução dos corpos de um magneto ao seu estado inicial de equilíbrio provém da água intitulada como ponto de indiferença, justamente por ser uma substância nem positiva, nem negativa, mas absolutamente indiferente. Neste cenário, o magnetismo permite a adesão do líquido a uma matéria sólida, ao passo que a eletricidade potencializa as partes da molécula em questão, a saber, o oxigênio e o hidrogênio[196], tratando-se de uma simultaneidade entre os dois primeiros conceitos e a água.

Se a água é o elemento responsável pela função do processo químico, então ela é a partícula correspondente a ele, o qual, juntamente com o magnetismo e a eletricidade, é chamado de galvanismo[197]. Assim como na relação aritmética citada acima, uma dimensão pressupõe a existência da outra, ainda que elas sejam independentes entre si. Desta maneira, fica claro que a totalidade produzida pelo processo químico na interioridade dos processos dinâmicos não elimina a autonomia de cada etapa, respaldando a individualidade e a organicidade intrínseca às relações dialéticas constituintes de um todo.

É válido ressaltar que a inserção do conceito de água serve para enfatizar a passagem daquilo que até então era especulativamente pensado, para a realidade empírica e fenomênica. Deve ser destacado primeiramente que, na"*Exposição*" (1801), ela é exposta como uma substância capaz de formar produtos intermediários (SW/I,4,171) porque seus pólos, a saber, o oxigênio e o hidrogênio, são acidentes que podem seguir direções opostas ao sofrerem variações sem anular a molécula enquanto um todo. Aqui, Schelling trabalha a relação entre as partes em um todo indiferente, pontuando que a substância é independente de suas potências, na medida em que as alterações destas últimas não implicam a modificação da primeira.

Além disso, por não ser nem positiva, nem negativa, a água é o ponto de indiferença constatado empiricamente e correspondente à indiferença relativa alcançada pela identidade própria da matéria como primeiro existente. Ela é fruto da metamorfose que percorre, em primeira instância, o idêntico ideal "A=B" delineado pelos processos dinâmicos, sendo a expressão mais clara do equilíbrio dinâmico e da identidade na empiricidade. Ela segue as leis primitivas da natureza especulativamente proclamadas, exatamente por ser uma substância

---

[196] C.f. SW/I,4,190;I,4,191.

[197] "Der sogenannte Galvanismus ist Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß (den letztern im engern Sinn gedacht) zugleich" (SW/I,4,191).

indiferente demarcada pela polaridade, no entanto ela não pode ser pensada como uma unidade originária, já que é mais uma parte constituinte da totalidade absoluta.

Diante do que foi dito, o filósofo recupera a organicidade suprimida por Volta, precisamente por evidenciar o galvanismo como um artigo imprescindível para o desdobramento do absoluto e sua revelação como condicionalidade. Ao propor o magnetismo, a eletricidade e o processo químico como o tripé dialético que funda a materialidade, o lado meramente instrumental e mecânico da química é suplantado. Agora, ela passa a pertencer à constituição genética da realidade, pronunciando efetivamente o plano dinâmico da natureza através de sua própria manifestação empírica, e participando da edificação transcendental do conhecimento por ser um conceito que implica atividades sem as quais o absoluto é incapaz de alcançar a consciência de si. Significa, como bem aponta Woodard, que o sistema schellingiano concede à química uma forte relevância no fundamento da percepção e da consciência orgânica, levando certas partes de seu domínio a participarem ativamente da construção de um universo prático e teórico.

A água pode ser enunciada como um momento da metamorfose que endossa empiricamente a perspectiva de uma substância independente dos acidentes, porque o processo químico eleva a construção da matéria como totalidade relativa sob este mesmo preceito. De fato, a coesão provoca a oscilação dos acidentes, ou das potências "A" e "B", originando os caracteres individuais de um objeto real. À grosso modo, eles são simples qualidades de tais pólos que não alteram a forma da matéria substancialmente evocada, a qual, segundo a lei geral do ser, é um e mesmo idêntico (SW/I,4,194). Em outras palavras, toda a multiplicidade é submetida à linha construtiva, sob a qual é posta a forma determinada do ser proveniente da gravidade. Pensar a matéria por meio da relação lógica "A=B", consiste na declaração de um único ser universal constituído primariamente, como vimos, pelo desdobramento da identidade absoluta enquanto "A=A". As qualidades de um objeto, portanto, não dizem respeito à substância que remete ao ser oriundo da colocação do absoluto como seu próprio objeto, mas ao corpo particular, na medida em que ele existe.

De acordo com Schelling, todo o campo material é idêntico no tocante ao ser (SW/I,4,195), distinguindo-se apenas em seu *modus existendi*. Neste ponto, o filósofo introduz uma importante relação entre as dimensões interna e externa de um corpo particular, reforçando a distinção entre essência e existência. Sua interpretação denota o primeiro plano mediante o ser que é compartilhado por toda matéria, ao passo que o segundo nada mais é do que aquilo que ela direciona para o seu exterior, ou seja, as diferenciações que a tornam particular e individual. A essência alega a indissociação do ser à totalidade absoluta, logo à

unidade dinâmica que circunscreve a interação entre espírito e matéria, já a existência indica a exteriorização do objeto segundo seus próprios traços individuais. Diferentemente de Heidegger que aposta em uma abordagem fenomenológica partindo do ser humano, Schelling trabalha o ser como parte estrutural da realidade, indicando-o como o ponto de união com o absoluto e, ao mesmo tempo, como o ponto de separação relativa entre ambos.

Se a essência nada mais é do que a unidade absoluta, então a natureza em geral, expressa sob a forma da condicionalidade, tende à totalidade absoluta e, assim sendo, ao absoluto enquanto tal. Dos objetos particulares à sua revelação como um todo relativo, todo processo de transformação natural volta-se para esta unidade delineada pela indiferença. No quadro empírico dos elementos químicos, é possível dizer que ela procura suprimir as potências, tais como o oxigênio e o hidrogênio, na tentativa de produzir água, por essa ser uma molécula absolutamente indiferente (SW/I,4,196). Este esforço perceptível na realidade fenomênica é viabilizado pelo processo químico, mediante o qual a matéria como totalidade relativa é anunciada, já que a busca pela unidade é infactível se os membros do universo material não forem uma totalidade relativa para si próprios.

Trata-se do movimento inverso daquele traçado até este instante. Anteriormente, descrevemos e explicamos como da natureza como produtividade é deduzida a materialidade em seu caráter ideal e real. Agora, o processo químico abre possibilidades para o regresso do produto constatado objetivamente para o seu estado originário, se for considerado que ele é a revelação empírica da absolutidade. Na relação "A=B", em que "A" vem a ser o plano ideal, e "B" a dimensão real, temos a preponderância do segundo elemento por ele representar a objetivação da materialidade, levando à sua colocação efetiva através da etapa referente à duplicidade relativa. Entretanto, após a inserção do processo químico que proclama a totalidade relativa, o corpo particular, bem como a natureza em geral, empenha-se em recuperar a predominância da idealidade[198], ou da potência superior "A^2" (Frank, 2018, p.146), o que explica a busca pela anulação de uma potência através da outra.

Primeiramente, este quadro aponta para uma contradição porque a eliminação de "A" requer a colocação de "B", assim como a remoção de "B" necessita da posição de "A". Neste círculo vicioso, a natureza nunca conseguirá retornar para o estado dinâmico da identidade porque ambos os pólos, ao serem postos sob o magnetismo, passam a ser regidos pela coesão e, mais especificamente, pela coesão ativa, na medida em que se dão em uma matéria que é uma totalidade para si mesma. Como vimos anteriormente, a existência da coesão ativa

[198] "Da es aber wesentlich A ist, wird es sich gegenüber dem B-Gewordensein durch Höherpotenzierung, durch ‚Selbsterhöhung' zu behaupten suchen" (Frank, 2018, p.146).

depende da existência da coesão passiva e vice-versa. Neste sentido, o estado de indiferença alcançado demanda tensão e predominância de um lado com relação ao outro, impedindo qualquer disposição contínua de equilíbrio. A força de coesão garante a existência da realidade material ao impedir a concretização do esforço em questão, e este movimento contraditório endossa a interligação dos corpos[199] naquilo que Kant compreende como cadeia fenomênica[200].

Em segundo lugar, a luz faz-se imprescindível neste esforço concernente ao universo material porque o processo químico concretiza-se apenas mediante a inserção efetiva da identidade absoluta no sistema. Foi informado neste capítulo que tal efetividade depende dos fatores de coesão primariamente difundidos pela gravidade. Isso significa que a luz reforça esta tendência natural em direção à identidade dinâmica por viabilizar a existência desta última na realidade empírica, ao mesmo tempo em que oferece os pólos mais e menos eletrizados sob a perspectiva da totalidade. Ela não suprime a diferenciação oriunda da polaridade das potências "A" e "B", mas a endossa a partir da exteriorização da identidade, já que a indiferença só pode ser produzida por aqueles que expressam a coesão passiva e podem sofrer oscilações mediante o contato externo com outros objetos[201].

Esta etapa pertencente à manifestação externa do especulativo por intermédio do conjunto de todas as fases precedentes, é o instante final daquilo que é apreendido como a totalidade da natureza. Se a gravidade e a luz enquanto "A^2" são as duas primeiras potências responsáveis pela formação da matéria que parte da proposição lógica "A=A", a terceira potência, também conceituada como "A^3", é o momento em que todas as relações

---

199 "[...] durch diesen Widerspruch werden alle Körper in eine allgemeine Wechselwirkung (also wenigstens zur relativen Totalität) verflochten" (SW/I,4,197).

200 De acordo com o primeiro capítulo, Kant propõe a cadeia fenomênica não no sentido estrutural da realidade, mas a partir da possibilidade do conhecimento vinculada aos limites da razão, demonstrando a importância da relação entre os objetos como fenômenos para a formação apriorística do saber. Embora esta perspectiva não seja compartilhada por Schelling, há um ponto de convergência entre ambos, na medida em que o filósofo em questão assume a necessidade de interligação entre os corpos, apontando para uma cadeia que contradiz a eventualidade de um corpo existir isoladamente. O que o sistema schellingiano está propondo, neste instante, é apreensão da natureza como uma totalidade dinâmica, sendo esta uma interpretação que fora influenciada por Henrich Steffens, cujas investigações apontaram para o entrelaçamento empírico concernente aos corpos terrestres (SW/I,4,199). Vale lembrar, todavia, que esta análise é respaldada pela relação dialética entre os opostos que se encontra tanto no campo teórico e especulativo, quanto na dimensão prática, realçando as forças de atração e expansão como fundamentais para a edificação de qualquer estudo voltado para o meio natural. Este cenário impactou fortemente as investigações de Humboldt que buscam reconciliar "o mundo intelectual à materialidade do mundo físico" (Marinho, 2021, p.30), radicalizando a interpretação schellingiana para a realidade empírica.

201 Há uma diferença entre os corpos que são coesão ativa e aqueles que são coesão passiva. Os primeiros já são indiferença relativa, deste modo eles não podem produzir nenhum equilíbrio dinâmico porque partem dele. Os pólos característicos dos segundos, todavia, são capazes de sofrer oscilações e, assim, produzir indiferença, uma vez que eles não partem do equilíbrio, mas do desequilíbrio, ou da total predominância de um sobre o outro. Em ambos a indiferença é possível, mas ela só é produzida por aqueles que não estão alojados nela*.
*Ver SW/I,4,199;§34.

características do galvanismo são expressas empiricamente como natureza orgânica, cujo surgimento decorre da mútua colocação da força gravitacional e da luz como formas do ser da identidade absoluta.

Como já foi explicado, a primeira potência não é a identidade absoluta em si porque contém apenas o fundamento de seu ser. Deste modo, sua colocação sob o magnetismo e sob a coesão depende da luz, o que nos leva para a seguinte proposição:"A^2 = (A=B)". Esta sentença relata a interdependência entre ambas, na medida em que a potência superior só pode se dar na linha construtiva a partir dos fatores de coesão anunciados pela gravidade, a qual é posta como existente na matéria unicamente através da luz. Vimos que esta última deixa de ser mera potência para se dar efetivamente como identidade absoluta, no entanto esta premissa é verdadeira apenas no cenário em que ela, em conjunto com a gravidade, exterioriza o objeto particular.

A revelação da natureza a partir da terceira potência, logo enquanto organismo, parte do ato da identidade absoluta de pôr a si mesma sob as formas da gravidade e da luz (SW/I,4,202;I,4,203). Aqui, elas ultrapassam a esfera dinâmica através da qual o corpo determinado é pronunciado, para se darem como simples formas do ser de tal princípio, permitindo a sua manifestação a partir das plantas e dos animais. Trata-se daquilo que é chamado por Schelling de eficácia (*Wirksamkeit*), isto é, o momento em que gravidade e luz são elevadas ao plano da atividade, a fim constituir o organismo como forma de existência da identidade absoluta (SW/I,4,203).

Para que fique mais claro, se antes ambas as potências voltavam-se apenas para a anunciação da matéria como primeiro existente, agora, mediante a auto-posição do absoluto, elas passam a ser apresentadas como formas de existência. Esta nova configuração implica o absoluto como produto condicionado não somente do ponto de vista particular, mas também da perspectiva totalizante do universo material. Em virtude disso, surge o conceito de organismo, o qual refere-se à vida orgânica em geral e, concomitantemente, à totalidade da realidade fenomênica, o que endossa a interligação entre o todo e a singularidade. Nestes termos, uma outra proposição é assumida, a saber, "A^3= (A^2 = (A=B))", cujo sentido será explicado no parágrafo seguinte.

Bom, em prima facie, "A^3" representa o organismo, cuja atividade e força elevam a luz e a gravidade para o status de formas do ser da identidade absoluta. Esta terceira potência tende a tal eficácia, ou seja, a tal atividade por ser dinâmica e dialética. A questão é que, a proposição "A^2 = (A=B)" envolve a luz e, simultaneamente, o primeiro existente como substância, a qual, como vimos, é inalterável. Porém, para se dar enquanto tal, "A=B" precisa

se encontrar fora do organismo, se considerarmos que em sua interioridade ele revela-se apenas como forma do ser e, por conseguinte, como forma de sua existência. Nota-se dois modos comportamentais referentes à gravidade atrelada ao primeiro existente que simbolizam os seus movimentos interno e externo. O primeiro nada mais é do que um *modus existendi*, ao passo que o segundo indica a determinação do ser através da matéria já dada, recaindo na manutenção da substância. Ambos são igualmente necessários para a manifestação da identidade absoluta no todo e nas partes, visto que a anulação da gravidade resultaria na impossibilidade da existência do organismo enquanto totalidade de seus componentes como coisas singulares.

A determinação do ser do organismo, traduzida pela proposição "A^2 = (A=B)", é intitulada irritabilidade ou excitabilidade (SW/I,4,204), isto é, um impulso externo que propulsiona o ser em direção a um nível maior de identidade e, assim sendo, à eficácia. Por outro lado, o que viabiliza a transformação de ambos em formas de existência é a faculdade de indiferença do organismo (SW/I,4,204), a qual, de acordo com Frank, simboliza a cópula entre o relativo e o real[202], entre as etapas idealmente desdobradas e sua exteriorização através do produto. É válido ressaltar que o intelectual aprofunda sua análise ao demonstrar que, na verdade, o organismo é a própria indiferença na condicionalidade[203]. Desta maneira, a relação entre "A^3" e "A^2 = (A=B)" indica uma unidade real e efetiva entre a diferenciação característica da matéria anunciada como totalidade relativa e o todo empírico, no qual ela habita.

Não se trata da identidade absoluta em si porque, como já foi abordado, esta é pensada apenas por intermédio da proposição lógica "A=A". O foco aloja-se em sua potencialização, ou em seu constante ato de pôr-se a si mesma que deságua nos processos dinâmicos, no processo químico e, por fim, no organismo. Todo este aparato conceitual remonta a vida em diferentes níveis, a qual é apreendida como a constante construção e reconstrução do equilíbrio (Snow, 1996, p.89) e consumada empiricamente na terceira potência. Aquilo que antes era apresentado como mero acidente para a matéria enquanto substância, agora também passa a ser necessário para a elevação da terceira dimensão, tornando-se essencial para a pronunciação do todo (SW/I,2,375). Sem as potências "A" e "B", não há gravidade, logo não há diferenciação, o que compromete a existência da matéria como o idêntico "A=B" e sua posição na relação de identidade com a luz. Em outras palavras, tal ausência não anuncia a

[202] C.f. Frank, 2018, p.153.
[203] C.f. Frank, 2018, p.259.

vida e o ser na realidade (*Realität*), mas simplesmente a inexistência da natureza, ou seja, do universo especulativo e prático.

É digno de nota que, no parágrafo antecedente, o conceito de "não-ser" não foi utilizado como uma oposição trivial ao conceito de "ser" por superar a significação de ausência de "ser". No sistema, este último surge a partir da matéria exprimida como o primeiro idêntico e, por conseguinte, como o primeiro existente "A=B". No entanto, sua pronunciação depende da duplicidade relativa e, portanto, da inauguração da determinação e da diferenciação na interioridade daquilo que já estava sendo apresentado sob a lei da identidade. Frente ao exposto, o "ser" é dado como a força positiva traduzida pela unidade, ao passo que o "não-ser" mostra-se como a força negativa, ou a diferença quantitativa que proporciona o desequilíbrio entre os pólos a partir da predominância. A necessidade da interligação entre os opostos coloca ambos os conceitos em uma relação interdependente e ressignifica o papel da negatividade na interioridade de um sistema que anuncia a vida, já que o "não-ser" torna-se imprescindível para a sua ascensão.

No campo das potências, se a gravidade adianta a diferenciação a partir de "A=B", então ela é a força negativa, logo o "não-ser" da materialidade e da estrutura interna da realidade. No tocante à luz, ela evoca a unidade do primeiro existente na transição do teórico para o prático embasada pela metamorfose, o que faz dela a força positiva e o "ser" do corpo particular. O organismo, por outro lado, reitera ambas as forças sob o aspecto da totalidade e da universalidade do ser, precisamente por existir apenas sob a forma de cada uma. Seu aparecimento não exclui o lado negativo, mas o assegura nesta perspectiva ontogenética ao demonstrar que a determinação do "ser" existe somente em conjunto com o "ser" universal e vice-versa.

Neste enquadramento, a possibilidade da finitude é atribuída pela negatividade por estar inteiramente integrada à positividade. Este pensamento tem como base a monadologia leibniziana que parte da mônada superior, isto é, Deus, para fundamentar e diferenciar a realidade orgânica e inorgânica a partir da relação entre os diferentes graus de mônadas. Bom, as mônadas nada mais são do que a unidade concreta entre corpo e alma (Latta et. al; ,1898, p.109), o que faz delas elementos simples incapazes de serem percebidos pelos sentidos. Cada mônada implica um conjunto de fenômenos intitulados substâncias compostas que se diferem em níveis de percepção e, por conseguinte, em níveis de ser. Aquelas que são superiores, ou simples, remetem a uma categoria elevada de ambos os atributos em relação às demais, as

quais representam a matéria secundária por serem regidas pela passividade, o que dificulta a clareza da percepção, tornando-a confusa e limitada à sensibilidade[204].

De fato, não há uma relação causal física entre tais mônadas porque uma é independente da outra, mas a mônada dominante, ou superior, é responsável por fornecer forma e determinação para aquela que é composta. Aqui, instaura-se a distinção entre organicidade e inorganicidade, pois é "[...] o grau de distinção nas percepções da mônada dominante"[205] (tradução livre; modificado por mim. Latta et.al; 1898, p.111) que funda um simples objeto, ou a fauna e a flora. Os elementos orgânicos são partes determinadas por uma mônada superior que, enquanto unidade, é delineada por uma percepção consciente. Já aqueles tangidos como inorgânicos, embora pertencentes à classe fenomênica, são apenas representantes de um baixo nível de ser, e não da completa ausência de vida.

Da explicação antecedente, duas importantes conclusões são inferidas: Em Leibniz, a interação entre o todo e as partes ultrapassa a concepção banal de engendramento de uma mônada em outra, e as gradações próprias da monadologia referem-se ao desenvolvimento de uma natureza vívida e completamente afastada do conceito tradicional de "não-ser". O sentido destas premissas, todavia, provém do conceito de Deus, dado que o objetivo final do pensamento leibniziano é explicar o finito a partir de sua integração com o infinito. Conforme Schelling, trata-se de esclarecer a possibilidade da determinação no infinito (SW/I,2,37), fundamentando a transição de um meio para o outro. Com efeito, o esquema das mônadas aponta para o desdobramento da realidade material a partir do absoluto, o qual vem a ser a razão suprema da qual é originado o melhor dos mundos possíveis.

Em um primeiro momento, todo este cenário pode indicar que não há grandes distinções entre Schelling e Leibniz, por ambos proporem a fundamentação da realidade a partir da unidade entre o espírito e a matéria. Ora, no pensamento lebniziano, como bem aponta White, "a camada fundamental da realidade não é um absoluto vazio e puramente positivo, mas a multiplicidade dos indivíduos ou, em termos leibnzianos, das mônadas [...]"[206] (tradução livre; modificado por mim. White, 1983, p.43). Neste contexto, a monadologia nada mais é do que a passagem do infinito para o finito ou, à grosso modo, do absoluto, também compreendido como o intelecto, para a objetividade.

É verdade que todos estes pontos impactam diretamente no sistema schellingiano, contudo, para além da adequação e do aprofundamento metafísico do aparato conceitual

---

[204] C.f. Latta et.al;, 1898, p.109-111.
[205] "[...] the degree of distinctness in the perceptions of its dominant Monad".
[206] "The fundamental stratum of reality is not an empty, purely positive absolute but rather the multiplicity of individuals or, in Leibnizian terms, of "monads" [...]"

próprio das ciências naturais na filosofia da identidade, existe um outro importante elemento que separa significativamente um filósofo do outro, a saber, a liberdade. Embora este capítulo não tenha como foco debruçar-se sobre este conceito, é importante entender que, em Leibniz, ele é centrado no homem que "opera em função da necessidade moral" (de Souza, 2006, p.97). Na obra "*Teodicéia*" (1710), o filósofo esclarece que a liberdade existe apenas mediante a capacidade de julgar e a inclinação, isto é, a causa ou a razão que leva o agente a concretizar determinado ato, ainda que lhe falte consciência acerca de tal motivação[207]. Em suma, é possível resumi-la às ações livres do indivíduo sujeito a ser responsabilizado por elas, ainda que ele faça parte de uma realidade regida por um Deus providente.

Em contrapartida, Schelling a insere em seu sistema por meio de uma abordagem ontológica e estrutural do universo. O raciocínio inaugurado por Fichte mantém-se, na medida em que o absoluto coloca a si mesmo como objeto através de um ato livre tanto no "*S.I.T*" (1800), quanto na "*Exposição*" (1801). Esta posição permite com que a identidade absoluta seja pensada a partir da proposição lógica "A=A", fundando o desencadeamento da natureza enquanto produtividade. É correto admitir que este ato originário é a razão do surgimento dos processos dinâmicos e do processo químico, porém todos são revestidos pela necessidade, na medida em que exprimem as limitações geradas pela constante autoposição do próprio absoluto. Dito isso, cada etapa do percurso referente à dedução da matéria retoma a identidade e a duplicidade relativa como um limite continuamente colocado que impede o pronunciamento da partícula ideal em si mesma, mas que é ousadamente conciliado com a liberdade por tê-la como seu ponto de origem e como seu fio condutor.

Por ser a realização totalizante e concreta de cada momento que marca a ascensão real e empírica da natureza, o organismo é uma exposição articulada pela liberdade e pela necessidade simultaneamente. São as limitações, ou as determinações que constituem as diferenciações, aquelas responsáveis por permitir a configuração ideal da liberdade e sua *atualização* concreta na realidade fenomênica. Por outro lado, é a liberdade o elemento fundante da auto-organização própria deste processo de dedução, moldando uma construção coerente daquilo que vem a ser apreendido como produto[208]. Neste contexto, a necessidade é refletida na singularidade por ser enviesada pela diferença quantitativa que evoca o conceito

---

[207] C.f. Leibniz, 1951, p.147-149. É preciso destacar que Leibniz trabalha o conceito de liberdade em consonância com os conceitos de contingência e de necessidade, no entanto o objetivo deste diálogo entre ele e Schelling é unicamente realçar a diferença mais nítida entre ambos, a fim de enfatizar o aspecto ontológico atribuído pela "*Exposição*" (1801) e pelo "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800).
[208] C.f. Barton, 2021, p.300-301.

de multiplicidade, ao passo que a liberdade é apresentada sob o prisma da totalidade, enfatizando a unidade entre espírito e matéria.

Em Schelling, liberdade e necessidade não são conceitos que se anulam mutuamente porque anunciam o percurso de auto-construção do princípio fundamental, logo do absoluto enquanto tal. A possibilidade do galvanismo que leva à exibição concreta da natureza orgânica exprime a relação de identidade entre ser e liberdade porque, pensado como um único "A", a absolutidade é também a unidade entre ambos os artigos. Por isso a condicionalidade não pode ser considerada como um âmbito simplesmente contrário à incondicionalidade, dado que ambos são manifestações distintas de um único e mesmo fundamento, também intitulado natureza.

Já nas "*Ideias*" (1797), Schelling conduz um conjunto de investigações que aponta para a natureza como a pura unidade entre o ideal e o real e, por conseguinte, entre sujeito e objeto. É desta premissa que a dualidade *(natura naturans* e *natura naturata*) indicada por Espinosa brota na *Naturphilosophie*, e que a transição de uma para a outra começa a ser pensada. No entanto, o pronunciamento sistemático desta passagem é edificado somente na filosofia da identidade a partir da inauguração do conceito de absoluto e de sua forma lógica "A=A". A absolutidade não é introduzida para desbancar as conclusões atingidas anteriormente por Schelling, mas para ratificá-las através do detalhamento da negatividade que remonta e endossa a anunciação da unidade especulativa-prática.

A releitura deste capítulo, bem como do primeiro, sinaliza uma utilização desenfreada dos conceitos "absoluto" e "natureza" como sinônimos, justamente para assinalar esta intercambialidade retratada na "*Exposição*" (1801). Foi visto que nesta obra a natureza continua sendo definida como sujeito-objeto objetivo, ou seja, como o fundamento da realidade que ainda não atingiu o nível da consciência. Traduzi-la desta maneira significa declará-la como pura atividade e produtividade, logo como pura liberdade.

Embora esta declaração possa parecer uma simples repetição do Deus espinosano, é importante entender que Schelling o expande, na medida em que trabalha o absoluto não como substância, mas como ato (*Tathandlung*). Quando analisamos Fichte em oposição a Reinhold, percebemos que a substituição do "*Tat*" pelo "*Tathandlung*" é o que garante a liberdade característica da intuição intelectual e do "Eu" puro. Esta perspectiva é mantida no sistema schellingiano porque a potencialização e a despotencialização da realidade exige um princípio que, mesmo na indiferença, é dialético e dinâmico. Em outras palavras, ele não pode ser um *fato* fixo, mas deve incorrer em variações para que seja empiricamente revelado. Isso faz com que o absoluto, ou a natureza como sujeito-objeto objetivo, seja imanente e, ao

mesmo tempo, transcendente, já que nenhuma de suas partes, nem mesmo o homem, pode retornar plenamente para esta unidade essencial.

Até aqui, Schelling desenvolve um sistema, cuja potencialização fundamenta principalmente a relação de unidade e de identidade entre absoluto e universo material, bem como entre tal fundamento e o "Eu" empírico e individual. No entanto, a possibilidade da inteligibilidade não é dada para além da intuição intelectual. Neste sentido, tentaremos ampliar este cenário para a consciência comum a partir da temática discutida na "*Exposição*" (1801) em conjunto com as investigações particulares do campo neurocientífico. Este movimento será realizado no próximo capítulo, na tentativa de darmos um salto positivo em direção à contemporaneidade, ao situá-lo na problemática que a caracteriza.

Capítulo III

A Inteligibilidade da Natureza

No capítulo anterior, procuramos esmiuçar a "*Exposição*" (1801), a fim de evidenciar a maneira segundo a qual o sistema schellingiano é edificado sob a perspectiva da totalidade e da particularidade simultaneamente. O entrelaçamento entre a bagagem conceitual físico-química e o fundamento ontológico e metafísico, denota não somente o início da realidade prático-especulativa a partir do absoluto, mas também a unidade necessária existente entre homem e natureza. Isso porque, se este último conceito nada mais é do que o princípio incondicionado em seu estado originário de identidade, então tudo aquilo que provém de sua potencialização vem a ser parte de sua estrutura essencial, isto é, da indeterminação de seu ser.

As proposições lógicas "A=A" e "A=B" escancaram a diferença conceitual entre os termos "existência" e "existir". Embora a primeira sentença não se refira ao absoluto em si, mas ao meio através do qual ele deve ser pensado, aquilo que é primeiramente apontado por ela é o ser da essência da identidade absoluta, cujo modo de ser recai em "A=B". A matéria constituída pelos processo dinâmicos que permitem sua aparição no "Eu" transcendental kantiano, é um produto, logo a determinação do fundamento ulterior posteriormente manifesto na empiricidade. Deve-se notar, todavia, que esta passagem de "A=A" para "A=B" acontece apenas porque tal razão absoluta é, como já foi demonstrado, *causa sui*, o que significa dizer que ela é a origem de si própria e de todos os elementos que lhe são inerentes enquanto pura indiferença e produtividade. Para que isso seja possível, é necessário que "A=A" tenha como

pressuposto não apenas o ser da essência, mas igualmente o ser da existência, ainda que esse esteja potencialmente contido nesta expressão.

Para que fique mais claro, em Schelling, assim como em Espinosa[209], é identificada a coexistência entre essência e existência no absoluto inicialmente exposto e pensado a partir de "A=A". O ponto a ser verificado é que, no pensamento espinosano, o ser da existência já abarca a efetividade evidenciada por intermédio de seus atributos[210], ao passo que, em "A=A", a realidade efetiva está ausente por ser fruto da inserção da duplicidade relativa presente em "A=B". A filosofia da identidade constata a necessidade da negação para a revelação efetiva do absoluto, seja ele apreendido a partir do organismo como sua exteriorização universal e totalizante, ou segundo um objeto específico, sem aniquilar o ser de sua essência subjacente a todas as nuances do universo material.

Diferentemente do verbo existir, o qual remete à simples presença de determinado elemento na realidade (*Realität*), o substantivo existência remonta a trajetória ontogenética desta última ao evidenciar para o raciocínio lógico e individual o sustentáculo metafísico que viabiliza a experiência sensível e cognoscível do real[211]. A possibilidade do existir repousa sobre a existência apresentada como sua condição, neste sentido tudo aquilo que existe é necessariamente fundamentado pelo princípio qualitativo que resplandece o máximo grau de unidade e identidade entre a idealidade e a objetividade. Dito isso, sua interdependência com a essência realça tanto o fundo ideal e subjetivo obscurecido pelas ciências secundárias, quanto a inerência da materialidade e, por conseguinte, do "Eu" empírico universal e individual, ao seu ser.

---

[209] De acordo com a proposição 7 da primeira parte da "*Ética*" (1677) de Espinosa, "Uma substância não pode ser produzida por outra coisa (pelo corol. da prop. prec.). Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é (pela def 1), a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir. C. Q. D" (Ética, 2009).

[210] C.f. Ética, 2009, I, prop.11.

[211] De acordo com Zizek, "[...] in the Freedom essay, God's existence is identified with Logos (it is only through emitting a Word that God comes to exist stricto sensu; the pre-logical 'nature in God' is merely the obscure Ground of Existence), whereas in 'positive philosophy', existence is the prerational 'being-given' of a thing which cannot be deduced from its Notion; as such, it is opposed to essence (to Logos, which defines the universal essence-possibility of a thing), entirely in line with traditional ontology. From the unheard-of couple Ground/Existence which undermines the very foundations of traditional metaphysics, we are thus back to the traditional couple Essence/Existence" (modificado por mim. Zizek, 2007, p.40). Aqui, é apontada uma relação polarizada entre os conceitos "essência" e "existência" devido à conotação filosófica adquirida por cada uma de suas filosofias, a saber, a negativa e a positiva. Ao encarar a filosofia da identidade, Zízek demonstra inclusive uma espécie de contradição entre ambos os conceitos devido à incapacidade do sistema schellingiano em transcrever-se para o mundo factual delineado pela vontade e pela liberdade humana. Neste sentido, o tipo de existência retratado no parágrafo ao qual esta nota se refere é, considerando a análise de Zizek, aquela obscura que ainda não se efetivou. Esta interpretação é importante para demarcar o salto dado por Schelling de sua filosofia negativa para sua filosofia positiva, realçando uma ampliação do conceito de existência que ainda não se encontra na filosofia da identidade.

O primeiro existente posto sob a linha construtiva implica a ascensão da diferenciação embasada pela essência inicialmente enaltecida através de “A=A”. O processo de dedução da matéria, portanto, tem sempre como seu horizonte o puro absoluto. Pois bem, se este último é a identidade originária entre a subjetividade e a objetividade, esta mesma relação estrutural deve arquitetar o mundo sensível e os elementos que o compõem. Até porque, como vimos no capítulo anterior, a natureza experienciada e meramente conceituada pela humanidade é apenas um modo de ser do princípio vigente. Por esta razão, o segundo axioma deste parágrafo não pode ser negligenciado em qualquer tipo de análise direcionada para a realidade material, seja ela realizada sobre o homem, sobre a ética e a moral, ou sobre os aspectos físicos, químicos e biológicos que a constituem. Embora haja uma independência entre o absoluto enquanto produtividade e sua exteriorização como produto, tudo aquilo que existe é amparado por ele, ainda que este quadro passe despercebido pela consciência individual.

O “Eu” empírico e individual constituinte do homem abrangido como um ser pensante e como um ente existente, é proveniente do absoluto enquanto o puro conceito sujeito-objeto, ou seja, como a natureza puramente produtiva, indiferente e inconsciente. Isso faz com que ele também seja fruto da gravidade, do galvanismo e do organismo que manifestam a produção da matéria em geral e particular a partir da razão absoluta enquanto unidade fundamental entre ser e conhecer. A superioridade da filosofia da natureza sobre a filosofia transcendental enaltecida na “*Exposição*” (1801), indica apenas que o alcance da consciência de si, seja ela compreendida do ponto de vista universal ou singular, depende primariamente do desencadeamento processual da realidade que parte da pura identidade, ou da pura natureza. Com efeito, o surgimento da autoconsciência que é fruto da despotencialização transcendental esmiuçada no “*S.I.T*” (1800), tem como ponto de partida a potencialização do absoluto. Assim, a discriminação de tal fundamento enquanto produtividade, de sua revelação como produto, bem como a consciência determinada do ser humano, advém do processo de desenvolvimento deste mesmo princípio que, em sua forma primitiva, é ser e conhecer simultaneamente.

A possibilidade do filósofo atingir, ainda que por um instante, o conhecimento originário característico do absoluto através da intuição intelectual, se dá unicamente porque sua consciência e sua inteligência são sustentadas por um motor originário. Não se trata do seu simples ato de existir, mas do ser de sua existência incumbido de destacá-lo como uma parte crucial da totalidade absoluta. A natureza, tal qual abordada por Schelling, funda, além dos modos operacionais da mente já distinguidos pela *crítica* kantiana, a liberdade singular e universal, já que o ato livre é aquele que propulsiona os estágios de despotencialização e de

potencialização. Destarte, é extremamente congruente afirmar que, através do trabalho executado sobre o conceito de natureza por intermédio da filosofia da identidade, Schelling, ao fundamentar a realidade prático-especulativa, situa o ser humano em um novo mundo.

O homem, assim como os objetos inanimados e os corpos animados em geral, participa integralmente da totalidade absoluta ao exercer sua individualidade e sua independência, na condicionalidade. A questão é que a estratificação do conhecimento fortalecida na modernidade e na contemporaneidade, não somente separa aquilo que já havia sido posto em uma relação de unidade tensionada por Schelling, mas também impede qualquer tipo de percepção orgânica da natureza. Este cenário é proveniente da centralização da figura humana que, neste contexto histórico, exerce o seu máximo poder de reflexão, colocando-se em uma posição hierárquica superior à natureza reduzida à conjuntura biológica, física e química atingida pelas ciências experimentais. Aqui, filosofia e ciência são extremamente disformes uma da outra, o que impede a edificação de um trabalho conjunto capaz de nos guiar para um possível conhecimento ainda mais profundo sobre e determinante para a realidade.

Evidencia-se, pois, o objetivo do capítulo e, mais precisamente, da pesquisa em questão, a saber, elaborar um caminho resguardado pelo forte diálogo entre ambas as áreas capaz de reposicionar o ser humano em uma dimensão articulada pelo jogo entre o todo e as partes. Na verdade, tentaremos demonstrar a possibilidade de percepção desta totalidade respeitando os limites da racionalidade humana, o que será viável apenas se buscarmos por uma propriedade da natureza presente tanto no absoluto, quanto na empiricidade, a partir das explicações advindas da "*Exposição*" (1801) em conjunto com o quadro científico contemporâneo. Ora, se nas "*Ideias*" (1797) Schelling expõe a necessidade histórica de separação entre o indivíduo e o absoluto para que ambos sejam novamente recombinados em uma unidade e em uma identidade mediante a filosofia da natureza e, como vimos anteriormente, o princípio da identidade articulado em um sistema, então agora acolheremos esta missão para nós, procurando mais uma vez reconstruir esta unidade enfraquecida, senão perdida, pela humanidade.

3.0. A Propriedade da Natureza

Bom, antes de qualquer tentativa, é válido pontuar que o processo de autoconstrução e auto-organização implica não somente os objetos componentes da empiricidade, mas também a possibilidade do conhecimento. A unidade kantiana entre conceito e categoria executada pela ação judicativa é viável por conta da determinação oriunda da duplicidade relativa

responsável pelo surgimento do conceito geral de matéria, da qual provém os conceitos particulares articulados posteriormente pela consciência com seus respectivos fenômenos. Todo este panorama ocorre em uma ordenação primitiva proporcionada pela contínua auto-posição do absoluto.

Percebe-se que não há uma equiparação entre filosofia da natureza e filosofia transcendental porque a filosofia da identidade reforça a supremacia da primeira sobre a última. Ora, a elevação do absoluto consciente, isto é, como consciência de si, depende de sua manifestação primária como fundamento último da realidade. Deste modo, o foco está em sua revelação como identidade absoluta e indiferença e, mais precisamente, na diferenciação, ou na negatividade, por ser ela o fator que oportuniza tanto a manifestação empírica da coisa, quanto a sua revelação conceitual ideal e universal pronunciada pela consciência de si e, em sequência, pelo "Eu" empírico.

A negação impulsiona a evolução orgânica do universo material subjugado à lei da metamorfose, a partir dos limites racionais inconscientes provocados pela auto-posição do absoluto. A introdução da inconsciência não indica o desenvolvimento conceitual da realidade enquanto um contexto regido pelo acaso e pela contingência, até porque já vimos que a necessidade e a liberdade são cruciais para a existência do sistema em questão. O conceito vigente apenas realça as etapas concernentes a cada processo como pressupostos para a aparição da consciência de si, logo para que a dedução lógica-conceitual da matéria se dê em uma situação espaço-temporal. Mas de quais etapas estamos realmente falando?

O capítulo anterior demonstra três importantes momentos de virada na filosofia da identidade schellinguiana, a saber: A gravidade como o instante em que a diferenciação é declarada através da identidade absoluta que aparece, pela primeira vez, como a unidade real própria do primeiro existente "A=B"; A luz, sendo responsável pela transição do conceito de matéria para o campo empírico, na medida em que introduz efetivamente a indiferença para a qual a natureza se esforça, sem eliminar o *modus existendi* da materialidade e, por fim, o organismo considerado a exposição empírica, real e totalizante de ambas as potências em conjunto com as outras fases não mencionadas neste parágrafo.

Cada um desses três níveis designa um passo dado pela natureza enquanto pura produtividade na direção da declaração concreta e real do produto. Porém, nenhum deles seria possível se a forma da linha construtiva não fosse o magnetismo anunciante do limite da luz e da relação dinâmica e dialética entre as forças de atração e expansão. Pois, além de ser o meio sobre o qual todos os processos ocorrem, ele é a condição de possibilidade da matéria, justamente por impedir a plena realização da potência superior enquanto identidade absoluta.

Dito de outro modo, o magnetismo viabiliza a existência da empiricidade porque a indiferença cabível à luz é posta no corpo como substância apenas através da diferenciação fornecida pela forma do ser de “A” e de “B”.

Do ponto de vista da negatividade, as explicações precedentes nos encaminham para a seguinte sentença. A natureza pode ser conjuntamente definida como: Magnetismo, gravidade, luz e organismo. É verdade que este último engloba os conceitos anteriores por ser a totalidade exteriorizada dos processos, contudo a enunciação de cada elemento fortalece a percepção involuntária sobre eles como fases fundantes da estrutura interna e externa da realidade. Esta é uma definição que realça a base teórica e metafísica da condicionalidade regida pelo mesmo aparato conceitual correspondente à interpretação mecânica da materialidade.

Veja bem, não estamos reduzindo tais estágios ontogenéticos às investigações experimentais próprias das ciências secundárias, mas demonstrando que a operação prática de cada conceito possui um fundo teórico denso que viabiliza sua constatação matemática no universo material. Trata-se de escancarar que a fonte do mecanicismo é, na verdade, dinâmica e dialética, sendo ele apenas uma das várias facetas da absolutidade revelada enquanto produto. No entanto, ainda que o sistema schellingiano forneça esta base para o mundo estritamente objetivo, não há uma equivalência direta entre tais fases mencionadas e os elementos químicos e físicos calculadamente diagnosticados pelo campo científico porque as primeiras referem-se à gênese metafísica, enquanto os segundos são traçados como forças mecânicas e formas de energia. Com isso em mente, como seria possível encontrar uma propriedade da natureza capaz de conversar com ambas as dimensões, sem recair em uma pura contradição?

O início desta discussão depende da retomada da relação existente entre Schelling e Newton, mais precisamente da reconfiguração do conceito de gravidade em um sistema contrário a qualquer posicionamento filosófico de caráter anticientífico. No capítulo anterior, vimos que na Definição III, do livro I, da obra “*Principia*” (1687), a força inerte é inicialmente trabalhada como um artigo inerente à materialidade, sendo intitulada como um poder de resistência capaz de impedir com que determinado corpo saia de seu estado inicial, caso outra força seja imprimida sobre ele. O que não foi amplamente comentado, todavia, é que logo na Definição II, o físico vincula o movimento à quantidade do corpo e à sua velocidade, entrelaçando sua capacidade de resistência e de movimentação às medidas que apresenta. Assim, embora Jammer esteja correto em admitir inicialmente a inércia como um princípio intuitivo por ser intrínseco à matéria, a própria definição utilizada como base para a

elaboração desta proposição expande seu argumento, demonstrando que a força inerte é a matéria e, consequentemente, as medidas quantitativas que a constituem.

Este tópico é interessante porque Newton aloja o conceito de força sobre um espectro puramente mecânico, o que dita sua interpretação acerca do universo material e do cosmos em geral. Este cenário opõe-se totalmente à noção de polaridade postulada por Schelling porque a admissão da matéria como inércia, logo como passividade, implica o fato de que qualquer força oposta nada mais é do que um mero efeito proveniente da interação entre o corpo que está em movimento e aquele que se encontra em repouso, ou vice-versa. Neste caso, a força de repulsão não faz parte da matéria enquanto tal por ser igual e oposta à força do corpo "A" que atinge o corpo "B" (Cohen, 2004, p.68), o que faz dela uma reação externa produzida pela colisão direta entre dois ou mais objetos.

Trata-se, em última instância, do discurso sobre as mudanças do movimento articulados ao estado de repouso que geram as renomadas leis newtonianas. Deste modo, temos a inércia (Primeira Lei), o princípio fundamental da dinâmica (Segunda Lei) e, por fim, a ação e reação (Terceira Lei). Esta força sobre a qual Newton discorre nas definições do "*Principia*" (1687), responsável por modificar o estado inicial da matéria, é apresentada como força imprimida, cuja origem advém de forças instantâneas[212], ou de forças contínuas, tais como a gravidade (Barra, 1994, p.75). Como já vimos, as primeiras referem-se àquelas provenientes de um choque que muda imediatamente o estado inicial da matéria, enquanto as segundas, ou mais precisamente a gravidade, agem à distância dos corpos considerados em determinada análise.

A maior diferença entre ambos os tipos de força é que as primeiras resultam em ações físicas facilmente observáveis, enquanto as segundas são incapazes de serem identificadas mediante a observação, possuindo como principal evidência o contínuo afastamento do corpo de seu movimento retilíneo[213]. Embora não seja nosso objetivo esmiuçar o comportamento de

---

[212] De acordo com Cohen, no "*Principia*" (1687), essas forças são intituladas de impacto ou percussão, enquanto as forças contínuas referem-se à pressão e à força centrípeta (Cohen, 2004, p.57). Isso mostra que, da inércia (*vis inertiae*) apreendida como a força inata, ou como a própria matéria na Def.III, outros tipos de forças são inferidos, tais como as forças imprimidas, para que possa ser compreendida tanto a matéria em seu estado inicial, quanto a ação sofrida e gerada por ela no plano direto da colisão, além da gravidade, do magnetismo e da eletricidade, que simbolizam forças atrativas capazes de desviar os corpos de seus movimentos retilíneos. Na Definição IV desta obra, estes tipos de forças são diferenciados para demonstrar que suas ações modificam o estado uniforme de repouso, ou de movimento, em linha reta, de algum objeto. Deste modo, é realçado uma distinção conceitual entre "força" e "ação" que recorre à força da inércia, uma vez que tal força imprimida "não permanece no corpo quando termina a ação. Pois um corpo mantém todo novo estado que ele adquire, somente por sua inércia" (Newton, 2023, Def. IV, p.41). É válido notar que a análise newtoniana do movimento depende das conceituações de espaço e tempo absolutos, os quais já foram abordados no primeiro tópico do primeiro capítulo à luz de Kant.

[213] C.f. Cohen, 2004, p.62-64.

cada tipo de força, é importante entender que todas elas são tratadas no horizonte das leis já proclamadas. Quando Newton discorre sobre a força centrípeta na Definição V, é assumido que todos os corpos "[...] tendem a se afastar dos centros de suas órbitas [...] " (modificado por mim. Newton, 2023, p.41) porque estão inclinados à manutenção do movimento retilíneo uniforme. Com efeito, eles necessitam de uma força oposta, tal como a gravidade, para mantê-los em movimento curvilíneo, logo em órbita. Nota-se que, a condição para a atuação da força gravitacional é a primeira lei do movimento, isto é, a inércia responsável pelo esforço do objeto em manter-se, ou melhor, em resistir a qualquer ação externa.

No que diz respeito à segunda lei, é correto admitir que o movimento é especificamente trabalhado mediante as forças de primeira categoria. No escólio da Definição VIII, é costurada uma diferenciação entre os conceitos de movimento verdadeiro e movimento relativo indicativa dos modos comportamentais da matéria. Veja bem, o primeiro termo refere-se ao movimento que sofre alguma alteração mediante a força imprimida por ele, ao passo que o segundo alude àquele que pode ser causado sem qualquer ação de tal força sobre o objeto considerado. O ponto chave está nos efeitos gerados pelas forças imprimidas que " [...] provocam um afastamento a partir do eixo do movimento circular [...]" (modificado por mim. Newton, 2023, p.49). No que tange o movimento circular relativo, a matéria não passa por qualquer tipo de modificação porque mantém-se sempre no centro do movimento que está sendo imprimido sobre ela. Já o movimento circular absoluto e verdadeiro provoca o apartamento do objeto com relação ao eixo central do movimento. Neste último caso, o objeto esforça-se para retirar-se desta centralidade de modo independente a qualquer outro corpo externo, assim todo este cenário não resume-se à colisão direta, mas à força de impulso que, quando continuamente imprimida, ocasiona este tipo de reação.

A segunda lei destaca-se nas definições do "*Principia*" (1687) porque simboliza a passagem da força de impulso para a força contínua, decisiva para a compreensão da gravidade. No teorema da proporcionalidade existente entre área e tempo[214], descrito na Proposição I, da seção II deste livro, é explicado que a lei da inércia[215] causa o movimento

---

[214] O intuito de Newton é comprovar matematicamente a segunda lei de Kepler, também conhecida como lei das áreas. Nela, é defendido que "[...] o raio vetor de um planeta, "varre" áreas iguais em tempos iguais. Por raio vetor, entendemos o vetor que parte do centro do Sol e termina no centro do planeta" (modificado por mim. Bedaque, Caniato; 2024, p.08). O planeta é sempre analisado com relação ao Sol, desta forma o vetor que parte do centro do Sol e termina no centro de tal corpo é capaz de demarcar a posição em que ele se encontra em um tempo determinado, por isso há uma proporcionalidade entre este último e a área delineada pelo raio. Kepler comprova a existência do movimento planetário e a maneira segundo ela se dá, porém Newton amplia esta comprovação mediante a aplicação de seu teorema da dinâmica, além da força centrípeta em conjunto com o princípio da inércia.

[215] A inércia, para Newton, não é uma força, mas um princípio e uma lei que descreve essencialmente a matéria. Nos parágrafos anteriores, vimos, através das definições do "*Principia*" (1687), que sua indicação como força

retilíneo uniforme até que sua perpetuação seja impedida mediante a força centrípeta que impulsiona o corpo para um movimento curvilíneo e angular. Esta relação estabelecida entre a gravidade e a inércia como ações opostas constrói uma sequencialidade que fundamenta o movimento curvilíneo, explicando o porquê da possibilidade das coisas se direcionarem para o centro de seu movimento. De fato, toda a descrição da dinâmica é majoritariamente mecânica, mas nesta interação entre inércia e gravidade identifica-se uma conduta dialética explicada pelo tipo de movimento incitado por cada uma delas.

Até este momento, podemos concluir que Newton inaugura a matéria como inércia, o que significa que o objeto é naturalmente uma força motora. Em contrapartida, a gravidade, em conjunto com o magnetismo e a eletricidade, é o que permite com que os corpos sejam atraídos para o eixo central de massa, impedindo com que um corpo "X" siga o movimento retilíneo uniforme que lhe é natural, e se afaste do centro de outro corpo "Y". A questão é que, ainda que a inércia nada mais seja do que o estado inicial do objeto, sendo em repouso ou em movimento retilíneo uniforme, sua passividade é o que descreve o universo material a partir da mecânica. Schelling, portanto, reage a este cenário ao considerar a natureza em si mesma, isto é, ao pontuá-la como auto-organização e auto-desdobramento. Trata-se de expandir estes conceitos mecânicos para um fundamento dinâmico, deste modo aquilo que em Newton é tangido como inércia é, em Schelling, dilatado para a força de expansão, enquanto que a gravidade mantém no sistema vigente sua capacidade de contração[216].

---

inerente à matéria leva à sua postulação como o próprio objeto. Em outras palavras, a inércia não é uma força imprimida, mas a matéria encontrada em seu estado inicial, seja ele em repouso, ou em movimento. É interessante notar que esta definição newtoniana tem como pano de fundo as duas primeiras leis da natureza divulgadas por Descartes em sua obra "*Princípios da Filosofia*" (1644). Na proposição 37, é explicado que "[...] cada coisa permanece em seu estado se nada o alterar [...]" (Descartes, 1997, p.76), deste modo o objeto que está em repouso manter-se-á neste estado até que algo modifique a situação; o mesmo raciocínio é aplicado sobre o corpo que está em movimento. Uma análise sobre este último caso, todavia, é encontrada na proposição 39, a qual esclarece que todo objeto tende a movimentar-se em linha reta, a menos que algo interfira, provocando o movimento em linha curva. Percebe-se que o fundamento da inércia newtoniana já é pronunciada, na medida em que a permanência do objeto em seu estado inicial é tangida. A principal diferença está no conceito utilizado, uma vez que Descartes não utiliza o termo "inércia" e Newton a nomeará como propriedade da matéria a partir de seus antecessores já familiarizados com ele, tais como Kepler, Galileu, dentre outros.

[216] Schelling inverte o cenário construído por Newton e endossado pela filosofia kantiana ou, melhor dizendo, pelos "*Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*" (1786), para a problemática de fundamentação da realidade a partir de um princípio dinâmico e produtivo. Assim, "The 'productivity' is not, then, a separate, inaccessible thing in itself (even though it is not an object of knowledge), because it is also at work in the subject, as that which moves the subject beyond itself.From this perspective the problem becomes how it is that nature does appear in determinate processes and products, including ourselves" (Bowie, 1993 ,p.36). Deste modo, Schelling ultrapassa a perspectiva mecânica da realidade ao propor a natureza enquanto produtividade, cuja manifestação real e empírica, e subejetiva, redefine o conceito de matéria a partir da interação dinâmica das forças tangidas como elementos constituintes da realidade material. De acordo com Schelling, "Eine Materie, die nicht ursprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, selbst wenn sie zufälliger Weise Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr ursprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine ursprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch wenn sie in Ruhe ist, so muß man ihr Wesen in eine absolute Trägheit, d.h. in eine völlige Kraftlosigkeit etzen. Dieß ist aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in diesem Falle ist, kann ebensowenig etwas mitgetheilt, als etwas entzogen werden. Die mechanische

Este processo de ampliação metafísica dos conceitos difundidos no livro I do "*Principia*" (1687), todavia, depende da ascensão da gravidade como lei universal, já iniciada nos livros II e III, e formalizada no "*Escólio Geral*", originalmente divulgado em 1713. O primeiro livro da obra de 1687 trabalha as leis da natureza, bem como as forças centrípetas, somente sob a perspectiva geométrica e matemática, desconsiderando as propriedades físicas intervenientes nos corpos. Significa que o trabalho inicial sobre a gravidade, a eletricidade e o magnetismo, abstrai qualquer condição física capaz de evocar o problema causal de tais forças atrativas, o que nos leva para o primeiro pronunciamento da universalidade da gravidade.

Para cumprir este intuito, as proposições e as Leis foram matematicamente aplicadas nos livros II e III, a partir da consideração de propriedades físicas do corpo, tal como a impenetrabilidade. A ambientação realizada pelo livro I, permitiu a elaboração das Regras I, II e III, as quais inserem o problema da causalidade das coisas da natureza, e admitem que aquilo que é detectável pelos sentidos mediante um conjunto de experiências realizadas sobre um número "X" de objetos, pode ser tangido como um princípio universal. Dito de outra forma, em um primeiro momento Newton procura expor as experiências como suficientes para atingir a universalidade da gravidade, a qual vem a ser fundada a partir de sua relação proporcional com o peso e a massa dos corpos (McMullin, 1924, L.64)[217].

O método indutivo é de extrema relevância para a detecção da força gravitacional como um elemento regente da relação entre os corpos, mas a transferência de análise do campo terrestre para o celeste abre portas para uma grande dificuldade cabível a este conceito. Veja bem, como pontuado anteriormente, na proposição II do livro I, a força centrípeta aparece como aquela que impele o afastamento de um corpo, que segue em seu curso retilíneo, do eixo central do movimento e da massa. Esta tensão entre inércia e gravidade constrói, em torno deste ponto centralizado, áreas proporcionais ao tempo, ou ao instante em que esta movimentação ocorre. Já na proposição III, este cenário é situado na relação entre dois corpos distintos, deste modo um corpo "C" sofre o movimento descrito apenas na referência do centro de outro corpo "D". Em prima facie, entende-se que ambos os corpos são paralelamente impelidos para um centro "S" pelo mesmo tipo de força, porém se uma nova força igual e oposta àquela pela qual o corpo "D" é constrangido for adicionada, sua força inicial será anulada e, por conta do princípio da inércia que lhe compete, ele repousará ou

---

Physik selbst ist also genöthigt, der Materie, als solcher, ursprüngliche repulsive und attraktive Kräfte beizulegen, nur will sie den Namen nicht (obgleich die Sache) haben" (SW; 1797;I,2,206). Nota-se que ele pontua a insuficiência da inércia como força original, ou como a própria matéria, tal qual aponta Newton, por isso a necessidade de realocar o problema para a filosofia da natureza e para a filosofia transcendental.

[217] O livro utilizado é a obra "*Newton on matter and activity*", versão e-book (kindle).

movimentar-se-á em linha reta uniforme. Neste quadro, o corpo "C" não será mais impelido pela força centrípeta inicial, mas pela força resultante da diferença entre ela e a força contrária inserida, assim ele continuará descrevendo as áreas já mencionadas, mantendo-se na órbita do corpo "D"[218].

O acréscimo de uma nova força que provoca uma força remanescente, explica não somente o modo mediante o qual um satélite orbita um planeta, mas também o comportamento planetário dentro de um sistema de massa. Dito isso, tais proposições já revelam uma intenção inicial de encaminhar a gravidade enquanto força centrípeta para a status universal, visto que ela começa a ser apontada como aquela que rege o cenário planetário, ou, conforme Harper[219], como aquela que garante a lei harmônica de Kepler. Sem a força centrípeta, todas as forças envolvidas desviariam do ponto central, prejudicando a proporcionalidade detectada entre área e tempo.

Ambas as proposições fornecem a base para a identificação das órbitas, permitindo a verificação da lei das áreas nos primeiros cinco planetas primários, a saber, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, a partir de dois pontos de referência, tais como o Sol e a Terra. Aqui, é investigada a maneira segundo a qual o movimento dos planetas que se dão na órbita de Júpiter, por exemplo, acontecem em meio a um conjunto de possíveis resistências, descrevendo elipses em tempos e áreas iguais, ou levemente alterados[220]. A questão é que este quadro encaminha o foco atribuído ao contexto planetário para a Lua, sendo neste instante que a força da gravidade, segundo a qual tal satélite é desviado de seu movimento retilíneo para o movimento curvilíneo, é matematicamente identificada com a gravidade terrestre[221].

Significa que a gravidade dos corpos pesados e terrestres, e a força centrípeta da Lua, são voltados para o centro da Terra, o que faz delas iguais e provenientes de uma única e mesma causa (Newton; Proposição IV, Teorema IV; p.199). Este ponto de origem nada mais é do que a gravidade, sendo ela uma regra geral e universal que produz o efeito da atração,

---

[218] C.f. Newton, 2023, p.85-88.

[219] Segundo Harper, "Newton demonstrates that the law of areas carries the information that the force maintaining a body in an orbit which satisfies it is directed toward the center with respect to which it sweeps out equal areas in equal times. He also demonstrates that the harmonic law for a system of orbits carries the information that the accelerative forces maintaining bodies in those orbits are inversely as the squares of the distances from the center about which those orbits are described" (Harper, 2004, p.175).

[220] Este é o caso evidenciado pelo Fenômeno V do livro III, o qual a partir do raio traçado entre tais planetas e a Terra realça uma leve alteração na área percorrida.

[221] C.f. Newton; Proposição IV, Teorema IV, p.197. Esta conclusão é atingida não apenas através da matemática, mas também a partir da consideração das propriedades físicas características de um corpo. Esta é a maior divergência entre o Livro I e os Livros II e III, já que estes últimos aplicam as proposições matemáticas e aritméticas alcançadas pelo primeiro, mediante a integralidade dos aspectos físicos. Em virtude disso, a gravidade como lei universal é tanto matemática, quanto física.

permitindo com que os planetas circundantes de determinado corpo, como por exemplo Júpiter, gravitem em direção a ele.

Repare que, nos estudos voltados para o movimento dos planetas, a gravidade passa a ser entendida como uma força que atua à distância no espaço vazio e é naturalmente atrativa por ser responsável por impulsioná-los, provocando o desenho de uma trajetória elíptica. Este panorama implica a questão de sua causalidade em meio às postulações da filosofia mecânica iniciada por Descartes, cujas investigações sobre o movimento, encontradas principalmente em sua obra "*Princípios da Filosofia*" (1644), fundamentam a interpretação mecanicista do mundo, na medida em que partem da definição de matéria como extensão e da possibilidade de movimento fundada apenas no contato direto entre dois, ou mais corpos distintos.

A questão sobre a causalidade da gravidade impõe-se neste contexto histórico principalmente por conta da Regra III inaugurada no Livro III. De acordo com ela, a gravidade não pode ser traçada como uma qualidade essencial da matéria, o que compromete a possibilidade de sua atuação à distância, visto que qualquer movimento era analisado mediante o contato. A tentativa da "*Optica*" (1704) em ponderar sobre um princípio causal, retira a gravidade desta posição absoluta e essencial que pensadores como Bentley e Leibniz, a colocaram[222].

Uma possível explicação para a causa da gravidade como este tipo de força é dada nas *Questiones* de sua obra "*Optica*" (1704), mais precisamente, nas Questões 20 e 21. Nelas, o meio etéreo é compreendido não apenas como aquele que gera o fenômeno da refração por tornar-se cada vez mais denso, e que através de sua condensação gradual provoca as inflexões dos raios de luz, mas também como aquele que causa a gravidade por estender-se às

---

[222] Em sua carta para Bentley, datada no dia 25 de fevereiro de 1692, Newton pede ao intelectual para que a gravidade não seja declarada como um princípio inato e, portanto, inerente e essencial à matéria em seus escritos. Isso fica claro através da seguinte citação: "The last clause of the second position I like very well. It is inconceivable that inanimate brute matter should, without the mediation of something else, which is not material, operate upon and affect other matter without mutual contact, as it must to be, if gravitation in the sense of Epicurus, be essential and inherent in it. And this is one reason why I desired you would not ascribe innate gravity to me. That gravity should be innate, inherent, and essential to matter, so that one body may act upon another at a distance through a vacuum without the mediation of anything else, by and through which their action and force may be conveyed from one to another, is to me so great an absurdity, that I believe no man who has in philosophical matters a competent faculty of thinking can ever fall into it. Gravity must be caused by an agent acting constantly according to certain laws;but whether this agent be material or immaterial, I have left to the consideration of my readers" (Newton, 2004, p.102,103). Esta mesma afirmação é encontrada em sua carta para o editor do "*The Memoirs of Literature*" sobre o conteúdo das últimas correspondências entre Leibniz e Hartsoeker. No debate acerca da causa da gravidade, Leibniz defende a possibilidade de um princípio causal mecânico pois, caso contrário, qualquer outra hipótese de caráter imaterial e não mecânico seria apreendida como uma qualidade oculta que flerta com o supernatural. Porém, Newton opõe-se veementemente a esta perspectiva ao demonstrar que a incapacidade de se conhecer a causa da gravidade não afeta o entendimento de que ela é uma força que, sem qualquer tipo de milagre e qualidade oculta, é matematicamente descrita como aquela que mantém os planetas em suas respectivas órbitas, fazendo deste um conhecimento suficiente para o progresso da filosofia experimental (Newton, 2004, p.114-117).

distâncias dos corpos. Este éter, o qual nem mesmo Newton é capaz de definir, chega a ser um meio, ou um espírito, mediante o qual as forças da natureza são capazes de atuar, sendo uma possível razão para a ação à distância da gravidade e para sua apreciação como força atrativa. Esta suposição depende do estudo das propriedades da atração, levando-o à seguinte hipótese trabalhada na Questão 31,

> [...] nas fermentações, as partículas dos corpos que quase estão em repouso, são colocadas em novos movimentos através de um princípio muito potente que se manifesta nelas apenas quando uma se aproxima da outra, fazendo com que se encontrem e colidam com grande violência, assim um grande calor surge com o movimento, levando-as a se despedaçarem uma a outra em pedaços que desaparecem no ar, no vapor e nas chamas (modificado por mim. Tradução livre. Newton, p.355)[223].

Aqui, e ao longo da Questão vigente, Newton está fundamentando a mútua atração identificada em processos químicos, demonstrando como os corpos densos são atraídos para o centro da Terra. O princípio ativo[224], cujo sentido vem a ser ambíguo ao longo do texto, é considerado a causa do movimento, o que, segundo McMullin, abre portas para um possível fundamento ontológico nitidamente evitado por Newton durante toda a sua trajetória como um intelectual. Ainda na Questão 31, é relatada a existência de agentes na natureza que são capazes de fazer com que as partículas, sejam elas de um corpo simples e sólido, ou composto e poroso, juntem-se umas às outras através da atração, sendo responsabilidade da filosofia experimental investigá-las[225]. Dois importantes elementos são diagnosticados nesta parte do texto: 1º) O éter, enquanto princípio ativo, não é admitido como artigo causal devido à ampliação de possibilidade para a existência de outros poderes, ou causas, aptas em incitar a atração; 2º) A filosofia experimental não debruça-se sobre nenhum tipo causalidade primeira, direcionado-se apenas para aquilo que é passível de ser experimentalmente testado. Neste sentido, os agentes mencionados referem-se a um tipo de força mecânica possível de ser alcançada matematicamente, desvirtuando Newton de um cenário filosófico-metafísico.

---

[223] "[...] in Fermentations the Particles of Bodies which almost rest, are put into new Motions by a very potent Principle, which acts up- on them only when they approach one another, and causes them to meet and clash with great violence, and grow hot with the motion, and daſh one another into pieces, and vanish into Air, and Vapour, and Flames".

[224] O conceito em questão se refere ao éter, ponderado como a causa da gravidade, visto que existiam fortes questionamentos sobre a possibilidade de tal força atuar no espaço vazio. É válido ressaltar que, desde Aristóteles, o princípio ativo é compreendido como aquele que gera e provoca o movimento de determinado corpo (Jammer, 1957, p.65). Em Newton, esta perspectiva é mantida através do éter, compreendido como um dos princípios ativos responsável por mediar a atração à distância entre os corpos como efeito da ação da gravidade. Por muito tempo, a dúvida sobre a atuação de qualquer força e forma de energia no vácuo ambientou a vida dos cientistas e dos filósofos, levando à perpetuação a ideia do éter como meio viabilizador destes elementos no espaço e no tempo, até a ascensão de Einstein.

[225] C.f.Newton, livro III, Questão 31, p.369.

Nesta obra que flerta simultaneamente com o epicurismo e a mecânica, Newton retrata um conjunto de investigações químico-físicas sobre a atração, realçando-a como uma força necessária para o surgimento dos fenômenos da natureza, sejam eles analisados em seu aspecto individual, ou coletivo. Neste tipo de pesquisa, a força de repulsão deve ser observada e empiricamente constatada a partir da interação entre as micropartículas dos corpos densos, indicando sua capacidade de expansão por meio do calor, ou da fermentação que as desprende do corpo, enfraquecendo a manifestação da atração[226]. Postulada em um cenário regido pela comunicação entre dois, ou mais corpos distintos entre si, próximos um do outro, esta análise indica a atração como um princípio ativo que restaura o objeto, cujas partículas encontram-se em movimento de expansão pelo princípio negativo, apresentado como repulsão. É indicada, portanto, a existência de outras espécies de movimento regentes do universo material, deste modo a matéria não pode ser reduzida unicamente à inércia, posto que as ligações físico-químicas enaltecem os aspectos dinâmicos não identificados pelo primeiro livro do "*Principia*" (1687).

É perceptível a ausência do conceito de gravidade na explicação do parágrafo anterior porque, em um experimento, no qual dois corpos estão, um com relação ao outro, em uma distância mínima, tal força é fraca e, por conseguinte, quase irrelevante para a percepção do impacto que os corpúsculos de um exercerão sobre os corpúsculos de outro. Na perspectiva newtoniana, a gravidade atua à distância, na medida em que intercede os corpos com massa, atraindo-os para o eixo central de seus movimentos e da matéria utilizada como referência na análise, como por exemplo a Terra. Devido à atração gravitacional, delineada como o efeito da força vigente, esta última vem a ser considerada um princípio ativo e mecânico, opondo-se necessariamente ao status dinâmico percebido nas forças de atração e repulsão.

O fato das forças de atração serem princípios ativos, incluindo a gravidade, modifica a conotação do discurso newtoniano impressa até este instante. Pois, se antes este conceito atrelava-se à hipotetização do éter postulado primeiramente como causa e, posteriormente, como um fluido capaz de preencher o espaço e viabilizar a ação à distância da gravidade, agora ele vincula-se unicamente à força mecânica e às forças dinâmicas, cujos efeitos são suficientes para explicar o *modus operandi* da natureza. Embora a extensão, a dureza, a impenetrabilidade, a mobilidade e a inércia sejam essenciais à matéria, a "*Optica*" (1704) e o "*Principia*" (1617) destacam a necessidade destes princípios ativos por impedirem a

[226] C.f.Newton, livro III, Questão 31, p.371.

inatividade do objeto[227] e também por comporem outros tipos de movimentos para além daquele identificado através da inércia, o que fica claro através do seguinte trecho:

> Parece-me ainda que essas partículas não possuem apenas a *Vis inertiae*, acompanhada de leis do movimento passivas que resultam naturalmente dela, mas também são movidas por certos princípios ativos, tais como a gravidade e aqueles que causam a fermentação e a coesão dos corpos[228] (tradução livre. Newton, Questão 31, Livro III, p.376).

Isso faz com que os princípios ativos sejam qualidades explícitas, cuja existência é comprovada através dos fenômenos, ainda que não sejam categorizados como essenciais. A causa, por outro lado, é o que mantém-se obscura aos olhos do pesquisador. Assim, da avaliação do éter inicialmente trabalhado como um princípio ativo, para a significação deste último conceito como qualidades sensíveis observáveis e testáveis, nenhum fundamento causal é definitivamente indicado e defendido pelo autor. No que diz respeito à gravidade, esta lacuna é preservada, porém no panorama geral da natureza, Newton atribui um fundamento último para a existência dos movimentos em geral, em suas duas obras. No "*Escólio Geral*" (1713), ele afirma que

> [...] embora estes corpos possam, de fato, continuar em suas órbitas pelas meras da leis da gravidade, eles não podem de forma alguma ter derivado inicialmente as posições regulares das próprias órbitas a partir destas leis [...] Este sistema belíssimo do sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso (modificado por mim. Newton, p.328).

Este Ser inteligente, também conhecido como Deus, não é simplesmente tangido pelo pensamento newtoniano como uma alma governante do mundo, mas como um senhor eterno, infinito, onipresente e onisciente, detentor de ideias e vontades responsáveis pela origem e pela ordem do universo material. Esta sua natureza divina, não apenas realça a independência existente entre o criador e a criação, como também a incapacidade do indivíduo pensante em alcançar a verdadeira substância das coisas (Newton, p.330). Aqui, o que está sendo realçado são os limites da racionalidade humana, uma vez que a essência divina que constitui este Ser ativo e seus atributos não pode ser atingida. Resta ao homem e, mais precisamente à filosofia natural, trabalhar com aquilo que é sensivelmente e, conforme o método newtoniano, indutivamente aferido.

No que se refere à gravidade, este criador que existe por necessidade não é delineado no "*Principia*" (1617) como seu fator causal por ser esta uma hipótese metafísica incapaz de

---

[227] C.f.Newton, Questão 31, Livro III, p.375.

[228] "It seems to me farther, that these Particles have not only aVis inertiæ, accompanied with such passive Laws of Motion as naturally result from that Force, but also that they are moved by certain active Principles, such as is that of Gravity, and that which causes Fermentation, and the Cohesion of Bodies".

ser experimentalmente testada. No entanto, no "*Optica*" (1704), é perceptível que as forças tangidas como princípios ativos, isto é, que existem, mas não são essenciais, o possuem como fundamento[229]. Ainda que esta afirmação não seja oferecida em uma única proposição explícita, podemos notar a abertura intelectual de Newton para possíveis especulações ontológicas e teleológicas da realidade. O que ele destaca através do método indutivo, todavia, é apenas a incapacidade da razão em conhecer aquilo que ultrapassa os limites de seu modo operacional apto a saber e a vivenciar somente aquilo que lhe é experimentalmente acessível.

As investigações newtonianas, por voltarem-se para a explicação mecânica da matéria e dos fenômenos naturais em geral, falham ao tentar resolver o problema do espaço vazio identificado pela própria filosofia experimental, por mais que a lei universal da gravidade tenha sido matematicamente testada. Este quadro impacta diretamente no conceito de matéria, o qual é incapaz de fornecer qualquer tipo de caminho que leve os campos científico e filosófico a encontrarem um princípio causal que fundamente a ação da gravidade, ou um meio que a viabilize, por conta de suas propriedades essenciais que a reduzem à mecanicidade do movimento. Por outro lado, o fato da obra divulgada em 1704 deixar em aberto possibilidades para subterfúgios físico e metafísico parece suficiente para a edificação de uma apresentação dinâmica da materialidade, o que nos leva ao livro "*Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*" (1786).

Inicialmente, é relevante destacar que, no prefácio deste exemplar, Kant faz uma importante distinção entre os significados formal e material de natureza. É dito que o primeiro nada mais é do que "[...] princípio interno de tudo o que pertence à existência de uma coisa [...]" (modificado por mim. Tradução livre. Kant, 2004, p.03)[230], o que faz dele aquilo que determina a realidade da matéria. Em contrapartida, o segundo é somente a soma total das coisas enquanto objetos da experiência, ou seja, enquanto aparências ou, como é esclarecido em sua *crítica*, fenômenos[231]. Esta diferenciação é importante porque suas respectivas significações indicam dois tipos de doutrina, a saber, da alma e do corpo, cujos objetos são classificados como interno e externo. Bom, a obra vigente procura ultrapassar a relação entre as meras leis da experiência devido à tentativa de oferecer leis fundamentais *a priori* que

---

[229] C.f.Barra, 2022, p.34.

[230] "**[...]** inner principle of all that belongs to the existence of a thing [...]".

[231] "But nature is also taken otherwise in its material meaning, not as a constitution, but as the sum total of all things, insofar as they can be objects of our senses, and thus also of experience. Nature, in this meaning, is therefore understood as the whole of all appearances, that is, the sensible world, excluding all nonsensible objects" (Kant, 2004, p.03).

sustentam todas as explicações voltadas para o meio natural. Não se trata da busca pela origem da realidade material que recai em conceitos difíceis de serem conhecidos pela racionalidade humana, mas na apresentação do objeto através de intuições *a priori*, logo na construção matemática do conceito de matéria que concilia a manifestação empírica da coisa à cognição que parte de princípios apriorísticos. Dito isso, o foco da análise está sobre a natureza do corpo empírico, isto é, na investigação acerca daquilo que o constitui e o permite ser cognoscível de modo *a priori*. Com isso, fica claro que o texto volta-se não para os objetos de sentido interno, mas sim para aqueles que são externos aos nossos sentidos.

Esta construção requer uma completa análise do conceito de matéria e, simultaneamente, dos conceitos que a possibilitam, a partir do tempo e do espaço como formas puras da intuição. Este é um trabalho próprio da metafísica da natureza, uma vez que ela é a responsável por revelar os princípios apriorísticos como bases das múltiplas representações empíricas que viabilizam a experiência em geral. O filósofo propõe, portanto, a necessidade de subjugar o pensamento newtoniano às leis do pensamento ou, em outras palavras, às estruturas do entendimento, a fim de atribuir-lhe uma validade objetiva, já que sem este processo, os conceitos utilizados pela matemática aplicada estão sujeitos a má interpretação, resultando em uma abordagem teórico-prática no mínimo enganosa sobre a realidade.

Tendo como intuito expor o principal caminho que guiou o processo construtivo característico do sistema schellingiano, focaremos no segundo capítulo da obra denominado "*Fundamentos Metafísicos da Dinâmica*", visto que nele é inaugurado um conceito de matéria que diverge significativamente da abordagem mecânica newtoniana. Antes de começarmos, é válido ressaltar que, logo na Explicação I, do primeiro capítulo, a matéria é inicialmente considerada como tudo aquilo que, além de ser externo aos sentidos, é móvel no espaço, o que a torna diferente do último conceito relatado.

A matéria, de acordo com Kant, é objeto da sensação, vinculando-se apenas à intuição externa, o que faz dela um conceito impossível de ser dado *a priori* (Kant, 2004, p.16), esclarecendo o porquê da investigação tê-lo como ponto de partida para a postulação das leis *fundamentais*. No que diz respeito ao espaço, este pode ser absoluto, o que o retira do campo material e empírico, para ser somente uma ideia proveniente da razão que significa e embasa o espaço que lhe é oposto[232]. Este nada mais é do que o espaço empírico e material, apreendido como o meio segundo o qual a experiência da matéria como móvel é capaz de ser

[232] "Absolute space is thus in itself nothing, and no object at all, but rather signifies only any other relative space [...]" (modificado por mim. Kant, 2004, p.16).

sentida, o que o torna também um objeto de experiência. No entanto, se ele é material, então, pela definição de matéria, detém um movimento capaz de ser percebido apenas se for pressuposto seu alargamento *ad infinitum*, isto é, se o movimento que dele participa indicar a constante mudança de lugar de um corpo determinado.

Pois bem, é realçada a necessidade da relação entre matéria, espaço, e movimento e, mais especificamente, da importância da conexão entre os dois últimos elementos para a aparição da matéria como conceito *a priori*, na intuição. O filósofo percebe que o conceito de espaço material suscita a identificação dos diferentes tipos de movimentos, tais como o progressivo, o qual propicia o alargamento mencionado acima, ou a limitação a partir de um espaço dado, e o rotativo, no qual a mudança de lugar é ausente. Perceba que, como bem aponta Friedman, Kant flerta com a determinação copernicana de movimento porque, no cenário celeste por exemplo, a Terra é o corpo, cujo estado é considerado o repouso, na medida em que ela mantém-se em rotação, isto é, em um movimento contínuo e permanente, em um espaço dado. Esta é uma definição de movimento dada em consonância com as leis da física e, portanto, estritamente empírica, o que contradiz o objetivo central deste primeiro capítulo intitulado "*Foronomia*".

Tendo como propósito construir o conceito de movimento a partir do estudo de sua composição, Kant diagnostica, como dito anteriormente, uma pluralidade de movimentos em um único e mesmo ponto, logo em um único e mesmo eixo central. Porém, esta multiplicidade deve ser transmitida através de apenas um conceito capaz de expressar a unidade mediante a aglutinação dos diferentes tipos de movimento. Em outras palavras, a comunicação de dois ou mais movimentos à intuição *a priori* depende da construção de um só conceito. Para isso, todavia, a determinação de Copérnico é insuficiente por resumir-se a uma conceituação empírica, sendo necessária a estipulação de uma concepção puramente matemática.

Kant transita, a todo tempo, entre a determinação matemática do movimento como simples mudança de lugar, e a definição copernicana, na tentativa de construir um conceito apriorístico capaz de ser aplicado na empiricidade. Deste modo, a construção do movimento em geral é determinada como quantidade (Kant, 2004, p.22), ou seja, como uma magnitude constituída por direção e velocidade, as quais nada mais são do que outras magnitudes capazes de indicar a sua composição.

Submeter o movimento ao conceito de quantidade nos permite retornar para a "*Crítica da Razão Pura*" (1781) e, mais especificamente, para a tábua das categorias. Nela, a quantidade é composta pela *unidade*, pela *pluralidade* e pela *totalidade*, sendo os três

conceitos puros da estrutura do entendimento, cuja aplicação formal é imprescindível para a possibilidade do conhecimento em geral. No entanto, o papel da quantidade deve ultrapassar a mera formalidade, justamente porque precisa atribuir validade objetiva ao objeto de intuição externa, isto é, ao movimento enquanto propriedade da matéria. Tendo isso em mente, a síntese produzida pela imaginação como atividade espontânea do entendimento é crucial para que as representações empíricas sejam correlacionadas com os conceitos provenientes das ações judicativas, referindo-se a um fenômeno empírico e, por conseguinte, objetivando o pensamento[233]. No final do capítulo, o filósofo afirma que

> [...] visto que o conceito de quantidade sempre contém o da composição do homogêneo, a doutrina da composição é, ao mesmo tempo, a pura doutrina da quantidade do movimento e, na verdade, de acordo com todos os três momentos sugeridos pela [estrutura do] espaço: unidade da linha e direção, pluralidade de direções em uma e mesma linha, e a totalidade das direções, assim como a de linhas, de acordo com o qual a moção pode ocorrer [...][234*] (tradução livre. Modificado por mim. Kant, 2004, p.31-32).

Admitir o movimento como quantidade, portanto, significa não apenas percebê-lo a partir de uma unidade de medida característica do conceito empírico, mas também apreendê-lo mediante o seu caráter transcendental, isto é, através dos modos operacionais do entendimento. Neste sentido, os dois tipos de movimento, a saber, o empírico e o matemático, são unidos no estudo da composição do movimento, resultando na homogeneidade assinalada, isto é, na a expressão desta multiplicidade em um único e mesmo conceito. Nota-se que, aqui, o espaço, além de uma forma pura da intuição, vem a ser revestido por uma concretude pungente por ser abrangido como real. Assim, embora ele não seja considerado uma propriedade da matéria, sua realidade empírico-transcendental outorga a integração do movimento ao conceito definido como móvel na intuição, resultando em uma maior validade objetiva tanto para o movimento, quanto para a materialidade em geral.

---

[233] Explicamos detalhadamente o modo de funcionamento da síntese figurada característica da imaginação, no primeiro capítulo desta pesquisa, por isso optamos por não nos prolongarmos neste tópico.

[234] "[...] since the concept of quantity always contains that of the composition of the homogeneous, the doctrine of the composition of motion is, at the same time, the pure doctrine of the quantity of motion, and, indeed, in accordance with all three moments suggested by [the structure of] space: unity of line and direction, plurality of directions in one and the same line, and the totality of directions, as well as lines, in accordance with which the motion may occur [...]".

*Embora não seja nossa intenção esmiuçar cada caso, é preciso realçar que os três momentos indicados na citação examinam a possibilidade da existência de dois ou mais movimentos que percorrem direções opostas, em velocidades contrárias, a partir de um único ponto, isto é, de um único eixo central. A linha vem a ser o raio que parte do centro de determinado corpo com relação a outro, indicando que a análise kantiana, neste capítulo, dedica-se majoritariamente ao movimento retilíneo para a construção do conceito vigente, uma vez que a gravidade seria, a partir das lentes newtonianas, uma força externa, cuja ação produz um efeito sobre determinado corpo.

É certo que o filósofo procura evitar qualquer ação proveniente de forças externas físicas devido à construção matemática, no entanto, não evita o conceito elaborado por Copérnico, justamente por conta da relatividade do movimento que é determinante para a sua apresentação, bem como a do espaço, na intuição. Neste cenário, a tentativa de construção do conceito de movimento a partir de um único eixo central é suficiente para mostrar a existência de possíveis forças imediatas que não são externas, mas constitutivas da matéria. Deste modo, Kant nos encaminha para o segundo capítulo e, consequentemente, para a construção matemática do conceito de matéria.

Bom, se o primeiro capítulo debruça-se sobre a possibilidade da unidade do conceito de movimento a partir de um único e mesmo corpo, o segundo capítulo explora a constituição da matéria partindo de sua conceituação como móvel, inaugurada na "*Foronomia*". A Explicação I vem a ser a mais fundamental das "*Fundamentações Metafísicas da Dinâmica*", precisamente por expor as condições iniciais mediante as quais a matéria pode ser considerada um móvel, isto é, um corpo que, para além dos movimentos produzidos por forças externas, é fundamentalmente formado por dois tipos de forças necessariamente opostas entre si. A proposição diz o seguinte:

> *Matéria* é o *móvel*, na medida em que *preenche um espaço*. *Preencher* um espaço é resistir a todo móvel que, através de seu movimento, se esforça para penetrar um determinado espaço. Um espaço que não é preenchido, é um *espaço vazio*[235] (tradução livre. modificado por mim. Kant, 2004, [496], p.33).

Nossa análise inicia-se sobre a primeira sentença, na qual a matéria é admitida como aquela que preenche o espaço, opondo-se, a princípio, a uma simples ocupação. Considere que o ato de ocupar se refere a uma situação empírica da materialidade em um espaço já dado e delineado por uma marcação temporal, assim podemos dizer que um corpo "X" ocupou, ou ocupa, um lugar, no espaço "Y". Por outro lado, o ato de preencher está intimamente ligado à impenetrabilidade como propriedade da matéria e, portanto, ao nível de solidez que impede a penetração de um copo "Z" naquele já mencionado.

Na verdade, Kant distingue dois tipos de impenetrabilidade, a saber, a impenetrabilidade relativa e a impenetrabilidade absoluta. No que diz respeito à primeira, o filósofo se refere à proporcionalidade existente entre a capacidade de resistência da matéria e o grau de compressão exercida sobre ela por outro corpo, impedindo-o de adentrar em um espaço já preenchido. Em contrapartida, a segunda apresenta a matéria como um objeto

---

[235] "*Matter* is the *movable* insofar as it *fills* a *space*. To *fill* a space is to resist every movable that strives through its motion to penetrate into a certain space. A space that is not filled is an *empty space*".

totalmente sólido e incapaz de sofrer qualquer tipo de compressão[236], sendo este um posicionamento característico da mecânica clássica, oficialmente divulgado por Lambert. Embora a diferença entre ambas esteja moderadamente clara, é importante ressaltar um valoroso aspecto que faz com que a primeira pertença à interpretação dinâmica, e a segunda à abordagem mecânica, mas, para isso, faz-se necessário esclarecer, de antemão, o elemento responsável pela possibilidade da matéria .

De acordo com a Proposição 2, pertencente a Explicação 2, a matéria como móvel preenche o espaço apenas através da força de repulsão singular de todas as suas partes e sublinhada por um grau de variabilidade que a permite ser maior, ou menor, ao infinito. Esta é uma força que incita a expansão mediante a repulsão circunscrita em todas as suas partículas, viabilizando o preenchimento do espaço e, consequentemente, o pronunciamento do conceito retratado. Acontece que o grau da força de repulsão sempre pode ser superado por uma força maior que lhe é oposta, obstaculizando a expansão das partículas ao diminuir o espaço entre elas. Esta é a força compressiva exercida sobre um corpo determinado, porém incapaz de causar uma penetração completa a ponto de destruí-lo e ocupar o espaço, no qual ele se encontra.

O que não foi apontado é que, a princípio, embora a existência da compressão seja analisada por meio do contato entre dois ou mais corpos, a força expansiva, por ser intrínseca à matéria, vem a ser a causa da interação entre eles (Warren, 2001, p.100)[237] devido à sua continuidade infinita. À vista disso, qualquer mudança de movimento percebida entre dois ou mais objetos distintos advém da força de repulsão alojada no espaço considerado vazio que os separa. Neste quadro, o cenário de uma possível penetração é descartado pois, ainda que a força de compressão seja maior que a força de repulsão, a matéria jamais cederá por poder ser comprimida ao infinito (Kant, 2004, [501], p.37). Este caso elucida a possibilidade de compressão mediante o contato de uma matéria com relação a outra, por este motivo Kant introduz o conceito de impenetrabilidade relativa.

Entretanto, o que deve ficar claro é que a apuração voltada para a força de compressão ultrapassa a explicação característica da mecânica reduzida à interação direta entre objetos

---

[236] C.f.Kant, 2004, [501], p.38.

[237] C.f.Warren, 2001, p.99-101. Segundo Warren, do ponto de vista mecânico, quando dois corpos absolutamente impenetráveis colidem, há uma infinita mudança na velocidade em uma infinita fração de tempo, mas que é imperceptível pela análise observacional (Warren, 2001, p.100). A impenetrabilidade absoluta característica das investigações mecânicas, portanto, não está sujeita à intuição sensível, levando Kant a debruçar-se sobre a impenetrabilidade relativa que implica a elasticidade primária de um corpo "X", ou, em outras palavras, a força de de repulsão, possibilitando a construção da matéria a partir das formas da intuição pura que acarretam na unidade imaginativa e, assim, na síntese mediada pela ação judicativa entre conceito e objeto que proporciona o conhecimento objetivo da realidade.

que diferem entre si. Definir a força de repulsão como aquela que constitui a matéria como móvel, significa afirmar que a faculdade de expansão pertence às partículas componentes da matéria como um todo, desta forma cada uma a exerce ao infinito. Contudo, a ausência de uma força oposta à direção característica da expansão ocasiona a inexistência da matéria, restando apenas o espaço vazio. Isso faz com que a possibilidade do conceito de matéria, para além da força de repulsão, repousa-se sobre outra também fundamental, a saber, a força de compressão responsável por impedir esta total expansão mediante a atração gerada por ela. É claro que o mesmo raciocínio é aplicado a ela se a força de repulsão for abstraída da construção vigente, por este motivo ambas são necessárias para a evocação da matéria, para que ela exista enquanto móvel.

Diferentemente da dinâmica, a mecânica trabalha com o conceito de impenetrabilidade absoluta, a qual remete ao completo poder de resistência de um objeto frente ao contato sentido, ou à sua capacidade de preencher o espaço sem qualquer possibilidade de compressão. Na verdade, esta capacidade de resistência refere-se ao átomo abrangido como propriedade da matéria, o que faz dela impenetrável por natureza. Opondo-se a este posicionamento, a dinâmica insere a repulsão como força fundamental, a qual, de acordo com Friedman, gera uma região de solidez, ou impenetrabilidade, em forma de uma "esfera de atividade" emanada do ponto central de um corpo[238]. Dito isso, este predicado não vem a ser compreendido como uma qualidade da matéria, mas como aquilo que " [...] admite uma nova especificidade para que o conceito de força motriz seja abarcado" (Brito, 2021, p.47). Em outras palavras, a impenetrabilidade relativa é produzida pelo campo de ação da força expansiva, o que faz desta última mais originária do que a própria solidez. Assim, além de submeter um princípio mecânico à força motriz, Kant evoca a construção da matéria através de um cenário relacional devido à importância da força de compressão, ou de atração, para a evocação da matéria como móvel, fazendo de ambas as forças igualmente originais e fundamentais.

Da perspectiva transcendental, a construção matemática é estabelecida sobre um conceito isolado, o qual vem a ser posto em uma cadeia fenomênica relacional apenas através das categorias concernentes à dinâmica. A escrita dos "*Primeiros Princípios...*" (1786), mantém-se fiel à *crítica*, na medida em que o conceito de matéria, além de ser tangido tanto como extensão, quanto como substância, é apresentado ao espaço e ao tempo como formas puras da intuição *a priori* e correlacionado aos conceitos puros do entendimento, tais como a

[238] C.f.Friedman, 2004, p.IX. Este conteúdo está presente na introdução da obra "*Metaphysical Foundations of Natural Science*" (1786) escrita por Michael Friedman.

magnitude, a pluralidade e a totalidade. Com isso, a dinâmica é essencial para a objetivação do conhecimento da matéria em geral, evidenciando a importância deste conceito concebido pelas forças de compressão e de repulsão.

O pensamento kantiano é distinto da abordagem newtoniana porque a premissa que o guia é metafísica. De fato, o seu trabalho não discute a raiz ontológica das forças fundamentais devido a incapacidade da razão em atingir um princípio que não pode ser percebido na realidade fenomênica. Porém, ele volta-se para a aplicabilidade da metafísica, cuja viabilidade é atribuída unicamente pela estrutura *a priori* do entendimento e pelos modos operacionais do pensamento. Isso fornece ao raciocínio newtoniano uma base para a edificação da gravidade como lei universal através da força de compressão, a qual, assim como a força de repulsão, emana um campo de atividade que modifica o movimento de um corpo vizinho.

Repare que Kant extrapola os limites da mecânica sem recair em um conceito imperceptível na realidade empírica, além de conceder uma explicação transcendental para a ação da gravidade. Novamente, este não é um sustentáculo ontogenético, mas racional, tendo em vista que a possibilidade da constituição da matéria dinâmica fundamenta a interação entre diferentes corpos distanciadamente medidos por um raio. Por esta razão, não é absurdo reconhecer a relevância da tentativa da construção matemática do conceito de matéria para o universo material validado pela mecanicidade, nem declarar uma não oposição "*em-si*" entre ambas as vertentes.

Após nos atentarmos para o panorama erguido por Newton e Kant, podemos, com maior clareza, compreender o conceito de matéria no sistema schellingiano. Para isso, precisamos retomar o conteúdo do capítulo anterior, no qual é demonstrado que o seu primeiro pronunciamento como primeiro existente se dá através da gravidade, isto é, da primeira potência a partir da qual o absoluto, enquanto indiferença, se esforça para colocar-se em "A=B" por meio de sua autoposição. Aqui, dois importantes elementos devem ser considerados, a saber, a composição da matéria e o papel da força gravitacional.

Pois bem, a proposição lógica "A=B" evoca as forças de atração e de expansão como artigos constitutivos do conceito analisado. Por este motivo, o universo material pode e deve ser definido a partir de tais forças, pois elas pertencem "à essência da matéria, e trazem também consigo o dinamismo próprio da vida que impulsiona as relações entre os produtos naturais e o mundo" (Marinho, 2021, p.53) . É possível pensar que há uma profunda aproximação entre a abordagem de Schelling e a base teórica característica dos "*Primeiros Princípios...*" (1786), no entanto este é um erro comum se considerarmos a mecânica. Nela,

Kant afirma que a matéria é destituída de vida, o que significa que ela não é constituída pelas forças de atração e de repulsão por ser fundamentalmente inércia, logo passiva[239]. A semelhança entre ambos se dá apenas mediante a dinâmica, ainda que Kant admita a origem oculta de tais forças devido a incapacidade da racionalidade em alcançá-la, enclausurado-as nos limites do campo transcendental. Schelling, por outro lado, procura vencer essas barreiras através do conceito de absoluto, o qual vem a ser o pressuposto para a edificação da matéria em geral e particular.

Quando Schelling constrói um sistema demarcado por uma natureza, isto é, uma absolutidade produtiva, o que ele faz é alargar, sem recair em qualquer tipo de contradição, o pensamento kantiano. Ora, a construção matemática da matéria, assim como aquela referente ao movimento, tem como intuito refletir em um único conceito as condições necessárias que possibilitam o conhecimento sobre ele. Precisamos nos ater, todavia, para o fato de que este processo é guiado pelo conceito regulativo de mundo, no qual todos os princípios condicionantes da realidade estão contidos. Em outras palavras, a possibilidade de se pensar em uma totalidade é necessária para a compreensão da particularidade da natureza porque evoca uma interconexão contínua de seus processos fenomênicos. Entretanto, como afirma Sandkühler, esta não é uma ideia que viabiliza concretamente o conhecimento (*Erkenntnis*)[240] sobre o todo por conta dos limites da razão, sendo este o motivo pelo qual ela é regulativa e não constitutiva.

Mantendo-se fiel à *crítica*, o conceito de matéria kantiano apresenta duas forças fundamentais, cuja participação na natureza como totalidade é apenas possível de ser pensada. Sua validade objetiva está contida na matéria como conceito universal *a priori*, estando inserido à estrutura pura do entendimento e à realidade fenomênica. Pois bem, embora Schelling considere a matéria de modo semelhante ao que defende a dinâmica de Kant, tendo

---

[239] Para Kant, a matéria como objeto externo aos sentidos do ser humano, é determinada somente por relações externas, no espaço, deste modo a única alteração que ela é capaz de sofrer, é aquela proveniente do movimento (Kant, 2004, [543], p.83). Por este motivo, o filósofo concorda com o pensamento newtoniano ao decretá-la como inércia, ou seja, como ausência de vida. Grosso modo, significa que ela não é formada internamente pelas forças de atração e de repulsão, além de não possuir nenhum outro princípio que garanta esta dinamicidade interior, tal qual aborda Schelling mediante o absoluto. É certo que, tanto na dinâmica, quanto na mecânica, a matéria continua a ser definida como móvel, a distinção se encontra na origem do movimento, isto é, se é interna, ou externa à matéria. De acordo com Kant, o único modo de concretizar os conceitos e os princípios abstrados da filosofia transcendental é através dos objetos da intuição externa (Friedman, 2004, p.xxii). Esta perspectiva é, de fato, correspondente ou, pelo menos, similar à concepção geral da *crítica*, acerca da formação e da objetivação do conceito. No entanto, nesta última Kant traça uma perspectiva da natureza atrelada com a liberdade, deixando de reduzi-la às leis mecânicas, ainda que essas sejam de extrema importância, ao atribuir a ela uma conotação dinâmica bastante útil para Schelling. Deste modo, toda e qualquer semelhança mencionada entre este último filósofo e Kant, no que diz respeito aos "*Primeiros Princípios...*" (1786), se desdobra unicamente a partir da dinâmica.

[240] C.f.Sandkühler, 1998, p.68.

em vista sua constituição a partir das forças motrizes mencionadas, ele a integra efetivamente em um sistema respaldado por uma absolutidade produtiva. Não significa que tal conceito deixa de pertencer ao plano transcendental, apenas que ele, assim como as forças de atração e de repulsão, também é ontologicamente característico da estrutura interna da realidade.

O transcendentalismo kantiano não é negligenciado em nenhuma obra schellingiana trabalhada nesta pesquisa, o que nos leva a crer que seu posicionamento sistemático fornece, na verdade, uma base ontogenética que o viabiliza. Para além de Kant, este cenário pode ser percebido na aplicabilidade de todo o aparato conceitual científico identificado na leitura da "*Exposição*" (1801), uma vez que Schelling não os incorpora em seu sistema como um símbolo de negação de toda a ciência secundária, mas para realçar a vertente dinâmica, dialética e totalizante de cada conceito participante da construção do universo material. Todos os momentos que utilizamos os verbos "expandir" e "alargar" para descrever o pensamento schellingiano frente aos conteúdos científicos de Volta e Ritter, por exemplo, foi com o intuito de enaltecer esta tentativa do filósofo em fornecer uma explicação processual ontológica do mundo que permite a existência de uma análise mecânica da realidade, logo do emprego de tais conceitos mediante a ciência experimental.

Este quadro pode ser fortemente percebido no papel exercido pela gravidade na dedução da matéria em geral. Para que esta última se dê efetivamente enquanto "A=B", não é somente necessário que as formas do ser de cada potência, ou seja, de "A" como subjetividade e força de atração, e "B" como objetividade e força de expansão, sejam enviesadas pela *realidade* (*Wirklichkeit*) que garante a diferença quantitativa, mas igualmente que ambas componham uma relação demarcada pela unidade[241]. Vimos que a evocação da matéria acontece sob a linha construtiva, cuja forma é o magnetismo incumbido de impedir com que cada tipo de força siga sua direção natural infinitamente, porém apenas ele não é suficiente para que estas potências constituam um único conceito também sublinhado pela identidade e pela unidade, o que nos guia para a relevância da primeira potência.

Na primeira parte do segundo capítulo, descrevemos a duplicidade relativa como o momento em que "A" e "B" são postos como reais, sendo esta uma etapa crucial para o

[241] De acordo com Schelling, três tipos de movimentos são diagnosticados a partir da matéria: "quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere; 2. qualitative Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist - chemische Bewegung; 3. relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgetheilt wird - mechanische Bewegung" (SW, 1797; I,2,28). Estes movimentos constituem uma espécie de tábua de categorias, a partir do qual o ser humano é capaz de pensar e de conhecer a matéria. A pergunta é como a matéria aparece para a consciência, permitindo a construção ativa de um conhecimento objetivo sobre a realidade. Esta é a base sobre a qual as forças de atração e de expansão, bem como a gravidade, são ponderadas; não porque o fundamento da natureza é mecânico, mas porque ela aponta para uma manifestação múltipla da matéria, a qual só pode advir de um princípio totalizante.

pronunciamento da matéria como totalidade relativa. A questão é que, para que a matéria seja anunciada como primeiro existente, é necessário que a execução desta fase se dê na gravitação por ser ela o fundamento do ser das formas de "A" e de "B", ou seja, por ser através dela que estas últimas são efetivamente postas, gerando, assim, a diferença quantitativa. Como primeira potência, portanto, ela apresenta as condições mediantes as quais a absolutidade possa existir na condicionalidade. Por este motivo ela é imediatamente posta pela identidade absoluta, porque a natureza incondicionada desta última exige uma forma condicionada para manifestar-se enquanto produto. Isso faz com que a gravidade antecipe a diferenciação para todas as etapas procedentes e, mais do que isso, revele-se enquanto uma força construtora *(construirende Kraft*), ou como a própria identidade absoluta, não segundo sua essência, mas como aquilo que contém o fundamento de todo e qualquer ser[242].

Podemos concluir, a partir do que foi dito, que a gravitação é o meio, no qual a diferença quantitativa e a identidade absoluta como indiferença coexistem em um único elemento, a saber, na matéria enquanto "A=B". Neste sentido, a divulgação da matéria como primeiro existente não depende apenas da diferença *real*, mas também da indiferença, o que faz da gravidade o momento, no qual ambos são capazes de coexistir em único conceito.

Relatamos, a partir da "*Exposição*" (1801), que a gravidade é incapaz de produzir qualquer diferença por ser idêntica a si mesma, tendo em vista que é posta sob a linha construtiva demarcada pela forma do ser da identidade absoluta. Enquanto um conceito isolado, portanto, ela ainda não pode ser admitida como primeira potência, o que é possível somente através da diferenciação advinda da duplicidade relativa. De modo mais específico, desta última infere-se a colocação r*eal* de "A" e de "B", ou das forças de atração e repulsão respectivamente, porém a possibilidade deste cenário repousa sobre a incapacidade da mútua supressão garantida pelo campo magnético como efeito da forma da linha construtiva. O

---

[242] "Da nun aber die Materie diese Eigenschaft, nämlich mit der ihr von jeder andern zugetheilten Attraktivkraft, welche keineswegs an sich eine durchdringende Kraft ist, als Masse auf jede andere gleichfalls als Masse zu wirken, nur der dritten Kraft verdankt, welche die Repulsivkraft (als die Raum-erfüllende) mit der anziehenden synthetisch vereinigt, so werden wir jene Kraft als diejenige, welche die Schwere möglich macht, mit Recht Schwerkraft nennen, und die allgemeine Schwere selbst als das ursprünglichste Phänomen betrachten, wodurch jene construirende Kraft sich kund gibt, indem sie nämlich fortwährend die Bedingung hergibt, unter welcher die (ohne sie bloß als Flächenkraft wirkende) Attraktivkraft eine durchdringende oder auf die Masse wirkende wird" (SW,1800; I,4,38). Aqui, Schelling demonstra que a possibilidade da força atrativa como penetrativa em um corpo dotado de massa se dá mediante a gravidade compreendida como força construtora, isto é, como aquela que sintetiza tal força com a força repulsiva. Esta é uma análise que possui como ponto de partida o pensamento kantiano acerca da dinâmica, pois, se voltarmos ao texto, veremos que a força expansiva é aquela responsável pelo preenchimento do espaço, enquanto a força atrativa, ou de compressão, vem a ser aquela que impede a expansão ao infinito. Schelling, contudo, une ambas em uma única força, a saber, a gravitacional, a qual permite tanto a despotencialização do absoluto, quanto a sua potencialização. Embora este aspecto de sintetização esteja relativamente fraco na "*Exposição*" (1801) devido à expansão do pensamento vigente que a torna o fundamento de todo e qualquer ser, na filosofia da identidade ela ainda é posta como esta força, ou meio, no qual ambas as forças estão necessariamente unidas, porém de maneira mais fundamental.

magnetismo, além de impedir a exclusão recíproca de tais forças, produz a força de coesão, cujo conflito com a gravidade estimula a colocação de cada uma em unidade *real*, logo em um único conceito caracterizado pela indiferença.

Este panorama é importante porque dizer que "A" e "B" são postos efetivamente a partir da duplicidade relativa significa, grosso modo, afirmar que ambos são colocados como *reais* na totalidade absoluta. Em outras palavras, para que a matéria seja apreendida como totalidade relativa e, na empiricidade, como parte de um todo, faz-se necessário que, no campo especulativo, o seu ser seja fundamentado pelo ser da identidade absoluta. Este movimento, além de sinalizar a participação da matéria no absoluto, indica igualmente a presença deste último em "A=B", sendo este um cenário possível apenas através da autoposição deste princípio fundamental, na gravidade. Esta última vem a ser a maneira segundo a qual a existência[243] do incondicionado é alcançada ao atingir seu grau de condicionalidade enviesado pela diferenciação, fazendo com que, além de primeira potência, ela seja a força construtora mencionada acima, já que todo processo decorrente da matéria como primeiro existente indica o seu afastamento com relação à absolutidade em direção à sua externalização. Podemos perceber este cenário através da seguinte explicação,

> *A identidade absoluta como fundamento imediato da realidade de "A" e de "B" no primeiro existente é a gravitação* [...] A identidade absoluta é o fundamento do primeiro existente não em si, mas apenas através de "A" e de "B", os quais são iguais a ela. Em contraste, ela é o fundamento absoluto imediato e em si do ser real de "A" e de "B", mas por causa disso ela ainda não é a identidade absoluta na gravitação. Pois ela é apenas depois de "A" e de "B" serem postos como sendo. A gravitação é, por conta deste cenário, colocada imediatamente através da identidade absoluta, no entanto ela não resulta da essência e nem de seu ser *actual* (pois esse ainda não foi posto), mas (de sua essência, no que diz respeito ao seu ser, assim) de sua natureza [...] [A gravitação] deve ser pensada como identidade absoluta, não na medida em que essa é, mas na medida em que ela é o fundamento de seu

[243] Admitir a existência do incondicionado significa afirmar que tal princípio conquistou um grau de determinação que o permite expor-se empiricamente. Neste sentido, Schelling está em completa harmonia com o romantismo, justamente porque atribui à natureza um realismo maior, ou superior àquele característico do realismo empírico (Beiser, 2003, p.137). A independência conferida à natureza com relação ao sujeito pelo sistema schellingiano é autárquica, na medida em que ela é apresentada como *causa sui*, logo como autossuficiente, o que eleva o seu grau de primitividade com relação aos pensamentos constituintes do Idealismo Alemão, tal como o de Fichte.

> próprio ser, não sendo na realidade efetiva[244](tradução livre. Modificado por mim. SW; I,4,146; I,4,147).

Neste trecho pertencente ao parágrafo 54 da "*Exposição*" (1801), percebemos que a natureza interna do absoluto exige a sua saída do círculo indiferente orientado pela pura identidade, no qual habita, a fim de garantir tanto sua existência no âmbito determinado, quanto seu desencadeamento enquanto produto. A gravidade como primeira potência, justamente por inaugurar a matéria como primeiro existente, vem a ser o único meio através do qual o absoluto é capaz de atingir o seu primeiro grau de existência, no sistema em questão. Como conceito isolado, percebemos que ela é incapaz de gerar qualquer tipo de diferenciação, tornando necessária a duplicidade relativa que põe "A" e "B" como sendo à luz da indiferenciação que a caracteriza. É neste instante que tal força é posta pela absolutidade, para que esta última possa, a partir da determinação já sublinhada pela efetividade e de sua indeterminação natural, fundamentar o ser em geral. Do ponto de vista de sua essência, este processo é desnecessário, uma vez que a identidade absoluta é suficiente em si e para si mesma, mas o seu desenvolvimento como produto requer este grau de existência, a fim de que seja possível fundar todo ser caracterizado pela determinação e, por conseguinte, pela condicionalidade.

Aqui, identifica-se um contraste entre a "*Exposição"* (1801), o "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800) e a "*Introdução ao Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza...*" (1799), pois se nestes últimos a gravidade é trabalhada como uma terceira força que sintetiza as forças de atração e expansão, no parágrafo 54, ela vem a ser um conceito ontológico, no qual a indiferença e a diferença, o absoluto e a matéria, coexistem harmoniosamente. Na verdade, ela exerce um papel crucial para a potencialização da identidade absoluta, dado que sua ausência comprometeria tanto a existência do ser em geral, quanto a aparição da luz como a potência superior responsável pelo processo de reconstrução.

Se voltarmos ao segundo capítulo, veremos que a trajetória percorrida por toda a "*Exposição*" (1801) revela, através da teoria das potências, uma constante retomada da infinitude na matéria, por ser somente mediante um equilíbrio tensionado entre ambos os

---

[244] "Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft [...] die absolute Identität ist unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an sich, sondern durch A und B, welche ihr gleich sind (§. 53, Zusatz 2). - Dagegen ist sie absolut-unmittelbar und an sich Grund des Reellseyns von A und B, aber eben deßwegen ist die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn sie ist nur, nachdem A und B als seyend gesetzt sind. Die Schwerkraft ist eben deßwegen durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, und folgt, nicht aus ihrem Wesen [allein], auch nicht aus ihrem aktualen Seyn (denn dieses ist noch nicht gesetzt), sondern vielmehr [aus ihrem Wesen, insofern es auf ein Seyn geht, also] aus ihrer Natur [...] da sie als die absolute Identität gedacht werden muß, nicht insofern diese ist, sondern insofern sie der Grund ihres eignen Seyns, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist".

planos que o universo material aparece como produto fenomenológico para o "Eu" empírico, também considerado fruto desta potencialização. Inicialmente, este cenário pode resumir-se à existência simultânea do infinito e do finito em um único conceito, a saber, na matéria como primeiro existente a partir da gravidade. À vista disso, a funcionalidade desta última é amplamente distinta da força centrípeta identificada por Newton, já que, ao contrário de uma força externa, ela é uma potência, cuja capacidade de contração viabiliza a existência do incondicionado.

É possível radicalizar esta interpretação por meio da pontuação de Grant, a qual "[..] define identidade como a contração ou a retardação do infinito no finito, ou produtividade no produto" (tradução livre. Modificado por mim. Grant, 2006, p.175)[245]. Ora, não se trata da identidade absoluta em si, considerada a partir de sua essencialidade, mas das constantes identidades que são construídas ao longo do desenvolvimento da natureza produtiva como produto. Neste sentido, é completamente viável traçar a gravidade como a potência que gera este tipo de identidade, na medida em que é posta pelo absoluto. Assim, do espectro ontológico, ela é uma fase necessária para a construção processual da matéria, o que significa dizer que a aparição desta última como produto e, por conseguinte, como fenômeno para a estrutura do entendimento, depende da gravidade como primeira potência e como força construtora.

Nota-se que, em nenhum momento, Schelling contradiz a descoberta newtoniana, até porque a intenção do seu sistema de filosofia não é desmantelar os elementos componentes da ciência experimental. Para além das distinções mais evidentes, uma certa semelhança também pode ser encontrada, se percebermos que, enquanto força centrípeta, o efeito da gravidade é a atração entre dois ou mais corpos distanciadamente medidos por um raio que parte do centro de cada um. No que diz respeito ao contexto cosmológico, a gravidade de Newton detém uma capacidade de contração porque gera o movimento curvilíneo de um planeta, mantendo-o atraído ao eixo central de outro corpo celeste. Repare que, no quadro ontológico, esta disposição da gravitação permanece devido à identidade entre o infinito e o finito em um único conceito apresentado na primeira potência. De fato, os conceitos de gravidade trabalhados pelos respectivos intelectuais diferem entre si por um ser mecânico e outro ontológico, porém nosso objetivo é mostrar que Schelling mantém a característica básica da gravitação, apesar de expandi-la para uma interpretação metafísica da realidade.

---

[245] " [...] define identity as the contraction or retardation of the infinite in the finite, or productivity in the product".

Para que esta análise fique mais cognoscível, é importante entender que a "*Exposição*" (1801) pode ser compreendida como uma tentativa de unir as filosofias da natureza e transcendental através do princípio do absoluto. Para que isso seja possível, a construção da matéria não pode limitar-se às barreiras colocadas sobre a realidade empírica, assim como esta última também não pode dar-se por vencida por estas mesmas limitações. Vem a ser necessária uma extensão do empirismo para o incondicionado, sendo exatamente este o movimento realizado por Schelling quando o desencadeamento da natureza produtiva em produto é explicado mediante um aparato conceitual de origem científica. O sentido ontológico da gravidade, portanto, não cria uma contradição com o sentido mecânico, mas apenas o embasa a partir de sua própria disposição ou, em outras palavras, o possibilita mediante sua capacidade de contração. A semelhança detectada acima não serve para instaurar uma equivalência entre ambos os tipos de pensamento, mas para mostrar que o critério básico da gravitação é mantido mesmo com o deslocamento da aplicabilidade mecânica, para a funcionalidade ontológica. Destarte, não há uma oposição em si entre ambas as abordagens, mas uma complementaridade fundamental.

Pois bem, se a gravidade como primeira potência é imprescindível para a construção do universo material, impedindo a revelação fenomenológica da matéria, caso sua participação fosse negativamente afetada por algum possível elemento fora de nosso conhecimento, então - utilizando a linguagem newtoniana - isso faz dela uma propriedade[246] da natureza. Em Newton, ela apresenta-se desta maneira com relação à matéria, na medida em que se desvincula do caráter essencial por ser uma força externa. Já no tocante a Schelling, precisamos ter em mente que, embora ela seja um momento necessário e determinante do desenvolvimento processual do absoluto como produtividade, sua colocação como primeira potência sob a linha construtiva não faz parte da essência de tal princípio, dado que esse,

[246] Partindo da primeira definição do conceito de propriedade, apresentada pelo "*Dicionário de Filosofia*" (1961), a qual o relata como uma "1.Determinação ou característica *própria* de um objeto [...]; (modificado por mim. Abbagnano, 2012, p.945), percebemos que sua significação depende do sentido do conceito "próprio", destacado em itálico pelo autor. Na mesma página, encontramos a definição deste segundo termo, sinalizando-o como "1.Uma determinação que pertence a *toda* uma classe de objetos, pertencendo *sempre* e *somente* a essa classe, mesmo que não faça parte de sua definição. Este é o sentido fundamental do termo, da maneira como foi esclarecido por *Aristóteles* [...] e passou a fazer parte da tradição lógica [...]. Neste sentido, o P., apesar de não fazer parte da essência substancial de uma coisa, está estritamente vinculado à essência ou deriva dela de algum modo" (modificado por mim. Abbagnano, 2012, p.945). Com base neste trecho, entende-se que uma característica *própria* de um objeto não necessariamente faz parte de sua essência, embora esteja indubitavelmente conectada a ela. Ao deslocarmos esta sentença para o sistema schellingiano, podemos afirmar que, apesar de não participar da essência do absoluto, com toda certeza ela deriva desta última devido à sua constante autoposição que resulta no processo de potencialização e, consequentemente, na gravidade como primeira potência.

como mencionado muitas vezes, é a máxima identidade. Por este motivo, ela não pode se dar como uma propriedade essencial da natureza em si, mas não é impossível ponderá-la deste modo no que se refere à construção.

3.1. Uma Diferenciação entre o Absoluto e a Construção

Para estabelecermos a gravidade como propriedade essencial da construção, precisamos, em primeiro lugar, pontuar a diferença entre este último conceito e o absoluto, uma vez que estamos tomando esta distinção como condição de possibilidade desta admissão. Anteriormente dissemos que a filosofia da identidade une a filosofia transcendental com a filosofia da natureza, na tentativa de edificar um sistema capaz de fundamentar o mundo inteligível para além de sua redução fenomenológica, explicando tanto a origem do "Eu" empírico individual, quanto o surgimento do aparato conceitual que lhe é apresentado *a priori* - de acordo com a *crítica* - e sua aplicabilidade prática. Todo este cenário, todavia, é possível apenas através da inauguração do absoluto como princípio fundante, cuja essência é demarcada pela pura identidade e, por conseguinte, pela pura indiferenciação. De fato, esta é uma proposição corriqueiramente utilizada em toda a nossa pesquisa, mas qual é o seu verdadeiro significado? Qual o sentido por trás da simples afirmação de que o absoluto nada mais é do que uma indiferença e uma identidade genuína?

A investigação acerca da estrutura lógica da identidade que explica a maneira segundo a qual a diferença é deduzida desta última, de Jürgensen, tem como fio condutor inicial o primeiro parágrafo da "*Exposição*" (1801) que introduz o conceito de razão absoluta apresentado como a total indiferença entre a subjetividade e a objetividade[247]. Esta definição, conforme a interpretação do pesquisador considerado, exibe a razão como uma ação (*Tathandlung*) que se autoproduz[248], isto é, que se autodetermina e se desenvolve, na medida em que sai de seu círculo puramente ideal. Neste cenário, ela é caracterizada enquanto indiferença porque não é nem subjetividade, nem objetividade, mas a lacuna entre esta relação de oposição necessária para que ela se mostre como identidade por meio da reflexão.

O entendimento da reflexão necessita da compreensão sobre a abstração, através da qual não somente a oposição entre a subjetividade e a objetividade é considerada, como também a indiferença com relação à diferença. Em primeiro lugar, a razão absoluta vem a ser este espaço, ou a lacuna mencionada entre ser e conhecer porque abstrai o contraste

---

[247] "Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird" (SW, 1801; I,4,114).
[248] C.f.Jürgensen, 2000, p.115.

proveniente da interação entre tais conceitos distintos entre si. Esta intersecção ou, na linguagem de Jürgensen, este "entre" (*Zwischen*) o subjetivo e o objetivo, portanto, nada mais é do que a sua manifestação como indiferença, visto que tal razão não pode reduzir-se a nenhum dos dois conceitos por ser, como já vimos muitas vezes, a máxima unidade *entre* ambos. Assim, dizer que a partir da abstração a indiferença total é alcançada, significa admitir a razão absoluta enquanto um único e mesmo "A". Porém, o ato de abstrair é possível apenas mediante a existência de uma diferença, ou seja, da diferenciação proveniente da interação tensionada entre "A" e "B", a qual não pode advir de nenhum outro lugar, senão da reflexão que resulta na proposição lógica "A=A".

Para se dar como identidade absoluta, a diferença deve existir na indiferença, assim como a reflexão externa deve ser internalizada nela enquanto tal[249], pois, caso contrário, instaura-se a impossibilidade de todo o processo de dedução da matéria esclarecido na "*Exposição*" (1801), uma vez que sem a presença deste tipo de reflexão, a razão absoluta é incapaz de colocar a si mesma como predicado, tal como é demonstrado por meio de "A=A", impedindo sua autoprodução para fora da unidade máxima. Este quadro demonstra que seu pronunciamento como identidade absoluta depende da diferenciação, logo da oposição, sem a qual ela é incapaz de expressar-se como indiferença.

Em "A=A", em que "A" é dado como sujeito, e "A" como predicado, Schelling anuncia a incapacidade de se admitir alguma diferença, dado que esta relação não coloca nada a não ser a própria identidade, tratando-se, em última instância, de uma identidade da identidade que a permite ser pensada[250]. No entanto, se o sistema nada mais é do que o desenvolvimento do absoluto enquanto produtividade, e se este processo tem como ponto de partida o autoconhecimento, ou, como foi apontado no início do segundo capítulo, o conhecimento originário, então a identidade absoluta necessita colocar-se como sujeito e como objeto, inserindo em si mesma a diferenciação. Dito isso,

> "[...] a forma do ser da identidade absoluta é igual à forma da proposição A=A. Mas, no mesmo caso, um único e mesmo A é colocado no lugar do sujeito e do predicado (§16, ad.1). Trata-se, portanto, de uma única e mesma identidade que, conforme a forma de seu ser, é posta como sujeito e como objeto (tradução livre. Modificado por mim. SW, 1801; I,4,123, §22)[251].

---

[249] C.f.Jürgensen, 2000, p.117.

[250] C.f.SW,1801; I,4,120 - I,4,123; §15-§21.

[251] "[...] die Form des Seyns der absoluten Identität ist gleich der Form des Satzes A = A. In demselben aber ist ein und dasselbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädicats gesetzt (§. 16, Zusatz 1). Es ist also eine und dieselbe Identität, welche der Form ihres Seyns nach als Subjekt und als Objekt gesetzt wird".

Agora, é possível compreender com mais clareza a reflexão e a abstração, pois ambas dependem da inserção da diferença para resultarem na indiferença e na identidade. De acordo com esta citação direta, entende-se que a identidade se autodetermina quando coloca a si mesma como sujeito e como objeto, sem deixar de ser idêntica a si mesma. Esta é uma auto-relação que viabiliza seu desencadeamento porque inaugura a proposição "A=A" como princípio para todo o processo de autoposição, o que vem a ser evidente através da linha construtiva, cuja forma é esta sentença lógica. Neste sentido, ela fundamenta o seu próprio ser, o que leva Schelling, no quarto parágrafo da "*Exposição*" (1801), a tange-la como a lei suprema da razão.

Por outro lado, quando a identidade absoluta coloca a si própria como sujeito e como objeto, introduzindo em si a diferença, ela não se auto posiciona simplesmente como "A" (sujeito) e como "A" (objeto), mas como a relação "A=A" enquanto expressão do "Ser" (*Seyns*) e como a relação "A=A" enquanto expressão do conhecer (*Erkennen*). Por este motivo é possível falar desta proposição lógica como o princípio primário do sistema schellingiano, por exprimir duas relações opostas já demarcadas pela identidade, o que faz dela uma identidade da identidade.

A aparição da razão absoluta como indiferença total surge em meio a esta relação, isto é, em meio à diferenciação inserida sob a forma do ser da identidade absoluta, o que faz dela o espaço segundo o qual a diferença quantitativa dos objetos particulares vem a ser construída[252]. A indiferença necessita de seu oposto porque é somente através da abstração deste último que ela é capaz de revelar-se em todo o desencadeamento da pura produtividade. Assim, a razão absoluta vem a ser admitida desta forma somente no cenário da totalidade, já que abstrair a diferença quantitativa da particularidade significa aniquilar a dimensão singular em prol de um todo vazio. À vista disso, não é incorreto dizer que "[...] a totalidade não é uma característica inerente da identidade absoluta, mas pertence ao fenômeno" (tradução livre. Frank, 2018, p.135)[253]. Afirmar seu pertencimento à aparição, ou ao fenômeno, significa mostrar que a razão absoluta é indiferença total apenas na medida em que a matéria é construída e externalizada ao adquirir sua individuação. Não se trata de um retrocesso ao aparato conceitual kantiano porque o termo "fenômeno" não se refere simplesmente ao objeto, cuja essencialidade é desconhecida, mas à produção da realidade material, da matéria que, ao

[252] C.f.Oliveira, 2020, p.196.
[253]C.f.nota de rodapé número 34. "[...] ist Totalität noch kein gleichsam geborener Charakter der absoluten Identität, sondern gehört zur Erscheinung".

contrário de um produto fixo, é manifestação da razão absoluta como produtividade condicionada.

Esta explicação nos leva à conclusão de que a indiferença é o conceito que permite a transição da razão absoluta ideal para sua revelação real, e a identidade absoluta é o princípio e a essência que viabiliza a execução deste movimento. É através de ambos os termos que a razão absoluta consegue realizar-se enquanto sistema, ou seja, desenvolver-se ao impulsionar sua própria externalização através de sua autoposição como "A=A". Deste modo, de acordo com o segundo parágrafo da "*Exposição*" (1801), "Não existe nada fora da razão, e nela há tudo" (tradução livre. SW, 1801; I,4,114)[254], o que a permite ser conceituada como absoluto.

O parágrafo anterior aponta que a razão absoluta é o absoluto porque se realiza em si mesma, porque se auto condiciona para expor-se enquanto universo material. Por isso é impossível impor qualquer redução da materialidade ao conceito kantiano de fenômeno, pois a matéria é a produtividade que determina a si própria através da construção, o que a impede de ser um elemento fixo. Conforme a obra analisada, a "coisa em-si", trabalhada pela *crítica*, também perde validade no sistema schellingiano porque, embora seja impossível conhecer este absoluto que é a essência de toda a realidade, o objeto nada mais é do que o infinito no finito, ou seja, a pura produtividade e espontaneidade determinada pela diferença quantitativa que surge a partir de si própria. Com isso, o absoluto, longe de ser o ponto de partida de onde se inicia o processo de dedução da condicionalidade, é o universo em si mesmo considerado, e toda a dimensão particular é uma auto-expressão de si, sendo caracterizada pela dialeticidade, pela dinamicidade e pela espontaneidade.

Por fim, esta indiferença que ele mesmo é não é qualitativa, pois, caso fosse, a dedução da matéria seria inatingível. Trata-se, em suma, de uma indiferença quantitativa da subjetividade e da objetividade que permite com que o indivíduo seja uma diferença quantitativa de ambos os fatores (Vater, 2000, p.218-219). Em outras palavras, o absoluto é o próprio espaço, no qual ele constrói a si mesmo enquanto produto, o que ratifica o posicionamento de Jürgensen sobre a indiferença dar-se como a lacuna entre os fatoriais opostos. Isso porque, por ser a indiferença quantitativa sustentada pelo princípio da identidade que ele mesmo é, tal fundamento é exatamente a unidade sujeito-objeto, a cópula que o impede de limitar-se nos dois extremos, sendo o *entre* (*Zwischen*) simbolizado pelo sinal de igual (=), na relação "A=A".

Como pode ser observado, o conceito de absoluto diverge do conceito de construção porque o último é uma consequência necessária do desenvolvimento (*Entfaltung*) do primeiro,

[254] "Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles".

podendo ser apreendido como o processo em que o absoluto se dá. Tendo em vista que Schelling parte de Kant para edificar a construção que descreve seu sistema, retornaremos à "*Crítica da Razão Pura*" (1781) e, mais precisamente à "*Doutrina Transcendental do Método*", para que possamos entender o sentido profundo da primeira proposição deste parágrafo. Na primeira seção, Kant esclarece que

> O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento da razão por conceitos*, e o matemático por *construção* dos conceitos. *Construir* um conceito, porém, significa expor a intuição *a priori* a ele correspondente. Para a construção de um conceito, portanto, é exigida uma intuição *não empírica*, e esta, por conseguinte, é, enquanto intuição, um objeto *singular*, mas nem por isso tem de exprimir na representação, como construção de um conceito (de uma representação universal), validade universal para todas as intuições possíveis que caibam sob o mesmo conceito [...] (Kant, 2018, B 741, p.532).

Considerando o parágrafo transcrito, o verbo "construir" tem como finalidade apresentar um conceito para as formas da intuição pura, tais como o tempo e o espaço, para que ele seja quantitativamente construído de modo independente da experiência. Kant utiliza o exemplo do triângulo para mostrar que qualquer determinação averiguada mediante a experiência, como por exemplo a extensão, não altera o sentido e a validade objetiva de tal conceito, tornando dispensável qualquer tipo de demonstração ostensiva. Assim, o filósofo busca garantir a possibilidade de um conhecimento puramente racional do conceito, viabilizando sua aplicação *a posteriori* através da intuição empírica. Em virtude disso, a construção matemática considera o conceito *in concreto*, isto é, exposto à intuição *a priori* e submetido às condições universais que a caracterizam (Kant, 2018, B 743, B 744, p. 532,533).

Este quadro pode ser facilmente percebido nos "*Primeiros Princípios...*" (1786), já que a matéria é construída *a priori* e, portanto, a partir das formas puras da intuição, a fim de que o próprio conceito garanta a possibilidade do conhecimento sem recorrer à realidade fenomênica e experimental. O objetivo da "*Dinâmica*", assim como aquele da "*Foronomia*", é construir um único conceito enquanto a unidade da multiplicidade de movimento e de força passíveis de serem diagnosticados na matéria em geral, possibilitando o conhecimento deste múltiplo por estar contido no uno. No entanto, a realização desta construção não depende da consideração isolada das forças de atração e de repulsão, mas de sua submissão à tábua das categorias, para que um conceito homogêneo seja edificado. Destarte, longe de ser meramente admitido universalmente, este último será determinado pelas condições universais da intuição *a priori* que o permitem ser empregado empiricamente e correlacionado a um objeto em particular, sendo exatamente este movimento que podemos chamar de validade objetiva.

Embora Kant não tenha tido sucesso na construção matemática e dinâmica do conceito de matéria, como ele próprio afirma no final do capítulo vigente, seus estudos foram suficientes para destacar a dependência da possibilidade do conhecimento com relação à possibilidade de construção, ou seja, da existência da intuição *a priori* como elemento determinante do surgimento do conceito em geral. Aqui, a construção é comedida à estrutura do entendimento, cumprindo-se somente através da intuição pura, a qual, embora não seja empírica devido à sua fundamentalidade, é circunscrita no interior de uma razão que é limitada.

Frente a este panorama, Schelling procura expandir esta intuição pura para o campo da construção da filosofia ao trabalhar o conceito de intuição intelectual[255]. Assim como Kant, o filósofo reconhece a necessidade da dimensão espaço-temporal para a edificação do conceito de matéria e, como vimos na "*Exposição*" (1801), das forças de atração e repulsão como elementos constitutivos. A questão é que, na *crítica*, o conhecimento produzido pela construção matemática é apenas um reflexo das formas puras da intuição como artigos estruturais do entendimento, sendo esta uma possibilidade insuficiente para a ascensão do conhecimento filosófico. Discorrer sobre o absoluto significa, em última instância, discursar sobre a filosofia como elemento autofundante e organizador de toda a ciência secundária, neste sentido o tipo de conhecimento que lhe compete não pode reduzir-se à intuição empírica e nem à intuição *a priori* kantiana, justamente por restringirem-se ao campo fenomênico. É imprescindível, portanto, a introdução da intuição intelectual no sistema schellingiano, sem a qual vem a ser impossível ponderar a gravidade como propriedade da construção.

Uma vez que a realização do sistema nada mais é do que o desenvolvimento do absoluto em meio à diferença quantitativa que lhe é característica - ainda que não essencialmente -, a intuição intelectual proposta por Schelling precisa ultrapassar a ação de autoposição do "Eu" estipulada por Fichte, articulando o tempo e o espaço, e as forças já mencionadas, em seu interior. Ela precisa ser imediata (*unmittelbare*), a fim de possibilitar um conhecimento igualmente imediato da absolutidade por meio da despotencialização já

---

[255] Na verdade, Schelling percebe que a construção dinâmica da matéria proposta por Kant é possível e viável somente para a física mecânica. As forças de atração e de repulsão descritas pelo pensamento kantiano são incapazes de explicar a estrutura dinâmica da realidade porque ainda são trabalhadas como forças mecânicas (Heuser-Keßler, 1986, p.19) mediante a estrutura do entendimento. A física especulativa, portanto, acolhe a teoria dinâmica de Kant, porém modifica sua conotação, na medida em que busca propor um sistema que se auto organiza e se auto desenvolve. À vista disso, expandir o pensamento kantiano significa desvinculá-lo da mecânica newtoniana e integrá-lo à estrutura ontológica do mundo através do absoluto e do processo de construção. Neste sentido, Schelling amplia a intuição intelectual para além do campo transcendental pertencente aos "*Primeiros Princípios…*" (1786) e à "*Crítica da Razão Pura*" (1781-1787), dado que somente desta maneira é possível aplicar ambas as forças a partir de um princípio fundante.

trabalhada no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), enquanto viabiliza a autoposição deste princípio, cuja potencialização resultará na dedução da matéria em geral. De acordo com Schelling,

> [...] a separação necessária inerente à própria consciência, na qual a unidade que é o absoluto é refletida na inteligência infinita e no ser igualmente infinito, torna o espaço e o tempo intuições necessárias e involuntárias durante cada ponto da unidade que é o próprio ser do eterno, e que nos escapa tanto no conhecimento refletido, quanto na ação, sendo apenas através da intuição intelectual que ele pode ser representado e conhecido de modo imediato (tradução livre. Modificado por mim. SW, 1802; I,4,348)[256].

A intuição intelectual, portanto, é o ponto em que o ideal e o real se dão em completa unidade, sendo a máxima identidade entre ser e pensar. Trata-se, em suma, de um ato fundamental já constituído pela dimensão espaço-temporal que apresenta a ideia de tal absolutidade e o conhecimento absoluto que a caracteriza. Para além de formas puras da intuição *a priori*, tempo e espaço coexistem e compõem esta intuição defendida por Schelling, o que explica o fato de ambos estarem presentes em cada momento de autoposição e, por conseguinte, de desencadeamento, do absoluto, já que é somente nela que tal princípio incondicionado se dá imediatamente. Assim, é em meio à intuição intelectual que acontece a construção, justamente por apresentar a ideia do absoluto enquanto unidade e identidade entre o subjetivo e o objetivo, o que só é possível porque ela própria é esta unidade absoluta de ambos os opostos.

Dizer que a intuição intelectual é o órgão que apresenta de modo imediato o absoluto e a unidade de ser e pensar significa, no contexto da "*Exposição*" (1801), admitir que a potencialização, cujo resultado é a particularidade material, ocorre em meio à ideia do absoluto regido pela unidade e pela identidade. Isso explica o porquê de termos mencionado, a partir da argumentação de Oliveira, tal fundamento como o espaço, no qual a singularidade é deduzida, pois não é a ideia do absoluto em si que é construída, mas o conceito de matéria a partir de uma absolutidade já manifestada enquanto totalidade, universalidade e indiferença.

No segundo capítulo explicamos, a partir de Walter Schultz, que o ser da razão absoluta, também compreendido enquanto a unidade e a identidade sujeito-objeto, nada mais é do que uma figura divulgada através de tal princípio revelado como indiferença quantitativa[257]. Este cenário é estabelecido porque o absoluto em si, isto é, considerado em sua

---

[256] "Indeß macht die nothwendige Entzweiung, die mit dem Bewußtseyn selbst gesetzt ist, indem die Einheit, welche im Absoluten ist, der endlichen Intelligenz im Endlichen und im Unendlichen gleicher Weise reflektirt wird, Raum und Zeit zu nothwendigen und unwillkürlichen Anschauungen, während jener Punkt der Einheit, der das Wesen des Ewigen selbst ist, im reflektirten Erkennen ebenso wie im Handeln beständig entflieht und nur durch intellektuelle Anschauung vergegenwärtigt und unmittelbar erkannt werden kann".

[257] C.f. Segundo capítulo, p.125.

essência, é impossível de ser apreendido, sendo necessária a sua externalização através de sua autoposição como predicado para que a forma de seu ser resplandeça através de sua aparição como indifereciação, viabilizando a construção do conceito de matéria em geral. Enquanto indiferença quantitativa, ele vem a ser o espaço, ou o horizonte absoluto que é condição da construção, logo de todas as etapas intermediárias legitimadas na progressão dedutiva da singularidade (Ziche, 2011, p.99). É por este motivo que a ideia à qual nos referimos no parágrafo anterior a partir da intuição intelectual, não corresponde ao absoluto em si, mas à sua revelação como indiferença.

Em razão desta explicação, afirmar que a construção é o processo, no qual a matéria é deduzida, ou construída, significa concebê-la como o autodesenvolvimento e a auto-organização do absoluto já externalizado, isto é, impulsionado para fora do espectro de sua essencialidade. A expansão da construção matemática para o conhecimento filosófico fica clara através da apresentação do absoluto como indiferença quantitativa, uma vez que, enquanto espaço absoluto, ele já é constituído pelas formas puras da intuição kantiana. Repare que, ao trabalhar a absolutidade como a ideia em meio a qual a particularidade se dá, Schelling introduz o tempo e o espaço como princípios estruturais da realidade condicionada antes mesmo do surgimento da racionalidade humana, estendendo-os para além do campo epistemológico. Isso faz com que a construção do conceito de matéria não seja meramente abstrata devido a esta determinação espaço-temporal que a subjaz no horizonte da unidade ideal-real. Assim, em contraposição a Kant, o conhecimento filosófico deixa de ser reduzido à mera consideração do particular no universal por causa da ampliação sistêmica das formas puras da intuição, tratando-se, na verdade, de uma construção já delineada por ambas.

Os argumentos apresentados nos levam a defender seguramente que o princípio absoluto e a construção não são sinônimos um do outro, mas estão intimamente vinculados, dado que a segunda é uma consequência necessária da externalização de tal fundamento, ao passo que esse nada mais é do que a condição determinante de seu surgimento. Por outro lado, uma complicação surge quando partimos da apresentação do absoluto como indiferença quantitativa pois, ainda que ele seja traçado como este horizonte que planta a forma de seu ser em todos os momentos de sua autocolocação, é esta autoposição sublinhada pela dimensão espaço-temporal que chamamos de construção.

É preciso direcionar a atenção para a diferença existente entre o absoluto como espaço e os processos desencadeados pela autoposição que nada mais é do que uma constante autodeterminação. Veja bem, é porque o princípio vigente situa-se como indiferença quantitativa que o seu desenvolvimento enquanto sistema é possível. A construção vem a ser

o absoluto enquanto produtividade em um processo de constante autolimitação, o que não anula sua revelação enquanto indiferenciação, por ser ela o pressuposto do estabelecimento da primeira, impedindo com que uma se reduza à outra.

Agora, temos condições suficientes para argumentar à favor da gravidade como propriedade da construção, dado que seu advento como primeira potência e como a identidade absoluta que fundamenta o ser em geral depende do absoluto apresentado como ideia pela intuição intelectual. Vimos que o surgimento da gravidade enquanto tal, no interior do sistema, precisa da duplicidade relativa, isto é, da determinação que atribui efetividade aos pólos constituintes de "A=B", para que a diferenciação seja instaurada e a matéria elevada ao status de primeiro existente. Entretanto, é devido à capacidade de contração da gravidade que o finito, ao dar-se efetivamente nela, é capaz de coexistir com o infinito que coloca a si próprio nesta primeira potência, o que nos permite aferi-la como o fundamento de todo e qualquer ser determinado. A questão é que a gravidade aparece na "*Exposição*" (1801) somente após a autoposição do absoluto como a indiferença quantitativa sustentada pelo princípio da identidade. De fato, sua colocação na gravitação, marcando o primeiro momento em que sua existência é averiguada na condicionalidade, é condição para o desencadeamento das outras potências, uma vez que sem dar-se como fundamentação do ser em geral, o seu desenvolvimento como produto é altamente comprometido. Contudo, a ausência de sua apresentação como a unidade absoluta, ou a indiferença "A", impede a sua autocolocação na gravitação como esta infinitude já expressa em seu processo de autoprodução.

Para fins esclarecedores, o que estamos propondo é que a gravidade, da maneira trabalhada por Schelling, é fruto da externalização do absoluto como a indiferença quantitativa exprimida enquanto este espaço que viabiliza a construção. Em outras palavras, ela é *própria* da construção, na medida em que essa é uma consequência necessária da apresentação da ideia do absoluto, logo de sua colocação como indiferenciação, pela intuição intelectual. A possibilidade da gravidade advém da possibilidade da construção, a qual é impensável sem a revelação formal do absoluto. Mas isso faz com que ela seja uma propriedade essencial da construção?

Se considerarmos a aplicação newtoniana do conceito de propriedade essencial, perceberemos que a impenetrabilidade e a inércia, por exemplo, são abarcados como características primárias da matéria, sem as quais esta última não pode ser pronunciada. Deve-se notar, todavia, que ambas as propriedades são matemática e fisicamente trabalhadas, fazendo com que ocupem a categoria da essência no sentido empírico-experimental. Em oposição a este tipo de abordagem, Schelling estende o conceito de gravidade, que em

Newton aparece como uma força externa e matematizada, para um sistema de caráter ontogenético, incumbido de explicar a construção do conhecimento a partir de um único princípio fundamental. Por conta de um cuidado conceitual, portanto, não a abordaremos sob o ponto de vista da essencialidade, a fim de evitar qualquer tipo de confusão entre os pensamentos de ambos os intelectuais e priorizar certa fidelidade à "*Exposição*" (1801), a qual lida com o conceito de essência somente a partir do absoluto em si.

O conteúdo do parágrafo anterior nos impede de abarcar a gravidade como propriedade essencial, embora nos permita contemplá-la como uma *propriedade* da construção. De acordo com a definição do termo[258], dizer que algo é *próprio* de um elemento "X", já o denota como um artigo derivado da essência deste último. Destarte, traçar a gravidade sob este conceito significa admitir sua íntima relação com o absoluto em si, ainda que ela não participe essencialmente dele. Repare que, se o surgimento da construção depende da absolutidade como indiferença quantitativa, e se essa necessita do absoluto em si, para que ele saia de seu círculo puramente ideal, então todo o desdobramento retratado advém deste ponto inicial, ou seja, do absoluto considerado em si mesmo. A anunciação deste princípio como a indiferença "A", e como a identidade "A=A", simbolizando a sua externalização, nada mais é do que uma maneira de autodeterminação que possibilita a edificação do conhecimento finito em meio à totalidade. Em virtude disso, na particularidade em geral, o absoluto é continuamente apresentado à razão, cuja limitação a impede de colhê-lo em sua essencialidade. Este panorama reafirma a proposição de que todo o processo decorrente de sua autoposição não é uma oposição à essência, mas a única maneira de viabilizar a existência de um conhecimento marcado pela finitude.

Pois bem, nos mantemos fiéis ao princípio da não contradição quando sublinhamos a gravidade como uma propriedade da construção, realçando-a como um momento interligado ao absoluto em si, mas que não o constitui verdadeiramente, sendo uma dimensão característica crucial da construção. Esta é uma tensão filosófica importante, justamente porque não introduz a gravidade na categoria da essência, ainda que a aponte como o estágio fundamental da dedução da matéria. É certo que interpretá-la desta forma nos leva a dúvidas indispensáveis para a compreensão do sistema, tais como: Se a gravidade pode ser tangida como uma propriedade da construção, as demais potências também podem ser interpretadas desta maneira, já que todas acontecem simultaneamente? Se a gravidade é *própria* da construção, então esta última pode ser igualmente trabalhada como uma propriedade do absoluto enquanto indiferença quantitativa, por ser uma consequência necessária dela? Se é

[258] C.f.Nota de rodapé nº246, p.205

possível entender a gravidade e as outras potências como propriedade, a eletricidade e o magnetismo poderiam ser abrangidos deste modo? Como propriedades da construção, é viável traçar todos estes elementos como propriedades da matéria? Ou seria a matéria uma propriedade do absoluto enquanto tal indiferenciação?

De fato, ainda não temos condições de responder a estes questionamentos nesta pesquisa, porém nos atentarmos a eles significa repensar os conceitos de matéria e de natureza a partir do pensamento schellingiano. Na verdade, estipular a gravidade como propriedade da construção nada mais é do que ponderar uma espécie de unidade entre filosofia e ciência, e de filosofia e espírito, através deste tipo de análise, já que mediante a expansão sistêmica de um único conceito, executada pela "*Exposição*" (1801), conseguimos demonstrar que não há uma oposição em si entre Schelling e Newton, sendo a gravitação do sistema em questão a base teórica para a sua aplicabilidade empírico-conceitual como força externa. Esta unidade mencionada é possível apenas porque o absoluto fundamenta a realidade fenomenológica através de sua própria autoposição, fazendo da filosofia o fundo através do qual a ciência é evocada. Por esta razão, tal conceito não remete à igualação de uma área à outra, mas à necessidade de uma interligação ulterior que ratifica as diferenças singulares de cada uma.

Através da absolutidade, a filosofia da identidade atribui uma forte conotação científica para a razão, expondo a necessidade da determinação e, consequentemente, da negatividade, para a possibilidade do conhecimento finito. O que merece destaque, todavia, é o fato desta movimentação ser realizada de modo independente do meio empírico-experimental, sem recair em um subjetivismo lógico banal. Schelling procura levar a razão às suas máximas consequências, sendo muito bem sucedido com relação ao seu intuito, quando instaura o seu limite constantemente reafirmado por meio de cada autoposição do princípio fundamental, evidenciando um método construtivo responsável por introduzir o particular, logo a materialidade, no universal, ou no absoluto como indiferença. Com efeito, a construção é uma operação que relaciona uma ideia singular ao conteúdo através da forma, ou mediante o absoluto como a unidade e a identidade entre o ideal e o real. Isso faz com que o conceito de matéria apresente, através de sua determinação, a absolutidade como este espaço absoluto, como esta totalidade em meio a qual ela foi construída, assim como a terceira potência que realiza este mesmo movimento no que se refere à particularidade em geral.

A gravidade, como tentamos demonstrar, é o elemento chave para que o conceito de matéria e a terceira potência consigam atuar da maneira descrita acima, principalmente por ser o primeiro instante em que a determinação é constatada em meio à existência do absoluto. Além disso, através dela podemos entender como a física especulativa pode ser considerada a

base teórica das ciências secundárias, visto que participa de um processo de auto-organização, autodeterminação e autodesenvolvimento que fundamenta a construção do conhecimento filosófico através do absoluto anunciado formalmente para a razão. Em Schelling, a utilização de um forte aparato conceitual científico não reduz-se a uma mera analogia devido à extensão metafísica e ontológica que cada conceito sofre no interior do sistema, tornando-os parte da estrutura interna da realidade, ainda que sob o ponto de vista da construção, e do absoluto como ideia. Neste cenário, a gravidade como propriedade da construção vem a ser um detalhe do sistema que realça esta interconectividade entre filosofia e ciência, podendo ser o artigo capaz de inaugurar o horizonte, no qual o diálogo entre ambas as áreas seja reaberto, na contemporaneidade. Isso, obviamente, se for considerado que o trajeto histórico da estratificação do conhecimento afeta significativamente o âmbito da ciência que tende a direcionar-se para o particular, sem, muitas vezes, dar conta do todo.

A questão é que, se deslocarmos essa discussão para a realidade contemporânea, precisaremos investigar a possibilidade de um alinhamento, ou de uma contradição, entre o conceito schallingiano de gravidade, e o conceito instaurado por Albert Einstein, cujo pensamento está longe de evidenciá-la como uma força centrípeta externa que age imediatamente à distância. Embora não conseguiremos dar conta deste tópico no presente trabalho, a dificuldade permanece em aberto, se quisermos entender a importância do pensamento schellingiano para a contemporaneidade a partir da possibilidade da gravidade enquanto propriedade da construção.

3.2. Uma Ambientação Neurocientífica

Como propriedade da construção, a gravidade participa de um conjunto processual, no qual ela, enquanto identidade absoluta, fundamenta o ser determinado em geral. Através dela, inicia-se a condicionalidade efetiva, logo o desdobramento da individualização do ser (*Dasein*) ainda revestido pelo princípio da identidade, na indiferença quantitativa. A construção, tal qual demonstrada na "*Exposição*" (1801), já implica esta determinação não somente a partir do conceito de matéria em geral e do "Eu" empírico, mas também mediante as ciências experimentais que, como abordamos, são apenas modos de ser de um absoluto entendido como o fundamento do conhecimento filosófico e, por conseguinte, do conhecimento em geral. Esta dimensão de sua filosofia é aprofundada através de uma importante análise realizada nas "*Stuttgarter Privatvorlesungen*" (1810), momento em que a determinação e a individualização do ser são trabalhadas, para além do conceito de matéria, sobre o conceito de ser humano. Neste tópico, portanto, serão explorados os conceitos

mediante os quais é estabelecida a relação de unidade entre o absoluto e o homem, além de uma breve investigação acerca da possibilidade de percepção desta conexão necessária.

Neste texto, Schelling parte da estrutura sistêmica fornecida pela filosofia da identidade para realizar mudanças conceituais que impactam sua conotação discursiva, cujo lado teleológico passa a ressoar mais fortemente em sua abordagem sobre a natureza. Trata-se, em suma, da transição do conceito de absoluto para o conceito de Deus, sem recair em qualquer infidelidade com relação à identidade absoluta como princípio fundamental e, por conseguinte, enquanto a unidade essencial que se autodesenvolve. Este tópico é relevante porque transacionar o absoluto para este novo termo não significa adquirir uma tonalidade teológica, e sim respaldar o fundamento de todas as coisas por meio da anunciação vivificada da multiplicidade. Assim, a possibilidade da determinação do ser que resulta em sua individualização só pode advir de um único princípio que desdobra a si próprio por meio de sua autoposição, por este motivo o absoluto é Deus, e Deus é o absoluto. Esta é a base a partir da qual é possível pronunciar, como faremos posteriormente, a relação de unidade entre este princípio fundamental e o ser humano tangido em sua individuação.

Assim como na "*Exposição*" (1801), o ideal e o real não podem ser considerados como a unidade essencial, ou seja, como o absoluto, ou Deus. Isso porque, de acordo com Schelling, ambas são formas subordinadas do ser primordial (SW, 1810; I,7,422), sendo indissociáveis uma da outra quando o princípio em questão é considerado em si mesmo. Para que o absoluto possa apresentar-se através da particularidade, todavia, a unidade entre o ideal e o real não deve se dar apenas em Deus em si, enquanto a pura indissociabilidade, mas fora desta idealidade máxima, isto é, em seu processo de autodesenvolvimento que requer a efetividade da diferenciação.

Nas *Privatvorlesungen*, a diferença é anunciada através de "A" como unidade ideal e, portanto, como posição do ser (*Position des Seyns*), e de "B" como a unidade real tangida como "ser" (*Seyns*). Schelling propõe uma superioridade do primeiro sobre o segundo, embora ambos não possam existir em si mesmos, porque o ser de "B" só pode se dar sob ele próprio, ou em "A" e em "B", isto é, na relação travada por ambos que gera a primeira potência "A=B"[259]. Pois bem, se esta última diz respeito à existência de "B", visto que o ser real existe apenas sob a relação vigente, a segunda potência se refere ao auto posicionamento da unidade ideal que também não pode existir por si, o que nos leva à sua denominação como "A^2". Estas são duas potências separadas, retomadas em uma única unidade em Deus e, por

[259] C.f.SW, 1810; I,7,427.

isso, colocadas sob sua manifestação enquanto "A=A". Trata-se da terceira potência "A^3", cuja expressão, a partir do absoluto, vem a ser "$A^3/ A^2 = (A=B)$".

A separação das potências e sua recombinação em uma única unidade é um movimento necessário, executado pelo próprio absoluto, para que a diferenciação, além de possível, seja efetiva. Esta separação (*Entzweiung*) implica uma prioridade da primeira potência com relação às demais devido à *realidade* que lhe compete, uma vez que "A=B" é a expressão do ser que torna real aquilo que é meramente ideal, ou seja, a subjetividade como simples posicionamento do ser. Inicialmente, Deus restringe-se a esta primeira potência devido à sua prioridade, contraindo-se livremente neste ser real, a fim de abrir possibilidades para sua auto revelação (SW, 1810; I,7,429) mediante a determinação.

Em "A=B", a temporalidade é posta para viabilizar o surgimento da condicionalidade, no entanto, Deus enquanto totalidade não pertence a esta dimensão temporal, ainda que esta última se dê apenas em seu interior, o que significa que o tempo pertence apenas ao ser do absoluto, e não a ele tangido enquanto unidade essencial. No entanto, este pertencimento não se refere a um início propriamente dito da realidade, pois se não há nada fora do absoluto, então o tempo é subjetivo, estando no interior de Deus. Assim, dizer que o real é na dimensão temporal, denota apenas que o ser passa por contínuas limitações viabilizadoras de sua revelação enquanto condicionalidade, o que nos leva de volta para a "*Exposição*" (1801), na qual os processos da construção nada mais são do que a externalização do absoluto, ou a sua autodeterminação.

Segundo Schelling, Deus, traçado a partir de sua essencialidade, é a pura indistinguibilidade do ideal com relação ao real e vice-versa, deste modo nenhum momento de potencialização é suscitado, visto que ele se encontra em seu estado inconsciente. A atividade livre e espontânea que o impulsiona para fora de si e resulta no processo de potencialização, é o momento em que o absoluto procura tornar-se consciente, o que é possível somente mediante a determinação. As potências sinalizadas refletem o conflito entre os instantes em que Deus separa de si próprio e os momentos em que ele busca restaurar a máxima identidade e, por conseguinte, o seu estado inconsciente. Isso porque a dimensão ideal é, enquanto o sujeito do ser, consciente, ao passo que o plano real é apenas o predicado deste sujeito, sendo desprovido de consciência (SW, 1810; I,7,436).

O predicado é traçado como "não-ser" relativo, enquanto o sujeito vem a ser o "ser" da relação "A=B". No sistema schellingiano, pronunciar o "não-ser" significa apenas admitir sua incapacidade de existir em e por si mesmo, por este motivo o conceito de relativo é importante, para demonstrar que faz-se necessária a presença do aspecto consciente que

garante vivacidade à natureza, logo de "A" como sujeito. Com efeito, o ser de Deus nada mais é do que esta relação de identidade tensionada entre o ideal e o real, e o processo de construção exalado mediante as potências já mencionadas evoca este conflito entre ambos os pólos ou, melhor dizendo, entre o inconsciente e o consciente.

Vimos que, enquanto gravidade, a primeira potência vem a ser parte da estrutura da realidade, na medida em que possibilita o conhecimento, por ser o meio que contrai o infinito no finito e vice-versa, fundamentado o ser em geral. Aqui, a primeira potência é o meio em que Deus contrai a si mesmo no ser real, o que faz dela um momento demarcado pela inconsciência que precisa da autoposição de Deus como ideal para que sua expansão seja proclamada. Em outras palavras, para colocar-se enquanto real, o absoluto necessita também colocar-se como ideal, permitindo com que ambos os movimentos sejam efetivos, o que garante tanto a diferença, quanto a organicidade e a vivacidade da realidade condicionada. Perceba que a capacidade de contração é mantida porque, como exposto na "*Exposição*" (1801), ela vem a ser um desempenho estrutural da gravitação. Schelling não contradiz o sistema da identidade, muito pelo contrário, ele continua em seu interior para explicar como a multiplicidade advinda de seu desdobramento e, consequentemente, como a dedução conceitual proveniente da construção, não é fundada por um ser morto, mas sim dotado de vida.

Deus, ou o absoluto, é a essência de todos os seres, porém, além disso, vimos que ele se desdobra a si próprio mediante autoposição e autodeterminação, passando por um processo de idividualização por intermédio de cada potência, na medida em que revela a si mesmo quantitativamente. Pois bem, este movimento implica o absoluto como o ser universal que funda a condicionalidade, justamente por estar ancorado em sua auto manifestação individual (SW, 1810; I,7,439). Isso faz com que a realidade fenomenológica seja, em sua determinação, constituída pela produtividade, o que retira o produto de seu status fixo ao realçar sua internalidade dialética e orgânica característica desta natureza posicionada. Conforme Buchheim, estas posições quantificáveis da natureza são responsáveis por garantir personalidade e individualidade para a realidade e, mais precisamente, para o ser humano, constituindo-o e interligando-o de maneira um tanto obscura ao fundamento[260].

É preciso entender que, quando discorremos sobre Deus a partir das potências, o ponderamos segundo a separação e a união do ideal com relação ao real e vice-versa, os quais correspondem à consciência e à inconsciência respectivamente. Quer dizer que o absoluto, enquanto natureza, é a origem de tudo, logo de coisas enviesadas pela consciência, e de coisas

[260] C.f. Buchheim, 2004, p.23.

desprovidas dela. Assim, para Schelling, a natureza é " [...] determinação, constituição e essência dadas, [e] origem e existência baseadas no devir ou no surgimento" (modificado por mim. Buchheim, 2004, p.22)[261]. Neste sentido, Deus é a essência da realidade, tendo em vista que a constrói a partir de si próprio, mas sua posição enquanto potencialidade é aquele elemento obscuro que constitui o indivíduo, assegurando sua existência e sua personalidade consciente; permitindo-o ser diferente dos outros seres e das coisas que compõem a multiplicidade.

Aqui, os conceitos de pessoa e de personalidade, como bem aborda Sturma, não se reduzem à determinação da razão e da reflexão porque indicam esta ligação com o absoluto, isto é, com o princípio fundamental, eterno e incondicionado[262]. Em Kant, a razão é limitada ao plano empírico e fenomênico pelas formas puras da intuição, ao passo que em Fichte o "Eu" é trabalhado a partir da intuição intelectual como atividade de autoposicionamento, sendo este um movimento que permite a relação da autoconsciência com aquilo que ele entende por natureza. Por outro lado, o sistema schellingiano, além de ressignificar a intuição intelectual, discorre acerca da possibilidade da razão e da consciência a partir do absoluto, estabelecendo, assim, uma unidade entre ser humano e natureza. A questão para a qual devemos nos atentar é que, se o indivíduo é parte integrante da natureza que o constitui, então é possível, para além da intuição intelectual como um elemento característico do plano transcendental, ter um vislumbre desta totalidade a partir da consciência comum?

A investigação acerca desta indagação depende de uma breve análise do papel desempenhado pela imaginação e pela atenção, na obra "*The Matter With Things…*" (2021), de Iain McGilchrist. Para isso, precisamos primeiramente realçar a estrutura hemisférica cerebral, a qual vem a ser base para a possibilidade de acesso, a pelo menos um lampejo, do todo. De acordo com a teoria do psiquiatra, filósofo e neurocientista, o cérebro possui duas dimensões que estão estruturalmente interligadas, a saber, os hemisférios esquerdo e direito responsáveis por mediar dois tipos de atenção.

Como bem aponta McGilchrist, a atenção é a base do modo de experienciar o mundo, o que a retira da categoria de uma mera função, para se tornar o fundamento a partir do qual

---

[261] " [...] zum einen gegebene Bestimmtheit, Beschaffenheit und Wesen; zum anderen Ursprung und Dasein aufgrund von Werden oder Hervortreten".

[262] "**[...]** Die neuere Philosophie der Person stellt sich wie selbstverständlich in die Nachfolge dieses Vorgangs und behandelt Personalität durchgängig als 'diesseitiges' Phänomen. Schelling kündigt den Konsens mit der neueren Philosophie der Person auf. Er macht den Vorgang - unter Ausklammerung der antiken Phase - rückgängig und verlegt Grund und Wesen menschlicher Personalität von der Erde wieder in den Himmel [...]" (modificado por mim. Sturma, 2004, p.57.)

outras atividades, tais como o pensamento e o julgamento, podem ser exercidas[263]. Dito isso, a atenção é intermediada pelas diferentes estruturas do cérebro, o que, em termos mais simples, a permite se desdobrar conforme os modos correspondentes a cada hemisfério. Estes hemisférios diferem entre si não apenas em sua estruturação, mas também em sua arquitetura neural, em sua organização, e em seus neurotransmissores e neurohormônios (McGilchrist, 2019, p.25), permitindo com que cada um possua uma finalidade específica e distinta.

O que nos é necessário saber, é que a atenção proveniente do hemisfério direito permite com que a realidade venha ao indivíduo antes mesmo dele experienciá-la de maneira instrumental. Isso faz com que incumbências criativas, como apreciação de música, imaginação, desenvolvimento de raciocínio, construção de habilidades, e até mesmo palavras, venham até o ser humano através do hemisfério direito para, posteriormente, serem analisadas pelo seu oposto. Assim, antes de algo tornar-se familiar ao indivíduo, o contato estabelecido entre ele e a realidade é realizado por tal hemisfério, ao passo que a investigação detalhada deste artigo que lhe foi apresentado só pode ser executada pelo hemisfério esquerdo.

Grosso modo, o hemisfério direito é aquele que se atenta à totalidade, na medida em que é capaz de fazer conexões entre os fenômenos, viabilizando um entendimento global, holístico e orgânico do meio que o circunscreve, no tempo e no espaço. Através de uma atenção mais duradoura[264], este hemisfério tem como intuito principal entender o mundo ao qual pertence. Se danificado, o paciente sofrerá algo denominado "heminegligência" (*hemineglect*), que nada mais é do que a incapacidade de prestar atenção na metade esquerda da realidade captada pelos sentidos. Perceba que não se trata de um dano físico no olho, ou na audição esquerda, mas na dificuldade de ativar estes lados do corpo por meio da atenção, resultando no diagnóstico de uma negligência involuntária[265].

---

[263] C.f.McGilchrist, 2019, p.24. As paginações referentes a esta obra são dadas conforme o livro em formato epub, acessado pelo Kindle.

[264] Os estudos de Posner e Petersen voltados para o estado de vigilância do paciente também revelam que a capacidade de atenção do indivíduo é maior no hemisfério direito, na medida em que o estado de alerta com relação a algo que ainda não aconteceu, é igualmente concentrado na lateralização deste hemisfério. De acordo com eles, "A long established approach to tonic alertness is to use a long and usually rather boring task to measure sustained vigilance. Some of these tasks have grown out of the job of radar operators looking for near-threshold changes over long periods of time. Vigilance tasks rely heavily on mechanisms of the right cerebral cortex [...]. Both classical lesion data and more recent imaging data confirm that tonic alertness is heavily lateralized to the right hemisphere" (modificado por mim. Petersen, Posner, 2012, p.02). Além disso, tais pesquisas revelam, para além da atenção prolongada característica do hemisfério direito, a atenção fásica, envolvida com maior frequência temporal, característica do hemisfério esquerdo e extremamente importante para o processamento rápido de informações que apontam para sinais de alerta. Estas são diferenças de lateralidade que, embora partam de investigações direcionadas para o estado de alerta, contribuem para a proposta de McGilchrist acerca dos tipos de atenção particulares de cada hemisfério.

[265] C.f. McGilchrist, 2021, p.106. A obra referenciada é "The Matter with Things" (2021), e o "p" simboliza a posição do texto correspondente ao pdf, devido à carência de paginação.

O hemisfério esquerdo, por outro lado, tende a direcionar a atenção para as partes do todo, o que a torna mais restrita e, portanto, mais focalizada em um ponto determinado. Caso ele passe por alguma danificação, as habilidades do paciente de lidar com a realidade e de manuseá-la serão significativamente afetadas. De acordo com Cutting, o neurologista parisiense Broca, em 1861, percebeu que lesões no hemisfério vigente comprometem a capacidade de fala, interferindo nas habilidades linguísticas do indivíduo. Já o fisiologista Sigmund Exner também diagnosticou uma forte ligação entre o dano no segundo giro frontal e o distúrbio na capacidade de escrita[266]. Estas são apenas duas das inúmeras descobertas que indicam a sua capacidade de instrumentalizar, de perceber e de interagir física e objetivamente com a realidade, o que, para este período da modernidade, torna este hemisfério mais rico do que o direito, sobre o qual pouco se sabia. Porém, o que as novas pesquisas assumem, é o fato de que, apesar da lesão, o mundo apresenta-se da mesma maneira para o ser humano, e caso a hemineglig̃encia venha a atingi-lo, a situação pode ser clinicamente reversível[267].

Esta diferença básica entre os hemisférios, todavia, não aponta para uma superioridade de um com relação ao outro, mas para a importância do trabalho conjunto e cooperativo de ambos. A crítica realizada por McGilchrist é o incentivo, agravado na contemporaneidade, à preponderância do hemisfério esquerdo sobre o direito, construindo uma tendência à interação instrumental do homem para com a realidade, sem dar-se conta de uma possível totalidade. Não se trata de ultrapassar os limites da racionalidade destacados por Kant, mas de entrar em contato com o todo mediante as atividades mentais que já se enquadram neste delineamento restrito da razão. Se relembrarmos o discurso sobre a física especulativa de Schelling, relatado no primeiro capítulo, veremos que seu pensamento não contradiz a *crítica* kantiana, na medida em que demonstra a incapacidade do ser humano em direcionar-se para o todo, justamente devido à sua capacidade de analisar somente as partes. O que Mcgilchrist faz é expandir este discurso para as funcionalidades dos hemisférios, nos levando a questionar sobre a possibilidade de uma consciência não filosófica atingir algum nível de conhecimento acerca desta totalidade que, em Schelling, é imediatamente acessada pela intuição intelectual de um filósofo.

---

[266] C.f.Cutting, 1990, p.10-11.

[267] Este caso clínico é, de fato, raro quando o dano acontece no hemisfério esquerdo. Porém, se for a realidade de algum paciente, McGilchrist diz que: ""most cases of right neglect [ie, following left hemisphere damage] resolve relatively quickly and the overwhelming majority of patients showing chronic bias has right hemisphere damage"" (apud. McGilchrist, 2021, p.105). "It can be reversed by global stimulation of the right hemisphere using a well-validated technique known as caloric vestibular stimulation, which involves irrigating the left ear with ice water" (McGilchrist, 2021, p.105).

No primeiro capítulo, na seção sobre o "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), vimos que Schelling inaugura a relação dinâmica entre o inconsciente e o consciente para demonstrar como a despotencialização do absoluto gera a intuição produtiva da natureza e a consciência de si, ou o "Eu" absoluto consciente. Ambas as dimensões formam uma interação dialética entre necessidade e liberdade resguardada pela separação e pela unidade destas duas facetas, a fim de instaurar um "Eu" universal, totalizante, consciente e absoluto ainda delineado pelo seu caráter produtivo. Bom, se ele é o princípio fundante de todo e qualquer "Eu" individual caracterizado tanto pela consciência, quanto pela inconsciência, então é possível supor alguma maneira empírica de acessar esta totalidade à qual fazemos parte?

Segundo Schelling, a arte, através do gênio, é o principal elemento que manifesta de modo concreto o "Eu" absoluto - ainda que não plenamente - por revelar a identidade entre os atos (*Tathandlungen*) consciente e inconsciente sem anular a infinita oposição que os circunscreve (SW, 1800; I,3,619). Por este motivo, o seu caráter fundamental é evidenciar a síntese entre a natureza e o espírito consciente, logo entre a necessidade e a liberdade humana, uma vez que o artista é capaz de expressar empiricamente esta contradição infinita também sublinhada pela unidade.

Neste instante, o filósofo estabelece a importância da produção estética a partir do artista, ou do gênio, devido às contradições que descrevem os seus sentimentos e sua interioridade. O artista é o único que vivencia intensamente a subjetividade e a objetividade, na medida em que parte de uma intenção consciente para realizar suas criações, ao mesmo tempo em que segue caminhos inconscientes incapazes de serem controlados por ele (Beiser, 2002, 584). Estes trajetos pela inconsciência indicam a ação da natureza sobre o gênio sem ser percebida conscientemente, fazendo com que tal produção seja a máxima expressão do infinito, no finito.

É deste modo que a arte pode ser compreendida como uma tensão entre a beleza e o sublime. De fato, ambos partem da mesma oposição entre a consciência e a inconsciência, mas a primeira resolve o conflito no objeto através da máxima unidade, enquanto a segunda o eleva para a percepção involuntária do observador. Significa que a sublimidade coloca inconscientemente o "Eu" empírico e individual em confronto consigo mesmo diante daquilo que está sendo apreciado, resultando em uma intuição estética involuntária que o reconduz ao seu estado harmônico (SW, 1800; I,3,621), isto é, que provoca a unidade entre os opostos mencionados, neste indivíduo. Ora, a presença do sublime reforça o conflito no interior daquele que intui, ao passo que a beleza o soluciona mediante a própria obra de arte.

Vale lembrar que este ato de percepção ultrapassa o processo de criação, ao recair fortemente no observador. Aquele que contempla a tensão e a unidade, seja por meio de sua intuição, ou a partir do objeto em si, entra em contato imediato com a natureza, ou com o "Eu" absoluto. A questão é que, em Schelling, não é qualquer admirador que colhe a totalidade através da arte, mas apenas o artista que a produz. Ao finalizar seu processo criativo, o gênio acessa o absoluto de modo instantâneo através da intuição intelectual, reconhecendo que aquela obra não corresponde completamente à sua intenção inicial devido à natureza que agiu sobre ele através de sua inconsciência, a fim de que a unidade e o conflito fossem conscientemente expressos. Em virtude disso, a obra produzida reflete a identidade entre natureza e espírito, cessando o conflito eterno entre necessidade e liberdade.

Em contrapartida, o que deve ser notado é a relevância da imaginação para a produção artística, dada a impossibilidade desta última advir da racionalidade. Em Kant, vimos que a imaginação é o meio mediante o qual a síntese das representações é executada e submetida às formas puras da intuição e às categorias apriorísticas, para que um conhecimento acerca da realidade fenomênica seja construído. Embora esta base seja mantida, em Schelling a imaginação (*Einbildungskraft*) é aquilo que possibilita o pensamento sobre a contradição mencionada e, mais do que isso, a sua resolução consciente e empírica pelo homem[268]. Em outras palavras, a capacidade espontânea e sintetizadora desta atividade persevera no pensamento schellingiano, a diferença é que a síntese proclamada não se dá meramente sobre representações colhidas do exterior, mas sobre a tensão dialética entre natureza e espírito. Neste sentido, ambos os elementos deixam de ser pronunciados em uma simples justaposição, para revelarem uma relação de identidade e unidade que culminará, sob o aspecto da beleza, ou do sublime, na obra artística.

A imaginação é esta capacidade criativa que viabiliza o encontro entre o plano consciente do gênio e a natureza que atua sobre o seu inconsciente. Assim, o domínio técnico sempre estará sob o controle do artista, porém a obra como resultado do processo de criação é totalmente inconsciente, dado que a motivação, ou o impulso que guia o gênio, longe de provir dele, advém deste "Eu" absoluto (Bowie, 1993, p.50). O "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), portanto, inaugura a arte como o *organon* da filosofia, justamente por ser através dela que o significado do mundo se abre para a empiricidade, o que a torna inesgotável. A arte é um documento verdadeiro da filosofia porque objetiva o transcendental mediante a intuição estética (SW, 1800; I,3,627), ou seja, por meio da intuição intelectual que vem a ser objetivada quando toca no campo da consciência. Por isso, através dela, o filósofo e

[268] C.f. SW, 1800; I,3,626.

o artista são capazes de ter este vislumbre consciente sobre a unidade e a identidade entre produtividade e produto, ou entre natureza e homem.

Considerando que a filosofia da identidade propõe a unidade entre a filosofia transcendental e a *Naturphilosophie*, a anunciação da arte faz-se relevante para o sistema porque demonstra, mediante a intuição intelectual e a imaginação, não somente a habilidade do homem em acessar o "Eu" absoluto como totalidade para além da reflexão, mas também a habilidade do absoluto em atuar sobre o seu próprio produto[269]. Isso faz com que a arte, considerada através da "*Exposição*" (1801), seja uma mediação entre ambas as filosofias ao manifestar o princípio fundante em sua completude, isto é, do ponto de vista de sua revelação como autoconsciência e de sua apresentação primária como identidade. Este cenário é suficiente para desmantelar a suposta impossibilidade da percepção consciente do indivíduo com relação ao seu fundamento, ou para desfazer a perspectiva de que este caminho seria viável somente pela fé. É certo que Schelling segue a tradição do Romantismo que, através de Hölderlin, Novalis e outros, propõe esta interligação entre produção artística, intuição intelectual e imaginação para viabilizar o vislumbre do indivíduo com relação ao todo. A diferença é que o filósofo vigente introduz este pensamento em uma interpretação sistemática e ontogenética da realidade, realçando a imaginação, de modo semelhante a Fichte, como uma atividade necessária da autoconsciência para conhecer o mundo para além do fenômeno apresentado.

O sistema schellingiano enxerga o ser humano como parte da totalidade absoluta, sendo a arte apenas um meio de perceber conscientemente a unidade e a identidade entre o indivíduo e o princípio fundamental. Admitir a imaginação como o tipo de atividade mencionada no parágrafo anterior, significa assumi-la como uma parte crucial do desdobramento do absoluto, sendo o meio, no qual sujeito e objeto se encontram em identidade. Sendo este um elemento presente na despotencialização da absolutidade, ela está igualmente no "Eu" empírico que é fruto da construção transcendental deste princípio como consciência de si absoluta e universal. Por este motivo ela vem a ser uma faculdade ativa que

---

[269] Embora em ambos os cenários a intuição intelectual desempenha um papel crucial para acessar o absoluto, no "*Sistema do Idealismo Transcendental*" (1800), ela está vinculada à produção artística e à objetivação consciente daquilo que o absoluto revela para o gênio. Aqui, ela adquire uma tonalidade romântica por ser o caminho que proporciona a exposição empírica da natureza e da unidade entre ela e o ser humano. No entanto, se esta obra é responsável por possibilitar a edificação da "*Exposição*" (1801), então não devemos enxergar uma contradição entre suas diferentes funcionalidades, até porque sua eficácia constatada através da arte não anula a sua importância para o filósofo que, por meio dela, atinge o conhecimento absoluto de modo imediato. Trata-se de enxergar as diferentes facetas da intuição intelectual no sistema em questão e, mais do que isso, de perceber que a arte é um passado dado pela filosofia transcendental que não pode ser apagado do sistema por intermédio da filosofia da identidade.

constrói a unidade entre o ideal e o real, intermediando a relação entre o absoluto e o ser humano mediante sua capacidade produtiva responsável por evidenciar que " [...] todo e qualquer objeto é algo que se tornou objeto, e se o tornou através de uma síntese original" (Bicca, 1989, p.77).

Esta abordagem amplia significativamente o papel da imaginação, funcionando como um dos horizontes propulsores das investigações neurocientíficas contemporâneas que buscam entendê-la como uma atividade mental, cuja produção ultrapassa a mera equivalência a uma fantasia consciente. Este é o caso das pesquisas de Iain Mcgilchrist, as quais a realçam como uma faculdade pertencente ao hemisfério direito devido à sua habilidade de reconhecer a totalidade da realidade mediante sua capacidade criativa e produtiva.

Ora, se a imaginação for analisada a partir do hemisfério esquerdo, tudo aquilo que for evocado por ela será correlacionado a uma espécie de mentira, ou a uma fantasia impossível de condizer com a realidade. Por outro lado, do ponto de vista do hemisfério direito, há uma relação necessária entre ela e a criatividade que nos permite vislumbrar minimamente algo desconhecido que busca se revelar para nós[270]. A imaginação, neste cenário, está intimamente ligada à verdade, ainda que nada proveniente dela emita uma declaração explícita sobre o cosmos, tal como as formulações científicas, precisamente por destacar elementos que até então são obscuros para a consciência humana devido a uma interação automática e instrumental preponderante entre esta última e o seu entorno.

O que McGilchrist faz é endossar o papel de co-criação do indivíduo frente ao mundo que o circunscreve, na medida em que a atividade da imaginação depende das percepções corriqueiras do ser humano, além de suas pré-concepções e daquelas que moldam o seu passado. Significa que o indivíduo não é um elemento neutro, tal qual uma máquina que recebe e processa dados provenientes de seu exterior, porque está intimamente envolvido em suas próprias experiências que permitem com que o mundo se abra para ele. De acordo com William James, "[...] os centros nervosos são um órgão para reagir às impressões sensoriais, e nossos hemisférios, em particular, são dados a nós, a fim de que os registros de nossas experiências passadas possam co-operar na reação" (tradução livre. Modificado por mim. James, 1918, V.II, p.103)[271]. Deste modo, as percepções estão sempre relacionadas às experiências individuais, levando às diferentes manifestações de uma única e mesma

[270] C.f. McGilchrist, 2021, p.1047.
[271] " [...] our nerve-centres are an organ for reacting on sense-impressions, and that our hemispheres, in particular, are given us in order that records of our private past experience may co-operate in the reaction".

realidade para inúmeras pessoas, o que impacta na atuação da imaginação que possui este cenário familiar como fio condutor.

Em outras palavras, a imaginação tem como ponto de partida aquilo que lhe é familiar, isto é, as experiências que marcaram a consciência ao longo dos anos em conjunto com aquelas que estão acontecendo e sendo absorvidas pelo indivíduo. Vale ressaltar que até mesmo a fantasia, por muitas vezes relacionada a esta faculdade ativa, detém como pano de fundo esta rede de percepções, experiências e impressões sensoriais vivenciadas pelo ser humano. O que distingue uma da outra, todavia, é a capacidade da imaginação em refletir o mundo já conhecido e cotidianamente experimentado pela autoconsciência, arrebatando a natureza para o seu interior e permitindo-a desvelar-se como o meio fundamentalmente integrado pelo indivíduo. Isso a permite dar-se como força criativa, ou seja, como aquela que dissolve a natureza, na tentativa de sintetizá-la, ou melhor, de unificá-la a partir do "Eu"[272]. Com efeito, os modos operacionais da imaginação a tornam uma atividade orgânica e dinâmica porque sua interação com a realidade é igualmente regida por estes caracteres, o que a coloca em completa oposição com a fantasia, a qual apenas reúne objetos fixos segundo uma nova modulação.

Neste contexto, a totalidade vem ao encontro do ser humano através da imaginação enquanto uma faculdade do hemisfério direito. O fato de ser regida por uma atenção abrangente e duradoura, permite com que traços do cosmos sejam implicitamente descobertos e recombinados em uma nova interpretação da realidade. Na parte II da obra "*The Matter With Things…*" (2021), mais precisamente no capítulo designado à imaginação e à intuição, McGilchrist utiliza não somente a poesia, mas também pensamentos de caráter físico e matemático como exemplos de interações do homem para com a natureza a partir do todo, isto é, da tentativa de compreendê-lo para além do campo focal e restrito do hemisfério esquerdo. Quer dizer que a consciência comum é capaz de entrar em contato com a totalidade por meio da imaginação e da atenção, ambas caracterizadas pela organicidade, dialeticidade, e pela abrangência não vinculada ao hemisfério oposto.

---

[272] Esta perspectiva tem como base a distinção de Coleridge realizada entre os dois tipos de imaginação, a saber, a primária e a secundária. Para ele, "The IMAGINATION, then, I consider either as primary or secondary. The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM. The secondary I consider as an echo of the former, co-existing with the conscious will, yet still as identical with the primary in the kind of its agency, and differing only in degree, and in the mode of its operation. It dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create ; or, where this process is rendered impossible, yet still, at all events, it struggles to idealize and to unify. It is essentially vital, even as all objects (as objects) are essentially fixed and dead" (Coleridge, 1834, p.172).

Nota-se que o neurocientista em questão enxerga a problemática schellingiana acerca da possibilidade de atingir o absoluto através da intuição intelectual, da arte e da imaginação, mediante as atividades mentais identificadas a partir da estrutura plástica e orgânica do cérebro. Ora, dividir conceitualmente os hemisférios não significa impor uma separação definitiva nas funções desempenhadas por cada um, até porque, como bem aponta McGilchrist, estas formas do "Eu" são, na verdade, integradas umas às outras[273].

Esta análise é possível porque McGilchrist constrói, a partir dos hemisférios cerebrais, uma investigação de status ontológico que procura explicar a integralidade do indivíduo com o todo mediante a apreensão de uma natureza orgânica e dialética. Para ele, a relação entre os opostos postulada a partir do conceito de natureza por Schelling, e como um princípio gerador da realidade por outros, pode também dar-se enquanto este elemento fundante do nível da experiência cotidiana em suas duas dimensões, isto é, física e mental (McGilchrist, 2021, p.1120). De acordo com ele,

> Schelling diz que não há maior revelação em toda ciência, religião e arte, do que da divindade daquilo que ele chama de "Todo", mas isso decorre do reconhecimento de que cada esfera do intelecto e do espírito - ciência, religião e arte - enxerga algo particular e especial. Nas épocas em que estamos atentos a esta unidade, ele alerta, uma cultura desfruta de vigor, vitalidade e dos frutos da colaboração das artes e das ciências: mas o preço de perder esta visão é a perda de tudo que valorizamos. Nós nos esforçamos, ele diz, para unir as coisas, adicionando grão de areia a grão de areia. Não surpreende que o hemisfério esquerdo, tendo desmantelado o universo, não saiba como montá-lo novamente (tradução livre. McGilchrist, 2021, p.1198)[274].

A princípio, esta totalidade também conceituada como natureza por Schelling, nada mais é do que este fundo ontológico acolhido por McGilcrhrist ao longo de sua obra como aquele princípio fundante do real desalinhado com qualquer relação linear de causa e efeito. Deste modo, ambas as dimensões da realidade, a saber, física e mental, são dialeticamente constituídas para que tanto a harmonia, a ordem e a unidade, quanto a relação de continuidade entre os corpos animados e inanimados, sejam possíveis. No que diz respeito ao universo material característico do mundo empírico-fenomênico, a relação entre as forças de atração e repulsão vem a ser o exemplo clássico daquilo que é trabalhado como *coincidentia*

---

[273] C.f. McGilchrist, 2021, p.168.

[274] "Schelling says that there is no higher revelation in all of science, religion or art, than that of the divinity of what he calls the 'All'; but this comes on the back of his recognition that each sphere of intellect and spirit – science, religion and art – sees something particular and special. In those ages, he warns, where we are mindful of this unity, a culture enjoys vigour, and vitality, and the fruits of the collaboration of the arts and sciences: but the price of losing that vision is the loss of everything we value. We struggle, he says, to put things together, adding grain of sand to grain of sand. Unsurprisingly the left hemisphere, having dismantled the universe, it is at a loss to know how to put it together again".

oppositorum a partir das ciências naturais e da própria filosofia. Já no que se refere ao plano mental, McGilchrist explica que todo o processo referente à auto limitação da consciência, ao voltar-se para a natureza da matéria, produz individuação, singularidade e concretude a partir de um todo indivisível (McGilchrist, 2021, p.1525). Do ponto de vista empírico, este cenário mantém-se na medida em que o cérebro necessita dos fluxos de consciência provenientes dos hemisférios direito e esquerdo como artigos opostos entre si, para que sejam postos em uma relação de unidade revelada enquanto a consciência totalizante.

Estes fluxos de consciência também delineados pelas atividades mentais e consequentemente empíricas de cada hemisfério fundam um modo de percepção direcionado para aquele algo especial e particular transcrito na citação acima. A análise realizada até este presente momento, portanto, não possui como objetivo reduzir a intuição intelectual à imaginação e à atenção singulares de ambos os hemisférios porque, longe de serem categorizadas como transcendentais, elas são holisticamente abrangidas como atividades empíricas, cujo trabalho cooperativo é capaz de evidenciar aquilo que há para ser conhecido. Em outras palavras, neste cenário o conhecimento não é restrito aos limites da compreensão, precisamente por conta da estrutura apofática das investigações guiadas pela atenção e pela imaginação que nos aproximam da verdade mediante a exclusão de falácias relacionadas ao objeto analisado (McGilchrist, 2021, p.1683), ainda que um conhecimento final acerca deste último seja impossível de ser alcançado. À vista disso, o trabalho conjunto das atividades próprias de cada hemisfério, as quais, como já vimos, não contradizem o pensamento schellingiano, é capaz de revelar ao indivíduo a existência do desconhecido, logo do incondicionado, permitindo-o entender que, embora seja inviável atingir um conhecimento genuíno de sua manifestação como pura produtividade, o ato de voltar-se para o universo material, bem como para as esferas do intelecto e do espírito, nada mais é do que um autodirecionamento para o seu *modus existendi*, isto é, para a sua revelação enquanto produto. Assim, além de serem importantes para a construção do indivíduo, ambos os hemisférios possibilitam a construção do conhecimento metafísico através das lentes fornecidas pela realidade empírico-fenomênica, apesar deste quadro parecer inatingível devido à soberania do esquerdo sobre o direito incutida e alimentada pela contemporaneidade.

Na "*Dialética do Esclarecimento*" (1947), Adorno e Horkheimer inserem a problemática da ascensão da sociedade econômica produtiva, na qual a relação entre a racionalidade e a realidade social é enfraquecida em prol da relação de dominação entre os homens, e entre o ser humano e a natureza. Considerando que este movimento ainda é fortemente dominante na realidade contemporânea, o conceito de natureza perdeu, nesta

trajetória histórica, a conotação ontológica, genética e estrutural atribuída principalmente por Schelling, sendo substituída por uma tonalidade mecânica e instrumental proveniente dos modos comportamentais próprios da sociedade vigente. Da perspectiva neurocientífica de McGilchrist, este contexto impulsiona a preponderância do hemisfério esquerdo sobre o direito, resultando em uma interação automatizada que mascara este desconhecido devido à redução do conceito de natureza ao mero utilitarismo.

Diante do que foi dito, instituir o trabalho harmônico entre os hemisférios é fundamental para a contemporaneidade, dado que a perda de significação do conceito de natureza enquanto totalidade significa desmoronar a capacidade da autoconsciência humana de reconhecer e de situar a si própria moral e fisicamente na realidade material. Este panorama impede o indivíduo de enxergar a si mesmo como parte do todo porque uma possível percepção do absoluto torna-se inviável frente à pura instrumentalização. Através de McGilchrist, portanto, o que está sendo proposto é a ampliação do pensamento schellingiano para a consciência comum. Assim, não apenas o filósofo, ou o gênio, regressarão ao absoluto mediante a intuição intelectual, mas todos aqueles capazes de cultivar este modo de atenção orgânico e totalizante sobre si e, consequentemente, sobre a realidade.

Hipotetizar a gravidade como propriedade da construção do absoluto faz-se imprescindível neste cenário porque revela a efetividade da estrutura ontológica da realidade a partir do entrelaçamento entre o princípio da identidade e a diferença quantitativa. Quer dizer que a análise voltada para a gravidade possibilita a projeção da natureza como totalidade para o real, justamente por evidenciar o seu caráter essencial como conceito puro sujeito-objeto mediante um correspondente físico e matemático do universo material, a saber, a gravidade como lei universal da natureza. A conclusão deste movimento depende de dois importantes fatores: 1º) De uma investigação voltada para a relação entre Schelling e Einstein, dado que tratar a natureza enquanto tal mediante a potência mencionada exige a ponderação de uma possível contradição entre o sistema schellingiano e teoria da relatividade geral; 2º) Da revalorização da atenção totalizante diante da priorização da atenção restrita, o que só pode ser oferecido através da tese dos hemisférios de McGilchrist.

No que diz respeito ao primeiro, declaramos a impossibilidade de tal apuração nesta pesquisa. Porém, no que se refere ao segundo, vimos que a imaginação e a atenção características do hemisfério direito são necessárias para a viabilização da percepção da natureza de Schelling na consciência comum ou, melhor dizendo, para a apreensão da existência da totalidade em meio às investigações voltadas para o particular. Trata-se de instigar a autoconsciência humana em reconhecer-se como parte de um todo ou, melhor

dizendo, em enxergar que os diversos emaranhados sociais, políticos e econômicos, mediante os quais se revela, nada mais são do que elementos constituintes da natureza. Sem as atividades mentais do hemisfério direito, é impossível investigar a realidade a partir da gravidade, ou seja, de entender, por meio de sua declaração como propriedade, que a estrutura ontológica do universo material é uma totalidade infinita e incondicionada constituída por uma multiplicidade determinada.

Este capítulo, portanto, apresenta a importância da imaginação e da atenção totalizantes como possibilidades reais de se conhecer aquilo que Schelling tange por natureza. Com isso, estamos situando o ser humano em um novo cenário cosmológico, na medida em que a centralização de sua figura é substituída pela percepção de sua relação de unidade e identidade com o meio, no qual vive, dentro dos limites da racionalidade empírica. O que está sendo proposto não é o reducionismo da filosofia da identidade às pesquisas neurocientíficas, mas o entrelaçamento de ambas as áreas, a fim de demonstrar que a capacidade de atentar-se para o todo não cabe somente ao filósofo, mas a todo e qualquer indivíduo que é parte deste mundo. Vale lembrar que este estudo detém um forte impacto sobre as esferas sociopolíticas da contemporaneidade, justamente por intencionar uma reforma concreta da figura humana a partir da exposição consciente da estrutura interna da realidade, assim como da unidade fundamental entre filosofia e ciência.

Conclusão

Na tentativa de repensar a filosofia negativa de Schelling, a presente pesquisa traça um caminho histórico que esclarece a ampliação ontogenética dos conceitos científicos no interior de seu sistema. A realização desta expansão, além de realçar a interconectividade existente entre o pensamento do professor de Iena e as descobertas das ciências secundárias características da modernidade, evidencia a unidade sistemática existente entre ambas as dimensões do saber. A execução deste movimento não é involuntária, mas parte da ambição de seu sistema, na medida em que escancara a filosofia como o sustentáculo teórico sem o qual nenhuma investigação científico-experimental é capaz de existir.

Reposicionar a filosofia desta maneira não implica apenas uma relação empírica e epistemológica, mas também uma relação originária, se for considerado que os processos de construção e reconstrução do absoluto também são desdobramentos particulares do conhecimento filosófico. O segundo capítulo, incumbido de expor este quadro mediante o esmiuçamento dos conceitos schellingianos, principalmente daqueles referentes às potências,

destaca sistematicamente esta base estrutural, fornecida pelo absoluto, como possibilitadora da empiricidade. Por este motivo, é constantemente reafirmado durante a pesquisa que o pensamento schellingiano desenvolve tal aparato conceitual científico em um sistema de caráter ontogenético, pois os incorpora na potencialização e na despotencialização do ser de tal fundamento para explicar a gênese do conhecimento e da estrutura do universo material.

Se pretendemos adentrar nesta fundamentação fornecida pela filosofia, devemos partir de um conceito, cuja aplicabilidade nas etapas da construção não contradiz a física aplicada e teórica por reforçar a interconexão vigente. É certo que todos os termos utilizados por Schelling são potencialmente capazes de acentuar este quadro originário, no entanto aquele referente à gravidade vem a ser o mais valioso porque sinaliza o primeiro grau de existência do incondicionado em conjunto com o condicionado. A gravidade, tal como é apresentada pela "*Exposição*" (1801), é o fundamento do ser em geral, o que a coloca, didaticamente, em uma posição hierárquica superior às demais que a possuem como pressuposto. Neste sentido, buscamos refletir juntamente com o significado que lhe foi atribuído por Schelling, na tentativa de identificar possíveis contradições entre seu papel desempenhado no interior do sistema, e aquele oferecido por Newton através da física mecânica.

Ao estabelecermos contato direto entre ambos os tipos de raciocínio, apesar das abordagens serem significativamente distintas, nenhuma oposição em si foi descoberta, o que fortalece a tese schellingiana a respeito da física especulativa e da filosofia como pilar da realidade prática, por ser ela ideal e real simultaneamente. Porém, se não há contraposição, e se a necessidade da gravidade é destacada para o desdobramento do absoluto, faz-se imprescindível ponderá-la, pelo menos, como propriedade da construção. Isso porque, se é possível traçá-la deste modo, é igualmente viável estabelecer uma relação direta entre a estrutura interna da realidade e aquela averiguada empiricamente, uma vez que em ambos os cenários ela é indispensável para a existência efetiva do real e do universo material. Em outras palavras, enquanto propriedade ela vem a ser o elo mais evidente entre o teórico e o prático, ampliando o conceito de natureza fortemente reduzido pela contemporaneidade às expressões física, química e biológica da vida.

Através deste novo modo de pensá-la, estamos dando um passo na direção da ressignificação do conceito de natureza, na sociedade contemporânea, visto que, partindo da perspectiva newtoniana, ela deixa de ser uma mera força externa, matematizada e centrípeta, para dar-se como um elemento estrutural da realidade. De fato, esta é uma possibilidade recheada de aporias cruciais para o fortalecimento, ou para o enfraquecimento, da hipótese, o

que não diminui sua importância para o contexto atual, dado que este tipo de interpretação implica necessariamente a relação de unidade e de identidade entre ser humano e natureza.

Enquanto potência, se revelada como propriedade, a gravidade edifica uma conexão direta entre o absoluto e o indivíduo porque, além de dar-se como fundamento do ser em geral, enaltece o vínculo concreto entre o determinado e a essencialidade do absoluto. Segundo Schelling, o ser humano é produto da produtividade, o que o torna parte da absolutidade, contudo, por meio da gravidade, esta relação torna-se cognoscível, tendo em vista que os princípios que a caracterizam enquanto força continuam presente em seu reposicionamento como um elemento estrutural, o que atribui ainda mais concretude para o sistema schellingiano.

Por outro lado, não basta abrir esta possibilidade para a cognição sem demonstrarmos como isso pode ser realmente viável. A tese dos hemisférios cerebrais de McGilchrist é apresentada como uma alternativa pungente e objetiva para que este nível de percepção consciente seja alcançado. Por intermédio da atenção e da imaginação singulares do hemisfério direito, a manifestação empírica e totalizante do absoluto pode ser apreendida por qualquer indivíduo, despertando igualmente a consciência para a relação de identidade e de unidade com a natureza, na qual ela se encontra. Não se trata de menosprezar as atividades mentais próprias do hemisfério esquerdo, mas de ressignificá-las a partir do direito, na medida em que esse elucida o fato de que os objetos da atenção focalizada não são meros fragmentos da realidade por serem meios de revelação deste absoluto que nada mais é do que a vida em si.

O impacto deste aguçamento da consciência é de extrema relevância porque modifica a autopercepção do indivíduo sobre si e sobre o meio, no qual ele vive. Este cenário é capaz de reduzir o alto nível de instrumentalização da realidade, justamente porque desloca o ser humano desta posição central inicialmente oferecida pelo Iluminismo, para esta relação de identidade originariamente proclamada. Por esta razão, é possível dizer que um movimento em prol da redefinição do conceito de natureza é instaurado, porque perceber-se na relação mencionada implica, necessariamente, a percepção da revelação da natureza como esta totalidade absoluta, dinâmica, dialética e orgânica.

O que esta pesquisa se propõe a cumprir é exatamente o ato de repensar a filosofia da identidade de Schelling a partir das investigações científicas características da modernidade, a fim de encontrar um elemento obscuro capaz de dar-se como condição de possibilidade para a percepção da relação de unidade e de identidade entre espírito e matéria. De fato a gravidade revelou-se como essa partícula necessária que ratifica o papel teórico decisivo da filosofia

com relação às ciências secundárias, sendo o conceito que vincula uma área à outra de maneira clara e didática. O que precisamos indagar, após a leitura desta dissertação, é se hipotetiza-la como propriedade da construção foi realmente um passo dado em direção à contemporaneidade, se for considerado que este seu reposicionamento conceitual possibilita a reinterpretação da natureza e da figura humana a partir da atenção e da imaginação. Ou, por outro lado, se nos mantivemos estáticos, isto é, não conseguindo trabalhar o pensamento schellingiano visando sua aplicabilidade na realidade contemporânea.

A leitura desta pesquisa revela que, na verdade, foi possível dar um salto em relação à contemporaneidade precisamente devido ao rigor da fundamentação da gravidade como propriedade da construção schellingiana, demonstrando uma expansão conceitual da gravidade newtoniana com relação ao desempenho estrutural daquela apresentada por Schelling em um campo ontogenético incapaz de realçar uma contradição em si entre tais distintas aplicabilidades por conta da complementaridade fundamental que as caracteriza. Ao evidenciar a *Identitätsphilosophie* como um sistema distante de qualquer posicionamento anticientífico, esta análise revela esta nova conceituação da gravidade como o elo mais evidente entre os planos especulativo e prático que pode viabilizar uma percepção empírica acerca desta base metafísica por meio de uma investigação direcionada para um fragmento da realidade empírico-fenomênica, exigindo a funcionalidade e o modo comportamental dos hemisférios cerebrais explicitados por McGilchrist. Assim, o projeto de ressignificação do conceito de natureza na contemporaneidade iniciou-se com êxito devido à correlação necessária entre a filosofia da identidade schellingiana, a mecânica newtoniana e o campo neurocientífico apresentado. No entanto, é impossível dar este projeto como finalizado em virtude das aporias apontadas no terceiro capítulo e da relevância do pensamento de Einstein para a ponderação da gravidade como propriedade da construção e, portanto, como aquela que possibilita a relação direta entre as físicas especulativa e experimental. Deste modo, é seguro dizer que um salto foi efetivamente dado em relação à realidade contemporânea, embora a pesquisa não esteja finalizada em razão destes tópicos que necessitam ser trabalhados.

Referência Bibliográfica:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Editora WMF Martins Fontes Ltda., 6ª edição, São Paulo, 2012, pp.1210. ISBN: 978-85-7827-521-1.

ADLER, Jeremy. **The Aesthetics of Magnetism: Science, Philosophy and Poetry in the Dialogue Between Goethe and Schelling**. In "*The Third Culture: Literature and Science*".

Edited by Elinor S.Schaffer, Berlin, New York: de Gruyter, 1998, Vol 9; pp.323. ISBN: 3-11-014292-9.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Editora Zahar, 1985, pp.344. *ebook* (Kindle) ISBN-13 **:** 978-8537812020.

AMERIKS, Karl. **Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy**. Cambridge University Press; 2000; p.351. ISBN 0-521-78101-9 (hb).

AMORA Carneiro, Kleber. **Schelling and the Dual Nature of Light**. Philósophos - Revista de Filosofia, Vol.13, nº1, jan/jun 2008; pp.109-124. DOI: https://doi.org/10.5216/phi.v13i1.7993 .

_____. **O lugar da "Introdução a um projeto de um sistema da filosofia da natureza" na filosofia da natureza de Schelling**. Princípios: Revista de Filosofia, Natal; n.28, jul./dez. 2010, pp. 237-256.
Disponível em:
<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/99>

ASMUTH, Christoph. Der Anfang und das Eine. **Die Systemgestalt bei Fichte, SeheHing und Hegel**. In: ASMUTH, Christoph (hrsg.); Denker, Alfred (hrsg.); Vater, Michael (hrsg.). *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel*. B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, Band 32, 2000; p.403-417. ISBN: 90-6032-359-9.

ARISTÓTELES. **Metafísica: Livros VII e VIII**. Traduzido por: Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, Universidade Estadual de Campinas/IFCH, 2005; pp.165. ISSN: 1676-7074.

_____. **Problemas Mecânicos**. Traduzido por: Rodolfo Lopes. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2013, Volume IX, Tomo III, pp. 112.

ARNDT, Andreas. **Friedrich Schleiermacher als Philosoph**. De Gruyter, 2013; p.417. ISBN: 978-3-11-031866-1.

BARRA, E.S de O. **Omnis Philosophiae Difficultas: O Conceito de Força na Filosofia Natural de Newton**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 1994; pp.193.
Acessado em:
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08122022-132556/publico/1994_EduardoSallesDeOliveiraBarra.pdf>

_____.**Kant e o Problema de Newton: A Metafísica formal das Forças essenciais da Matéria**. Kant E-Prints, 17(3), 2023, p.26-55. DOI: https://doi.org/10.20396/kant.v17i3.8673607.

BARTON, Jason. **The Transcendental Parameters of "Nature as Universal Organism" in Schelling's Naturphilosophie**. Journal of Transcendental Philosophy, De Gruyter, Berlin/Boston; Volume 2, Issue 3, November 2, 2021; p.283-302. DOI: https://doi.org/10.1515/jtph-2021-0028.

BECKENKAMP, Joãosinho. **Introdução à Filosofia Crítica de Kant**. Ebook; Editora UFMG, 2017. Humanitas series; p.517. ISBN: 978-65-5858-154-3.

BEDAQUE, Paulo; Caniato, Rodolfo. **Revisitando a Lei das Áreas**. Revista Latino-Americana de Educação em Astronomia (RELEA), nº38, 2024; p.07-26. ISSN: 1806-7573. DOI: https://doi.org/10.14244/RELEA/2024.38.7-26.

BICCA, Luiz. **Do Eu Absoluto à Filosofia da Natureza: A Trajetória da Primeira Filosofia de Schelling (1794-1804)**. Síntese: Nova Fase; Rio de Janeiro; janeiro/abril de 1989; v.16; nº45; p.71-88. ISSN: 2176-9389

BORCHERT M., Donald. **Encyclopedia of Philosophy**. Thomson Gale; 2006; Volume 8. ISBN 0-02-866072-2.

BEISER C.; Frederick. **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801**. Harvard University Press; 2002; p.726. ISBN 0-674-00769-7.
_____. **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**. Harvard University Press; 1987; p.395. ISBN 0-674-29502-1.
_____. **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**. Harvard University Press; 2003; p.243. ISBN 0-674-001180-5.

BOWIE, Andrew. **Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction**. Routledge; London and New York; 1993; p.211. ISBN 0–415–10346–0 (hbk).

BREAZEALE, Daniel. **Exhibiting the particular in the universal": philosophical construction and intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801–1804)**. In: OSTARIC, Lara (ed.). *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge University Press, 2014; p.91-119. ISBN: 978-1-107-01892-1 (Hardback).

BRITO LIMA NASCIMENTO, Gilberto do. **O Conceito de Matéria na Filosofia da Natureza de Immanuel Kant**. Dissertação de Mestrado; Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021; pp.103.
Disponível em:
<https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/62001/3/2021_dis_gnlbrito.pdf>

BUCHHEIM, Thomas. **Grundlinien von Schellings Personbegriff**. In:*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde: Schellings Philosophie der Personalität*. Buchheim, Thomas (hg); Hermanni, Friedrich (hg). Akademie Verlag, Berlin, 2004; p.11-34.

CARNAP, Rudolf. **Superação da Metafísica pela Análise lógica da linguagem**. Tradução: Antônio Ianni Segatto. Cadernos de Filosofia Alemã; v.21; nº2; p.95-115.

COELHO SCHUBERT, Humberto. **Idealismo e Romantismo: Uma história geral das filosofias do saber e da liberdade**. Editora Vozes, Petrópolis (RJ), 2024; p.437. ISBN: 978-85-326-6770-0.

_____. **O Monismo Complexificado de Schelling**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, Vol.23, nº 1, 2018, p.13-26. DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p13-26.

COHEN, Bernard. **Newton's Concept of Force and Mass, with notes of the Law of Motion**. In: COHEN, Bernard (ed.); Smith, George E. (ed.). **The Cambridge Companion to Newton**. Cambridge University Press, 2004, pp.57-84. ISBN: 0-521-65177-8 (hardback).

COLERIDGE T., Samuel. **Biographia Literaria; or Biographical Sketches of my literary Life and Opinions**. Published by Leavitt, LORD & Co. (New York), Crocker & Brewster (Boston); 1834, vol.I, vol. II; p.351.
Disponível em:
<https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafY2LXEKdGngOL9KqjVslv6flpAeaxjLHPbbyKtUQVQ1PqubAzyHC1zs6c3TPV9nu1OYaMXGfAJOkDGbGaufI_52VITuAYmLmnqEJygq7T6HwMDydejrpAYtcuOFkLmOmifRAgsW6oS2c0VtFQZaF26_a_dOsmE_VVU3j9GHB9Bs0Zvck4FmOM-IU2LOdXdlAQ_e74F7wNxksVMAr8zOibIzUGRiRPyfKAFh3od1vSlq_8Pw8OoXFVvE52AT3NWdkGMLfWe>

CHRISTIANS, Monika (hg). Grimm, Brüder. **Das Wunderbare ist das Wahre: Märchen zum Nachdenken mit alten Scherenschnitten**. Herder Freiburg, Basel, Wien, 1985, p.124. ISBN: 4-451-20479-7.

CUTTING, John. **The Right Cerebral Hemisphere and Psychiatric Disorders**. Oxford University Press, 1990, p.479. ISBN: 0-19-261764-8.
Disponível em:
<https://archive.org/details/rightcerebralhem0000cutt/page/n7/mode/2up>

DE BRITO BARBOZA, Nathaly; Reis de Oliveira, José Claudio. **A Teoria das Cores de Goethe e sua Crítica a Newton**. Revista Brasileira de História da Ciência (RBHC); Vol.9, nº2, Ensaios, jul/dez. 2016; p.288-298. DOI: https://doi.org/10.53727/rbhc.v9i2.161.

DA SILVA VOSGERAU, Kayenne Cristine. **A Intuição Intelectual de Schelling: da Intuição de si mesmo à Intuição da Natureza**. Tese de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá; 2017; p.1-126.
Disponível em
<
https://pgf.uem.br/dissertacoes/2017/silva-kayenne-cristine-vosgerau-da-pgf-uem-2017.pdf>

DE SOUZA FERREIRA CHAGAS, André. **Razão e Liberdade em Leibniz**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006; pp.104. DOI: https://doi.org/10.11606/D.8.2006.tde-07012008-094415.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Traduzido por: João Gama. Edições 70, Lda., 1997, p.277. ISBN:972-44-0967-8.

DIMAS, Samuel. **Cisão divina na heterogeneidade do cosmos e restauração da unidade originária**. In: DIMAS, Samuel (cood.); EPIFÂNIO, Renato (coord.), LÓIA, Luis (coord.) *Redenção e Escatologia Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*. Vol.III, Idade Contemporânea, Tomo I, p.193-208.

ESTES, Yolanda. Intellectual Intuition: **Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling**. In: BREAZEALE, Daniel (ed.); Rockmore, Tom (ed.). **Fichte, German Idealism, and Early Romanticism**. Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, 2010; p. 165-177. ISBN-13: 978-90-420-3011-4.

EUCKEN, Rudolf. **Die Lebensanschauungen der Grossen Denker Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart**. Zwölfte Auflage; Leipzig; Verlag von Veit & Comp; 1918; p.565.

FERRAGUTO, Federico. **Ser, saber, pensamento: a confrontação de Fichte com o realismo racional de Bardili e Reinhold**. Revista Filosofia Aurora, Curitiba; volume 27; número 42; dezembro de 2015; p.819-840. ISSN atual: 2965-1557.

FERRER, Diogo. **Friedrich Heinrich Jacobi e a crítica à imediatez no idealismo alemão**. Cadernos de Filosofia Alemã, Vol.28, n.2, (Dossiê Jacobi), p.33-44. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p33-44
Disponível em:
<https://revistas.usp.br/filosofiaalema/es/article/view/207321>

FRANK, Manfred.**Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität**. Philipp Reclam jun. Stuttgart; 1991; p.485. ISBN 3-15-008689-2.
_____. **The Philosophical Foundations of Early German Romanticism**. Translated by: Elizabeth Millán-Zaibert. State University of New York Press; p.286.
_____. **Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik**. Suhrkamp; 1997; p. 958. ISBN 3-518-28928-4
_____. **Reduplikative Identität: der Schlüssel zur Schellings reifer Philosophie**. Fromman-holzboog Verlag e.k., Band 28, 2018, p.307. ISBN: 978-3-7728-2841-6.

FARHAT Casalotti, Pedro. **Ensaio acerca da Ascensão e Queda da Visão Ortodoxa de Ciência: A Questão dos Juízos Sintéticos *A Priori***. Revista Iandé - Ciências e Humanidades, São Bernardo do Campo; volume 2; número 3; julho de 2019; p.86-105. DOI https://doi.org/10.36942/iande.v2i3.88

FICHTE, Johann Gottlieb. **Foundations of Transcendental Philosophy: (*Wissenschaftlehre*) nova methodo**. Translated by: Daniel Breazeale. Cornell University Press; 1992; p.1-494. ISBN: 0-8014-8138-4.
_____. **Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia** (1794). Traducido por: Juan Cruz Cruz. Pamplona, 2005, p.235. ISBN: 84-920753-6-8.

Disponível em:
<https://archive.org/details/fichte-fundamento-de-toda-la-doctrina-de-la-ciencia-juan-cruz-cruz/page/235/mode/2up>

FRIEDMAN, Michael (ed.). Kant, Immanuel. **Metaphysical Foundations of Nature Science**. Translated by: Michael Friedman. Cambridge University Press, 2004; pp.119. ISBN-13: 978-0-511-23015-8 ebook (EBL).
_____. Kant's Construction of Nature: *A Reading of the Metaphysical Foundations of Nature Science*. Cambridge University Press, 2013; pp.623. ISBN: 978-0-521-19839-4 (hbk).

GASPAR PRATA, Francisco. **Fichte e Schelling em Confronto - filosofia da reflexão ou não?**. Revista Dois Pontos; Curitiba, São Carlos, volume 12, número 02, outubro de 2015, p.79-97. ISSN: 1807-3883.

GHINS, Michel. **A Inércia e o Espaço-Tempo Absoluto: De Newton a Einstein**. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; Coleção CLE; Universidade de Campinas (UNICAMP); Volume 09; 1ª Edição; 1991; p. 311. ISSN: 0103-3147.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. **A Relação Dialética entre Consciente e Inconsciente na Filosofia da Natureza do Jovem Schelling**. Síntese - Revista de Filosofia; 2015; v.42; nº133; p.263- 278.

GOETHE, J.W. **Doutrina das Cores**. Tradução de: Marco Giannotti. Editora Nova Alexandria, São Paulo. 4o Edição, 2013; pp.211. ISBN: 978-85-7492-372-7.
_____. **A Metamorfose das Plantas**. Tradução de: Fábio Mascarenhas Nolasco. Editora Edipro, 1ª Edição, 2019; pp.145. ISSN 978-85-521-0072-0 (epub).

GONZALEZ CACERES DE NUNEZ, Barbara. **Nature's Visibility: The Metaphysical Origin of Living Beings in F.W.J Schelling's Philosophy of Nature**. Theses of Doctor of Philosophy. University College of London, August 2022; pp.230.
Disponível em
<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10162063/1/Final%20Copy-%20Nature's%20Visibility%20-the%20metaphysical%20origin%20of%20living%20beings%20in%20Schelling's%20philosophy%20of%20Nature.pdf >

GRANT HAMILTON, Iain. **Philosophies of Nature after Schelling**. Continuum-3pl, London, 2006; pp.246. ISBN-10: 0826479022.

GUYER, Paul. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge University Press;1987; p.482. ISBN o 521 33192 7 hard covers.

HAHN, Eric. **F.W.J. von Schellings sämmtliche Werke**. Total Verlag, 1997; p.4557.

HAIZMANN, Albrecht. **Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, Band 30, 1997, pp.372. ISBN: 3-525-62351-8.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Editorial: Herder; Barcelona; 1986; p. 311. ISBN 84-254-1478-4

HENRICH, Dieter. **Fichte's Original Insight**. Translated by: David R. Lachterman. Contemporary German Philosophy; Volume 1; pp.53. ISBN 0-674-00773-5.
_____. **Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism**. Harvard University Press; 2003; p.341.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Editora Vozes; Petrópolis; 2ª Edição; 2003; p.549. ISBN 85.326.2769-2.
_____. **A.Jacobi nas Lições sobre a História da Filosofia**. Tradução: Gabriel Rodrigues da Silva e Robson Caixeta Silva. Kínesis; Vol. XVI; n° 41; dezembro 2024, p. 414-425.
_____. **Ciência da Lógica**. Barcarolla; 2011; pp.288. ISBN-10 : 8598233587.
_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Adendos Orais traduzidos por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Edições Loyola, Vol.I, São Paulo, 1995; pp.443. ISBN: 85 -15 -0 1069-0 (v. 1).

HEILBRON, J.L. **Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study in Early Modern Physics**. Dover Publications, INC. Mineola, New York; University of California Press, 1979; pp.606. ISBN 0-486-40688-1 (pbk.).

HEUSER-KEßLER, Marie-Luise. **Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften**. Duncker & Humblot, Berlin, Band 69, 1986; pp.126. ISBN 3-428-06079-2.

HORSTMANN, Rolf-Peter. **The Early Philosophy of Fichte and Schelling**. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, 2000, Transferred to digital printing (2006), p.299. ISBN-13 978-0-521-65178-3 hardback. Disponível em <https://ia600507.us.archive.org/9/items/karl-ameriks-the-cambridge-companion-to-german-idealism/Karl%20Ameriks%20-%20The%20Cambridge%20Companion%20to%20German%20Idealism.pdf>

JACOBI, Friedrich Henrich. **Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn**. In: Schriften zum Spinozastreit: hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Werke, Band 1.1; Meiner, frommann-holzboog, 1998; pp.629. ISBN: 3-7873-1348-6 (Meiner); ISBN: 3-7728-1964-8 (frommann-holzboog).

JAMMER, Max. **Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957; pp. 264.

JAMES, William. **The Principles of Psychology.** New York Henry Holt and Company, 1890; p.703.
Disponível em:
<https://archive.org/details/PrinciplesOfPsychologyVol2/page/703/mode/2up?q=imagination>

JANIAK, Andrew (ed.). Newton, Isaac, Sir.. **Philosophical Writings**. Cambridge University Press, United Kingdom; First published, 2004; pp.148. ISBN: 0 521 83122 9 (hardback); ISBN: 0 521 53848 3 (paperback).

JASPERS, Karl. **Schelling: Grösse und Verhängnis**. R.Piper & Co Verlag, München 1995; p.346.

JÜRGENSEN, Sven. Schelling: **logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität**. In: *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel (Between Fichte and Hegel)*. Asmuth, Christoph (hg.); Denker, Alfred (hg.); Vater, Michael (hg.). B.R. Grüner Publishing Co.; Band 32, 2000. ISBN: 90 6032 359 9 00-051847.

KIERKEGAARD, Søren. **Kierkegaard's Journals and Notebooks**. Edited by: Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble, and K. Brian So¨derquist. Princeton University Press - Princeton and Oxford; Volume 3; 2010; p.366. ISBN: 978-0-691-13893-0.
_____. **O Desespero Humano**. Editora Lebooks; 1ª Edição.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Fernando Costa Martins. Editora Vozes, Petrópolis, 4ª reimpressão, 2018, pp.621. ISBN 978-85-326-4324-7.
_____. **Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**.Traduzido por: Artur Morão. Edições 70, 2019; 1a Edição, pp.162.

LARMORE, Charles. **Hölderlin and Novalis**. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, 2000, Transferred to digital printing (2006), p.299. ISBN-13 978-0-521-65178-3 hardback.
Disponível em:
<https://ia600507.us.archive.org/9/items/karl-ameriks-the-cambridge-companion-to-german-idealism/Karl%20Ameriks%20-%20The%20Cambridge%20Companion%20to%20German%20Idealism.pdf>

LANGER, Douglas William. **O TATSACHE NA FILOSOFIA ELEMENTAR DE K.L REINHOLD.** Revista de Filosofia, Amargosa; Bahia; volume 21; número 3; outubro de 2021; p.77-87. ISSN 2178 - 1036.

LATTA, Robert (ed.); M.A (ed.); Phil, D. (ed.). Leibniz, G.W.. **The Monadology and other philosophical Writings**. Oxford University Press, London: Geofrey Cumberlege; First Edition, 1898; pp.437.

LEIBNIZ, G.W.. **Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the origin of Evil**. Translated by: E.M. Huggard. In: *Rare Masterpieces of Philosophy and Science*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1951; pp.448.

MARINHO CARVALHO, Samarone. **Os conceitos da natureza: ideia e experiência nos sistemas de Schelling e Humboldt**. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2021; p.190.
Disponível em:
<https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/17102/2/Tese%20-%20Samarone%20Carvalho%20Marinho%20-%202021%20-%20Completa.pdf >

MCGILCHRIST, Iain. **The Matter With Things: Our Brains, Our Delusions and the Unmaking of the World**. Perspectiva Press, London, 2021; p.2608. ISBN: 978-1-914568-05-3 (e-book).
_____. **Ways of Attending: How our divided Brain constructs the World**. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2019; p.35. ISBN: 978-0-429-43567-6 (e-book) (Kindle).

MCMULLIN, Ernan. **Newton on Matter and Activity**. University of Notre Dame Press; Notre Dame, London; 1924; L.160. *E-book* (Kindle). ISBN: 9780268160142.

MILLÁN-ZAIBERT, Elizabeth. **Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy**. State University of New York Press; 2007; p.256. ISBN-13: 978-0-7914-7083-1.

MÜLLER, Olaf L.. **Goethe contra Newton on Colours, Light, and the Philosophy of Science**. p. 73-95. In: *How Colours Matter to Philosophy*. SILVA, Marcos (ed.). Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Vol.388, 2017. DOI: 10.1007/978-3-319-67398-1_4
Disponível em:
<https://philarchive.org/archive/MLLGCN>

NASSAR, Dalia. **From a Philosophy of a Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's *Naturphilosophie***. Magazin Archive für Geschichte der Philosophie, Walter Gruyter, 2010, Volume 92, nº3, p.304-321. ISSN: 0003-9101. DOI: 10.1515/AGPH.2010.014.
_____. **Spinoza in Schelling's early conception of intellectual intuition**. In:FÖRSTER, Eckart (ed.), MELAMED Y., Yitzhak (ed.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge University Press, 2012, p.136-155. ISBN: 978-1-107-02198-3 (hb).

NETO TORRES, Jungley de Oliveira. **A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia**. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2021, p.112.
Disponível em:
<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/12690>

NEWTON, Isaac. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - Livro I**. Editora da Universidade de São Paulo, 2023, 2ª Edição; pp.325. ISBN 978-85-314-0673-7.

_____. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural - Livros II e III - O Sistema do Mundo**. Editora da Universidade de São Paulo, 2012, 1ª Edição; pp.440. ISBN 978-85-314-1089-5.

_____. **Opticks: Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light**. Collaborator: William Innys. Publisher: William Innys at the West-End of St. Paul's., 1730; Original from: Oxford University; pp.383. Digitalizado em: 05 de Dezembro de 2006.
Disponível em:
<https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QadCRdmReK1nRZOdjdGKrrUbri4KZa23zt_uAhwt_hsqlmJZmD7AKV-XZNG0b1DNXs0Yc2AqPWG7khvuOp6Q3-vfY18EDWpOWs5XGKidEAIPglSea1uL58WD9-d6s34MR0ciibuvzAISFr6qo0K1-bL6aZFGHm57kqlYt3w8ijXEPUjzdWps_TE8g2VcKzjJRYipg8zG-3dlhvhpaXNwGgAnpc74dTXBc5IBJ2VqBz33b1TbXSsvOe7a0oxW4SuXgRWtmcoX>

OLIVEIRA SILVA, Luiz Filipe da. **Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)**. Revista Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade (Universidade de São Paulo), V.25, n.4, 2020; p.191-208. DOI: DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800

_____. **A Unidade Sistemática entre Filosofia Negativa e Positiva em Schelling**. Transformação: Revista de Filosofia da Unesp, Marília, V.48, n.4, 2025; p.1-18. DOI:https://doi.org/10.1590/0101-3173

PECORARI, Francisco. **O Conceito de Liberdade em Kant**. Revista Ética e Filosofia Política, Universidade Federal de Juiz de Fora; número 12; volume 1; abril de 2010; p. 44-59. ISSN Eletrônico 2448-2137.

PERA, Marcello. **The Ambiguous Frog: The Galvani-Volta Controversy on Animal Electricity**. Translated by: Jonathan Mandelbaum. Princeton University; Princeton, New Jersey; 1992; pp.203. ISBN 0-691-08512-9.

PERTILLE, José Pinheiro. **Realidade, Efetividade, Ideia**. Revista: Leituras da Lógica de Hegel, Vol.3, 2019, p.64-74. ISBN: 978-65-81110-03-1.
Disponível em:
< http://hdl.handle.net/10183/202103 >

PETERSEN, Steven E.; POSNER, Michael I.. **The Attention System of the Human Brain: 20 years After**. National Institutes of Health, *Annu Rev Neurosci*, 2012 July 21; p.73-89; p.02-18 (versão pdf) DOI: 10.1146/annurev-neuro-062111-150525
Disponível em:
<https://www.researchgate.net/publication/224823470_The_Attention_System_of_the_Human_Brain_20_Years_After>

PLATÃO. **As Leis: Incluindo Epinomis**. Traduzido por: Edson Bini. Editora EDIPRO - Edições Profissionais Ltda.; Bauru, São Paulo; 1ª Edição, 1999; pp.539. ISBN nº 85-7283225-4.

PLOTINO. **Enéada VI, 9: Tratado 9: Sobre o Bem ou o Um**. Tradução: Bernardo Lins Brandão. Editora Paideusis; Petrópolis; 2020; pp.107. ISBN: 978-6586855-00-5.

POPPER R., Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Editora Cultrix; São Paulo; 1972; pp.567.
Disponível em:
<https://ocondedemontecristo.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/05/popper-karl-a-logica-da-pesquisa-cientifica.pdf>

RAICIK CARDOSO, Anabel. **Galvani, Volta e os Experimentos Cruciais: A Emblemática Controvérsia da Eletricidade Animal**. Revista IENCI: Investigações em Ensino da Ciência; Abril 2020, Vol. 25; p.358-383. DOI: https://doi.org/10.22600/1518-8795.ienci2020v25n1p358.

RICHARDS J., Robert. **The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe**. The University of Chicago Press; 2002; pp.554. ISBN 0-226-71210-9.

RAJAN, Tilottama. **The encyclopedia and the university of theory: idealism and the organization of knowledge**. Routledge Taylor & Francis Group, Textual Practice 21(2), 2007; pp.335–358. DOI: 10.1080/09502360701264519. ISSN 1470-1308 online.

RINCON ALCKMIN, Mariana. **Espinosismo da Física de Schelling**. Cadernos Espinosanos, Estudos sobre o séc. XVII; número 48; jan-jun 2023; p.181-207. ISSN 1413-6651.

ROSALES, J. Rivera de, DOMINGUEZ, V. López. **La Filosofía Teórica**. In: SCHELLING, Friedrich J.W. *Sistema del Idealismo Trascendental*. Edición de: J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Editor digital Titivillus, 1988, ePub r1.0, pp.1041.

SANDKÜHLER, Hans J. **F.W.J.Schelling**. Verlag J.B. Metzler, Sammlung Metzler, Stuttgart, Weimar; Band 311, 1998; pp.250. ISBN 978-3-476-10311-6. DOI: 10.1007/978-3-476-04025-1.

SCHELLING, Friedrich J.W. **Introdução ao Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza ou Sobre o Conceito da Física Especulativa e a Organização interna de um Sistema desta Ciência.** Tradução: Kleber Amora. Princípios: Revista de Filosofia; Natal; volume 17; número 28; p.257-307. ISSN: 1983-2109.
_____. **Do Eu como Princípio da Filosofia ou sobre o Incondicional no Conhecimento Humano (1795)** . E-book. Tradução José Sonensegel. Convivivm Editora, Brasil; 2023, 1ªEdição Eletrônica, pp.100 (formato digital). ISBN/ASIN: NESOS3GEL (versão eletrônica).
_____. **System of Transcendental Idealism (1800).** Translated by Peter Heath. University Press of Virginia, Charlottesville; fifth print; 2001; pp.248. ISBN: 0-8139-0780-2
_____. **Exposição do Meu Sistema da Filosofia**. Traduzido por: Luis Fellipe Garcia. Editora Clandestina Ltda, São Paulo, 2020; pp.250.
_____. *Sämmtliche Werke* (1997). CD-ROM: Total Verlag.

SCHRADER H. Wolfgang. **Einleitung**. In: REINHOLD L., Karl. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena, 1791, p. VII-XXIX.

SCHULZ, Walter. **Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings**. In: *Studia Philosophica*, Band XIV, 1954; pp.333. lSBN 3788500484.
Disponível em:
<file:///C:/Users/cruzi/Downloads/Die%20Vollendung%20des%20Deutschen%20Idealismus%20in%20der%20--%20Walter%20Schulz%20--%20[2_%20Aufl_],%20Pfullingen,%20Unknown,%201975%20--%20G_%20Neske%20--%209783788500481%20--%2034e504b09790adaaed43b40208156162%20--%20Anna%E2%80%99s%20Archive.pdf>
Disponível em:
<https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=sph-002%3A1954%3A14%3A%3A300>

SIAMEK J., Marek. **A Concepção da Filosofia Transcendental**. Síntese - Revista de Filosofia, Belo Horizonte; volume 30; número 96; 2003; p.107-118. DOI https://doi.org/10.20911/21769389v30n96p107-118/2003.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Traduzido por: Tomaz Tadeu. Autêntica Editora Ltda., Belo Horizonte, 2009; pp.240. ISBN: 978,85-7526-381-5.

SNOW, Dale E. **Schelling and the End of Idealism**. State University of New York Press, Albany, 1996, pp.271. ISBN 0–7914–2745–5.

STURMA, Dieter. **Person sucht Person. Schellings personalitätstheoretischer Sonderweg.** In: *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde: Schellings Philosophie der Personalität*. Buchheim, Thomas (hg); Hermanni, Friedrich (hg). Akademie Verlag, Berlin, 2004; p.55-70.

TILLIETTE, Xavier. Schelling: **Une philosophie en devenir. Le Système Vivant (1794-1821)**. Librairie Philosophique J.Vrin, 1970, pp.653.

VATER G., MICHAEL (ed.); WOOD W., DAVI (ed). **The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)**. Suny Press, University of New York; 2012; 301 p. ISBN: 978-1-4384-4017-0.

VATER, Michael. **Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy of Identity 1801-1804**. In: *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel (Between Fichte and Hegel)*. Asmuth, Christoph (hg.); Denker, Alfred (hg.); Vater, Michael (hg.). B.R. Grüner Publishing Co.; Band 32, 2000. ISBN: 90 6032 359 9 00-051847.
_____. **Schelling's philosophy of identity and Spinoza's Ethica more geometrico**. In: FÖRSTER, Eckart (ed.), MELAMED Y., Yitzhak (ed.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge University Press, 2012, p.156-174. ISBN: 978-1-107-02198-3 (hb).

VIEIRA A., Leonardo. **Schelling**. Editora Zahar, 2007, p.69. ISBN-13 : 978-8537807613 (*Ebook*: Kindle).

WEATHERBY, Leif. **Transplanting the Metaphysical Organ: German Romanticism between Leibniz and Marx**. Fordham University Press, New York, 2016; pp.462. ISBN 978-0-8232-6940-2.

WEH, Michael. **Identität der Identität und Differenz von Raum und Zeit bei Schelling mit Blick auf die Relativitäts- und Quantentheorie**. Dissertation des Doktors der Philosophie. Universität Gesamthochschule Kassel, August 2003; pp.328.
Disponível em:
<https://d-nb.info/972516638/34>

WARREN, Daniel. **Kant's Dynamics**. In: *Kant and the Sciences*. Watkins, Eric (ed.). Oxford University Press, 2001; pp.290. ISBN: 0-19-513305-6.

WHITE, Alan. **Schelling: An Introduction to the System of Freedom**. Yale University Press, 1983; pp.197. ISBN: 0-300-02896-2.

WOODARD, Ben. **Chemical Philosophy: Kant, Schelling, and DeLanda**. EUSP, Vol.9, nº1, 2020; p.184-208. ISSN 2310-3817.

ZICHE, Paul. **Die "reinen Vernunftwissenschaften": Mathematik und "Philosophie im Allgemeinen"**. In: *Die Bessere Richtung der Wissenschaften*. Ziche, Paul (hg.); Frigo Franco, Gian (hg.). Band 25, 2011, fromman-holzboog. ISBN: 978-3-7728-2598-9.

ZIZEK, Slavoj. **The Indivisible Remainder**. Verso; London and New York; 2007; pp.248. ISBN-13: 978-1-84467-581-4.