



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (MESTRADO)

**O CONCEITO DE NATUREZA EM SCHELLING:  
Um estudo sobre os escritos de 1797-1799.**

ADRIANA ALVES DE LIMA LOPES  
FORTALEZA  
2007

Adriana Alves de Lima Lopes

**O CONCEITO DE NATUREZA EM SCHELLING:  
Um estudo sobre os escritos de 1797-1799.**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza  
Departamento de Filosofia  
2007

Dissertação defendida e aprovada, em 31 de Agosto de 2007, pela banca examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora – Orientador

---

Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira

---

Prof. Dr. José Expedito Passos Lima

## AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida.

Aos meus pais, responsáveis por toda a minha formação intelectual, pelos desmedidos esforços para a realização deste trabalho.

Aos meus irmãos Anderson e Valdenisio por compartilhar de todos os momentos de minha vida.

Ao Prof. Kleber Amora, orientador deste trabalho, pelas excelentes contribuições dadas, pelo apoio, compreensão, empenho e atenção durante todo este período.

Ao prof. Custódio Almeida, mestre e amigo, meu muito obrigado pelas palavras de incentivo, pelo olhar filosófico dado à idealização deste projeto, com o qual tive o prazer de compartilhar ainda na graduação.

A Lucas Faustino, companheiro de toda esta jornada, com o qual pude partilhar todo o processo de constituição deste projeto. Pelo apoio, pelo incentivo e por me fazer acreditar em mim mesma.

Aos meus amigos e à *philia* presente entre nós. Adail Junior, Adriano Caetano, Helena Faustino, Patrícia Macena, Rosa Filizola.

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo apoio financeiro sem o qual seria inviável a realização deste projeto.

Aquele que quer filosofar verdadeiramente deve desprender-se de todo anseio, de toda nostalgia, deve nada querer, nada saber, sentir-se inteiramente simples e pobre, tudo doar para tudo receber. Este passo é difícil, difícil como separar-se da última margem.

**Schelling**

## SUMÁRIO

RESUMO.....	06
INTRODUÇÃO.....	07
1. PRIMEIRA FASE: AS INFLUÊNCIAS DE KANT E FICHTE.....	14
1.1 A possibilidade de uma forma de filosofia em geral por meio da afirmação de um Eu incondicionado: Considerações preliminares .....	14
1.2 Eu absoluto = liberdade.....	19
1.3 O papel da intuição intelectual .....	24
1.4 O Eu como causalidade absoluta.....	31
1.5 Proposta de uma unidade das teses do dogmatismo e criticismo.....	35
2. O SURGIMENTO DO ORGÂNICO NA NATUREZA .....	48
2.1 A possibilidade de representações fora de nós: como o sistema se tornou real?.....	48
2.2 O Sistema da natureza: matéria e espírito .....	53
2.3 O conceito de organismo e auto-organização na natureza.....	61
2.4 Natureza = unidade absoluta de ideal e real.....	71
3. O PROJETO DE UM SISTEMA DA FILOSOFIA DA NATUREZA.....	79
3.1 A dimensão orgânica dos produtos originários da natureza.....	79
3.2 Filosofia da natureza como física especulativa: “A filosofia da natureza é uma ciência necessária no sistema do saber” .....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS.....	108

## RESUMO

Este trabalho visa analisar a concepção de natureza de Schelling a partir de seus escritos iniciais para mostrar que, à luz do jovem Schelling, a Filosofia da Natureza surge como um avanço da teoria de Fichte (que reduz a natureza ao Não-eu) numa dinamicidade da própria natureza. Mas, por outro lado, surge também como um resgate desta postura que assume um Eu absoluto e incondicionado como fundamento de todo saber racional. A partir desta relação originária entre Eu e Não-eu, Schelling elabora a idéia de uma natureza enquanto produtividade livre, orientada por uma atividade originária e incondicionada. Desse modo, sua Filosofia da Natureza surge como física especulativa, onde se faz necessário considerar não apenas os seus produtos, mas também sua produtividade; logo, há na natureza uma organização, de onde se deduz que tudo o que é comprovado na experiência é fruto de um princípio constitutivo da própria natureza, e não simplesmente por princípios regulativos (como pensara Kant). Portanto, para além de uma metafísica da natureza de Kant, Schelling a concebe como unidade objetiva de matéria e forma.

**Palavras-chave:** Filosofia da Natureza; Eu absoluto; Eu e Não-eu; Organização.

## INTRODUÇÃO

Iniciamos este trabalho com a hipótese de que só é possível traçarmos o caminho rumo à filosofia da natureza de Schelling ao tomarmos como referencial o que se denomina a sua ‘fase juvenil’; na realidade adotamos a tese de que tais escritos<sup>1</sup> iniciais já marcam um foco central de sua filosofia da natureza. Para tanto, utilizamos das posturas de Fichte<sup>2</sup> e Kant a fim de mostrar que, na realidade, a filosofia da natureza de Schelling consiste em uma reformulação, ou melhor, uma ampliação destas posturas anteriormente indicadas.

Um aspecto imprescindível à compreensão da questão com a qual nos defrontamos no presente escrito gira em torno da problemática inicial posta pela filosofia crítica de Kant, que assume uma posição dualista do real, concebendo uma distinção entre sujeito e objeto, razão teórica e razão prática.

Para Kant, por um lado, a filosofia tem a tarefa de analisar criticamente as faculdades cognitivas por meio das categorias do entendimento; é a atividade do sujeito (ao reconhecer seu mundo fenomênico) que determina as leis do entendimento. Por outro lado, Kant reconhece que sua investigação não se detém somente ao primado teórico, onde o conhecimento do mundo limita-se aos seus fenômenos; mas, é preciso uma análise do primado prático (o dualismo agora firma-se entre razão teórica e razão prática).

Desse modo, à luz desta nova distinção, Kant principia a sua investigação no âmbito da liberdade, onde o sujeito é livre na medida em que sua ação se autodetermina como independente do mundo sensível e age por intermédio de sua própria vontade. É preciso, porém, ir mais além dessas duas esferas do conhecimento (teórico e prático) já

---

<sup>1</sup>É nítido esclarecer que nossa trajetória segue o período dos escritos de sua juventude<sup>1</sup> (1794-1796) até o período de sua filosofia da natureza (1797-1799). Na realidade não se trata de um exame cronológico da trajetória schellingniana, mas de apresentar, a partir desse período, os elementos relevantes para compreendermos sua proposta de uma filosofia da natureza, visto que tais escritos representam, ainda que de forma implícita, as primeiras tentativas de assumir uma filosofia da natureza.

<sup>2</sup>Os escritos do jovem Schelling têm como ponto de partida a idéia fichtiana de que cada consciência de algo é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos.

que estes não se unificam, pois como compreender a relação entre a atividade livre do homem que só tem sentido em seu mundo fenomênico?

Nesta perspectiva, a *Crítica da faculdade de julgar* fornece alguns elementos essenciais para se compreender uma possível mediação entre estas duas esferas, pois nesta Kant vai mais além e julga necessário conceber um intermédio entre o mundo da natureza e o mundo da liberdade, por isso ele pensa a faculdade do juízo como capaz de realizar tal mediação. Assim, com base na idéia de uma “força do juízo”, torna-se-á possível, com efeito, uma síntese entre o teórico e o prático. Entretanto, ao admitir esta mediação, concebe-a somente a partir do que ele denomina ‘idéias regulativas’ da razão.

Nisto consiste a grande questão que marca a filosofia pós-kantiana. Kant ao admitir uma conexão entre os dois mundos, aceita um fundamento do conhecimento que não pode por ele mesmo ser conhecido. Nesse contexto, o Idealismo Alemão nasce com a tentativa de apresentar um princípio da Filosofia que fundamente tanto o prático quanto o teórico. A questão primordial defendida por esta postura advoga uma unidade que deve preceder toda e qualquer representação do mundo: a unidade de sujeito e objeto, finito e infinito, eu e não-eu. A realidade só pode ser compreendida como um todo, como uma consciência que contém em si mesma o fundamento de toda Filosofia.

Assim, seguindo a idéia-chave do idealismo alemão, cujo movimento filosófico surge a partir da ruptura com Kant acerca da dualidade de conceito e objeto, (embora reconhecendo a relevância do pensamento kantiano), Schelling avança, com efeito, para além deste (onde o sujeito cria apenas as condições supremas do conhecimento (formas e categorias transcendentais)) na tentativa de fundamentar um conhecimento auto-reflexivo e cognoscível, ou melhor, na defesa de um princípio superior do saber humano que possa servir de fundamento para todo e qualquer conhecimento e compreende tal relação não como um processo regulativo da razão, mas como constitutivo desta.

Neste sentido, o resgate da filosofia kantiana não é suficiente para a constituição de um saber sistemático, isto é, embora Schelling reconheça o caráter ineliminável da filosofia transcendental, esta não é toda a Filosofia, mas, sim, o meio de passagem à Filosofia como tal. Em outras palavras, Schelling retoma a filosofia transcendental de Kant como via de acesso à realidade, ou seja, se apodera do argumento transcendental como uma entidade ontológica, capaz de dar conta da realidade.

É preciso também retornar à metafísica tradicional, que defendia a idéia de um princípio absoluto e incondicionado como tarefa da razão. Faz-se necessário resgatar esse absoluto como necessário à constituição de todo e qualquer saber racional, algo que constitui o limite de Kant.

Nesta perspectiva, Schelling parte da noção de Eu como a esfera absoluta e incondicionada capaz de realizar a síntese de sujeito e objeto. Seus escritos iniciais, a saber, *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*(1794); *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*(1795); *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo*(1795) indicam um princípio que possa ser compreendido como condição de possibilidade de todo e qualquer saber. Princípio este que, para Schelling, deve ser incondicionado.

Assim se prossegue a pergunta inicial da filosofia: Qual a relação entre ser e pensar? Entre ser e liberdade? Qual a relação entre a estrutura do mundo e as representações que fazemos dele? Para Espinosa, a resposta está na definição de Absoluto, que consiste na unidade do todo, ou melhor, na unidade de ser e pensamento. Este Absoluto, porém, é concebido por ele como substância fora de nós (portanto condicionado). Contrário a esta postura, Schelling apresenta o Absoluto como constitutivo da nossa própria natureza.

Desse modo, Schelling atribui ao Eu esta esfera incondicionada: Um Eu que não é substância e se autodetermina, um Eu puro e absoluto posto por liberdade e não condicionado por nenhum objeto. Tal Eu se configura como a unidade de ser e pensar, ou seja, uma unidade absoluta que fundamenta o todo do sistema. Visto que o absoluto não necessita de nenhum conceito para determiná-lo, como é possível, entretanto, conhecer o sistema?

Dada a impossibilidade de pressupor um conceito desse absoluto, é somente por meio de uma intuição intelectual que podemos pensá-lo. Esta é necessária para que se possa afirmar a existência do Eu absoluto como unidade do saber que contém em si mesmo uma infinitude. Se o Eu é este infinito, este todo, porém, deve conter também algo finito, ou seja, finito e infinito, condicionado e incondicionado se exigem mutuamente.

Nesse contexto, Schelling atribui à Filosofia a tarefa de evidenciar tal relação por um processo de autoconsciência, cujo propósito consiste em intuir a sua própria natureza em desenvolvimento. Trata-se, portanto, de um espírito capaz de intuir a si mesmo, e não simplesmente uma matéria morta. Este Eu agora é espírito (absoluto) e

nele se encontra a unidade originária de sujeito e objeto, finito e infinito. É válido ressaltar que tal intuição não poderia ser sensível, mediata, visto que nesta só se intui objetos, mas sim imediata, cuja atividade transcende o mundo empírico e qualquer dimensão conceitual deste.

Diferentemente da postura fichtiana que assume uma identidade do Eu consigo mesmo e admite um absoluto como unidade de real e ideal, onde Fichte dirá que tal fundamento encontra-se no sujeito do conhecimento, ou seja, somente o Eu contém realidade e o não-Eu seria apenas oposição ao Eu. Schelling introduz a sua filosofia da natureza onde propõe justamente uma conexão entre aquilo que se conhece e aquilo que se pode conhecer, pondo o Absoluto como a esfera na qual o fundamento real e o fundamento ideal são postos como identidade contida no objeto do conhecimento, como um processo natural. Sua proposta de natureza está em um patamar mais elevado que a simples noção de *kósmos* e é mediante uma atividade de si mesma, no seu próprio processo de constituição e desenvolvimento, que se encontra este princípio unificador que possibilita ao homem o reconhecimento de sua existência.

É por intermédio da pergunta de *como surge em nós as representações das coisas exteriores* que Schelling centraliza sua investigação. Seu objetivo consiste na exposição de um sistema no qual a teoria da natureza surja como filosofia e vice-versa, isto é, filosofia é natureza, e natureza é filosofia. O sistema da natureza é matéria e espírito, sujeito e objeto, e somente com base nesta relação podemos ter a noção de totalidade do sistema.

Conseqüentemente, para se compreender a natureza é necessário pensá-la como uma totalidade de objetividades, como algo que contém em si mesma toda e quaisquer possibilidades do Eu. A natureza é autônoma, viva, dinâmica, tem a sua atividade em si mesma, não necessita de nenhuma causa exterior que a determine, pois a sua atividade é infinita e incondicionada. A natureza é também unidade absoluta, idealidade e realidade. Aqui o orgânico é anterior ao inorgânico. **“A natureza é o espírito visível, o espírito a natureza invisível<sup>3</sup>”**.

Desse modo, podemos aqui distinguir duas dimensões em que a natureza é posta: primeiramente, Schelling a concebe como uma dimensão originária que antecede à dicotomia sujeito e objeto, como algo que subsiste por si mesma ou que é por meio de

---

<sup>3</sup> SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p. 115.

si mesma; e, por outro lado, como algo que constitui o pólo de sujeito e objeto, ou seja, o outro do sujeito.

Neste sentido, valendo-se desta distinção fundamental, ao dialogar com Fichte, Schelling começa a se distanciar cada vez mais deste. Ao passo que, para Fichte, todo conhecimento dos objetos é constituído pelas ações do Eu e não tem outro fundamento, a não ser o saber acerca de si mesmo; Schelling concebe os atos pré-conscientes como atos que originam tanto a natureza real, como também a própria autoconsciência, o próprio Eu. Neste sentido, Fichte enraíza a sua filosofia ancorada somente em uma subjetividade inerente ao próprio Eu, deixando de lado a dimensão objetiva da natureza.

Em contraposição a esta postura, para Schelling, há na natureza uma atividade inconsciente e livre que age por força de suas próprias leis. Nesta o homem, por liberdade, tem a capacidade de conceber a unidade do mundo com as representações que fazemos dele. Por uma atividade da consciência, podemos falar em um equilíbrio entre o mundo e as suas representações. Não há, portanto, uma forma de mecanicismo presente nesta atividade, mas, sim, há no sistema a tendência à auto-organização: não como algo dado ou pré-determinado, mas como um sistema no qual o espírito reconhece a si mesmo como natureza e vice-versa.

Desse modo, conceber a natureza como organizada implica afirmar que há nela uma inteligência ordenadora que se encontra em constante processo de formação, em devir, pois, a natureza não pode estar presa aos mecanismos externos presentes nela. Por isso, Schelling se utiliza do conceito de organização para explicitar que parte e todo se encontram em um único conceito, em uma reciprocidade de ambos os conceitos como elementos constitutivos da totalidade do sistema.

É justamente o espírito que nos possibilita pensar a síntese de sujeito e objeto, parte e todo, ideal e real. Assim como tudo o que há só pode ser pensado como produto da própria natureza, Schelling descarta toda e qualquer idéia de um Deus criador externo a esta, pois a produtividade da natureza é absoluta e autônoma.

Desse modo, a filosofia da natureza de Schelling não tem como limite a formulação de uma teoria que visa simplesmente uma explicação científica dos fenômenos do mundo, mas a põe como um ato absoluto do conhecimento, como uma filosofia que, como ciência dos princípios, é compreendida como unidade absoluta de ideal e real, simultaneamente.

Após esclarecer que a natureza em Schelling surge com base no próprio conflito do homem com seu mundo, onde este se aparta deste, para por liberdade, tomar consciência de si mesmo, Schelling identifica o sistema da natureza como um sistema da liberdade. Neste sentido, é mister esclarecer que para ele não se trata de uma relação simplesmente causal e mecânica, mas identifica a natureza como unidade absoluta, como um processo dinâmico, orgânico, enquanto produtividade livre e incondicionada.

Desse modo, Schelling acrescenta um novo conceito à sua filosofia da natureza: esta agora é chamada física especulativa. Há uma força configuradora em sua própria essência, mediante a qual sua produtividade se sobrepõe frente aos seus produtos à medida em que também identifica-se com estes. Schelling ressalta a sua concepção de ciência (já que anteriormente identifica a filosofia como ciência) para diferenciá-la de uma ciência empírica, na qual não está presente a idéia de um devir, já que os objetos são dados como produtos prontos e acabados.

Para Schelling, como a Filosofia deve partir do incondicionado esta também se põe como produtividade livre e infinita. Assim, passa a compreendê-la como continuidade, devir, como sujeito no sentido de que representa a própria construção de suas potências, do orgânico e do inorgânico. Desse modo, a Filosofia como física especulativa visa a análise de seus fundamentos últimos, ou seja, tem como propósito “fornecer uma ciência da natureza no sentido rigoroso da palavra (ou seja, é preciso compreendê-la como um saber a priori) e para experimentar se uma Física especulativa seria possível temos de saber o que pertenceria à possibilidade de uma doutrina da natureza enquanto ciência<sup>4</sup>”.

Tendo como pressuposto tais idéias, dividimos a dissertação em três momentos principais:

No primeiro capítulo, apresentamos o aspecto incondicionado da natureza e a necessidade de um princípio absoluto que a fundamente que Schelling denomina de Eu, onde expõe a Filosofia como uma ciência absoluta do saber.

No segundo capítulo, explicitamos o conceito de organização da natureza como característica ineliminável desta.

No terceiro capítulo, indicamos uma característica fundamental do sistema: a idéia de uma produtividade infinita na natureza. Com base nisto, Schelling começa a analisar os produtos na natureza e a concebê-los como resultado da atividade dessa

---

<sup>4</sup> SCHELLING, *Introdução ao projeto de um sistema da Filosofia da Natureza*, p. 22.

produtividade, onde até mesmo no processo de evolução da natureza está presente este princípio de unidade do todo, o que confirma a idéia da natureza como organismo.

Aqui também é possível distinguirmos outra perspectiva em que a natureza é vista: como *natura naturans* e *natura naturata*. Como sujeito inconsciente, uma natureza que é compreendida como unidade originária, produz seus objetos e, ao mesmo tempo, como um conjunto de todos os objetos naturais (sujeito consciente). Feito esta ressalva, pode-se dizer que, a filosofia da natureza de Schelling segue agora com a tarefa de compreender tal natureza produtiva que, com base em si mesma, faz emergir produtos naturais.

Desse modo, a natureza como *natura naturans* (como produtividade) tem primazia no sistema, e até mesmo a sua própria organização interna caminha orientada por tal característica. Como se dá, porém, esse processo dinâmico na natureza? A natureza agora é física especulativa e a sua análise se principia com base nos graus de desenvolvimento dessa produtividade até chegar ao seu produto.

A tentativa de conciliar estes três momentos como necessários para a compreensão da totalidade do sistema de sua filosofia da natureza é o nosso maior desafio. Nossa proposta consiste, portanto, em percorrer tal caminho na tentativa de expor como se dá esta relação entre natureza e filosofia e em que medida podemos identificá-la como ciência suprema dos princípios, posto que a filosofia deve partir de um princípio absoluto. Com isso, apresentamos a defesa do projeto de uma filosofia da natureza de Schelling, destacando a sua relevância para a filosofia.

Apostamos na idéia de que à luz de sua fase juvenil, o sistema da natureza funda-se como um todo orgânico e infinito, que é fortemente influenciado pela postura de Fichte, que tem o Eu absoluto como base para o sistema. Assim, Schelling assume, com efeito, a idéia de uma atividade originária na natureza, visto que em Fichte esta atividade de um Eu com um não-Eu produz o mundo dos objetos ao infinito.

## CAPÍTULO I

### **1. PRIMEIRA FASE<sup>5</sup>: AS INFLUÊNCIAS DE KANT E FICHTE**

#### **1.1 A possibilidade de uma forma de Filosofia em geral por meio da afirmação de um Eu incondicionado: Considerações preliminares.**

A filosofia tem o papel de adequar o conteúdo daquilo que se conhece, que se busca conhecer e que é dado para nós de forma condicionada, e a forma que os determina. Por isso, a filosofia trata da conexão entre forma e conteúdo com base em um fundamento para este saber. Portanto, para tal exercício, o conhecimento da realidade efetiva não é suficiente: é preciso buscar o seu fundamento último. Na linguagem de Schelling, é preciso buscar uma proposição de fundo incondicionada como garantia do conhecimento da realidade efetiva.

Para Schelling, Filosofia significa unidade de forma e conteúdo. Qual é, porém, o fundamento dessa ligação? A forma é a forma do conteúdo; o conteúdo, o conteúdo da forma. Assim sendo, ele toma como ponto de partida de seu sistema a busca pelas condições (da forma) de todo saber. Ao enveredar por este caminho, entretanto, assume como pressuposto a tese de que buscar a forma de uma filosofia em geral remete necessariamente ao princípio de unidade absoluta de todo saber.

Com base nisso, tal período é marcado pela preocupação de Schelling na busca de uma proposição de fundo que vise a dedução de uma forma originária de toda ciência. É neste sentido que ele concebe a necessidade de um princípio supremo absoluto que possa responder à questão: como a filosofia, quanto à sua forma e ao seu conteúdo, é possível como ciência?

---

<sup>5</sup>Recorrer a este primeiro período do projeto de Schelling faz-se necessário para explicitarmos a mudança de paradigma no que concerne ao seu conceito de natureza. Aqui a oposição se dá entre ser e liberdade, portanto, a natureza ainda não aparece como atividade produtiva, que será basicamente a definição que ele tomará mais adiante, onde a relação dar-se-á entre espírito e natureza. Neste primeiro momento, a natureza é compreendida na mesma perspectiva fichtiana que a concebe como puro não-eu, como algo morto, como algo negativo, como atividade inconsciente do Eu; pois, para Fichte, a natureza é vista somente por meio do domínio das representações necessárias do Eu.

Em outras palavras, a investigação presente em uma de suas primeiras obras, a saber, *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral (1794)*, está voltada para a forma da Filosofia que tem por base a busca por esse princípio absoluto, capaz de sistematizar as proposições de modo que tal conexão possa chegar ao saber em geral. Logo, para firmar-se como ciência, a Filosofia<sup>6</sup> não deve ser condicionada por nenhuma outra ciência, posto que, a sua pedra angular é o próprio incondicionado.

Desse modo, a ligação entre forma e conteúdo só é possível com a existência de um princípio absoluto, princípio de todos os princípios, que consiste justamente na afirmação de um Eu puro, onde somente por meio deste é concebível tal unidade. Pois o problema gira em torno da questão de como é possível uma Filosofia em geral, na nossa relação com a natureza.

É válido ressaltar, entretanto, que a preocupação aqui não está em demonstrar se na verdade há um conteúdo determinado para cada forma determinada, nem vice-versa, mas o que se pretende é afirmar uma ciência compreendida como um todo, como unidade: esta é a única condição que determina todas as partes da ciência, que Schelling define como a proposição de fundo que é buscada para que possa dar conta de todas as proposições particulares.

Portanto, é na análise desta proposição de fundo que Schelling dedica esta primeira fase de seu pensamento:

“Esta forma de unidade, da conexão contínua de proposições condicionadas, cuja primeira não é condicionada, constitui a forma geral de todas as ciências e difere da forma especial das ciências particulares, cuja medida onde ela está depende ao mesmo tempo de seu conteúdo determinado<sup>7</sup>”.

Com isso, ele pretende inferir que a Filosofia não pode ser condicionada por nenhuma outra ciência. Logo, a própria pergunta pela possibilidade de uma Filosofia em geral remonta necessariamente à busca das condições últimas de possibilidade de toda Filosofia, donde se percebe que buscar tais condições em seu fundamento, significa poder abarcar também as condições de todo conteúdo e de toda forma possíveis. É por intermédio da organização de tais proposições que é possível se chegar ao princípio que

---

<sup>6</sup>Para Schelling, assim como para Fichte, a Filosofia só faz sentido como ciência dos princípios, como “um saber que precede, do ponto de vista da argumentação, o saber empírico das ciências”. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação*, p. 169.

<sup>7</sup>SHELLING, F.W. *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, p.19.

conecta os seus conteúdos; ou melhor, a Filosofia pergunta pela origem da forma, pela conexão de forma e conteúdo.

Desse modo, indaga Schelling:

“Como, no que concerne à sua forma e ao seu conteúdo, a filosofia é possível enquanto ciência, seu conteúdo obtém sua forma determinada por algo puramente arbitrário, ou ainda todos os dois se produzem mutuamente um ao outro<sup>8</sup>?”

A resposta de Schelling é orientada pela sua definição acerca do incondicionado; pois, nem se pode afirmar uma ligação arbitrária de forma e conteúdo, nem tampouco por uma proposição terceira, visto que tal ligação consiste no fato de que esta proposição de fundo é posta de forma incondicionada. Não se pode pensar, com efeito, em uma forma geral sem pressupor também um conteúdo. Com isso, Schelling já indica para a necessidade de um princípio absoluto que consista justamente numa unidade de matéria e forma. A afirmação dessa proposição de fundo (incondicionada e absoluta) é a garantia de todo o nosso saber.

Schelling tenta justificar tal hipótese afirmando a tese de uma fundação recíproca de um para com o outro. Desse modo, sua pesquisa prossegue na tentativa de apresentar a possibilidade de tal proposição, que contém em si mesma o seu fundamento. Diz Schelling: “O objetivo principal deste estudo não reside mais do que na dedução da forma originária de toda ciência a partir desta proposição de fundo<sup>9</sup>”. Esta última se autodetermina, posto que é marcada por suas próprias características, determinando-se a si mesma pela sua própria incondicionalidade.

Aqui Schelling repete o raciocínio fichtiano do primeiro princípio da *Doutrina-da-ciência* afirmando a tese de um Eu que se põe a si mesmo (Eu=Eu) como incondicionado. Desse modo, tem-se a possibilidade de um algo que se põe e que é originário não pelo fato de estar posto, mas pelo fato de que se trata de um Eu que como está posto é ele mesmo que se põe (fruto de uma causalidade absoluta<sup>10</sup>).

Afirmar a proposição de fundo do tipo Eu=Eu implica, porém, dizer que forma e conteúdo se relacionam reciprocamente, de modo que, pensar algo diferente do

---

<sup>8</sup> SCHELLING, F.W. *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, p.21.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.25.

<sup>10</sup> Schelling define a causalidade absoluta como *causa sui*, isto é, como algo que age por necessidade de sua própria essência e não é condicionada por leis externas, mas sim aos efeitos de suas próprias leis.

Eu seria afirmar a tese de que  $Eu = \text{Não-Eu}$ , posto que aqui o conteúdo não seria dado pela sua forma nem vice-versa. Com esta tese, Schelling apresenta duas possibilidades: 1) Ou a proposição de fundo não deveria existir ou 2) ela não poderia ser originada do fato de que seu conteúdo e a sua forma se fundam reciprocamente.

A conclusão que ele percebe nisto é que pelo fato de afirmar a necessidade desta proposição de fundo mais elevada, uma forma de estar posta absoluta é dada, o que pode trazer dela mesma um conteúdo, o que confirma a tese de que  $A=A$ . Porém, se este estar posto incondicionado não é condição de possibilidade de todo conteúdo, então a afirmação será a seguinte:  $A = \text{Não-A}$ . Com isso, ratifica-se a tese de que só se pode conceber o conteúdo e a forma de uma proposição de fundo unicamente pela afirmação do Eu.

Ainda com base em tal relação, Schelling se refere a um terceiro termo que seria condicionado pelo Eu e pelo Não-Eu, sendo um produto da ação recíproca desses dois. Ainda que, mesmo sendo possível imaginar tal produto, ele ressalta a importância da forma originária do Eu (sua incondicionalidade) como a pedra angular deste. Em realidade, esse terceiro termo seria uma forma da condicionalidade determinada pela incondicionalidade.

Teríamos, com efeito, três proposições: O Eu, o Não-Eu e a Representação. A primeira é radicalmente incondicionada; a segunda é incondicionada na forma e a terceira, incondicionada segundo o conteúdo. Onde Schelling conclui que tais proposições possuem a forma originária de toda ciência. Em outras palavras, possuem “a forma da incondicionalidade, a condicionalidade e a condicionalidade determinada pela incondicionalidade<sup>11</sup>”.

Diferentemente da perspectiva cartesiana que define o princípio do *cogito ergo sum* como o princípio real, onde o pensar é concebido como condição do Eu e não se encontra presente a idéia de um Eu absoluto, Schelling tem por objetivo fundar a forma originária de toda Filosofia, afirmando a existência de um princípio primeiro e incondicionado que, ainda que desconhecido pela realidade empírica, manifesta-se em todas as suas proposições. Isso para mostrar que tal princípio identifica-se com aquilo que se afirma como Eu.

---

<sup>11</sup> SCHELLING, F.W. *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, p.30.

Em Descartes, o Eu já é princípio. Na afirmação de um *cogito ergo sum* (penso, logo existo), posto que o Eu se constitui por si mesmo, firma-se então uma certeza imediata que serve de fundamento para todas as outras certezas possíveis. Como o Eu é entendido como a única certeza necessária, tudo o que estiver fora do mesmo é duvidoso; ou seja, a dúvida exprime-se como dúvida da existência de tudo o que existe fora do Eu, já que esta é a única certeza que se pode afirmar. A superação da dúvida em relação ao mundo externo passa necessariamente pela prova de Deus que, como garantia suprema, possibilita que se assuma o não-ser (o mundo).

Contudo, Fichte rejeita a tese cartesiana e Schelling, influenciado pela exposição da *Doutrina-da-ciência(1794)*, retoma a crítica fichtiana que se contrapõe ao pensamento cartesiano na medida em que põe no ‘Eu sou’ e não no ‘Eu penso’, na coisa pensante, na *res cogitans*, o fundamento do Eu. Ao passo que Descartes parte da estrutura de uma coisa pensante, que para afirmar a realidade do mundo necessita de uma prova externa para o mesmo, Fichte vê a dimensão do ‘Eu sou’ como estrutura fundamental de todo existente, constituindo, desta forma, o princípio mais elevado da Filosofia.

Conseqüentemente, a exigência de um sistema eminentemente filosófico está não em mostrar uma base ontológica exterior ao Eu, como fizera Descartes, mas está voltada para um sistema que tem como referencial um princípio que possa pensar a Filosofia como um sistema que englobe a totalidade do mundo. Daí se explica o porquê da defesa de uma forma de Filosofia em geral, que em outras palavras, significa justamente o estabelecimento dos princípios que fundamentam essa totalidade, na busca pelo conhecimento do conhecimento, pelo saber do saber.

Com isso, Schelling busca pela gênese da filosofia (compreendida como ciência dos princípios) com base na afirmação de que Eu=Eu. Esta forma incondicionada é posta como uma proposição absoluta, a partir da qual se tem tanto a forma do pôr (posição de algo) como a forma do ser posto, ou seja, o ato pelo qual uma dada coisa é posta; isto é, a proposição de fundo da filosofia consiste nessa identidade entre aquilo que é posto e o modo como é posto.

Embora Kant tenha apresentado em sua *Crítica da razão pura* tanto uma dedução transcendental das formas sintéticas (as quais põem a possibilidade da existência de uma realidade exterior) quanto a existência de um “eu penso”, com base no qual seria possível realizar a aplicação epistêmica daquelas formas, ele não assume

um princípio incondicionado auto-reflexivo a partir do qual elas poderiam ser deduzidas. É na hipótese de uma reformulação desse pensamento kantiano que Schelling vai mais além e passa a indagar: Como chegar a tal princípio incondicionado? Qual o caminho que deve ser percorrido pela verdadeira Filosofia?

Pois, apostando na hipótese de que se faz necessário uma sistematização de tais proposições do saber, assim como o reconhecimento desta ligação, Schelling apresenta o conceito do Eu Absoluto como incondicionado, incondicionável e posto por liberdade, como a instância fundante do sistema de toda e qualquer Filosofia possível.

## **1.2 Eu absoluto = liberdade**

Para isso, Schelling conduz a um princípio absoluto e incondicionado, ou seja, afirma a necessidade de um Eu que, ao mesmo tempo em que se põe, é ele mesmo a instância que realiza este ato de pôr a si mesmo. Toda filosofia, portanto, deve partir do incondicionado; onde reside, porém, este incondicionado, no Eu ou no não-Eu?

Segundo Schelling, o incondicionado é Eu puro, não condicionado por nenhum objeto, mas posto por liberdade. Tendo o Eu como foco de sua empresa, Schelling concebe com base na concepção fichtiana, o princípio do Eu por meio de um ato de liberdade que é o que permite chegar-se à consciência pela intuição, visto que a própria liberdade representa o ponto de partida de toda e qualquer Filosofia.

Segundo Fichte<sup>12</sup>, a consciência da intuição do Eu se dá por um ato de liberdade. Tal afirmação, entretanto, não significa a afirmação de um Eu anterior à consciência, pois este Eu é autoconsciência. Em outras palavras, trata-se de um Eu que ao tornar-se consciente, realiza tal atividade por intuição graças a noção de liberdade a ele atribuída. Desse modo, assumir esta autoconsciência imediata do Eu como intuição significa afirmar a unidade de sujeito e objeto como absolutamente o mesmo, pois se trata de um Eu que no ato de pôr já está pondo-se a si mesmo.

Nesta perspectiva, Schelling caminha orientado pelo Idealismo prático de Fichte, ressaltando o Eu Absoluto como liberdade, como pura atividade criadora, onde a relação existente é dada entre ser e liberdade. Em Kant, por conceber uma distinção entre o sensível e o supra-sensível, faltava a idéia de um princípio que pudesse

---

<sup>12</sup>Ver Fichte in “*O princípio da Doutrina-da-ciência*”, de 1757, em que a consciência da intuição do Eu se dá por um ato de liberdade. Na medida em que a atividade da consciência se inicia por liberdade, é que se dá o reconhecimento de tal intuição que se encontrava em repouso.

fundamentar uma filosofia como sistema<sup>13</sup>, como ciência, conforme propõe Fichte. A proposta de Schelling é a de uma nova leitura valendo-se da dedução das categorias kantianas, tendo por base os princípios expostos por Fichte na *Doutrina-da-ciência*.

Desse modo, tal princípio não pode ser nem objetivo, nem subjetivo, mas sim, absoluto. O que significa que tem que ser incondicionado (*Unbedingt*)<sup>14</sup>, donde se pode afirmar que, por não se tratar de algo coisificável, nem possível de tornar-se objeto, portanto, não representável, podemos defini-lo como “aquilo que é porque é” e não necessita de nenhum outro para determiná-lo; pois consiste simplesmente na afirmação: (Eu=Eu).

A questão posta por Schelling está em saber se a afirmação de tal princípio como fundamento de todo saber é verdadeira ou falsa: faz sentido pensar a idéia de um princípio que possa fundamentar a Filosofia como um sistema? Para ele, tal análise deve partir dos próprios princípios que a fundamentam, daí porque a sua investigação segue na análise de tais princípios que ele supõe como verdadeiro e incondicionado.

Neste sentido, a Filosofia só tem a crescer cada vez que indaga pelos princípios supremos de todo saber, pois só assim é possível fundamentá-los valendo-se deles mesmos. A questão principal tratada na obra *Do Eu* está em explicar o significado daquilo que afirmamos que sabemos, em mostrar que afirmar um saber não é somente enunciar um conjunto de proposições singulares, mas significa afirmar uma realidade que é condição para todo saber, que contém a forma e o conteúdo de todo saber.

Em verdade, há um saber que é condição de possibilidade de todo saber e por ser dotado de forma e conteúdo é o que permite que as proposições não sejam vazias. E como tal saber existe, pode-se pensar numa instância última do saber que é admitida simplesmente como algo que é porque é.

---

<sup>13</sup>Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, embora não tenha assumido tão claramente a idéia de um incondicionado, como fizera Fichte e Schelling, admite a existência de unidades incondicionadas, só que estas podem ser pensadas somente do ponto de vista regulativo.

<sup>14</sup>Cf. Bicca, Luiz. Racionalidade moderna e subjetividade, p.74. Schelling destaca uma diferença da palavra alemã *Bedingen*, que significa condicionar e faz alusão à palavra *Ding* (coisa). Diz Bicca: “A absolutidade do Eu exclui, em Schelling, toda e qualquer auto-objetivação do Eu. O absoluto não é objetivável, seu modo de ser é a imediatividade {...} a análise etimológica do verbo *Bedingen* – normalmente traduzido por ‘condicionar’, o que deixa escapar todo um espaço de significado vinculado à raiz *Ding* (coisa) – presente no ensaio *Do Eu*, de 1795. Schelling afirma aí a propósito da palavra originariamente alemã designativa do que é absoluto, *unbedingt* (incondicionado, o que não é condicionado): “Condicionar (*Bedingen*) é o ato pelo qual algo torna-se coisa (*Ding*), condicionado (*bedingt*) é o que se tornou coisa, do que fica claro que nada pode ser posto por si mesmo como coisa, isto é, uma coisa incondicionada (*unbedingtes Ding*) é uma contradição. Incondicionado (ou Absoluto = *unbedingt*) é aquilo que não é coisa, nem pode ser coisa”.

Para Schelling, a própria *Crítica da razão pura* kantiana só pode ser compreendida, levando-se em conta princípios superiores, pois, embora não se conceba nenhum princípio superior entre a sua filosofia teórica e a sua filosofia prática, Schelling julga necessário apresentar a filosofia de Kant mediante princípios superiores, e é no estabelecimento destes que sua investigação prossegue, apostando na tese de que a própria *Crítica da razão pura* já aponta para a necessidade de algo originário.

Desse modo, para explicitar a necessidade do conhecimento, do saber algo a respeito de algo, do conhecer relativo ao nosso condicionamento empírico, é preciso situá-lo não apenas na esfera do pensamento, mas na da realidade, isto é, somente considerando a realidade, tornar-se-á possível o conhecimento de algo. Nesse contexto, é necessário um fundamento último de toda realidade, onde ser e pensar sejam concebidos como unidade.

Este fundamento último, porém, é independente. Isto significa dizer que não há um princípio último que deve ser pensado porque um outro princípio também é pensado, mas este é e deve ser pensado por ele mesmo. Assim, uma vez que a afirmação de tal princípio está contida também no próprio pensar (o que confirma a unidade de ser e pensar como fundamento último e absoluto do saber), pode-se, com efeito, inferir que: “{...} Enquanto a filosofia começa a ser ciência deve pressupor também uma proposição suprema, e com ela, ao mesmo tempo, algo incondicionado<sup>15</sup>”.

Com isso, tem-se a seguinte suposição: primeiramente, afirma a necessidade de um fundamento último da realidade, que assume as duas características básicas: é independente (pelo fato de não ser determinado por nenhum princípio exterior a ele mesmo) e, por outro lado, é incondicionado. No entanto, o que significa tal afirmação? Como chegar a este incondicionado? Onde buscá-lo?

Para Schelling, assumir tais características significa dizer que a busca por este algo incondicionado consiste no fato de que seu ser e pensar devem coincidir: algo que não deve ser pensado como simples objeto, como uma coisa. Isto equivale a dizer que não podemos buscá-lo no mundo imediato, pois este só é pensável em relação a um sujeito e vice-versa, o que implica que ambos são condicionados um pelo outro reciprocamente).

---

<sup>15</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.73.

De modo que

“O ato de condicionar significa a ação através da qual algo devém coisa, condicionado, aquele que se tem feito coisa, do que se deduz que nada pode ser posto por si mesmo como coisa, isto é, como coisa incondicionada é um contra-senso. **Incondicionado é aquilo de que de nenhuma maneira pode ser feito coisa, que em absoluto pode chegar a ser coisa**<sup>16</sup>”. (grifo nosso).

Por isso, querer demonstrar objetivamente este incondicionado é algo contraditório, pois para ser dito como absolutamente incondicionado, o Eu deve preceder a todo pensar e a todo representar, donde se pode inferir a seguinte proposição: EU SOU! Ou seja, somente através de seu próprio pensar, na condição de um Eu que é porque pensa a si mesmo e se pensa a si mesmo porque é, é que constitui este Eu com alicerce do saber.

Por conseguinte, o Eu assume duas características fundamentais: é por si mesmo incondicionado e não-condicionável por nenhum objeto ou coisa; porém, afirmar o Eu por si mesmo não é nada, visto que este não pode ser pensado sem que simultaneamente seja posto por seu ser, ou seja, só é pensável como Absoluto enquanto que é. No âmbito desta perspectiva, pode-se afirmar duas possibilidades:

“Se o Eu é o absoluto, aquilo que não é o Eu só se pode determinar em oposição ao Eu, ou seja, baixo o pressuposto do Eu, é uma contradição um Não-Eu posto absolutamente como tal, não como contraposto ao Eu. Se não se pressupõe o Eu como o absoluto, o Não-Eu pode ser posto precedendo a todo Eu ou simultaneamente como ele<sup>17</sup>”.

Toda esta dialética<sup>18</sup> caminha para as duas teses fundamentais da filosofia retomadas por Schelling como crítica, mas ao mesmo tempo, como resgate de alguns elementos presentes nestes pontos de vista que são de extrema importância para a formulação de seu sistema. Tais teses correspondem a tese do Dogmatismo e a do Criticismo<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.75.

<sup>17</sup>Ibidem, p.78.

<sup>18</sup> Na realidade, em traços gerais esta dialética entre Eu e Não-Eu corresponde a idéia de que para Schelling o Não-eu (o ser) é natureza; isto é, consiste na relação mais concreta entre Eu e Não-eu.

<sup>19</sup>Estes conceitos serão aprofundados no último tópico deste capítulo.

Na primeira, o princípio é constituído por um Não-Eu anterior a todo Eu; e na segunda, o Eu é anterior a todo Não-Eu e se contrapõe a este. Daí porque o princípio de toda filosofia não deve partir de nenhum fato empírico, visto que este é condicionado, pois embora parta de um sujeito, ao pressupô-lo como coisa-em-si, implicaria num objeto, numa mera representação. E até mesmo afirmar a possibilidade de um Não-Eu como absoluto e independente do Eu é algo contraditório, pois o condicionaria a uma coisa-em-si a partir da qual se tem a representação dos objetos.

Desse modo, Schelling afirma que até mesmo a pergunta kantiana de como são possíveis juízos sintéticos a priori pode coincidir com a pergunta de como de um Eu chega-se a um Não-Eu. Visto que a ciência parte do Eu Absoluto e exclui toda oposição, pois é somente diante deste Eu (que, como vimos, é posto por si mesmo de modo absoluto) que se pode opor um Não-Eu; e como só se pode conceber o princípio último da filosofia no contexto do Eu absoluto, este só pode ser causalidade e identidade pura; isto é, absolutamente um Eu que exclui todo Não-Eu. Logo,

“O ponto último, do qual depende todo o nosso saber e a série inteira do condicionado, não pode ser condicionado por nada mais. A totalidade de nosso saber não teria consistência alguma se não estivesse respaldado por algo que se sustenta a si mesmo, e isto não é mais que aquele real efetivo graças à liberdade. O início e o fim da filosofia é a liberdade<sup>20</sup>”.

Por conseguinte, partir de um Eu Absoluto que se põe a si mesmo e que é absolutamente porque é, tem como pressuposto o fato de que sua forma originária já implica numa identidade pura. Portanto, a própria forma de toda e qualquer identidade só pode ser dada no Eu Absoluto, pois expressar um dado ‘A’ antecedendo a este Eu absoluto significaria colocá-lo fora dele mesmo, o que teria como conseqüência a perda de seu caráter absoluto, passando, assim, a ser condicionado por um Não-Eu absoluto.

Como o Eu não pode ser determinado por nenhuma outra coisa, a não ser pela sua própria incondicionalidade e, dado que o Eu se põe a si mesmo, segundo sua própria essência, seu próprio ser, significa dizer que, ao pôr-se como identidade absoluta e incondicionada, sua essência mesma é liberdade. Isto no sentido de que, se autopondo e excluindo todo Não-Eu, esta liberdade só é e pode ser concebida por si

---

<sup>20</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.83.

mesma (visto que tornar esta liberdade objetiva seria retirá-la da esfera do Absoluto e colocá-la na esfera dos objetos). Desse modo, define Schelling: “Esta liberdade do Eu se deixa determinar também positivamente. Esta liberdade não é para o Eu nem mais nem menos que o pôr incondicionado de toda realidade em si mesmo mediante seu próprio poder absoluto”.<sup>21</sup>

### 1.3 O papel da intuição intelectual

Visto que o Eu não pode ser dado mediante conceitos, o que implicaria condicioná-lo por objetos<sup>22</sup>, e nem pode ser dado por algo exterior a ele, senão por ele mesmo, então ele só pode ser determinado por uma intuição, ou seja, não através de um raciocínio ou de um juízo sintético a priori, porque aqui o objeto seria dado de modo mediato, mas sim por uma intuição intelectual, como Eu absoluto, como simples Eu apartado de qualquer objeto. É nítido, porém, esclarecer que não se trata de um *Eu penso* (no sentido de Kant), no qual os objetos são dados na representação na medida em que se torna possível o pensamento de algo.

Nesta perspectiva, Schelling avança para uma formulação essencial de sua Filosofia: o papel da intuição intelectual, a saber, a afirmação de que o Eu é determinado por tal intuição<sup>23</sup>. Tal exigência de uma autofundamentação reflexiva, no entanto, equivale justamente à proposta fichtiana que concebe o Eu como ação, como atividade pura do voltar-se sobre si mesmo. Desse modo, o Eu consiste na identidade originária de pensante e pensado, identidade esta que é dada somente por meio da intuição intelectual.

---

<sup>21</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.85.

<sup>22</sup>Neste sentido, Schelling define o conceito de Eu empírico, explicitando as condições necessárias para que este possa existir: “O Eu empírico só existe por e em relação a unidade das representações, fora destas não tem nenhuma realidade em si mesmo, senão que desaparece, de igual maneira que se anulam os objetos e a capacidade de sua síntese. Sua realidade como Eu empírico é determinada por algo externo a ele, por seus objetos; seu ser não é determinado de forma absoluta, senão mediante formas objetivas, isto é, como existente. Não obstante, é só no Eu infinito, e por ele, já que os simples objetos não poderiam produzir a representação do Eu como princípio de sua unidade”. Cf. SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*. Nota H, p.86.

<sup>23</sup>C.f. MORUJÃO, Carlos. *Schelling e o problema da individuação*, p.132. Morujão explica esta relação nos seguintes termos: “Acedemos àquele Eu por intuição intelectual. Para Schelling, ela é uma libertação de cada eu empírico face à sua dispersão no mundo dos objetos, mas, por isso mesmo, a consciência de si deixa de ser pensável com ela. Intuir um mundo inteligível é intuir um mundo sem objetos, sem limites, onde toda a consciência - que só o é quando regressa a si mesma, ao ver sua atividade entravada por algo de exterior, quando, portanto, algo de limitado lhe devolve seus próprios limites - é aniquilada. Visar objetos e reentrar em si mesmo são atividades idênticas. Para ganhar o mundo é preciso não perder o seu próprio eu: é que há uma relação inversa entre a intenção da consciência e a extensão de seu ser”.

Pode-se afirmar, com efeito, que a autoconsciência não pode ser compreendida como uma mera ‘representação intelectual pura’ como pensara Kant, mas sim como uma intuição intelectual, ou melhor, imediata no sentido de que é vista como uma consciência sensível e intelectual simultaneamente. Neste sentido se desfaz o dualismo kantiano e passa-se a pensar uma unidade entre o sensível e o inteligível, afirmando assim a tese de uma unidade absoluta como condição de possibilidade de toda filosofia.

Schelling procura recuperar, em oposição a Kant, o conceito de intuição intelectual. Segundo Kant, as representações do Eu devem ser produzidas pelo entendimento com o apoio da experiência, onde o Eu é constituinte de objetividades. Já em Schelling, assim como em Fichte, leva-se em consideração um Eu originário em oposição a um Não-eu também originário. Porém, não se trata de uma intuição empírica, nem tampouco sensível, mas sim de uma autointuição do Eu.

Em Kant, a intuição é somente sensível, pois atribuir à razão um caráter intuitivo significaria tornar possível o conhecimento das coisas-em-si. De modo que, neste sentido, a auto-consciência (Eu transcendental) representa o ápice de toda a Filosofia. Kant considera a ‘apercepção transcendental’ como o ponto mais alto da unidade da consciência. É válido ressaltar, entretanto, que a unidade sintética da apercepção ou a consciência de si é tratada por Kant como algo que tem respaldo na experiência. Neste sentido, ainda preso a um *Eu penso* que tem de poder acompanhar todas as representações, a consciência do Eu é descoberta em toda consciência empírica, portanto, mediata<sup>24</sup>.

Conseqüentemente, para Schelling afirmar a unidade sintética da apercepção significa dizer que se trata de um Eu que pode ser considerado quer como sujeito quer como objeto. Logo, enquanto a atividade originária se autoconstitui por intuição intelectual, e mediante essa construção originária o Eu nasce de seu próprio ser como

---

<sup>24</sup>Aquilo que Kant denomina como consciência-de-si à luz de uma subjetividade, é compreendida por Schelling como intuição intelectual. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação*, Nota 113, p.133. “Para M. Frank, há dois momentos decisivos na *Crítica da razão pura* a favor de um saber do Eu Transcendental, ou seja, daquilo que Fichte e Schelling chamarão intuição intelectual. Em primeiro lugar, nos parágrafos 24-25 da ‘Dedução Transcendental’, em que é trabalhada a diferença entre ser e manifestar-se a si próprio do Eu puro. Mais significativa, ainda, seria uma observação na segunda edição do capítulo sobre os paralogismos. Aí, Kant distingue: 1) Entre a existência da apercepção pura ou transcendental e conceitos como realidade (determinações categoriais); 2) Também entre a existência do eu puro e qualquer relação sua de doação à faculdade receptiva ou como representação empírica. Essas poderiam ter sido as passagens das quais Fichte e Schelling teriam partido para tematizar o conhecimento do princípio de todo conhecimento, o Eu absoluto”.

indeterminado e infinito. Isso implica dizer que, para Schelling<sup>25</sup>, a intuição é compreendida como absoluta identidade entre sujeito e objeto.

Em suma, Schelling afirma uma instância última do saber. Ao mesmo tempo, se opõe à posição kantiana de uma unidade transcendental da apercepção. Para ele, o *Eu penso* kantiano, que organiza a síntese pura do diverso, ou seja, sintetiza o diverso não explicita as condições sob as quais unicamente será possível salvar a unidade originária do Eu, que consiste na garantia última de qualquer saber. Embora a função realizada pelo *Eu penso* kantiano seja transcendental, Schelling ainda o considera empírico. Para ele, o Eu precede necessariamente todo pensamento empírico e é resultado de uma pura intuição intelectual.

Desse modo, afirma:

“Se o princípio da filosofia não pode ser nem meramente teórico, nem meramente prático, então deve ser ambas as coisas ao mesmo tempo. Ambas as coisas estão reunidas no conceito de postulado: é teórico porque exige uma construção originária, prático porquanto (como um postulado da filosofia) ele retira sua força de obrigação (para o sentido interno) apenas da filosofia prática. Logo, o princípio da filosofia é necessariamente um postulado<sup>26</sup>”.

Aqui o foco da questão não pode ser apenas o ser. Para se alcançar a relação entre ser e pensamento, é preciso, entretanto, levar em consideração outro elemento com o qual Fichte inicia a sua argumentação, a saber, o plano da ação<sup>27</sup>. Daí porque Fichte se enquadra em um Idealismo subjetivo. O conceito de ação só se torna possível pela autointuição daquele que atua, pois é na existência de uma consciência dessa ação que se comprova o papel da intuição intelectual. Conseqüentemente, é na esfera da ação

---

<sup>25</sup>Acerca da concepção desta unidade enquanto atividade originária do Eu que cria a si mesmo, Cf. L. Bicca, p.70. “Schelling admite noutro lugar que o Eu puro ou o absoluto, o princípio supremo do filosofar é um postulado. Ele sustenta a exigência de que o princípio básico da filosofia não pode ser apenas teórico, no que enxerga o risco de que se torne um caminho excelente em direção ao dogmatismo; nem pode tal princípio ser puramente prático, já que um princípio puramente prático não é um postulado, mas um imperativo (‘um postulado prático é uma *contradictio in adjeto*’)”.

<sup>26</sup>SHELLING, F.W. “*Tratados para a elucidação do idealismo da doutrina da ciência*” [1796-1797], in M. Frank (ed.), obras escolhidas, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 1, p.240.

<sup>27</sup>C.f. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação*, p.136. Ao exigir uma autofundamentação reflexiva Fichte transpõe para a esfera do pensamento, e não da experiência, a *instância fundante* do saber. “O procedimento do fundamento de toda a doutrina da ciência de 1794/1795 consiste em partir de um conteúdo qualquer da consciência até chegar, por meio de um progresso ininterrupto de condicionado a condição - ou seja, de um transcender do empírico na direção de pressupostos aprióricos -, a algo de que não se pode mais abstrair, ao princípio absolutamente necessário de todo conhecimento e de toda ação, o Eu que se põe a si mesmo como ação, como atividade, como ato (*Tathandlung*)”.

produtora que se permite tanto a relação quanto a diferença entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

A afirmação dessa autoconsciência do Eu como ativo abre espaço para algo essencial no pensamento de Schelling, a saber, que o desdobramento desse Eu equiparase ao primeiro plano em que a natureza é concebida: como Não-eu. A natureza nasce, desse modo, da pura imaginação produtora do Eu, como atividade inconsciente, como força criadora ancorada numa inteligência também inconsciente.

Na consciência, um ato só se consolida se a ele se contrapuser outro ato, pois na esfera da ação, o Eu não pode encontrar-se ativo sem a existência de um objeto qualquer; entretanto, o Eu só existe no interior da ação produtora. Daí se segue a questão: como o Eu se torna consciente do Não-eu? Como nasce dele a esfera dos objetos, do mundo exterior? Como podemos pensar a produção de objetos, independentemente destes serem dados na experiência, como se tal produção tivesse sido posta por meio de esquemas?

Schelling recorre a Fichte para responder a esta questão: Na *Doutrina-da-ciência* (1794), Fichte distingue três princípios fundamentais: o primeiro princípio, enquanto absolutamente incondicionado expressa o ‘Eu sou’ como o Eu que põe a si mesmo. Porém, a reflexão da consciência de si mesmo e a posição do Eu só é possível quando ocorre, simultaneamente, a consciência do objeto, em relação ao qual o Eu é superior e se destaca.

Desse modo, passa-se então ao surgimento do segundo princípio, equivalente à antítese do primeiro, em que o ‘Eu põe um Não-Eu’. Por conseguinte, para o Eu pôr-se a si mesmo, necessariamente deve pôr também um Não-Eu. Tal princípio parece, entretanto, contraditório: como o Eu se põe a si mesmo e simultaneamente nele mesmo põe um Não-eu? Nesse sentido, o Eu e o Não-Eu se anulariam reciprocamente. Disto resulta então o terceiro princípio como tentativa de eliminar a contradição: ‘O Eu contrapõe no Eu um Não-Eu divisível a um Eu divisível’. Portanto, com a afirmação desses três princípios, Fichte julga ter completado o projeto de construção da ciência, ou melhor, da Filosofia.

O Eu assume uma característica fundamental: é uno e esta unidade deve necessariamente ser dada, posto que, do contrário, seria necessário afirmar uma multiplicidade de partes que o determinaria. Imaginar o Eu sem uma dessas partes seria

anulá-lo em sua totalidade: algo que traria uma série de conseqüências, levando também à anulação de sua liberdade. Isto seria, porém, contraditório, pois como vimos anteriormente, a liberdade é condição para toda representação.

Com isso, pode-se afirmar que o Eu, ao determinar-se a si mesmo por sua própria liberdade, é também unidade absoluta; pois, impor ao Eu diferentes atributos só pode se dá porque ambos se determinam conforme aquela mesma incondicionalidade, que o caracteriza como um Eu absoluto.

Na condição de um Eu que não é determinável nem determinado<sup>28</sup> por nada, pois transformá-lo num conceito seria mediá-lo por algo, leva a concluir que querer demonstrar o Absoluto significa negá-lo em sua totalidade. Ora, se a tarefa da Filosofia consiste em partir do incondicionado para chegar ao saber, logo, também se permite afirmar que é possível partir do incondicionado, mas não do universal, pois pensar o universal só faz sentido em relação a um conceito empírico que o condiciona.

Com base nisso, Schelling atribui à Filosofia a missão de encontrar esse Eu puro e absoluto. Tal Eu, não mediado por nenhum conceito, se apresenta como si mesmo. De modo que, até mesmo toda a sua realidade é posta por essa incondicionalidade que o constitui como tal, pois pensar uma realidade fora de sua própria incondicionalidade levaria a afirmação de um outro Eu: algo que seria contraditório.

Por isso seria também incoerente pensar a realidade de um Não-Eu em oposição ao Eu, pois este não se realiza da mesma forma que o Eu. Se assim o fosse seria Eu e não um Não-Eu. O Não-Eu se opõe ao Eu de modo absoluto e originário, pois como vimos o próprio pôr do Eu leva necessariamente à sua oposição, ou seja, ao Não-Eu. Schelling retoma esta questão para mostrar que, por ser dado como negação do Eu, como oposição absoluta, é impossível afirmar qualquer realidade intrínseca ao Não-Eu, de modo que só o Eu pode conter realidade.

Então, como realidade infinita (como pondo-se a si mesmo), como causa imanente de tudo o que é, o Eu “não só é causa do ser, senão também da essência de todo aquele que é<sup>29</sup>”. Neste ponto, Schelling acrescenta a idéia de poder<sup>30</sup> absoluto para

---

<sup>28</sup>Com relação a esta questão Schelling esclarece que o Eu não pode ser determinado, pois determinação só pode ocorrer mediante uma constituição conceitual: o conceito atribui ao ente propriedades que lhe permite ser isto e não aquilo.

<sup>29</sup>SHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.97.

explicar a causalidade do Eu, que, à luz de Espinosa, é posta na substância como condição de possibilidade de tudo o que há. No Eu, “não reside, segundo Espinosa, nenhuma sabedoria, porque sua ação mesma é lei; nenhuma vontade<sup>31</sup>, posto que atua a partir do poder próprio de sua essência, desde a necessidade do seu ser<sup>32</sup>”.

Entretanto, Schelling critica Espinosa, pois este termina por ‘anular todos os conceitos de uma sabedoria livre’, pois lhe falta o primado prático, pois mesmo que seja regido por leis, trata-se das leis de seu próprio ser, de um poder absoluto atuante por si mesmo. Como consequência, pode-se dizer que, em Espinosa,

“a causalidade do Eu infinito não pode ser representada em absoluto como moralidade, sabedoria, etc., senão só como o poder absoluto que enche toda a infinitude e não tolera em sua esfera nada que o oponha, nem sequer o Não-Eu apresentado como infinito<sup>33</sup>”.

Posto que Espinosa centraliza a sua filosofia na idéia de uma substância absoluta, onde tudo o mais é concebido como modos ou atributos desta, Schelling se opõe a este porque Espinosa põe a substância fora do Eu Absoluto, pois, para Schelling, não há uma passagem do Eu Absoluto à substância, uma vez que ambos constituem a mesma unidade originária fundamental.

Opondo-se, assim, à idéia espinosiana de uma substância, frente ao Eu absoluto, afirmando uma unidade originária de ideal e real, finito e infinito em nós, Schelling se apropria da tese de Leibniz e passa a dialogar com este, partilhando da idéia de mônada. Esta é definida por Leibniz como unidade de forças que são postas em formas diferenciadas.

Diferentemente da concepção cartesiana de que os corpos, a matéria, são dados de forma mecanicista e geométrica, Leibniz constrói um processo dinâmico em que os corpos não são vistos como máquinas, mas sim como forças vivas, cuja matéria se encontra em plena atividade.

---

<sup>30</sup>C.f. B. Espinosa. Para Espinosa, o poder de Deus, da substância é inerente a ela mesma: “Por consequência, a potência de Deus, pela qual ele próprio existe e todas as coisas existem e agem, é a própria essência dele mesmo”. (*Ética*, p. 113).

<sup>31</sup>C.f. B. Espinosa, *Ética*, Primeira Parte, proposição 32, p.108. É válido ressaltar que o sentido de vontade explicitado por Espinosa consiste numa causa necessária e não simplesmente numa causa livre.

<sup>32</sup>SHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.98.

<sup>33</sup>Ibidem, p. 102.

Ao admitir na mônada um princípio que é ao mesmo tempo material e espiritual, interligando estes aspectos por meio da percepção, isto é, mediante a representação daquilo que se encontra em outra mônada, e da apetição, que possibilita o surgimento de novas representações, visto que implica numa passagem de uma mônada a outra, Leibniz explica como se dá a conexão dos fenômenos externos. Tais fenômenos, como vimos, são compostos de tais mônadas, assim também como é possível que estes se dêem na realidade.

Contudo, a idéia de um princípio autônomo das representações do mundo, visto que tudo o que as mônadas possuem são produtos delas mesmas, traz em si um problema: em Leibniz há a necessidade de se recorrer a Deus, por este estabelecer uma harmonia entre as mônadas de forma a priori. Aqui se encontra a sua crítica a Leibniz, pois embora se apossando da sua idéia de mônada, discorda de sua afirmação de uma harmonia preestabelecida, uma vez que desemboca em uma forma de dogmatismo.

Feito esta ressalva, Schelling retoma o conceito de Eu, compreendendo-o como aquele que é, como forma originária de seu próprio ser, absoluto puro. Tal pensamento leva a uma definição importante: a de que o Eu como absoluto está fora de toda e qualquer dimensão temporal, pois é em si mesmo eternidade pura e, só assim, deve ser tomado para se pensar o seu próprio ser.

Se a Filosofia nasce da busca de um princípio que a fundamente, que, até aqui, tem se apresentado como um Eu absoluto, eterno, imutável, indeterminado, em que não se pode assumir a forma de um objeto. Visto que, como afirmara Kant, não ser possível deduzir teoricamente nenhuma Filosofia valendo-se de conceitos absolutos e incondicionados, uma vez que, para Kant, o ‘Eu sou’ está condicionado pela proposição ‘*Eu penso*’, então Schelling conclui que é impossível imaginar a vinculação entre o prático e o teórico sem a mediação desse Eu absoluto como dotado de uma liberdade originária que o constitui como tal.

Desse modo, o filósofo põe o Eu absoluto como condição de toda e qualquer Filosofia, como transcendente e determinado por intuição intelectual dado que ele não equivale nem a um Eu lógico<sup>34</sup>, que só tem sentido em relação a objetos, e é o que

---

<sup>34</sup> A afirmação de um Eu lógico só pode ser feita mediante um Eu absoluto e consiste no esforço em reconhecer, na esfera do mundo objetivo, a sua própria identidade frente aos objetos, como unidade do pensar que comporta toda realidade.

permite que o sujeito lógico possa pensar a existência de algo, nem a uma substância absoluta que possibilitaria a efetivação do Eu lógico ao lado dos objetos.

#### **1.4 O Eu como causalidade absoluta**

Assim sendo, o Eu que não é dado por idéia alguma anterior fornecida pelo pensamento, visto que se realiza a si mesmo, não pode ser considerado como um sujeito apartado logicamente do mundo dos objetos, mas como uma unidade de Eu e Não-Eu, trata-se de uma unidade entendida no sentido de que ambos só são determinados no próprio Eu e o Não-Eu surge em simultaneidade com o Eu, ou seja, em oposição e identidade com o Eu.

Dado que o Eu absoluto não tem a consciência do pôr-se a si mesmo, nem tampouco de pôr um Não-Eu, isto conduz à afirmação de que a atividade do Eu é inconsciente e se determina a si mesma sem que nada a fundamente, sem nenhuma realidade que garanta a sua existência, a não ser a afirmação dele mesmo, ou seja, de que o Eu simplesmente é.

Neste sentido, pode-se afirmar que, de início, assim como em Fichte, Schelling parte da idéia de que toda consciência como consciência de algo é determinada pela consciência imediata de cada sujeito, visto que, aquilo que é conceito objetivo, só se dá mediante a existência de um sujeito que já pressupõe também a existência de um objeto.

Por outro lado, é impossível não assumir que pode haver algo superior para além dessa relação sujeito-objeto, pelo qual não necessite de nada para determiná-lo, que consistiria justamente na afirmação desse Eu absoluto e incondicionado. Pois,

“O eu se põe a si mesmo absolutamente e a toda realidade, põe o todo como pura identidade, isto é, como idêntico consigo mesmo. A forma material originária do Eu é, segundo este, a unidade de seu ser,

na medida em que põe o todo como igual a si mesmo.  
O Eu absoluto não sai jamais de si mesmo<sup>35</sup>”.

Com esta afirmação de uma forma material originária, Schelling julga necessário buscar também a forma formal do Eu: como o Eu é determinado como possibilidade de toda realidade, além de ser visto como conteúdo, é visto também como forma desse pôr. A própria forma desse pôr já pressupõe, entretanto, uma unidade do Eu que, idêntico a si mesmo, concebe a forma e o conteúdo do Eu determinado por ele mesmo. De onde se pode inferir que o que se determina por meio da forma originária desse Eu apresenta a forma de uma realidade em geral e não como um objeto concreto.

Por outro lado, Schelling julga ainda necessário para fundamentar este Eu identificá-lo como atividade que, posta de forma incondicionada, tem a capacidade de acolher todos os tipos de proposições: tanto as proposições analíticas (postas incondicionalmente pela própria atividade do Eu em identidade consigo mesmo) como as “proposições téticas (equivale à forma material), que são todas aquelas condicionadas por seu estar postas no Eu<sup>36</sup>”.

É com base na identidade de tais proposições que a identidade do Eu é, com efeito, assegurada. Trata-se, em verdade, de um Eu que contém, quer a forma quer a matéria em uma só proposição. Ainda que no contexto das proposições téticas sobreponha-se aquilo que Schelling denomina como proposições idênticas, onde sujeito e objeto são uma e a mesma coisa (equivale a forma formal); esta identidade não pode ser definida como absoluta, pois podemos perceber que a análise aqui se detém no âmbito das proposições formais.

A referência a estas proposições é, contudo, importante porque, em tal contexto, se destaca mais uma vez a primazia do Eu, que só é enquanto põe todo o real. Fiel à filosofia transcendental, Schelling defende, porém, a idéia de que apenas a proposição tética não é suficiente para se fundar um sistema, dado que, neste caso, só se tem acesso à pura identidade do Eu absoluto, mas de se admitir de modo necessário o recurso aos juízos sintéticos a priori, sem os quais não haveria a possibilidade de se

---

<sup>35</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.114.

<sup>36</sup>Ibidem, p. 115-116.

realizar a passagem do Eu para o não-Eu e, deste modo, fazer derivar os conceitos aí implícitos. Como Schelling salienta:

“Portanto, única e exclusivamente o puro ser pode expressar-se em proposições téticas, porque nelas o posto não está determinado em absoluto como algo oposto ao Eu, como objeto, senão somente como realidade do Eu em geral<sup>37</sup>”.

Daí ser preciso, ainda seguindo a proposta kantiana da tábua das categorias, pensar uma síntese entre Eu e Não-Eu, onde é possível pensar o ser puro como contido no Eu e, ao mesmo tempo, pensar um Não-Eu identificando a forma de seu não-ser como inerente a este. “Só na medida em que o não-ser do Não-Eu é determinado pelo ser do Eu, isto é, na medida em que se acomete uma síntese de ser e não-ser, o Não-Eu pode ser suscetível de ser posto no Eu<sup>38</sup>”.

Desse modo, tudo aquilo que põe o Eu absoluto é determinado pela simples forma de ser puro (substancialidade, unidade e realidade); diferentemente do Eu finito que tem possibilidade, necessidade e realidade efetiva. No Eu finito, tem-se a tentativa de fazer daquilo que é real possível e daquilo que é possível tornar-se realidade.

Disto resulta uma problemática com a qual Schelling se defronta: assumir a idéia de uma possibilidade prática do Eu finito, que se constitui na realidade efetiva, requer o esclarecimento da sua liberdade empírica, pois passar do plano do Eu ao plano da objetividade é uma tarefa um tanto minuciosa. Já se tem em mente a distinção entre o Eu empírico e o Eu absoluto e também que suas liberdades são diferenciadas. No Eu absoluto, a liberdade é absolutamente posta, na medida em que ele também é posto, ou seja, como causalidade absoluta. Já a liberdade do Eu empírico não pode ser absoluta, mas sim transcendental, posto que só pode ser pensada em relação a objetos.

Compreender esta distinção é relevante para compreendermos o sistema, pois, por intermédio dela, Schelling ressalta a necessidade da afirmação dessa liberdade absoluta, pois é esta que determina absolutamente o incondicionado. Ora, uma vez que este representa a pedra angular do sistema, torna-se impossível afirmar o absoluto separado de uma liberdade absoluta que o acompanhe. Contudo, falta ainda a compreensão de como se poderia atribuir ao Eu empírico liberdade.

---

<sup>37</sup>Ibidem, p. 119.

<sup>38</sup>Ibidem, p.120.

Schelling preenche esta lacuna através do conceito de causalidade absoluta; ou seja, em razão de o Eu absoluto, que por ser incondicionado, conter nele mesmo a sua essência e abarcar tudo o mais, sendo fruto de uma causalidade absoluta enquanto resultado de sua própria existência. É ele que torna possível, tanto a existência de um Eu empírico, que se efetiva nos objetos, quanto a de uma liberdade transcendental. Logo, esta só pode ser dada se comparada à liberdade absoluta, sendo realizada com base em um fato qualquer. Embora se conceba uma relação entre ambas as liberdades, não se pode afirmar que seriam postas com a mesma causalidade, já que a liberdade do Eu empírico é pensada apenas em relação a objetos.

Somente ao tomar como ponto de partida a negação da esfera dos objetos, tornar-se-ia possível pensar a mesma causalidade, pois só aí ambas as liberdades coincidiriam. Entretanto, a causalidade absoluta não pode ser posta no Eu empírico categoricamente, pois perderia o estatuto de ser empírico. E sim, somente de forma imperativa, enquanto dita uma lei que se baseia na negação de todos os seus objetos, ancorada numa liberdade absoluta.

Por conseguinte, a pergunta de como é possível admitir uma causalidade de um Eu empírico, só faz sentido se aliada à causalidade do Eu absoluto. Este, por sua vez, pode ser visto como uma harmonia entre a causalidade dos objetos e o Eu empírico, pois estes só possuem realidade graças à realidade infinita do Eu, ou melhor, graças às suas modificações.

Com isso, Schelling indica a necessidade de se assumir um elo entre os dois planos: o empírico e o absoluto, o finito e o infinito, o ser e o pensar;

“O que para o Eu absoluto é absoluta coincidência, é para o eu finito produzido, e o princípio de unidade, que para aquele é o princípio constitutivo de uma unidade imanente, é para esta tão só princípio regulativo de uma unidade objetiva, que deve vir imanente. Portanto, o eu finito deve esforçar-se por produzir no mundo o que no infinito é realidade efetiva, e a suprema vocação do homem é fazer da unidade dos fins no mundo um mecanismo, e do mecanismo, uma unidade dos fins<sup>39</sup>”.

Aqui já se anuncia o ponto central de sua Filosofia da Natureza, que consiste justamente numa unidade de teoria e prática, levando-se em consideração a idéia de

---

<sup>39</sup>SCHELLING, F.W. *Do eu com princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.120.

finalidade como o esforço pelo qual podemos pensar toda forma de filosofar, que busca conciliar, como diz Schelling, “as leis da liberdade e as leis naturais em um princípio superior, no qual a liberdade mesma é natureza, e a natureza, liberdade<sup>40</sup>”. E que até agora tem sido apresentado na figura do Eu absoluto e incondicionado.

Nossa análise agora prossegue na esfera do finito e do infinito, onde, com base na concepção espinosiana, veremos como é possível para Schelling conceber tal unidade de ser e pensar.

### **1.5 Proposta de uma unidade das teses do dogmatismo e criticismo**

A discussão apresentada por Schelling, valendo-se das teses defendidas pelo sistema do criticismo e dogmatismo gira em torno da tentativa de conciliar, com base na fragilidade de cada sistema, elementos que possam fundamentar a sua proposta filosófica. No dogmatismo, tem-se a ausência de um mundo prático; no criticismo, a falta de um primado teórico. Apostando, portanto, na idéia de uma unidade de ambos os sistemas é que se dá o objetivo de seu empreendimento.

Grandes são os questionamentos que perpassam toda a sua filosofia. A primeira questão que se põe é: como explicar num sistema dogmático a própria relação do homem com o Absoluto? Ou seja, como lidar com “a potência com a qual o homem faz frente ao Absoluto, e o sentimento que acompanha essa luta<sup>41</sup>”? A idéia que se tem é que na postura dogmática o homem é escravo desse absoluto, do objeto absoluto ao qual ele se submete; pois como podemos pensar algo intermediário entre o homem e o kósmos?

Para tanto, este sistema recorre à necessidade de uma lei moral que possa dar conta de estabelecer tal mediação. Entretanto, aí surge uma outra questão: reconhecer a necessidade dessa lei moral, como pedra angular para se compreender a relação homem-mundo, leva também à afirmação de que Deus só pode ser concebido como moralidade. Em contraposição a isso, indaga o criticismo: Como chegar à idéia de um Deus pensado sob leis morais?

Os dogmáticos responderiam a isto dizendo que a idéia de Deus exige leis morais como condição para salvar a própria moralidade do homem. O problema para Schelling, porém, é que se apoiar nisso significa defender uma razão fraca, pois na

---

<sup>40</sup> Ibidem, p.120.

<sup>41</sup> SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 5.

razão teórica não há espaço para uma causalidade absoluta, dado que ela não seria suficiente para abarcar a idéia de Deus.

Então, como chegaríamos à idéia de Deus por meio do domínio prático? Ainda que tal idéia não seja elucidada na razão teórica, cabe a tal razão compartilhar dessa mesma idéia, pois embora não tenha como tarefa chegar a um objeto absoluto, com o acréscimo do primado teórico, ela pode, pelo menos, ser compreendida, a partir de um novo domínio<sup>42</sup>.

Embora seja claro que o mundo prático forneça o fundamento para se chegar a uma causalidade absoluta, é preciso também que a razão teórica esteja aberta a isto, pois, para crer em uma causalidade fora do sujeito, é mister estabelecer tal abertura e mudança da razão teórica.

Desse modo, afirma Schelling:

“Deves partir da lei moral, deves orientar teu sistema inteiro de tal modo que a lei moral apareça primeiro e Deus por último. Uma vez que tenhas chegado até Deus, a lei moral já estará pronta para pôr os limites de sua causalidade, como os quais tua liberdade pode subsistir<sup>43</sup>”.

Uma proposição desse tipo requer, porém, uma análise mais detalhada: a Filosofia é bem mais minuciosa e busca sempre se perguntar pelo fundamento de tudo. Embora seja possível crer na existência de uma causalidade fora do sujeito, é válido ressaltar que, para esta, não pode haver nenhuma lei moral. Em verdade, o sujeito utiliza-se da idéia de lei moral para chegar à causalidade absoluta: ela é meio e não fim.

Schelling recorre a essa noção para mostrar que, para o criticismo, não é possível que este se fundamente somente com base na faculdade de conhecimento, mas também que tome como pressuposto a idéia de ser originário.

Por isso, acreditar numa razão fraca, como fazem os dogmáticos (ou seja, naquela que tem como pretensão chegar ao conhecimento de um Deus objetivo, como condição para que o homem possa agir), é uma ilusão. Na verdade, é na esperança de chegar a esse Deus que o homem esforça-se no seu próprio agir.

---

<sup>42</sup> Pode-se dizer que aqui já se enraíza a proposta schellingniana, mostrando que é possível pensarmos num alargamento do horizonte da razão, trabalhando o prático e o teórico como interconectados, um em auxílio do outro.

<sup>43</sup> SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 8.

Com base nisso, o ponto de partida contra os dogmáticos decorre justamente da faculdade de conhecer. Como acreditar num sistema que se baseia em forças superiores, sendo assim, limitado a estas? Agora a razão conhece a sua fraqueza, o seu limite, e, ainda assim, fica à mercê de um ser superior que possa ampará-la.

Tendo como base tal discussão, o criticismo inicia a sua tarefa de demonstrar essa falha da postura dogmática:

“se tivéssemos de tratar apenas com o Absoluto, nunca teria surgido uma controvérsia de sistemas diferentes. Somente por termos saído do Absoluto, surge o conflito com ele, e somente por esse conflito originário do próprio espírito humano surge a controvérsia dos filósofos<sup>44</sup>”.

Na própria *Crítica da razão pura*, Kant concebe tal afastamento do Absoluto como fundamento da Filosofia, isto é, apartando-se da idéia de um ser superior, ordenador, porém, imanente ao mundo. Kant, para tanto, utiliza-se dos juízos sintéticos a priori para escapar dessa postura dogmática. Porém, como ele realiza esta tarefa? Como é possível sair da esfera do Absoluto e direcionar-se a algo oposto? Como chegar a juízos sintéticos a priori?

Nas *Cartas*, a pergunta kantiana de como são possíveis juízos sintéticos a priori significa para Schelling, “perguntar como é possível sair do absoluto, para afirmar algo oposto a ele, conservando àquela pergunta kantiana toda a sua legitimidade, a partir do momento em que nos confinamos ao plano da síntese derivada do eu e do não-eu<sup>45</sup>”. Dado que a unidade sintética da apercepção é uma síntese derivada, Kant instaura uma cisão entre aquela unidade e o material empírico que ela própria sintetiza.

A *Crítica da razão pura* tem como objetivo examinar criticamente, interrogando-se acerca das próprias possibilidades do saber racional, na tentativa de ultrapassar os limites da experiência, buscando atender às exigências da própria razão. Há em Kant<sup>46</sup> dois tipos de conhecimento: a *priori* e a *posteriori*. O conhecimento a

---

<sup>44</sup>Ibidem, p. 10.

<sup>45</sup>MORUJAO, Carlos. *Sobre o princípio de individuação*, p. 125.

<sup>46</sup>Conseqüentemente, como Kant concebe duas faculdades do conhecimento, a saber, a sensibilidade e o entendimento, acaba por deixar de lado a esfera da razão prática (a liberdade). Com esta diferença fundamental entre o ser em si mesmo e o mundo exterior (objetividade), vê-se que esta última é resultado da aplicação das categorias puras do entendimento sobre os dados fornecidos pelos sentidos.

*priori* engloba somente proposições necessárias e universais, já o conhecimento a *posteriori* engloba as proposições contingentes, da experiência.

Kant distingue ainda entre juízo sintético e juízo analítico: neste último, o predicado é extraído do sujeito, na simples análise do conteúdo do conceito apresentado, já o juízo sintético, acrescenta algo novo ao sujeito, representa uma síntese entre sujeito e predicado. Os juízos analíticos são a *priori*, ou seja, não necessitam da experiência para conhecer o conceito dado; já os juízos sintéticos são a *posteriori*, pois recorrem à experiência como tentativa de acrescentar atributos ao conceito.

A Revolução Copernicana<sup>47</sup> representou um grande avanço para a Filosofia e é por intermédio desta que Kant chega a afirmação de juízos sintéticos a priori: esta Revolução na forma de pensar consiste na tentativa de explicar o conhecimento não a partir do sujeito girando em torno do objeto, mas sim dos objetos girando em torno do sujeito; isto é, valendo-se da reflexão, no voltar-se do sujeito sobre si mesmo, é que se encontra a atividade crítico-reflexiva que serve de base para a Filosofia.

A grande inovação no projeto kantiano está na descoberta de juízos sintéticos a *priori*. Tais juízos, além de universais e necessários, possibilitam o acréscimo de algo novo ao conceito, permitindo assim uma ampliação do conhecimento.

Enquanto faculdade do conhecimento, a *Crítica* determina as formas a *priori* do espírito, que podem ser definidos como quadros universais e necessários possibilitando ao homem a percepção do mundo. A faculdade de conhecer consiste em duas características básicas: a sensibilidade portadora de intuições, cujas formas a *priori* são o espaço e o tempo, e o entendimento, portadora de conceitos, cujas formas a *priori* são as categorias. Os juízos sintéticos a *priori* são possíveis nas intuições puras a *priori* de espaço e tempo.

Schelling recorre à perspectiva kantiana para mostrar a necessidade de uma síntese, que surge pelo “conflito originário da pluralidade com a unidade originária”. Entretanto, a *Crítica da razão pura*<sup>48</sup> que, como explicitamos, inicia a sua investigação a partir da faculdade de conhecimento, termina por combater o dogmatismo somente em suas conseqüências, visto que, não se funda em uma unidade absoluta, o que seria contraditório para ela. Daí porque nesta obra Kant não se opõe ao dogmatismo em si

---

<sup>47</sup> Ver Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da Segunda Edição, 1987. p. 20. Fundação Calouste.

<sup>48</sup> Daí vem as críticas posteriores à filosofia kantiana, considerando-a também como dogmática, pois termina por atribuir à idéia de uma coisa-em-si como um limite para o conhecimento.

mesmo, ou seja, na raiz de seu fundamento, pois Kant “só pode provar a indemonstrabilidade teórica do dogmatismo<sup>49</sup>”.

É um erro considerar a faculdade de conhecimento como independente do próprio ser do sujeito, pois só se considera o sujeito à proporção em que ele mesmo é objeto desta faculdade. Tendo esclarecido que os objetos são condicionados pelo sujeito, isto é, que o único caminho para se chegar ao mundo objetivo só se dá por meio do próprio sujeito, pode-se inferir que não é concebível afirmar a existência de um conhecimento absolutamente objetivo: afirmação que deve ser reconhecida pelos dogmáticos.

Poder-se-ia dizer que, a partir da idéia de síntese originária, o criticismo avança para uma dimensão além da exposta pelo dogmatismo: a faculdade de conhecer. Aqui o sujeito, ao inserir-se na esfera dos objetos, ou melhor, assim que reconhece a existência dos objetos, vê-se necessariamente obrigado a admitir uma síntese.

Faz-se necessário ainda uma análise dessa síntese. Segundo a visão do criticismo, há duas dimensões em que tal análise pode ser compreendida: primeiro, que esta deve ser precedida por uma unidade absoluta, onde somente quando se atribui ao seu conceito uma pluralidade, é que esta se torna uma unidade empírica; por outro, ressalta de não se poder pensar uma síntese absoluta, senão se admitir que o seu término consiste numa tese absoluta: “O fim de toda tese é uma síntese”.

Para validar esta afirmação, a faculdade de conhecer parte, entretanto, das próprias ações do sujeito e de sua relação com os objetos: algo que levaria a uma síntese tanto formal quanto material, isto é, o sujeito parte de algo condicionado na busca pelo incondicionado. Logo, o reconhecimento de tal esforço de se afirmar quer uma síntese quer uma tese absoluta leva a ambos os sistemas. Isto por que: ao prender-se à idéia de tal síntese tomada enquanto teoricamente incondicionada levaria à proposta dogmática e, por outro lado, a tentativa de abandoná-la, à proposta do criticismo<sup>50</sup>.

Neste sentido,

“se a síntese deve terminar em uma tese, então a única condição, sob a qual a síntese é efetiva, tem de ser suprimida. Mas a condição da síntese é o conflito entre o sujeito e objeto<sup>51</sup>”.

---

<sup>49</sup>SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 10.

<sup>50</sup>O criticismo kantiano advoga a idéia do todo (ou seja, do sistema) do ponto de vista regulativo.

<sup>51</sup> SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 12.

Sob a jurisdição dessas duas condições, Schelling conclui que toda síntese consiste num conflito entre sujeito e objeto. Porém, este conflito traz uma série de conseqüências, pois, por estar preso ao plano teórico, a questão se dá entre sujeito e objeto. Visto que, a proposta da razão teórica exige a afirmação de um incondicionado, mas que é impossibilitada de realizá-lo, por lhe faltar o plano prático, da ação, faz-se necessário agora a exigência de uma razão prática.

Por isso, a análise agora caminha para o domínio prático. Schelling, entretanto, faz uma ressalva interessante para compreendermos sua proposta: toda esta discussão entre críticos e dogmáticos não pode ser entendida como uma superação de uma das partes, em pensar que assim teríamos chegado ao fim da questão. A diferença de ambas as posições é inegável, porém, não se trata meramente de uma passagem de uma postura à outra, mas poder-se-ia, pelo menos, buscar aquilo que de comum poderia haver em sistemas contraditórios.

Neste sentido, Schelling defende a *Crítica da razão pura*<sup>52</sup>, por não assumir uma postura ou outra absolutamente, como aquela que pôde estabelecer o alicerce para ambas as partes. Ele acredita que o objetivo desta obra está

“em deduzir a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e fundar tanto um sistema do criticismo (pensado em sua perfeição) quanto um sistema, diretamente oposto a esse, do dogmatismo<sup>53</sup>”.

Resgatando, porém, a filosofia de Fichte, que concebe uma doutrina-da-ciência como Filosofia, ancorada em postulados práticos, Schelling atribui à própria crítica kantiana este conceito, ou seja, afirma que o sistema posto pela crítica só pode ser entendido como válido para toda ciência, sendo baseado em uma filosofia prática. Por isso, admite postulados práticos como necessários para todo o sistema do saber, por serem eles imprescindíveis para que este adquira realidade.

Conseqüentemente, deixar-se guiar somente pelos limites de uma razão teórica, significa pôr a Filosofia somente no âmbito de um sistema, no qual não é

---

<sup>52</sup> Por isso, Schelling dedica boa parte de sua exposição a esta obra kantiana, que perpassa todo o seu projeto filosófico.

<sup>53</sup> SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 14.

possível que o homem efetive a sua liberdade. É preciso, por conseguinte, como condição de salvar o próprio sistema, que se leve em consideração a liberdade do espírito. Neste sentido, o ceticismo é, para Schelling, mais perspicaz, quando levanta esta pretensão pondo em xeque um sistema filosófico fundado sobre premissas teóricas universais.

Com base em tais formulações, pode-se concluir que explicar a possibilidade de ambos os sistemas, como apresentando a mesma problemática, consiste no fato de que a solução para tal enigma está em um postulado prático e não teórico. Somente por obra da liberdade do espírito é que se pode chegar a uma solução para a questão, a qual consiste, como vimos, na afirmação de ambos os sistemas: o dogmático e o crítico, simultaneamente. Isto se explica pelo fato de que

“porque esses dois sistemas têm necessariamente de subsistir um ao lado do outro, porque, enquanto ainda existirem seres finitos, também tem de haver dois sistemas diretamente opostos entre si, porque, enfim, nenhum outro homem pode convencer-se de um sistema qualquer a não ser, apenas, *praticamente*, isto é, por ter realizado um dos dois sistemas em si mesmo<sup>54</sup>”.

Conseqüentemente, poderíamos resumir a exposição schellingniana da seguinte forma. São dadas ao filósofo duas possibilidades: o sistema dogmático e o sistema crítico, que são opostos um ao outro, mas que, simultaneamente, são igualmente possíveis. É somente por intermédio da liberdade dos seres finitos (que se dá na razão prática) o que permite a escolha por uma das opções: a crítica ou a dogmática. Ou melhor, em função da liberdade atribuída a um ser finito, que consiste no esforço de buscar na prática aquilo que se propõe saber teoricamente, é que se encontra a solução para o problema de ambos os sistemas.

Schelling acredita que nenhum sistema é capaz de realizar a passagem do infinito ao finito e, “para que não haja passagem do infinito ao finito, o próprio finito deve conter, imanente a ele, a tendência ao infinito, o esforço eterno para perder-se no infinito<sup>55</sup>”.

---

<sup>54</sup> Ibidem, p.17.

<sup>55</sup> Ibidem, p.22.

Neste sentido, Schelling retoma o pensamento de Espinosa que concebia uma causa imanente de todas as coisas no mundo. Por valer-se de uma substância infinita, torna-se uma exigência da Filosofia que o finito se esforce, caminhe para tornar-se idêntico ao infinito e ser vencido na infinitude dessa substância absoluta.

Espinosa transforma aquela idéia de uma *res cogitans* e de uma *res extensa* de Descartes, como atributos de uma e a mesma substância. De maneira que, com isto, Schelling reconhece a exposição espinosiana como a primeira tentativa em conceber, com base no princípio do Eu, a essência da totalidade. Daí, Schelling reinterpreta a tese espinosiana de forma idealista, situando a dita unidade da substância para o Eu absoluto<sup>56</sup>, e não como objeto infinito.

É preciso ainda esclarecer, entretanto, como que, valendo-se da idéia de substância, exposta por Espinosa, Schelling consegue estabelecer a sua proposta de um idealismo objetivo.

Espinosa, em sua *Ética*, concebe a substância como causa de si mesma, ou seja, como causa imanente: algo que significa dizer na medida em que Deus produz a si mesmo, produz também a totalidade da Natureza. Desse modo, Deus é causa de si, existe em e por si mesmo e é constituído por infinitos atributos: Deus é pensamento e extensão, como modificações do mesmo princípio.

Tal definição significa afirmar que Deus necessita ser, isto é, Deus é pela mera necessidade de sua essência, pois não há uma ‘causa transitiva’, mas somente uma causa imanente à substância mesma. Desse modo, pode-se dizer que Espinosa vale-se de uma substância infinita e de o finito ser compreendido apenas como modificações desta.

A filosofia espinosiana põe como condição “a exigência de que o finito se esforce para tornar-se idêntico ao infinito e sucumbir na infinitude do objeto absoluto<sup>57</sup>”. Tendo como base tal afirmação se inicia a oposição de Schelling, pois, segundo ele, tal afirmação representa uma contradição. Espinosa não percebeu que já no Eu está presente uma causalidade. Ele exige que o Eu se objetive no infinito, no Absoluto, pois entende ser a causa finita apenas modificação da infinita. Em síntese, a pretensão de Espinosa era pôr o sujeito como anulado pela causalidade absoluta.

---

<sup>56</sup> Que confirma justamente a necessidade desse Eu absoluto como princípio de todo filosofar, que fora apresentado na segunda parte deste capítulo.

<sup>57</sup> SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p.22.

Com base nisso, indaga Schelling: como sustentar um sistema regido sob tais condições? Ou melhor, como pensar um sistema baseado num princípio anulador? Para Espinosa, “a intuição intelectual do Absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que pode elevar-se um ser finito, a vida própria do espírito<sup>58</sup>”. Quer dizer, o sujeito intui no seu íntimo algo supra-sensível, uma intuição intelectual que, por liberdade, intui na profundidade de seu ser, e alheio às suas próprias experiências, deixa de ser objeto para si mesmo e se objetiva ao infinito.

Na verdade, Espinosa abre caminho para duas possibilidades: ao intuir em si mesmo o intelectual, ou o sujeito se eleva ao Absoluto ou o Absoluto ao sujeito. Espinosa escolhe o primeiro caminho, propondo ao sujeito que, ao realizar a sua intuição intelectual, possa perder-se na infinitude. É válido ressaltar, porém, que ao propor que toda a realidade objetiva desapareça, quando o sujeito intui a si mesmo, não implica dizer que Espinosa entenda o sujeito como perdido no Absoluto, mas o pensa como uma ampliação até alcançar este último.

No entanto, é louvável a atitude espinosiana em não estipular, como condição de ação do ser, um fundamento racional, pois isto significaria condicionar o ser supremo e absoluto pelo conhecimento das leis morais e racionais. Em razão disso, tudo aquilo que é e existe só se explica a partir da própria essência absoluta, do ser puro. Neste ponto, Schelling retorna àquela discussão explicitada anteriormente, a saber, a de que não podemos pensar o Absoluto regido por leis morais.

Até o presente momento, Schelling aborda a discussão a partir de duas teses fundamentais: 1) na afirmação de que o sujeito deve submeter-se ao objeto absoluto; 2) na defesa de que os objetos devem desaparecer na intuição intelectual que o sujeito realiza. Como vimos, ambas as conclusões desembocam na mesma coisa: a realidade do ser desaparece no infinito.

Conseqüentemente, esta conclusão é importante para realizar a tarefa à qual Schelling propõe: qual seja, a de aniquilar a contradição entre sujeito e objeto, levando à idéia de uma unidade absoluta já citada ao tratar da esfera do Eu absoluto. Diz ele:

“não posso suprimir o sujeito, sem suprimir ao mesmo tempo o objeto, *como* tal, também toda

---

<sup>58</sup> Ibidem p. 23.

autoconsciência; não posso suprimir o objeto, sem suprimir ao mesmo tempo o sujeito, *como tal*, toda personalidade<sup>59</sup>”.

Desse modo, tomando como ponto de partida de seu sistema as teses do dogmatismo e do criticismo, em que na primeira a referência é feita ao sistema de Espinosa (Dogmatismo Perfeito), que concebe a natureza como substância absoluta (do Não-eu absoluto deriva o Eu) e na segunda (Criticismo), onde se concebe o Não-eu com base no Eu, (como é o caso de Kant), Schelling formula o seu sistema como um Idealismo Objetivo.

Assim sendo, a idéia de um princípio absoluto como fundamento de todo saber, de toda ciência (Filosofia), é vista por este ângulo tendo como base a unidade de ambos os sistemas, tendo como pressuposto uma identidade absoluta, que só tem lugar no próprio Absoluto. Donde se pode inferir que

“para os dois sistemas, portanto, nada resta a não ser tomar o Absoluto, já que este não podia ser objeto do saber, como objeto do agir, ou exigir a ação pela qual o Absoluto é realizado. Nessa ação necessária unificam-se ambos os sistemas<sup>60</sup>”.

Por conseguinte, é possível definir o propósito de ambos os sistemas da seguinte forma: a tarefa do criticismo consiste numa atividade ilimitada, em busca de uma liberdade incondicionada, que nasce em oposição ao dogmatismo, presa cada vez mais numa liberdade condicionada pelo absoluto.

Schelling conclui que aqui se encontra o objetivo da Filosofia: o de um espírito livre, que ao se perguntar pelos fundamentos últimos de todo saber, encontra como produto da sua atividade mais originária duas possibilidades: “A razão tem de renunciar ou a um mundo inteligível objetivo ou à personalidade subjetiva, ou a um objeto absoluto ou a um sujeito absoluto - à liberdade da vontade<sup>61</sup>”.

Por intermédio da liberdade absoluta, o Eu se realiza por si mesmo. Isso é o que torna possível estabelecer tal diferenciação, pois a liberdade do espírito não está em um Eu que simplesmente reconhece aquilo que lhe é objetivo, nem tampouco em atribuir a uma potência objetiva aquilo que não pôde realizar como finitude. Somente por esta noção de uma liberdade absoluta, ancorada por essa unidade absoluta, como

---

<sup>59</sup>SCHELLING, F.W. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p. 29.

<sup>60</sup>Ibidem, p. 32.

<sup>61</sup>Ibidem, p. 35.

precedendo a relação teoria e práxis, é que se firma a filosofia, enquanto pergunta pelos fundamentos últimos da realidade.

É interessante percebermos aqui nesta primeira fase da filosofia de Schelling, as conclusões que o mesmo extrai a partir da discussão entre críticos e dogmáticos. Schelling infere com base nesta perspectiva que o Eu Absoluto é essencialmente liberdade. Veremos mais adiante que essa preocupação com a liberdade é importante para a sua definição de natureza, que tomará como pressuposto a tese de que natureza é liberdade e liberdade é natureza, isto é, a última expressão do Eu é a lei da liberdade que caminha para a natureza e vice-versa. Por isso, a preocupação em unir o prático e o teórico como constitutivos de um mesmo momento: algo que Fichte já fizera anteriormente por meio do Criticismo, ainda que sobre uma outra ótica.

Logo, ao estabelecer os elementos que tornam possíveis o seu sistema, Schelling passa ao domínio da natureza, onde são levados em consideração os seguintes momentos: 1) a base para se chegar à Filosofia é o incondicionado; 2) o Eu absoluto é compreendido como esse princípio absoluto e incondicionado; 3) para se conceber a idéia de uma unidade suprema de ser e pensar, remonta-se às posturas do criticismo e do dogmatismo.

Porém, ele já menciona aqui a necessidade de uma liberdade<sup>62</sup> absoluta para se pensar o sistema. Por isso, diferentemente da sua primeira fase onde o foco da discussão gira em torno de uma unidade de ser e pensamento, a sua investigação prossegue agora no âmbito de uma filosofia da natureza, para mostrar a intrínseca relação entre liberdade e natureza, concebidas como uma e a mesma coisa. O que significa dizer que a sua preocupação agora está voltada para uma possível unidade de natureza e espírito, liberdade e natureza.

Até aqui Schelling tematiza seu sistema, orientado, em especial, pela forte influência de Kant e Fichte. A natureza é tematizada nos limites da *Doutrina-da-ciência*<sup>63</sup> fichtiana, como produto dependente e condicionado pela ação da liberdade. Neste sentido, a liberdade assume um lugar superior à natureza, na medida em que, ao

---

<sup>62</sup> Por isso, a nova fase à qual se dedica, a fase de uma filosofia da natureza, tem como propósito formular um sistema no qual a filosofia surja como idéia que a tudo unifica, compreendida aqui como produto da liberdade.

<sup>63</sup> Nesta obra, a natureza é concebida de forma puramente idealista, como conseqüência da imaginação produtora do Eu. Em contrapartida, Schelling se utiliza da idéia de ‘atividade pura’ (posta por Fichte como essência do Eu) transferindo-a para a natureza. Esta passa a ser compreendida como um Eu que se desenvolve a si mesmo no curso da própria natureza.

tornar-se autoconsciente da certeza de si mesma, condiciona tudo o mais a isto. A natureza só é manifestada como mediada pela esfera da ação da liberdade.

Para Schelling, um dos erros de Fichte está em pôr a consciência subjetiva como limite da identidade de ideal e real, pois em vez de conceber a sua absolutidade no próprio Absoluto, a põe como objeto de uma tarefa infinita. Logo, é com base na concepção de que o Eu absoluto é o ser da totalidade, onde os objetos são vistos como modificações deste, que tem início o projeto de uma filosofia da natureza. Não se trata, entretanto, de passar agora para uma fase que tenha como primazia o Eu como instância maior, mas a natureza como o conjunto das condições de possibilidade do Eu no que tange ao seu objetivo que, como vimos, tem por finalidade a busca dos fundamentos de todo saber, da totalidade.

Desse modo, para ilustrar esta primeira fase de seu pensamento e justificar a sua influência para o projeto de uma filosofia da natureza, apresentamos uma parte do texto *Profissões de fé epicuréia de Heinz Widerposten*, onde podemos encontrar algumas dessas características explicitadas anteriormente.

“Eu não tenho motivo para temer o mundo,  
Dado que o conheço por dentro e por fora.  
Ele é um animal totalmente manso e indolente,  
Que não ameaça nem a ti e nem a mim,  
Que tem de curvar-se a leis,  
E permanecer tranqüilo sob os meus pés.  
Ele esconde dentro de si, na verdade, um espírito gigante,  
Está, porém, petrificado em seus sentidos,  
Não pode sair de sua estreita armadura,  
Nem romper o cárcere de ferro,  
Embora ele agite as asas freqüentemente,  
Se estenda e se mova com violência,  
Lute imponente por consciência  
Em meio a coisas mortas e vivas;  
Eis porque das coisas surge a qualidade,  
Porque nelas ele faz nascer e mover  
A força através da qual metais brotam,  
E, na primavera, árvores desabrocham,  
Buscando, certamente, por toda parte,  
Sair em busca de luz;  
Ele não deixa abater o esforço,  
Arroja-se agora para o alto,  
Prolonga seus membros e órgãos,

Agora novamente encurta-os e estreita-os,  
E busca, girando e torcendo,  
Encontrar a forma e a figura adequadas.  
E, assim, lutando com unhas e dentes,  
Contra elementos adversos,  
Aprende a produzir em pequenos espaços  
E aí antes de tudo a refletir;  
Contido na forma de um anão,  
De bela figura e membros harmoniosos,  
Chamado na linguagem de ser humano,  
Encontra a si mesmo o espírito gigante.  
Desperto do sono férreo e sonho longo,  
Mal se reconhece,  
Não está admirado absolutamente de si mesmo,  
Com grandes olhos saúda e nega a si mesmo;  
Gostaria de imediatamente, com todos os sentidos,  
Desvanecer-se novamente na grande natureza,  
Porém, uma vez desprendido,  
Não pode novamente refluir  
E se encontra a vida inteira pequeno,  
Sozinho em seu próprio grande mundo.  
Ele teme sim, em sonhos inquietantes,  
Pois o gigante poderia atrever-se e levantar-se  
E, como o velho Deus Saturno,  
Seus filhos, encolerizado, devorar.  
Ele não pensa que ele próprio é este gigante,  
Ele esquece sua origem completamente,  
Ele se atormenta com fantasmas,  
Portanto, poderia dizer a si mesmo:  
Eu sou o Deus que os conserva no peito,  
O espírito que se movimenta no Todo.  
Do primeiro elo das forças obscuras  
Ao jorro das primeiras seivas da vida,  
Onde força sobre força, substância sobre substância,  
germinam,  
A primeira flor e o primeiro botão desabrocham,  
Ao primeiro raio da luz recém-nascida,  
Que através da noite rompe como uma segunda criação  
**E dos milhares de olhos do mundo  
Ilumina o céu afora tanto de dia, quanto de noite,  
Para a força juvenil do pensamento,  
Através do qual a natureza rejuvenescida a si mesma  
produz,  
Há Uma força, Uma pulsação apenas, Uma vida,  
Um jogo recíproco de refrear e impulsionar”.**

(*Mat.p.149-151*)<sup>64</sup> (grifo nosso).

---

<sup>64</sup>A sigla se refere aos *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (trad: Materias relativos ao início da filosofia de Schelling), org. por Manfred Frank e Gehard Kurz, Frankfurt a.M., 1975. Tradução de Kleber Amora.

## CAPÍTULO II

### 2. O SURGIMENTO DO ORGÂNICO NA NATUREZA.

#### **2.1 A possibilidade de representações fora de nós: como o sistema se tornou real?**

A grande questão que marca este período<sup>65</sup> é a seguinte: como é possível explicar a existência de um mundo independente da nossa consciência? Esta pergunta se faz necessária para o propósito de filosofia de Schelling, que consiste, como vimos, necessariamente, em derivar a consciência do mundo a partir daquele princípio absoluto, que se baseia em uma unidade entre a realidade sensível e a realidade inteligível.

Como vimos, na *Doutrina-da-ciência*, a natureza é considerada como um produto da atividade inconsciente do Eu. Porém, Schelling atribui também a esta natureza um espírito consciente, pois vê na natureza uma inteligência inconsciente cujas fases de desenvolvimento são, simultaneamente, graus dos produtos naturais cujo grau superior é exatamente o espírito consciente.

Para Fichte, a natureza representa tão somente um limite posto pela liberdade, ou seja, é o meio através do qual se realiza a idéia de liberdade, onde não é possível concebê-la como uma realidade independente. Como a filosofia fichtiana parte da experiência para depois chegar às leis que regem a natureza, confirma-se a tese de que em Fichte a natureza é vista como morta, pois não possui uma vida interior própria, uma realidade capaz de realizar sua atividade mesma.

Por conseguinte, tomando como base o aspecto negativo em que Fichte concebe a natureza, Schelling acrescenta a esta um novo conceito colocando-a de forma

---

<sup>65</sup>Considera-se aqui a Filosofia da natureza de Schelling a partir dos primeiros escritos de sua juventude, compreendendo o período que vai de 1797 a 1799.

positiva: a natureza tem vida, dinamicidade, se encerra por si mesma, produz a si mesma, é dotada de uma força configuradora que a compõe por ela mesma como uma inteligência pura inerente à sua própria constituição. De modo que, “ele [Fichte] é na Física, como na filosofia, um mero mecanicista; ele nunca teve a idéia de uma vida dinâmica de seu espírito<sup>66</sup>”.

Em Schelling está presente, de início, por um lado, uma separação entre aquilo que se busca saber acerca de uma realidade em geral e, por outro lado, da investigação sobre do conhecimento da natureza. Ou melhor, ele concebe uma distinção entre os princípios do saber e os princípios da experiência. Logo, pode-se dizer que na afirmação de uma unidade entre teoria e práxis, e na defesa de um Absoluto que também concebe algo objetivo, ou melhor, uma efetivação da realidade, Schelling apresenta agora a filosofia da natureza como um sistema capaz de conter ambas as esferas, onde, a partir de uma distinção entre as representações e aquilo que elas representam (representante e representado) se principia o seu empreendimento; onde, posteriormente, veremos como é possível pensarmos uma conexão de tais conceitos, apoiando-se na idéia de uma natureza absoluta e incondicionada.

A preocupação da Filosofia não está mais voltada simplesmente para a busca do saber em geral, mas sim em, a partir de princípios, voltar-se para o sistema da natureza, que engloba a totalidade de toda e qualquer experiência possível. Desse modo, Schelling dirige sua investigação no intuito de explicitar tais princípios que nos permitem conceber a idéia de um sistema que seja pensado como natureza, portanto, como filosofia. Contudo, Schelling salienta que ao equiparar filosofia e natureza, não significa a aplicação de princípios filosóficos ao sistema da natureza, mas sua proposta é a de que o próprio sistema da natureza apareça como Filosofia e como investigação desses princípios que nela surgem.

Com a publicação da obra *Idéias para uma filosofia da natureza*, de 1797, inicia-se um novo paradigma em que a natureza é posta. Assumir esta idéia não tem como propósito apresentá-la como uma teoria da natureza, enquanto mera descrição dos fenômenos, mas, sim, como um sistema que se constitui como Filosofia mesma. Seu objetivo agora está não em reduzir toda a Filosofia a uma filosofia da natureza, mas sim

---

<sup>66</sup> SCHELLING, *Exposição da relação verdadeira da filosofia da natureza para a doutrina aprimorada de Fichte*, p.39.

em apresentar que no curso da natureza, a Filosofia surge como uma expansão da própria natureza.

Daí porque, embora Schelling tenha assumido uma divisão daquilo que ele denominou Filosofia da Natureza, como uma filosofia teórica aplicada em duas partes: a empírica e a filosófica, ele salienta que tal divisão pertence apenas ao âmbito metódico. Em verdade, ele não assume as várias filosofias, mas sim um só sistema, onde a natureza só pode ser pensada como filosofia e vice-versa.

Por isso que, já em 1797, quando explicitamente se propõe a analisar o que seria o seu sistema de uma filosofia da natureza, afirma Schelling:

“O meu objetivo não é aplicar a filosofia à doutrina da natureza. Não posso pensar numa ocupação mais desoladora do que uma tal aplicação de princípios abstratos ao domínio de uma ciência empírica já existente. **O meu objetivo é, antes, deixar que a própria ciência da natureza surja apenas filosoficamente, e a minha filosofia não é senão ciência da natureza**”<sup>67</sup>. (grifo nosso).

Entretanto, é válido esclarecer que a proposta schellingniana acerca de uma Filosofia da natureza não está em estabelecer um dado conceito a partir do qual surja a filosofia, mas posto que, como fora dito anteriormente, a Filosofia só faz sentido se pensada enquanto liberdade: como se na verdade ele quisesse fazer aparecer as idéias presentes nesse contexto. Logo, como toda investigação considerada racional deve ter algum ponto de partida, Schelling pressupõe que “uma filosofia da natureza *deveria* deduzir, de princípios, a possibilidade da natureza, ou seja, da totalidade do mundo da experiência<sup>68</sup>”.

A partir desta perspectiva, pode-se afirmar que a Filosofia nasce justamente dessa preocupação acerca da existência ou não de um mundo externo a nós e à natureza. Em verdade, havia uma concordância entre o homem e o mundo; porém, fora preciso uma tomada de posição do homem frente ao seu mundo. Afinal, como o homem é um ser livre, é preciso que ele ultrapasse as barreiras do seu exterior e, enquanto autoreflexivo, possa deixar que a Filosofia surja por si mesma, como pergunta sobre si mesma e sobre sua natureza.

---

<sup>67</sup> SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.33.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.35.

Desse modo, só se pode pensar tal separação como um meio mediante o qual é possível se chegar à Filosofia. Em realidade, trata-se de uma separação originária entre o homem e o mundo, para, através da liberdade, este se colocar diante de um equilíbrio de forças, no qual não é mais concebível tal separação, pois pela atividade da própria liberdade, o homem passa a ser compreendido enquanto unidade com o seu mundo.

Como afirma Schelling:

“a crença na efetividade fora de mim surge e cresce com a crença em mim mesmo, uma é tão necessária quanto a outra; ambas – não separadas especulativamente, mas tomadas em seu inteiro e íntimo concurso – são os elementos de minha vida e minha inteira atividade<sup>69</sup>”.

Na obra *Do Eu* já estava presente a preocupação em demonstrar que a verdadeira aspiração do filósofo só se dá por meio de atividades livres, onde põe como postulado da filosofia a ação livre do sujeito por si mesmo. Esta idéia também se faz presente quando trata explicitamente da natureza. Ademais, a afirmação de tal liberdade só pode ser feita se a pensarmos como algo independente, e que se constitui por si mesma no curso da própria natureza.

Em uma palavra, a Filosofia surge quando o homem passa a refletir sobre a sua própria condição. Ora, com a tarefa de separar aquilo que é objeto das suas próprias representações avança para o verdadeiro objetivo da filosofia que, em um primeiro momento, seria o de mostrar que, à proporção que este objeto é representado, este não se distingue da sua representação. Desse modo, somente com a pergunta de como existe algo exterior a nós, a Filosofia elimina esta identidade. Daí, a pergunta se faz tão necessária para o surgimento da Filosofia, pois, ao se perguntar como se dá essa exteriorização, já se tem em mente que esta se situa fora das próprias representações do sujeito.

Todavia, afirmar que existem em nós representações de coisas exteriores, ou seja, independentes das nossas próprias representações, já implica necessariamente que, pelo menos, haja uma relação entre ambas. Como seria, entretanto, tal relação? Schelling responde a isso mediante o conceito de causalidade, pois por meio das relações de causa e efeito é possível pensar esta conexão entre objeto e representação.

---

<sup>69</sup> SCHELLING, *Idéias para uma filosofia da natureza*, p. 218.

Entretanto, a referência à relação de causa e efeito não é suficiente para a questão. Segundo Schelling, não se trata somente de uma relação de causa e efeito (as coisas externas como causas e as representações como efeitos, na medida em que estas últimas só se tornam reais quando as relacionamos às coisas), pois se assim o fosse, não seria possível explicar como que as coisas são originariamente unidas às suas representações, visto que somente assim estas se tornam reais para nós. Desse modo, destaca Schelling:

“Na medida em que pergunto como é que acontece que represento, elevo-me *acima* da representação, *através* desta mesma pergunta torno-me um ser que se sente originariamente *livre* relativamente a todo o representar, que vê *sob* si a própria representação e todo o conjunto das suas representações. Através desta mesma pergunta torno-me um ser que tem um *ser em si*, independentemente das coisas exteriores<sup>70</sup>”. (grifo do autor).

Com isso, Schelling pretende mostrar que, por meio da atividade da liberdade, é possível pensarmos tanto numa separação entre o homem e o seu mundo, como também na sua unidade originária. Como vimos, tal unidade só se faz presente em nós quando realizamos aquela tarefa inicial meramente especulativa, que serve somente como meio para se chegar à primeira tarefa eminentemente filosófica, cujo primeiro passo é justamente unir os objetos e as suas representações através das relações de causa e efeito.

Conseqüentemente, no reconhecimento de si mesmo como independente do seu exterior, enquanto um ser em atividade, seria contraditório conceber as coisas agindo sobre este ser. Ora, a própria pergunta pela representação já dá ao sujeito um grau mais elevado que a simples conexão entre as coisas, como um ser que, livre e independente do seu exterior, é um ser que existe por e para si mesmo.

Com isso, Schelling reafirma a importância da sua pergunta inicial, a saber: de como são possíveis as representações das coisas exteriores, colocando-as como um ato livre do próprio sujeito, pondo-o não como um mero efeito, como objeto, mas como um ser que está para além das relações de causa e efeito, das quais ele se liberta ao ser capaz de colocar tal indagação. Porém, é lícito afirmar que, como as leis de causa e efeito só são compreendidas no seu representar, isso traz como consequência que,

---

<sup>70</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.45.

somente por um ato de livre impulso, é possível ao homem, por meio de sua faculdade de imaginação, elevar-se acima do simples domínio da natureza.

Desse modo, a Filosofia assume um novo papel, enquanto é responsável tanto pela dedução da esfera da finitude como também pela explicação daquilo que torna possível a natureza e a experiência. Como vimos nas *Cartas filosóficas*, o desligamento do mundo da experiência coincidia com o esforço prático para realizar o Absoluto. Aqui, tal separação serve para apresentar que, aquilo que é representado, é também, simultaneamente, o objeto real.

Logo, Schelling destaca aqui duas características fundamentais: a ação e a reflexão, acentuando que é impossível pensá-las isoladamente. Refletir não tem meramente um sentido especulativo, mas a liberdade possibilita ao homem que este suprima aquele equilíbrio que a sua ação o permite pensar entre ele e o mundo, e passe a observar o transcorrer da própria natureza.

Em um primeiro momento, apresentamos a análise de Schelling que consiste na busca daquele princípio do saber que, caracterizado como incondicionado, era determinante para todo e qualquer saber dos objetos. Agora, a sua argumentação prossegue para demonstrar como é possível conceber aquela unidade de ser e saber, que, empiricamente, é posta como a unidade da representação e do objeto representado; por conseguinte, como é possível encontrar um princípio no qual matéria e forma, sujeito e objeto sejam postos como unidade.

## 2.2 O Sistema da natureza<sup>71</sup>: matéria e espírito

Tendo esclarecido o ponto de partida de sua investigação, Schelling começa a explicitar as teses fundamentais que compõem o seu sistema. A partir da idéia de uma unidade absoluta entre ideal e real, ele trata, mais especificamente acerca da relação matéria e espírito, a fim de consolidar a sua proposta inicial de um sistema uno e absoluto.

---

<sup>71</sup> Carlos Morujão anuncia algumas idéias básicas para se compreender a Filosofia da natureza de Schelling. “Schelling está na posse de um conjunto de noções fundamentais: o absoluto da consciência de si é identidade na diferença, tal como o mundo que esta produz a partir de si mesma é diferença (das forças) na identidade (do equilíbrio entre as forças). Assim, é indiferente falarmos do sistema do mundo ou do sistema das nossas representações, pois nada pode agir do exterior, mecanicamente, sobre a consciência; **no mundo e na consciência manifesta-se uma mesma tendência para a auto-organização, para o sistema, para a reabsorção da origem na finalidade e para a identidade entre matéria e forma**”. (grifo nosso). MORUJÃO, Carlos. *Schelling e o problema da individuação*, p.164.

Portanto, com a falsa noção de que haveria uma distinção entre um mundo externo e as suas representações de que ele é causa, Schelling recorre a Espinosa que, com um projeto que concebe espírito e matéria como unidade, põe a faculdade de imaginação produtora como responsável pela passagem de um infinito na idéia de finito na intuição. Com efeito, já não é mais possível pensar uma dualidade entre espírito e matéria, entre matéria e Deus, como fizeram os antigos, mas é preciso assumir a postura de Espinosa que, pioneiro em assumir uma unidade de matéria e espírito, compreende o finito no contexto da idéia de infinito, onde este último seria condição de reconhecimento do finito.

Com base em tais formulações Schelling ressalta, entretanto, algumas questões que para ele são contraditórias. Como apresentamos, a filosofia espinosiana define a substância como aquela que contém, simultaneamente, pensamento e extensão como atributos desta, ou seja, considerou pensamento e extensão apenas como modificações da mesma substância. Espinosa está correto quando define a substância absoluta como uma unidade de pensamento e extensão. É preciso, porém, situar esta concepção não em um absoluto fora de nós, mas, sim, em nós, já que este constitui a nossa própria natureza. Aqui está o equívoco da filosofia espinosiana, que Schelling ressalta com toda força.

Porém, tomando como ponto de partida essa idéia de um finito contida no infinito (posta por Espinosa), Schelling diz ser preciso recorrer a Leibniz que faz o caminho contrário, apoiando-se na idéia de mônada, a fim de mostrar que não há uma passagem do infinito ao finito. Em Leibniz, as mônadas eram compreendidas como substâncias últimas, atribuindo a estas um sentido interno<sup>72</sup> a partir do qual é possível pensarmos numa ampliação da vida, através das diversas formas que o mundo possui. Diferentemente de Kant, que defende a coisa-em-si como causa das nossas representações, Leibniz parte da seguinte idéia: “As representações das coisas externas na alma surgem por força das suas próprias leis, como num mundo particular, como se não existissem senão Deus (o infinito) e a alma (a intuição do infinito)<sup>73</sup>”.

---

<sup>72</sup> Leibniz ao definir as mônadas como substâncias simples, que, diferentes entre si, possuem qualidades e estão sujeitas a modificações, explicita a necessidade de um princípio interno onde “conclui-se que as mudanças naturais das Mônadas procedem de um princípio interno, pois no seu íntimo não poderia fluir causa alguma externa”. Cf. LEIBNIZ, *A monadologia*, p.106.

<sup>73</sup> SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.53.

Para Leibniz, deve haver uma ação interna das substâncias simples, ou seja, as mônadas, o que leva o seu sistema a ser considerado como finalístico. Logo, através de um princípio espiritual, que se mostra como apetição e percepção, que não se explica mecanicamente, mas somente mediante tal ação interna que dá finalidade ao sistema, Leibniz encaixa-se num princípio de individualização. Tal princípio tem como pressuposto essas ações internas que o constituem, caracterizando o seu sistema como um todo individual.

Em oposição à tese kantiana da coisa-em-si, Schelling explica que até compreende como uma matéria age sobre a outra, mas não compreende como a matéria age sobre o espírito. Ora, como algo em si age sobre outro, já que neste não está presente a idéia de causa e está para além de qualquer representação, pensar a matéria como coisa-em-si significa tão somente conceber a matéria como tal (como Não-eu).

No próprio ato de julgar de como se dá uma representação para si, já implica que na própria intuição a consciência já permite a confirmação da realidade da intuição externa. Porém, atribuir realidade à matéria fora de nós, significa admitir nela uma infinidade de partes. A faculdade de imaginação alcança, entretanto, somente aquilo que é finito. Desse modo, como ficaria a reflexão do sujeito que age por atos livres? Se assim o fosse, o homem perderia a sua capacidade de refletir sobre si mesmo e de se afirmar enquanto um Eu que simplesmente é.

Com isso, pode-se inferir que, somente no espírito, dada à inteligência que é e existe por e para si mesma, é que podemos atribuir realidade às coisas exteriores. Além do esforço do espírito em intuir-se a si mesmo, é possível que, embora até se tome por hipótese a idéia de uma divisão da matéria em partes (*ad infinitum*), tal hipótese seja descartada, na medida em que se concebe a matéria enquanto essência, dotada de força: por ser originária está para além de qualquer divisão. Neste sentido, Schelling pretende mostrar ser incompreensível pensar a matéria sem uma força que a constitua enquanto tal e vice-versa.

Nesta perspectiva, Schelling principia uma investigação valendo-se da constituição da matéria. Daí se utilizar de Newton e enunciar uma série de possibilidades, para, posteriormente, tentar justificar a sua hipótese inicial da unidade de matéria e espírito. Tendo considerado ser impossível pensar a matéria sem força e vice-versa, e como esta é o limite da experiência, a pergunta acerca de uma possível coisa fora de nós permanece. Isto por que, como a matéria é dotada de força e esta última só

anuncia-se no sentir, no intuir, não seria possível explicar como uma força age fora de nós.

Destaca-se aqui a teoria de Newton que explica o movimento dos corpos por meio das forças de atração, num equilíbrio das forças no mundo, que tem somente uma causa física, pois só fazem sentido no âmbito da empiria. Schelling, entretanto, já explicou anteriormente que o empirismo não é suficiente para explicar o sistema do mundo. Assim sendo, ele indica para uma relação entre os sistemas de Leibniz e Newton que possa servir de base para o seu projeto.

É impossível descartar a matéria, pois esta edifica a natureza, e como vimos, deve ser real. Este, por sua vez, deixa-se apenas sentir, Schelling, porém, indaga: tal sensação é possível em mim, já que estou independente do meu exterior? Esta sensação deve ser sentida e elevada à consciência. A sensação da matéria (real) é chamada qualidade, o que é algo necessário. Ora, mas que ela tenha uma determinada qualidade, é algo accidental. Donde se conclui que a matéria pode comportar uma série de qualidades que são conhecidas por meio da sensação.

O que dá origem, entretanto, à sensação é algo interior à própria matéria. Onde se encontra, porém, o seu interior? O sistema gravitacional de Newton é explicado pelo movimento dos corpos e, com efeito, permanece preso à superfície dos corpos.

“Uma massa age sobre a outra por meio de um simples movimento (através da impenetrabilidade); chama-se a isto o seu impulso ou o movimento mecânico. Ou uma matéria age sobre outra: fá-lo através da atração e chama-se a isto a gravidade. Pensais a matéria como inerte, quer dizer, como algo que não se move por si mesmo, mas que só pode ser movido por meio de uma causa exterior<sup>74</sup>”.

Schelling recorre a esta descrição acerca do movimento dos corpos e das qualidades atribuídas à matéria para mostrar que, em Newton, tais qualidades dependem somente das sensações. Para Schelling, Newton não foi capaz de explicá-las quando se reportam a uma outra matéria, qualidades estas que nos permitem diferenciá-las uma das outras.

Nesta perspectiva, Schelling apresenta o seguinte quadro que corresponde ao proposto pela tábua das categorias: “1) O movimento *quantitativo*, que é somente

---

<sup>74</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.65.

proporcional à quantidade de matéria, peso. 2) O movimento *qualitativo*, adequado às características internas da matéria – movimento químico. 3) O movimento *relativo*, que é comunicado ao corpo por ação do exterior (por meio do choque) – movimento mecânico<sup>75</sup>”.

A partir disso, poderíamos perguntar: qual o propósito da filosofia schellingniana ao apresentar a doutrina empírica da natureza. Segundo ele, esta divisão é importante para se compreender a totalidade do seu sistema que, como vimos, não teria sentido se não levasse em consideração a teoria da natureza<sup>76</sup>.

Como a proposta schellingniana não consiste somente na apresentação de um sistema da natureza, a sua preocupação está em explicar a existência de um determinado sistema. Trata-se de investigar como este se tornou real para nós, como surgindo externamente a nós, chegou ao nosso espírito. Ele explica que toda a problemática da Filosofia está em compreender esta necessidade, ou seja, entre a representação e o nosso espírito, entre matéria e espírito, ou melhor, entre o nexo de causas e efeitos, que externo a nós, torna-se imprescindível ao nosso espírito.

Em uma palavra,

“A questão não é a de saber como é que um tal sistema pode existir. A questão não é a de saber se e como aquela conexão de fenômenos e a série de causas e efeitos, a que chamamos curso da natureza, surgiu fora de nós, mas como é que se tornou real para nós; como é que aquele sistema e aquela conexão de fenômenos encontraram o caminho para o nosso espírito; é como é que, na nossa representação, atingiram a necessidade com a qual somos forçados a pensá-los<sup>77</sup>”.

Schelling defende a tese de que a Filosofia, que trata da idealidade das coisas, não é mera descrição empírica, pois como insiste em destacar, a sua tarefa está em saber como uma dada sucessão fora de nós é representada por nós, e de como esta é absolutamente necessária ao espírito.

Desse modo, ao colocar tal representação da sucessão das causas e efeitos como algo necessário, significa pensá-la por meio de duas possibilidades: num primeiro

---

<sup>75</sup>Ibidem, p.67.

<sup>76</sup> Embora a apresentação da teoria da natureza não seja o foco de nossa pesquisa, já que a nossa investigação é eminentemente filosófica, apresentamo-la a título de esclarecimento, já que aqui abordamos justamente o conceito de matéria e espírito.

<sup>77</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.69.

momento, ao conceber a sucessão e os fenômenos surgindo simultaneamente fora de nós, assume-se a postura empirista, em um segundo momento, ao conceber sucessão e fenômenos surgindo ao mesmo tempo em nós, temos a posição kantiana, que põe a representação subordinada necessariamente às condições formais de toda e qualquer experiência possível.

Logo, dizer que esta sucessão de fenômenos é algo necessário é dizer que “tais fenômenos só se podem seguir uns aos outros nesta sucessão determinada e, inversamente, só nestes fenômenos determinados pode esta sucessão decorrer<sup>78</sup>”. É válido ressaltar que a sucessão causal dos fenômenos primeiro se objetiva e só depois é que esta se torna também subjetiva, pois

“só na medida em que os *próprios* fenômenos se sucedem uns aos outros assim e não de outra maneira, é que somos obrigados a representá-los *nesta* ordem, só porque e na medida em que esta sucessão é necessária *objectivamente* é que ela é também necessária *subjectivamente*<sup>79</sup>”.

Ao fazer esta diferenciação, Schelling começa a explicitar, com efeito, os argumentos contra o sistema empirista: condição para toda possibilidade de se filosofar. Tendo esclarecido a pergunta pela qual inicia a sua investigação e o resultado que almeja, qual seja, o de uma unidade de espírito e matéria, ele sintetiza a relação entre objeto e representação defendida pela visão empirista. Daí a seguinte afirmação:

“Limitamo-nos a pôr as coisas fora de nós, mas só na representação é que transportamos até elas o espaço e o tempo, em seguida os conceitos de substância e acidente, causa e efeito, etc.; deste modo, nasce em nós a sucessão das nossas representações, uma sucessão realmente necessária, e é esta sucessão, criada por mim e produzida desde logo como consciência, que se chama curso da natureza<sup>80</sup>”. (Grifo do autor).

A própria tentativa de expor um tal sistema baseado na experiência já significa a sua destruição. Ainda em oposição a este sistema empírico, cita Hume, que mesmo concebendo a intrínseca relação entre a sucessão dos fenômenos e as suas

---

<sup>78</sup>Ibidem,p.69.

<sup>79</sup>Ibidem.

<sup>80</sup>Ibidem, p.77.

representações, defende a tese de que pensar tal sucessão como necessária é uma ‘ilusão’. Para Hume, é pela força do hábito de uma dada sucessão ter seguido desta e não de outra forma qualquer, que podemos conceber tal sucessão como dependente das suas representações.

Embora a postura empirista de Hume chegue a discutir o caráter necessário desta sucessão, também é vista por Schelling como uma postura insuficiente para se chegar à Filosofia, pois este se contenta na força do hábito como solução para a questão, não se perguntando pelos fundamentos que explicitam esta afirmação de uma sucessão que ocorra necessariamente fora de nós.

Por conseguinte, tendo apresentado as falhas destas posturas, Schelling expõe mais diretamente a sua posição, explicitando a alternativa para aquele que se propõe a construir um sistema filosófico que trate da totalidade da natureza a partir da sua relação essencial com o espírito.

**“Portanto, não resta senão a tentativa de deduzir da natureza do nosso espírito, por conseguinte, do espírito finito em geral, a necessidade de uma sucessão das suas representações** e para que esta sucessão seja verdadeiramente objetiva, deixar que as próprias coisas nasçam e se desenvolvam nele, simultaneamente com esta sucessão<sup>81</sup>”. (Grifo nosso).

Tal tentativa de uma dedução da natureza com base no espírito representa um ponto fundamental para o sistema schellingniano que, mais uma vez, retornando a Leibniz e Espinosa, tenta justificar a unidade de realidade e idealidade, explicitando os elementos presentes nestas posturas, e retomados por ele para a formulação da sua Filosofia da natureza.

Se, de um lado, Espinosa estabelece, com a defesa de uma substância absoluta, uma unidade entre as idéias, dadas no espírito, e as coisas externas a este. Ele concebe a substância como unidade de ideal e real, pensamento e extensão. A substância é de caráter ideal pelo fato de ultrapassar o mundo dos fenômenos, e pode ser considerada real pelo fato destas representações corresponderem a coisas reais. Schelling. De outro lado, já mostrara a sua crítica a Espinosa, no sentido de que este, embora tivesse correto em afirmar esta unidade, ao compreender o ser apenas como um pensamento do infinito, deteve-se na idéia de um infinito fora de nós.

---

<sup>81</sup>Ibidem, p.79.

Isso é determinante para a compreensão schellingniana de natureza. Nesta, a unidade existente de real e ideal, sujeito e objeto, finito e infinito é compreendida como uma unidade originária presente em nós, ou seja, na natureza do próprio espírito e também a algo de finito existente em nós. Em tal aspecto, Schelling é direcionado pela filosofia de Leibniz, que compreende na natureza individual esta unidade necessária de idealidade e realidade, mostrando assim que não há uma passagem de um conceito a outro, mas a forma e a matéria das representações estão unidas originariamente no espírito.

Logo, que as representações se sucedam em nós é consequência necessária da nossa finitude, mas que tal sucessão seja infinita é consequência dessa unidade originária de finito e infinito, ou seja, da natureza de nosso espírito. Como afirma Leibniz, esta sucessão é necessária uma vez que as coisas surgem ao mesmo tempo que as nossas representações. Isto ocorre porque Deus é a fonte que estabelece esta harmonia entre o mundo ideal e o mundo real.

Embora já tivesse tratado desta questão anteriormente, Schelling retorna, entretanto, a ela a fim de chegar ao seu conceito de espírito. É neste sentido que prossegue a sua crítica ao sistema leibniziano no que tange à defesa de uma harmonia preestabelecida. Leibniz ao propor um fundamento fora do mundo como algo meramente espiritual, guiado por um entendimento divino que teria posto as nossas representações como correspondentes aos nossos fenômenos externos, remete tal explicação a uma harmonia preestabelecida.

Diferentemente de tal postura, ao conceber uma identidade, ou melhor, uma unidade originária entre ideal e real, ou seja, como algo que existe *a priori*, Schelling concebe esta harmonia entre os dois pólos, não como algo pré-estabelecido, como o fez Leibniz. Ao contrário, ele concebe tal ligação como criação, como reconstrução, tanto da própria investigação especulativa (do pensamento), como pela natureza. Em verdade, Schelling quer dizer que tal explicação só pode ser dada mediante o próprio sistema. Isto ocorre na medida em que se descarta a idéia de um entendimento divino como causa desta sucessão, “pois se assim não fosse, o espírito deixaria de ser o autofundamento absoluto de seu saber e do seu conhecimento<sup>82</sup>”.

Disto resulta a sua definição de espírito como aquilo que é por si mesmo, isto é, como autoconsciente e autônomo, engloba neste ser as representações das coisas

---

<sup>82</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.85.

exteriores. Daí, concluir que a Filosofia só pode ser pensada como necessariamente associada ao nosso espírito e ser compreendida como um desenvolvimento próprio do mesmo. Desse modo, o sistema da natureza ganha vida, dinamicidade, é devir. O sistema da natureza é também sistema do espírito, “portanto, a filosofia não é senão uma teoria natural do nosso espírito<sup>83</sup>”.

Neste sentido, com a afirmação de uma natureza em nós e de uma natureza fora de nós, Schelling rechaça a suposição de se pensar um sistema somente do ponto de vista mecanicista, explicado por causas externas. Ao ultrapassar esta idéia mecanicista da natureza, ele a coloca no âmbito da atividade e da ação mútua, ou seja, como um sistema que é natureza e espírito, simultaneamente.

Visto que “no espírito humano não podem e não devem jamais estar separados conceito e intuição, pensamento e imagem<sup>84</sup>” pode-se dizer que a natureza contém em si mesma sua espiritualidade. Ora, é a história do espírito em seu devir; pois é constituída pela própria atividade de seu espírito, podendo-se, igualmente, dizer que tal relação consiste em uma harmonia que nos possibilita pensar o sistema como totalidade. Trata-se de uma nova perspectiva em que a natureza é posta: como organizada. Schelling introduz aqui o conceito de organização, para mostrar que, em oposição a um sistema mecânico, cujo princípio é somente de natureza material, a natureza é pensada como um todo organizado e tem sua existência em e por si mesma, numa atividade que é causa e efeito de si mesma.

### **2.3 O conceito de organismo e auto-organização<sup>85</sup> na natureza**

---

<sup>83</sup>Ibidem. p.87.

<sup>84</sup> SCHELLING, F.W.J. *Ideen*, p. 216.

<sup>85</sup>Este conceito vem desde os gregos, especialmente em Platão que, no *Timeu*, ao tratar da origem do universo, apresenta-lhe como auto-organizado, vivo e dotado de uma inteligência ordenadora. “A estrutura do mundo absorveu tudo o que havia desses quatro elementos; seu autor incluiu nele todo o fogo e toda a água e todo o ar e toda a terra, sem deixar de fora nenhuma porção da força de qualquer desses elementos, por haver determinado, primeiro, formar um animal de conjunto tão perfeito quanto possível e constituído de partes perfeitas, e também que fosse uno, porque nada sobrara para dar nascimento a outro mundo (...) Concluída a composição da alma, de acordo com a mente de seu autor, organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros. Então, a alma entretecida em todo o céu, do centro à extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma, inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente. Assim, formou-se, de uma parte, o corpo visível do céu, e da outra a alma invisível, porém participante da razão e de harmonia, a melhor das coisas criadas pela natureza mais inteligente e eterna”. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 32d-33c.

Como apresentamos no início deste trabalho, a filosofia de Schelling nasce da tentativa de superação de todo dualismo, ou seja, na defesa de uma unidade entre sujeito e objeto, finito e infinito, espírito e natureza. Como a sua Filosofia da natureza tem por tarefa a busca dessa unidade primordial, e tendo já apresentado a relação de espírito e matéria, resta-nos agora discorrer acerca do seu conceito de organização e a sua importância para o sistema.

A pretensão de Schelling não está simplesmente em demonstrar a natureza como totalidade dos objetos, mas, sim, como *phýsis*, como ordenada por um princípio organizador que a constitui como tal. É válido destacar que pensar semelhante totalidade não significa meramente pressupor um todo fixo do qual advém todos os objetos, mas sim pensar totalidade como processo, como desenvolvimento. Logo, entender a natureza como todo significa defini-la como o sistema no qual é possível se perguntar pelo princípio ordenador dos diferentes níveis da natureza.

Aqui o orgânico é anterior tanto ao mecânico quanto ao inorgânico, pois, assumir o sistema da natureza como orgânico significa conceber o sistema como um todo. Afirma Schelling:

“O mecanicismo não é, nem de longe, somente aquilo que constitui a natureza. Pois, mal nos transportamos para o domínio da natureza orgânica, cessa, para nós, toda a conexão mecânica entre causa e efeito. **Cada produto orgânico subsiste por si mesmo, a sua existência não depende de nenhuma outra existência**<sup>86</sup>”. (Grifo nosso).

Schelling retorna mais uma vez a Kant, agora à sua terceira *Crítica* a fim de explicar a idéia de uma finalidade na natureza. A *Crítica do juízo* de Kant representa uma forte influência para a formulação do seu sistema da natureza. Nesta, ele expõe dois tipos de juízos: os juízos determinantes e os juízos reflexivos. Tomando por base estes últimos, que por sua vez, dividem-se em juízos estéticos e juízos teleológicos, Schelling encontra elementos fundamentais para o seu sistema.

Desta forma, Schelling recupera a idéia de ‘organismo’ (conceito exposto na terceira *Crítica*) em oposição a Kant, que apresenta o organismo como algo que não pode ser conhecido, pois é parte integrante somente de um juízo reflexivo, regulador. Entretanto, Schelling utiliza este conceito para mostrar que o sistema só pode ser

---

<sup>86</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.87.

compreendido em sua totalidade, concebendo tal unidade de forma constitutiva<sup>87</sup>, e não simplesmente reguladora. Para o autor, o todo é um organismo, cuja teleologia se encontra nele mesmo, e pensado por um juízo, cuja conformidade a fins, é interna: o que implica afirmar que a sua teleologia não representa algo exterior, produzido fora de si.

Desse modo, só podemos compreender o conceito de organismo intercalando-o com o conceito de finalidade. Logo, pensar uma finalidade interna na natureza, imanente à própria definição de organismo como tal, significa também afirmar que na natureza organizada, a sua própria atividade, produtividade já implica no seu produto. A finalidade da natureza consiste na própria constituição das coisas da natureza como tais, o que seria contraditório atribuir tal teleologia como uma finalidade exterior à natureza.

Schelling, com efeito, recorre ao conceito de organismo para mostrar que, para os seres orgânicos não implica tão somente considerá-los como objetos, mas sim como algo que, em razão de ser organizado, está alheio àquelas concepções meramente mecânicas, como causa. Isto ocorre por que se refaz e se reconstitui como totalidade do mundo natural, cuja estrutura é dada em função dessa finalidade imanente a ele mesmo.

Como autoprodutiva, a organização surge de si mesma, tendo nela o fundamento de sua existência, ou seja, é produto de si mesma, causa e efeito de si própria. Logo, não há parte isolada sem o todo, nem o todo sem suas partes. Ao passo que nos outros objetos as partes existem somente na medida em que há uma divisão delas, nos seres orgânicos tais partes são reais, pois já estão lá sem que seja necessário que as dividamos. Há, portanto, uma relação objetiva entre as partes e o todo. O organismo<sup>88</sup> mantém a si mesmo e é um todo que, produzindo a si mesmo, tem a sua existência independente de qualquer outra existência.

---

<sup>87</sup>Esta distinção entre princípios regulativos e princípios constitutivos é explicitada por Kant antes de tudo na *Dialética Transcendental*, quando vai tratar da relação de Deus, alma e mundo. Isso para mostrar que os princípios da razão têm somente um uso regulador, na medida em que não determinam nenhum objeto, mas são pensados como máximas da razão, como idéias necessárias para o pensamento. Diferentemente dos princípios constitutivos que tem um valor objetivo e servem de base para os princípios do entendimento. A idéia de organismo, como fica claro na terceira *Crítica*, é um princípio da razão.

<sup>88</sup>Schelling retoma o conceito de organismo de Kant, na *Crítica da faculdade de Julgar*, colocando-o, porém, em uma nova perspectiva, qual seja, o todo é visto como um organismo, cuja teleologia consiste nele mesmo e não conforme a fins externos. Para Kant, esta teleologia da natureza consiste numa finalidade material (interna), que é apenas reguladora. Diferentemente, na Filosofia da Natureza, o todo vem antes das partes, um ente orgânico não pode ser concebido como algo pronto, acabado, mas sim como algo que se refaz o tempo todo.

A natureza é pensada como atividade consciente. Não se trata, porém, de uma dedução natural, nem tampouco de uma evolução da natureza. Pensar o sistema como um todo organizado significa pôr a natureza como uma tendência apriorística universal à organização, isto é, defende-se a idéia de uma natureza que em si mesma possa conter o princípio<sup>89</sup> de sua organização. Uma natureza que só pode ser pensada como viva, em uma atividade que é causa e efeito de si mesma.

Pode-se concluir então que o organismo ao passo que se autoproduz e se autoconfigura, não pode ser explicado mecanicamente como resultado de forças exteriores, mas somente como uma finalidade interna, como pensara Kant. Conseqüentemente, a natureza só pode ser pensada enquanto organismo vivo, que pode ser compreendido como o elo efetivo entre natureza e espírito.

Desse modo, a natureza representa a unidade real e finita de uma síntese infinita que, porém, como unidade das partes do todo que compõem o real, já pressupõe um conceito: “conceito que vive nele e se organiza a si mesmo”. Por conseguinte, fala-se de uma unidade de um ser que é sujeito e objeto, matéria e forma, idealidade e realidade, ancorada na idéia de uma finalidade constitutiva da própria natureza que, como organização, já se encontra organizada.

Isso desemboca na tese de que para cada organização subjaz um conceito, visto que onde há tal relação (parte/ todo) há um conceito. Porém, tal conceito reside na própria organização que se autoproduz. Tal dimensão conceitual do orgânico é pensada, igualmente, como condição de possibilidade das ciências. A organização<sup>90</sup> é pensada como um todo cuja unidade reside nela mesma, já que é ela própria objeto. Isso explica o porquê de não reduzi-la a um simples fenômeno, mas sim defini-la como um todo que é em si mesmo indivisível, uma vez que matéria e forma são inseparáveis e a sua existência é conforme a fins.

Aqui forma e matéria já não se encontram unidas originariamente em nossas representações, mais sim no próprio objeto. Neste sentido, o organismo é conceito na medida em que pode ser compreendido como uma unidade objetiva de matéria e forma.

---

<sup>89</sup> Tal princípio é estendido por Kant aos seres organizados. Este agindo conforme a fins internos dirá que: “um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”. (Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 218.)

<sup>90</sup> Ao considerar a organização como objeto de si mesma, Schelling descarta qualquer possibilidade de uma explicação mecânica, pois até mesmo em relação à matéria, nada se pode dizer do ponto de vista mecânico, visto que esta é pensada por ele associada à sua forma.

“Esta unidade é unidade de conceito: a natureza é conceito. Tal unidade consiste num ser que é capaz de intuir e refletir<sup>91</sup>”.

A afirmação dessa necessidade de um conceito implica na intrínseca relação das partes com o todo; onde se pode dizer que há uma relação objetiva das partes com o todo. Desse modo, o conceito de organização pode ser compreendido como algo originário à própria atividade da natureza, desde a simples constituição de seus produtos, enquanto unidade de matéria e forma, como da própria produtividade da natureza. Por conseguinte, dizer que a natureza é conceito, ou melhor, que é unidade de conceito desemboca em duas conseqüências: primeiro, na afirmação de que a unidade de forma e matéria se encontra no próprio objeto, portanto, numa ação recíproca das partes com o todo; segundo, no pensamento de que a organização necessita de um espírito, que é o que permite o juízo de uma conformidade a fins na natureza<sup>92</sup>.

Esta relação de forma e matéria, parte e todo só é possível em algo cuja representação pertença à matéria e ao conceito. Este algo é o que Schelling denomina de “Espírito”, que representa justamente este ser dotado de capacidade de fazer tal relação, ou seja, o fio condutor que permite a relação das partes com o todo, pois o sistema só ocorre porque há o Espírito<sup>93</sup> com base no qual se pode produzir a síntese de ideal e real. Logo, “a organização só é representável em relação a um espírito; e somente nesta relação e através dela surge e se desenvolve toda a conformidade a fins e o acordo com o todo<sup>94</sup>”.

---

<sup>91</sup> SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.91.

<sup>92</sup>É válido ressaltar que como, em Kant, é na faculdade do entendimento que se dá o surgimento dessa idéia de uma conformidade a fins na natureza. Tal idéia deve ser pensada como algo necessário à própria força produtiva (de organização) da natureza.

<sup>93</sup>Hartmann sintetiza a idéia da Filosofia da Natureza de Schelling da seguinte forma: “Na Natureza existe uma organização prevalecente, organização que não se pode conceber sem uma força produtiva. Tal força necessita, por sua vez, dum princípio organizador. Este não pode ser um princípio cego de realidade, tem de ser produzido teleologicamente a adequação contida nas suas criações. Portanto, só um princípio espiritual pode ser capaz disto, quer dizer, um espírito exterior ao nosso espírito. Mas, já que não podemos admitir uma consciência fora do Eu, o espírito que cria a Natureza há de ser um espírito inconsciente”. (C.f. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*, pp.135-136).

<sup>94</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.91. Desse modo, com base nessa relação, podemos destacar alguns elementos indispensáveis para a compreensão do orgânico. Luiz Bicca ao destacar os traços fundamentais da natureza orgânica, a apresenta como 1) “ser uma **totalidade**, o que é mais do que a simples soma das partes e se configura pela reciprocidade que estas mantêm com o todo; 2) a **autonomia ontológica do existente orgânico**, manifestada pela afirmação de sua autofundamentação; 3) implicitamente, sua **teleologia imanente**. Este último caráter aponta de maneira direta para o que seria a espiritualidade do ser orgânico: “Toda organização se funda num conceito”, isto é, em um princípio inteligível, espiritual, conceito que nela permanece e dela é inseparável. O que significa dizer que o conceito é princípio do orgânico? Que ele lhe dá finalidade, sentido, que ele é responsável, digamos, por sua determinação teleológica, por sua destinação”. (Cf. BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e*

Neste sentido, pode-se afirmar que com base nesta unidade entre espírito e natureza, o sistema se processa mediante uma força produtora auto-organizada, que perpassa toda a natureza, organizando-a desde a simples noção de matéria bruta até a constituição de nosso espírito. Em verdade, Schelling se utiliza do conceito de organismo para mostrar que ambos os conceitos, espírito e natureza, possuem a mesma estrutura de organização.

Tal unidade é o que constitui a natureza e o que explica toda a realidade do mundo. Logo, manifestar nos seres orgânicos uma atividade ideal significa dizer que este conceito já estava presente na própria natureza, embora só tenha se manifestado neste ponto. Desse modo, Schelling identifica tanto o fundamento real como o fundamento ideal no processo natural, ou seja, no objeto do conhecimento.

No início de sua investigação, Schelling apresenta a Filosofia como ciência. A sua pesquisa prossegue com a tarefa de explicitar qual o fio condutor de uma Filosofia da natureza, apresentando-a como estruturada em forma de sistema, cujo princípio consiste justamente na unidade de sujeito e objeto. Mais uma vez o problema é posto: Como o objeto chega ao sujeito e por meio dele a si mesmo?

Em verdade, para Schelling nós temos consciência da organização da natureza com base nos objetos que nos são dados organizados. A questão, entretanto, não trata simplesmente em explicar todos os elementos constitutivos da matéria e as suas modificações, mas o problema está em descobrir qual o princípio que tem a capacidade de unir tais mudanças, de dar harmonia às oposições presentes na própria matéria. Com o conhecimento de que a matéria é constituída de forças, ou seja, atração e repulsão, que levam necessariamente a uma oposição, Schelling atribui ao Espírito a capacidade de conceber, além de uma oposição entre estas forças, também a de reconhecer que nelas deve haver um equilíbrio que as sustente.

Conseqüentemente, compreender o espírito como condição dessa unidade de matéria e forma, leva-nos à conclusão de que nada pode existir fora dessa relação: algo que nos faz crer que um dado objeto só pode surgir com o seu conceito e o conceito com um determinado objeto. Ora, pensar numa criação de Deus como o que possibilita os produtos na natureza, seria pôr fora da natureza esta produtividade.

---

*subjetividade*, p. 82). Com base nesses elementos, Schelling desenvolve essa concepção da natureza como um todo orgânico que, posteriormente, desembocará na idéia de Natureza como sinônimo do Absoluto, enquanto a esfera que possibilita a própria efetivação da atividade produtora, ou seja, produtividade infinita.

Ainda que se tente encontrar na obra de um criador a origem de todo o sistema da natureza, tal pensamento não seria suficiente para responder à sua pergunta inicial de como surgem em nós as representações externas a nós. Isto significaria pôr sua finalidade fora do plano da própria natureza, validando esta conformidade a fins somente no plano de um entendimento divino. Como é possível, assim, atribuir teleologia à idéia de um criador da natureza?

Schelling responde a isto pondo em questão a própria atividade do criador. Se ele é criador, o é pela sua própria constituição enquanto tal, pois atribuir à atividade de um criador a formação do sistema da natureza significa negá-la como tal e colocá-la a mercê de um poder criador do qual advém todas as coisas. Isto seria contraditório para a sua proposta, pois além de conceber a natureza como auto-organizada, defende também o conceito de finalidade como elemento indispensável para se pensar a própria idéia de natureza.

Com isso, Schelling indica uma questão fundamental de seu sistema, reafirmando a tese de que não há uma passagem de uma esfera infinita (representada na figura do criador) para uma esfera finita (da natureza). Se concebêssemos esta passagem, poríamos o entendimento divino como mero arquiteto da natureza, como uma esfera que, do exterior, teria o poder de criar as coisas finitas como meras modificações dessa instância superior e infinita. Isso ressalta bem a idéia de uma autonomia da natureza na constituição de si mesma e de seus produtos, em virtude, portanto, da idéia desta estrutura organizada que reconhece a sua existência na sua atividade mesma.

Em verdade, até mesmo quanto a uma obra de arte, na relação do artista com sua obra, a finalidade do artista está em externalizar uma idéia que necessariamente já estava presente em sua consciência, que se encontra finalizada na realização da obra. Nesta analogia, Schelling pretende mostrar que, diferentemente deste exemplo, em que é simplesmente pela sua faculdade de entendimento que o artista encontra finalidade para sua obra, na natureza, o espírito age de forma ainda inconsciente, em cada um dos graus de constituição de seus produtos. Ora, só depois é que chega à consciência humana; isto é, a finalidade da natureza já está lá em sua constituição mesma.

Com esta afirmação, Schelling chega à definição de dois conceitos que também fazem parte deste elenco que caracteriza o sistema da natureza como tal. São eles: a necessidade e a contingência. Ora, até mesmo em relação aos corpos organizados

já se encontra originariamente esta estrutura organizada. Como, por exemplo, no pensamento de Leibniz que, com o seu conceito de individuação, concebe uma estrutura viva, presente até mesmo numa simples matéria organizada, ou seja, “admite um espírito inerente aos seres organizados e dirigindo-os”<sup>95</sup>.

Schelling se utiliza dessa tese para tornar compreensível o caminho percorrido pelo espírito que o faz tanto reconhecer a organização da natureza e sua conformidade a fins, como para justificar o surgimento dessa unidade originária de espírito e matéria.

“Todo o fascínio que rodeia o problema da origem dos corpos organizados repousa no fato de que, nestas coisas, a necessidade e a contingência estão intimamente ligadas. *Necessidade* porque a sua existência é já *conforme a fins*, e não apenas a sua forma (como numa obra de arte); *contingência* porque esta finalidade só é real, todavia, para um ser capaz de intuição e reflexão. Por este motivo, desde tempos remotos que o espírito humano foi conduzido à idéia de uma matéria organizando-se a si mesma e, porque a organização só é representável em relação a um espírito, à idéia de uma ligação originária, nas coisas, entre o espírito e a matéria (...) **Aqui, pela primeira vez, assalta o homem um castigo da sua própria natureza, na qual intuição e conceito, forma e objeto, ideal e real, são originariamente uma e a mesma coisa**”<sup>96</sup>. (Grifo nosso)

Com isto, o homem ultrapassa os limites da sua imaginação criadora, pondo a Filosofia da natureza em um nível maior de inteligibilidade, já que a natureza é compreendida de modo bem mais abrangente do que uma simples filosofia da reflexão a faria. Isso explica também o fato de Schelling aproximar a idéia de natureza à liberdade. Na medida em que o homem é idêntico à sua natureza, este passa a compreender o que seja uma natureza viva, compreendendo também a si mesmo. Ora, uma natureza que se mostra de várias formas aproximando-se à liberdade, o que não seria possível se o homem se afastasse de tal relação, uma vez que, seria contraditório pensar um sistema no qual o homem estivesse separado de seu mundo; pois,

“na medida em que eu próprio sou idêntico à natureza, entendo aquilo que é uma natureza viva, tanto quanto entendo a minha própria vida; entendo como esta vida universal da natureza se revela em

---

<sup>95</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.99.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

múltiplas formas, em desenvolvimentos sucessivos, numa progressiva aproximação à liberdade; mas, mal me separo (e comigo, a todo o ideal) da natureza, não me sobra nada senão um objeto morto e deixo de compreender como é possível uma vida fora de mim<sup>97</sup>”.

É válido ressaltar, entretanto, que a compreensão acerca do conceito de vida está para além das simples relações sensitivas dos órgãos, ou melhor, está para além da simples constituição da matéria como tal: dos seus movimentos, estímulos externos, forças. Desse modo, para explicitar a relevância do conceito de vida para o seu sistema da natureza, Schelling destaca mais uma vez a conexão entre natureza e liberdade como um único e mesmo ser, pois ao suprimir esta unidade destrói-se toda e qualquer idéia de vida.

No entanto, é válido ressaltar que dizer que a natureza é viva, não significa dar a ela um princípio de força vital, pois isto implicaria tão somente numa ação física, material, que só atende às necessidades da ciência. Como a natureza não é constituída só de matéria, mas também de espírito, esta idéia de uma força vital na natureza é descartada.

“O espírito pensado como principio da vida, chama-se alma<sup>98</sup>”, mas sua investigação está em saber como uma representação desta relação surgiu em nós. O que se questiona é que se há em nós corpo e alma, é por meio de uma experiência imediata que podemos ter conhecimento de ambas: “o fato de eu ser (pensar, querer...) é algo que tenho de saber, se é que, em geral, sei alguma coisa<sup>99</sup>”.

Para Schelling, a relação corpo e alma é dada de modo imediato, isso seria suficiente para reconhecer o ser, a vida, o querer. Entretanto, a questão que se põe é: Como transferir para as coisas fora de mim o ser, a vida? Ou seja, como se dá a passagem de um saber imediato para um saber mediato? “A consciência imediata de meu ser e de que há uma alma em mim me leva a certeza de que sou, vivo, represento e quero<sup>100</sup>”.

Ao transferir as coisas para fora de nós este saber, porém, passa do imediato para o mediato. Desse modo, conclui-se que um saber imediato só é possível em relação

---

<sup>97</sup>Ibidem, p.101.

<sup>98</sup>Ibidem, p.107.

<sup>99</sup>Ibidem.

<sup>100</sup>Ibidem, p.109.

ao ser, à vida, e que aquilo que é e vive existe por si mesmo e se torna consciente de sua vida por meio dela mesma, e não que sua existência seja em si mesma e para si mesma. Desse modo, não se pode afirmar empiricamente que algo viva fora de mim.

Schelling já respondera esta questão ao afirmar que é somente do ponto de vista prático que podemos afirmar a existência de algo fora de nós. Se não tivéssemos consciência de que é pela existência de outros seres morais, que podemos conservar finalidade e determinação em nossa existência moral, talvez não necessitássemos reconhecer no outro a sua humanidade e liberdade.

Por conseguinte, a dimensão prático-moral é a garantia de que existe o mundo fora de nós. É na relação do ser com o outro, no dar e receber, sofrer e agir, que reconhecemos no outro algo de espiritual. Schelling retorna ao dualismo de que há no ser uma alma distinta do corpo, para mostrar que, já que há esse algo em nós que nos afirma como constitutivos de corpo e alma, haverá então um princípio que livre do corpo, dá a ele uma alma e os pensa em conjunto: corpo e matéria como uma identidade.

O autor reconhece na natureza dois parâmetros fundamentais: o mecanicismo e o finalismo. Retornamos a este ponto para mostrar que a sua crítica à visão mecânica da natureza não consiste em negá-la absolutamente, já que não é possível descartar a série de causas e efeitos, mas sim de lançar um novo olhar sobre a natureza à luz do conceito de finalidade do todo. “A série das causas e efeitos por completo resulta numa ligação recíproca dos meios e dos fins; nem o singular pode se tornar real sem o todo, nem o todo sem o singular<sup>101</sup>”. Faz-se necessário, então, uma ligação dos fins com os meios, das partes com o todo.

Isto que implica dizer que, ao admitir a natureza como um todo, vemos nela uma série de causas e efeitos, ou seja, um mecanismo. Do mesmo modo, também está presente uma finalidade, ou seja, uma simultaneidade de causas e efeitos independente do mecanismo. Nesse sentido, a natureza se apresentará de forma circular, ligando os extremos e nos dando uma idéia de finalidade do todo, voltando-se para si mesma, donde será considerada como um sistema fechado em si.

Logo, é uma máxima da razão reflexionante pensar essa absoluta finalidade da totalidade da natureza como algo necessário. Deve-se, portanto, pressupor uma ligação segundo fins e meios. Até mesmo “relativamente aos fenômenos que ainda se

---

<sup>101</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.113.

encontram isolados na série dos nossos conhecimentos, não deixamos de pressupor a (*priori*) que se interconexionam entre si por meio de um qualquer princípio comum<sup>102</sup>”. Daí, só concebemos uma natureza fora de nós, onde percebemos “a infinitude dos efeitos e a finitude dos meios”.

Em síntese, Schelling toma como ponto de partida a experiência para mostrar que esta, vista somente do ponto de vista mecânico, necessita de princípios teleológicos que possam fundamentar o sistema da natureza, o que resulta na idéia de que a reflexão acerca de objetos significa a busca pelos princípios que o constituem como tal, de forma que as mesmas leis que regem o espírito correspondam às leis da natureza.

Afinal, como surgiu em nós a idéia de uma natureza finalizada? Como tal idéia subjaz necessariamente àquilo que pensávamos como natureza? A pretensão do projeto schellingiano, como ele mesmo indica consiste em que:

“Não queremos que a natureza concorde *ocasionalmente* com as leis do nosso espírito (digamos, através da mediação de um terceiro elemento), mas sim que *ela própria*, não só *exprima*, necessária e originariamente, essas leis, mas também que as *realize*, e que somente seja e se chame natureza na medida em que o faça. **A natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível. Aqui, portanto, na identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, deve se resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós<sup>103</sup>**”. (Grifo nosso). Desse modo, pode-se afirmar que o sistema da natureza consiste tanto numa objetivação do espírito, como na afirmação do subjetivo na natureza.

## 2.4 Natureza = unidade absoluta de ideal e real

Em que consiste a Filosofia? No início de sua investigação, Schelling caracteriza a Filosofia como a esfera na qual o Absoluto assume o papel principal. Em seqüência, apresenta a Filosofia da Natureza como a instância onde este Absoluto pode ser compreendido. Ora, visto que o Absoluto consiste no vínculo entre finito e infinito, é dada à Filosofia da Natureza a tentativa de desenvolver esta relação. Neste sentido, o

---

<sup>102</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.113.

<sup>103</sup>Ibidem, p.115.

seu intuito agora será justamente a análise dessa relação absoluta como fundamento da Filosofia e, conseqüentemente, da natureza.

Voltando um pouco à proposta inicial de Schelling, como podemos pensar a natureza ancorada naquela idéia inicial de um Eu Absoluto? A pergunta fundamental pelas condições de conhecimento da natureza passa a buscar as condições do ser da natureza. Como vimos, a natureza não é simplesmente mecânica, mas é dinâmica, como produto de uma atividade de forças, a natureza é produtiva. Isto explica o fato de Schelling pôr a dinâmica como a ciência fundamental para se compreender a teoria da natureza.

Ao conceber uma unidade de espírito e matéria, tratando especificamente de ambos os conceitos, Schelling conclui que, embora se reconheça na matéria aquelas duas forças antagônicas constitutivas (de atração e repulsão), afirma que neste sentido a pergunta de uma Filosofia da Natureza gira em torno da origem de tais forças, e não simplesmente da representação destas na matéria.

Por conseguinte, com a defesa de uma unidade de corpo e alma, espírito e matéria, unidade e real, Schelling salienta que se faz necessário conhecer a realidade dessa matéria e não simplesmente a sua idealidade, posto que ambos os conceitos só podem ser pensados como interconectados. Com isto, chega à afirmação de que a Filosofia é genética: o que significa afirmar que está em devir, ou seja, a natureza mesma é devir, movimento, processo.

Assim, o objetivo da filosofia consiste na busca da origem mesma dos conceitos e na gênese da realidade: o que constitui o ser mesmo da natureza. Portanto, para compreender a gênese da natureza em sua totalidade como algo originário e anterior aos produtos naturais, se faz necessário considerar que não há uma diferença entre espírito vivo e os seus produtos mortos na natureza. Não é somente o próprio ser da natureza que deve ser compreendido de modo genético ou produtivo, mas tal gênese se estende também aos seus produtos finitos, ou seja, a produtividade da natureza se estende aos seus produtos finitos, que também deve conter neles mesmos essa idéia de gênese.

Por isso, Schelling classifica o organismo como o conceito no qual esta gênese é posta, ou seja, como produto. É neste sentido, que o mecanicismo perde espaço, visto que aqui o próprio produto orgânico surge da necessidade de seu próprio

ser. Desse modo, Schelling define o organismo como a esfera que representa a unidade real, da natureza, de uma síntese infinita; do espírito.

Logo, o organismo contém em si mesmo um devir finito de um infinito devir. Daí porque Schelling fala de uma finalidade inerente ao próprio conceito de organismo, que pode ser entendido como uma multiplicidade de partes. Portanto, dizer que há na natureza uma estrutura orgânica e finalizada é dizer que nela, forma e matéria, conceito e objeto estão unidos na realidade mesma: organização esta só possível de reconhecê-la no espírito que, por intuição e reflexão, é capaz de conceber esta unidade do todo.

Ao recorrer ao espírito, pode-se perceber que a organização não é constitutiva apenas da matéria, mas tem como consequência a afirmação de que o próprio conhecimento da matéria já implica necessariamente na existência do espírito, visto que a realidade mesma só pode ser entendida como organização. Na natureza, os seres são organizados necessariamente. Tudo é orgânico, vivo, o que vem posterior a isto, o inorgânico, a matéria morta, é secundário, ou seja, não tem primazia na formação do sistema. Pode-se dizer que na natureza há diferentes níveis da vida e graus de diferenciação que se põem como organismo, como produtos, onde já estão presentes neles mesmos a unidade de natureza e espírito.

Dessa maneira, tendo esclarecido a compreensão de organismo, com base no qual se mostrou consistir a tarefa da Filosofia na busca de uma identidade entre natureza e espírito, Schelling mostra agora que: pensar tal identidade significa também assumir esta identidade como o Absoluto, e que deve ser incondicionada. Para tanto, Schelling retorna mais uma vez a idéia de Absoluto, a fim de expor ser somente por meio deste que se dá a unidade de ideal e real.

Nesse contexto, a sua proposta filosófica tem como pressuposto expor **“de forma positiva, a idéia da filosofia em si mesma e também da filosofia da natureza em particular, e não simplesmente uma única parte necessária da totalidade desta ciência<sup>104</sup>”**. Ora, assumir a idéia de sistema da natureza em sua totalidade, como eminentemente filosófico é pensar nos conceitos de real e ideal como interligados, pois **‘o absolutamente ideal é também o absolutamente real’**. Como já foi exposto anteriormente, a Filosofia é uma ciência absoluta, isto é, encontra em si mesma os princípios de seu saber, pois se é, não pode ser condicionada nem determinada por algo

---

<sup>104</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.121.

exterior, mas deve ser compreendida como incondicionada e absoluta, porque só chega ao conhecimento de seus objetos de forma incondicionada.

Com esta tese, Schelling toma como pressuposto básico da Filosofia o pensamento absoluto. A filosofia se firma, com efeito, na indiferença entre o saber absoluto e o próprio absoluto: conseqüentemente, no pressupor de que **o absolutamente ideal é o absolutamente real**. “A filosofia, para saber de modo absoluto, só pode saber do absoluto e este absoluto só pode abrir-se para ela através do próprio saber<sup>105</sup>”. Diferentemente da filosofia de Espinosa que, como vimos, delimitava o seu sistema como produto de seu pensamento, Schelling vai mostrar que, com efeito, a própria unidade de ideal e real é, em sua essência, pensamento absoluto, conhecimento absoluto e não mero produto do pensar, entendido de forma subjetiva.

Entretanto, esse *ato absoluto do conhecimento*, saber absoluto, não consiste numa união de contrários, mas, sim, numa reciprocidade desses conceitos: real e ideal, subjetivo e objetivo. O absoluto é necessariamente pura identidade: é idêntico a si mesmo. É pela própria idéia de pura identidade, que podemos pensar nesta como sendo para si mesma matéria e forma, sujeito e objeto. Schelling justifica, assim, a absolutidade pura, autônoma e independente de ambos os conceitos por meio de sua própria constituição absoluta.

“Segundo esta explicação, o subjetivo e o objetivo não são um só à maneira do que acontece com os opostos, pois com isto abandonaríamos um e outro enquanto tais; pelo contrário, trata-se antes de uma subjetividade e objetividade apenas na medida em que aquela pura absolutidade— que tem de ser, em si mesma, independente de ambas e não pode ser, nem uma, nem a outra— se introduz por si mesma e mediante si mesma em ambas como sendo a mesma absolutidade<sup>106</sup>”.

Schelling prossegue em seu argumento ressaltando a importância dessa subjetividade/objetividade da pura absolutidade para a compreensão de seu sistema. Deste modo, o autor insiste nesta relação sujeito e objeto como elementos necessários para compreendermos a definição de “Absolutidade”, como um conceito que está presente por si em ambos os elementos desta relação sujeito e objeto como sendo a sua unidade absoluta.

---

<sup>105</sup>Ibidem, p.123.

<sup>106</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.127.

Ao definir o Absoluto como um “**ato puro do conhecimento eterno que é, em si mesmo, matéria e forma**”<sup>107</sup>”, é válido ressaltar, por sua vez, que aqui não é possível concebermos uma passagem da forma à matéria ou vice-versa. Ora, a pura identidade, concebida nestes elementos, demonstra ser nesta relação, em que se tornam uma e a mesma realidade, que se define esse produzir como uma *pura absolutidade*.

Portanto, não existe uma matéria primeira da qual saem formas (como a idéia de uma substância primeira em Aristóteles), pois “na medida em que torna a sua própria essência em forma, aquela total subjetividade, torna-se, na sua absolutidade, em objetividade”. Isto por que “pertence à sua idéia o fato de ele ser imediatamente através de seu conceito, de a sua essência lhe ser também forma, e a forma, essência”<sup>108</sup>. Tal unidade interior é uma essência que tem forma e matéria, por isso, como pura absolutidade, identidade total, “constitui-se eternamente em unidade consigo própria”.

Por conseguinte, tendo apresentado a necessidade de uma unidade absoluta, Schelling dá mais precisamente uma definição desse Absoluto. Este, por sua vez, age por si mesmo constituindo uma unidade que lhe é própria. Nesta unidade, que também é totalidade, podemos distinguir três unidades: a primeira, “onde a essência se configura absolutamente em forma; a segunda, onde a forma se configura em matéria; e a terceira, em que as duas absolutidades anteriores se tornam, mais uma vez, uma absolutidade”<sup>109</sup>. Tal idéia de unidade é o que Leibniz denomina como *mônadas*.

Com isso, na própria relação do infinito no finito, em que se concebe a informação do absoluto (formação interior do absoluto), assim como no infinito, formam-se novamente em tais unidades uma outra unidade. Logo, esta relação ao se tornar objetiva, torna as suas unidades “distinguíveis em particular”. Desse modo, o ato puro do conhecimento se efetiva na medida em que é possível a distinção de suas unidades, surgindo do abismo originário (o nada), em que as suas unidades surgem como particulares.

Como o real e o ideal possuem em si mesmos uma absolutidade, ao se oporem, constituem de novo as três unidades que devem ser distinguidas como particulares, mas que constituem desde já esta unidade absoluta. A filosofia exposta aqui em sua idéia universal é a base para compreendermos a Filosofia da natureza como

---

<sup>107</sup>Ibidem, p.129.

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup>SHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.141.

uma parte necessária desta. Ora, a filosofia, ao tratar da essência das coisas, é posta no absoluto como abrangendo os dois lados (real e ideal). Ademais, ao tratar da forma, também se concebe os dois lados como um só (no ato puro do conhecer). Apresenta-se, portanto, a natureza (no lado real) e a natureza em si mesma (eterna) que se torna corpo e se apresenta a si mesma como forma particular. Daí afirmar Schelling:

“A filosofia é ciência do absoluto, mas tal como o absoluto compreende, no seu agir eterno, como um só, necessariamente dois lados, um lado real e outro ideal, assim a filosofia tem também, considerada do ponto de vista da forma, de se dividir necessariamente em dois lados, apesar de a sua essência consistir precisamente em ver os dois lados como um só, no ato absoluto do conhecimento<sup>110</sup>”.

Podemos perceber na tentativa de Schelling a exigência sempre de explicitar esta unidade entre as duas esferas, que a princípio parecem diferenciadas. Aqui, Schelling joga tanto com os conceitos de uma natureza material, corpórea, como também com uma natureza absoluta. Neste sentido, ele apresenta uma distinção fundamental explicitada anteriormente por Espinosa em sua *Ética*<sup>111</sup>, a fim de explicitar que, em relação a esta discussão acerca de uma esfera absoluta, como ato puro, a natureza é vista como *natura naturans*.

Conseqüentemente, esta natureza que se apresenta como unidade particular (como natureza corpórea) está já fora do absoluto: *natura naturata*. Ora, na dimensão do Absoluto, que é posto por e em si mesmo, a concepção da natureza só pode ser definida como *natura naturans*. É válido lembrar, entretanto, que no absoluto, tal unidade da natureza assim como a sua unidade oposta são vistas como um só mundo, a saber, mundo real + mundo ideal.

Deste modo, a Filosofia é apresentada como sistema de um idealismo absoluto, que compreende os dois lados do conhecimento (realismo e idealismo), na

---

<sup>110</sup>Ibidem, p.135.

<sup>111</sup>Nesta obra, Espinosa explicita a diferença entre deus e o mundo, entre *natura naturans* (como lei suprema do mundo) e *natura naturata* (como efeito desta causa primeira do mundo). Afirma Espinosa: “Do já exposto até aqui, penso estar estabelecido que deve entender-se por **Natureza Naturante** o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (*pelo corolário I da proposição 14 e corolário 2 da proposição 17*), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por **Natureza Naturada**, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus”. (Cf. ESPINOZA, B. *Ética*, pp.105-106).

medida em que podemos pensar esta relação indispensável de um para com o outro. Assim, em oposição àquele pensamento espinosiano de uma substância fora de nós, no infinito, Schelling passa a compreender a natureza de forma idealista, pondo tal unidade num absoluto que se encontra na natureza mesma.

O sistema de filosofia para Schelling, como ele mesmo diz, filosoficamente “é até hoje a tentativa mais cabal de exposição da teoria das idéias e da identidade da natureza e do mundo ideal<sup>112</sup>”. Tal sistema, para ser compreendido como dito filosófico é distinto do que até hoje se chamou teoria dos fenômenos da natureza (física), onde se inicia um “conhecimento superior da natureza”.

Schelling já demonstrara que as teorias dos fenômenos da natureza não explicam a natureza mesma, a necessidade das coisas, pois encontram os seus fundamentos na experiência. Diferentemente deste ponto de vista, a Filosofia da natureza está voltada para os próprios princípios que a determinam e que são certos em si. A Filosofia, como sistema da natureza não está preocupada com uma explicação científica para tais fenômenos, pois o importante é reconhecer que estes

“surtem por si mesmos no lugar no qual somente podem ser reconhecidos como necessários, e este lugar no sistema é a única explicação que há para eles. Conseqüentemente, da própria essência do absoluto e das idéias decorrem tanto os fenômenos da natureza universal como os fenômenos do mundo orgânico<sup>113</sup>”.

Daí vê-se a necessidade de um sistema da natureza, para que possamos pensar a própria noção de liberdade, onde também sem essa mediação da natureza não podemos pensar o todo, o orgânico. Tal sistema é o que Schelling defende como sendo o projeto da Filosofia, que engloba justamente essa Filosofia da natureza como tópico necessário para compreendermos o mundo e as suas representações.

Podemos igualmente classificar a filosofia de Schelling como circular, pois compreendemos que em seu sistema os elementos parecem girar e se constituir o tempo todo, levando em conta tanto esta produtividade da própria natureza, assim como a sua absolutidade. Desse modo, ancorado na idéia desse devir da natureza, dessa necessidade em se afirmar o tempo todo uma unidade da mesma, uma totalidade das coisas,

---

<sup>112</sup>SCHELLING, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*, p.141.

<sup>113</sup>Ibidem, p.143.

Schelling salienta a necessidade ainda da compreensão da natureza considerada como Física Especulativa.

Por conseqüência, partindo do mesmo fio condutor de sua obra inicial *Do Eu*, acerca do incondicionado, Schelling inicia uma nova investigação na análise da natureza como produtividade livre. A concepção do organismo passa a ser compreendida como a produtividade da própria natureza, como *natura naturans* criadora.

Daí, a afirmação daquela esfera incondicionada e absoluta, como condição para todo saber, é importante para o direcionamento que Schelling dá agora à Filosofia da Natureza, para mostrar (no *Primeiro projeto*) que a natureza em si mesma é absoluta. Em um primeiro momento, a natureza é posta como condição do espírito, as forças encontram a sua origem e condição na mesma estrutura da intuição, mas, com base nesse novo horizonte em que é posta, a natureza é, portanto, produtividade absoluta. Nesse sentido,

“filosofar sobre a natureza significa tirá-la do mecanismo morto no qual ela aparece presa, animá-la, por assim dizer com liberdade e pensá-la em um desenvolvimento próprio e livre – significa, em outras palavras, libertar a si mesmo do ponto de vista comum, que vê na natureza somente o que acontece – no máximo o agir enquanto um *fato*, e não o *agir mesmo* em ação<sup>114</sup>”.

---

<sup>114</sup> SCHELLING, *Entwurf* [1799], in Obras escolhidas, vol.I, p.329.

## CAPÍTULO III

### 3. SCHELLING: O PROJETO DE UM SISTEMA DA FILOSOFIA DA NATUREZA

#### **3.1 A dimensão orgânica dos produtos originários da natureza.**

Tendo ressaltado a importância da organização da natureza e também a relevância de sua autoprodução, Schelling pretende ainda explicitar como se dá este processo produtivo, agora chamado dinâmico. Este período delimita uma nova perspectiva em que a natureza é posta. Até aqui, apresentamos a filosofia da natureza de Schelling, situando-a em duas partes fundamentais: 1º) como uma natureza escondida ainda no ‘véu’ de um Eu Absoluto, que não reconhece a sua atividade inerente, agindo de forma inconsciente; 2º) como uma natureza inconsciente, mas autônoma, produtiva e organizada. Agora exporemos a terceira característica da natureza onde Schelling a define como produtividade livre e incondicionada.

No *Primeiro projeto de uma filosofia da natureza*, Schelling propõe a busca de um princípio de unidade que possa conter as naturezas orgânicas e inorgânicas. Nesta perspectiva, a Filosofia da natureza passa a ser analisada como física especulativa, no sentido de que a natureza mesma é posta como sujeito. Compreendendo esta idéia como uma segunda fase<sup>115</sup> de seu sistema, ele apresenta a Filosofia da natureza como um processo dinâmico, levando em consideração todo o processo de produção da natureza até chegar à consciência.

Em sua primeira fase, a natureza é considerada como condição do espírito e vice-versa, na identidade de sujeito e objeto, já nesta fase, a natureza é em si mesma absoluto. O que se leva em consideração neste período não é simplesmente o produzido, o construído na natureza, mas sim o processo de construção, o próprio produzir.

---

<sup>115</sup> Na introdução aos *Escritos sobre filosofia da natureza*, Arthur Leyte divide a Filosofia da Natureza de Schelling em três fases fundamentais: 1º) a fase que se segue de 1797 a 1799; a 2ª) que vai de 1799 a 1800; e a 3ª) de 1801. Com esta divisão pretende mostrar o trânsito da fase transcendental (primeira) à fase dinâmica (segunda e terceira). Para o nosso propósito retomamos a posição de Arthur Leyte, mas dividindo a Filosofia da natureza de Schelling em apenas dois momentos: o transcendental (de 1795 a 1798) e o dinâmico (de 1799 a 1801), considerando o período que vai desde 1795 (onde analisamos as influências para a formulação do sistema) até 1800 (com a obra *Dedução geral do processo dinâmico*), mas que na verdade é tão somente uma complementação de sua obra principal (*Primeiro projeto*) de 1799.

Schelling parte, com efeito, desse processo de produção, desse devir da natureza que não é mera condição do espírito, mas produtividade infinita e incondicionada.

A pergunta da natureza como *natura naturans* é a de qual seria a atividade primeira mediante a qual se gera um sujeito. O objeto da Filosofia gira agora em torno do incondicionado como algo mesmo. Como vimos, os produtos da natureza são expressões de tal produção, da atividade da natureza: não como algo pronto e acabado. Logo, a preocupação aqui está em desvendar o processo de continuidade da própria natureza, ou seja, elucidar a história da natureza em sua produção e função, ou seja, em cada uma de suas potências. Logo, o processo dinâmico trabalha com as categorias da natureza, buscando conhecer como a própria natureza produz as suas manifestações.

A questão fundamental deste processo dinâmico não é conseqüentemente pelas condições de possibilidade da natureza, mas sim da natureza como sujeito, ou seja, do processo de produção de suas potências. A natureza representa a história de produção de suas potências, e a própria relação entre orgânico e inorgânico é uma relação produtiva, de potência a potência.

Em verdade, podemos distinguir dois momentos fundamentais desta natureza: a **pura produtividade** (numa tendência expansiva: forças de repulsão) e a **antiprodutividade** (forças de atração), pois, na realidade, estas se complementam e a relação dessas forças é o que nos permite pensar esta atividade da natureza.

A indagação inicial com que Schelling formula sua idéia de uma Filosofia da natureza, ou seja, a pergunta pelas condições de todo saber e de todo filosofar, é substituída, assim, pela pergunta pelas funções do modo de atuar do processo dinâmico que necessariamente se segue da matéria. No final da obra *Dedução do processo dinâmico*, Schelling sintetiza esta problemática nos seguintes termos:

“O dinâmico é para a física o mesmo que o transcendental para a filosofia e dar uma explicação dinâmica significa em física precisamente o mesmo que na filosofia se chama dar uma explicação transcendental. Chamamos dinâmico um fenômeno quando se explica em geral a partir das condições originárias da construção da matéria e portanto não precisa para sua explicação, separadamente dos citados fundamentos gerais, nenhuma causa inventada nem especial, como por exemplo matérias singulares. Todos os movimentos dinâmicos tem seu último fundamento no sujeito da própria natureza, concretamente nas

forças, para as quais o mundo visível é uma mera armação<sup>116</sup>”.

Diferentemente da mecânica que explica o real valendo-se do movimento explicado por uma causa externa, Schelling defende uma física especulativa com base na qual a justificação do movimento, qualitativo e quantitativo, é dado por uma causa absoluta. Desse modo, tal diferença com a mecânica permanece com todo vigor, e a dinâmica assume aqui o papel fundamental no sistema da natureza. Schelling pretende encontrar o objetivo da natureza no subjetivo, ou seja, pretende converter tudo o que nela é produto em pura produtividade. Desse modo, o papel do orgânico na natureza dá-se na relação entre aquilo que foi produzido e a própria produção, isto é, produtor e produto, onde nessa relação encontra-se o princípio de toda teoria orgânica da natureza.

Embora possamos considerar o seu projeto para além de uma metafísica da natureza defendida por Kant, Schelling retoma o pensamento kantiano, especialmente os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, a fim de tratar da construção da matéria. Aqui, a explicação dar-se-á com base nas condições originárias da construção da matéria. Em sua primeira fase, a matéria não assume esse papel primordial no sistema da natureza, ela é vista apenas como um produto secundário da atividade da natureza. Diferentemente dessa posição, a matéria é assim originária e por meio da sua construção se dá todo o processo dinâmico da natureza. Só que, diferentemente da concepção kantiana da matéria constituída por duas forças primitivas, originárias, tratando-as somente na perspectiva da dinâmica, Schelling avança mais um pouco para mostrar que além de dinâmica, é também incondicionada.

Considerando como pressuposto a idéia fichtiana da *Doutrina-da-ciência*, que pretende também uma visão mais dinâmica da natureza, embora posta nos limites de um Não-eu, Schelling resgata essa noção de atividade originária, que em Fichte, parte de um Eu absoluto que, em relação com o Não-eu, possibilita a produção dos objetos no mundo, ao infinito. Para Schelling, esta idéia de uma atividade originária e infinita do Eu permite elaborar a idéia da natureza como perpassada por um **fluido originário** que, noutras palavras, representa esse produto originário das formas da matéria na natureza.

Em realidade, podemos compreender que todo o projeto filosófico em Schelling se afirma no problema da cognoscibilidade da natureza, por isso, o seu intuito

---

<sup>116</sup> SCHELLING, F.W.J. *Dedução do processo dinâmico*, p.246.

é o de explicitar como a natureza é entendida a partir de uma identidade entre sujeito e objeto, e num momento posterior, se apresenta como sujeito, se constituindo no próprio processo de sua produção.

Tendo explicitado no capítulo anterior a necessidade de uma Filosofia da natureza como processo produtivo e auto-organizado, Schelling quer saber ainda como é possível explicar tal processo produtivo, agora denominado dinâmico. Ele diz: **“Dado que filosofar sobre a natureza significa tanto quanto produzi-la, tem, assim, antes de tudo, de ser encontrado o ponto a partir do qual ela pode ser posta em devir (§ 11-13<sup>117</sup>)”**. Assim, compreendendo que natureza implica necessariamente produção, mostrar-se-á como essa relação é posta de forma originária. Para explicitar tal afirmação, Schelling formula alguns postulados para o sistema da natureza.

A sua idéia já defendida nas *Ideen* de que a atividade da natureza é necessariamente infinita, é importante para compreendermos a formulação de seu primeiro postulado. A análise prossegue a partir da própria produtividade da natureza: o Absoluto produtivo tem de ser posto na natureza pura e simplesmente; este representa, pois, o primeiro postulado da Filosofia da natureza. Não se encontra aqui a idéia de uma análise absoluta da natureza, o que seria impossível de realizar, pois embora se considere a natureza como essa pura produtividade que se caracteriza por ações simples, “estas são apenas os fatores ideais da matéria”.

Para Schelling, “a natureza é igual a um produto que transita de forma em forma, com efeito segundo uma certa ordem, através da qual ele, contudo, não se torna nenhum produto determinado sem um refreamento absoluto de formação<sup>118</sup>”. Logo, a tarefa de uma física especulativa consiste em analisar este processo de formação da matéria na natureza, que só pode ser pensada como uma passagem, como um trânsito de uma forma a outra, na medida em que é necessário que a matéria se perca de sua forma primeira. Isto se dá porque esse refrear do produto da matéria é necessário para que se mostre a oposição de forças da própria matéria.

Em síntese, é preciso um refreamento dessa forma da matéria que se apresenta como produto: condição para fazer aparecer as diversas manifestações desse produto refreado na natureza, isto é, para mostrar a diversidade de graus da natureza,

---

<sup>117</sup>SCHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto de um sistema da Filosofia da Natureza*, p. 2.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 3.

expressa sob a forma de qualidades, categorias, cuja dedução tem como pretensão, ser real e ideal, simultaneamente.

Por conseguinte, a “tarefa fundamental da inteira filosofia da natureza é deduzir a graduação<sup>119</sup> dinâmica na natureza<sup>120</sup>”. Trata-se da análise desses produtos na natureza que, como já afirmara anteriormente, só podem ser pensados se compreendermos a natureza como um organismo universal. Isto ocorre na medida em que trata justamente dos produtos individuais que em seus variados níveis são postos nela como totalidade, não como um todo individual, mas como universal.

Schelling explicita ainda a necessidade de uma dedução de uma determinação recíproca da receptividade e atividade no todo orgânico, para mostrar que esta deverá ser superada nos sistemas opostos. Ele se utiliza do conceito de irritabilidade, que pressupõe duplicidade, para tornar assim compreensível tal determinação, que possibilita esta conexão. A própria dedução dessa duplicidade é feita por uma organização universal da natureza.

“Como conseqüência disto, evidencia-se: 1) que as funções estão subordinadas umas às outras, que elas estão opostas entre si quanto ao seu manifestar-se (emergir) no individuo como também quanto à natureza orgânica inteira 2) que através desta oposição (porque a função mais elevada é reprimida pelo sobrepeso da subordinada) é estabelecida uma graduação dinâmica na natureza 3) que a prova desta graduação dinâmica é dada a partir: a) de uma determinação recíproca da sensibilidade e irritabilidade; b) por uma determinação da sensibilidade e força produtiva; c) por uma determinação da irritabilidade e força produtiva através da natureza orgânica inteira<sup>121</sup>”.

Para explicitar essa nova visão da natureza, que aqui é compreendida em forma de graus ou níveis de formação com base na construção da matéria, é preciso, entretanto, primeiramente a análise dessa idéia de uma natureza dinâmica e incondicionada, que é construída pela faculdade de imaginação de forma a priori. Para tanto, Schelling reivindica o papel do incondicionado como pedra angular para a constituição do sistema da natureza. Segundo ele, “**qual tema deve ser objeto da**

---

<sup>119</sup>Schelling apresenta um esquema universal da graduação dinâmica na natureza, que é dividida em três características fundamentais: 1º) como **Natureza orgânica**, que é formada pelo impulso de formação, irritabilidade e sensibilidade; 2º) como **Natureza universal**, cujos elementos são a luz, a eletricidade e a causa do magnetismo; 3º) como **Natureza inorgânica**, que é formada pelo processo químico, elétrico e pelo magnetismo. <sup>119</sup>SHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto de um sistema da Filosofia da Natureza*, p. 7.

<sup>120</sup>Ibidem, p. 4.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 6.

**filosofia, também tem de ser visto como incondicionado (*Unbedingt*) por excelência<sup>122</sup>”.**

Desse modo, Schelling retoma a Filosofia Transcendental para determinar o conceito de incondicionado, retornando assim, àquela investigação<sup>123</sup> anterior, onde o Eu absoluto era posto como incondicionado, transferindo tal conceito para a natureza mesma. Para explicitar este conceito Schelling assume, entretanto, algumas proposições anteriores à luz desse novo horizonte em que a natureza é concebida. Aqui, o Eu é considerado como o ser mesmo da natureza, como atividade pura e produtividade originária.

Como fora explicitado em sua fase inicial, aqui permanece a idéia de que o conceito de incondicionado tem como principal característica o pôr-se a si mesmo, ou seja, o seu objeto evidencia-se por si mesmo. Daí não poder ser considerado como coisa (*Ding*), por ter o seu ser em si mesmo.

“O incondicionado da natureza não pode ser procurado em nenhuma coisa particular da natureza enquanto tal; pelo contrário, em cada coisa da natureza (*Naturding*) se revela um princípio do ser (*Sein*) o qual propriamente não é. –Pois bem, que o incondicionado de modo algum poderia ser pensado sob o predicado do ser, daí resulta por si mesmo que ele, enquanto princípio de todo ser, não poder participar em nenhum ser mais elevado<sup>124</sup>”.

A questão posta pela filosofia da natureza elimina, porém, a idéia de um ser originário, pois a afirmação de algo originário presente aqui só pode ser pensada no sentido da construção mesma, na atividade da própria natureza. Visto que se destaca aqui tão-somente o conceito deste incondicionado que, como ser, só pode ser pensado como atividade absoluta e também incondicionada e infinita. Entretanto, é válido

---

<sup>122</sup> Op. cit, p. 9.

<sup>123</sup>Esta investigação foi posta na obra *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, onde Schelling define o **Incondicionado como aquilo que de nenhuma maneira pode ser feito coisa, que em absoluto pode chegar a ser** coisa. Mais uma vez retoma a questão: Como chegar a este incondicionado? Diz ele: “O incondicionado não pode encontrar-se, pois, na coisa em geral, nem tampouco naquilo que possa devir coisa; isto é, tão só pode falar-se no sujeito, naquilo que não pode em absoluto fazer-se coisa, ou seja, se existe um Eu Absoluto, só se encontra no Eu Absoluto”. (Cf. SCHELLING, *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p. 75).

<sup>124</sup>SCHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto*, p. 9. Portanto, firma-se aqui a idéia apresentada anteriormente de que toda tarefa que se julgue filosófica deve supor que: **enquanto a filosofia começa a ser ciência deve pressupor também uma proposição suprema, e com ela, ao menos, algo incondicionado**. (Cf. também SCHELLING, F.W. *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*, p.73).

ressaltar que: “{...} **um incondicionado tem de se revelar, porém, do incondicionado não é possível nenhuma intuição externa positiva**<sup>125</sup>”.

Com isso, Schelling pretende explicitar que não existe nenhum ser particular que tenha surgido de um ser superior, pois se o tomássemos sob esta perspectiva estaríamos passando da pesquisa filosófica à empírica, ou seja, na simples análise dos produtos da natureza, vistos como simples predicados do ser. Como já se esforçara para fazer perceber a relevância de se fazer filosofia, a partir da análise do princípio e da origem das coisas, nisto consiste o desenvolvimento de sua análise.

A reivindicação de uma incondicionalidade na natureza é, com efeito, explicada por Schelling na afirmação de que esta também deve ser absolutamente ativa. Porém, resta-lhe ainda explicar como atribuir tal absolutidade à natureza. Para isso, Schelling recorre ao que ele denomina de segunda proposição da Filosofia, que consiste na suposição de que a “atividade absoluta não é representável através de um produto finito, mas apenas através de um produto **infinito**<sup>126</sup>”.

Ainda resta esclarecer, entretanto, como tal atividade absoluta pode vir a tornar-se finita, ou melhor: é possível uma passagem do infinito ao finito? Dado que a filosofia da natureza não tem como papel uma visão puramente reguladora, mas é vista como constitutiva, faz-se necessário a análise dessa problemática que perpassa o seu pensamento. “Daí a pergunta, como uma atividade absoluta, caso ela exista na natureza, se apresentaria empiricamente, ou seja, no finito?<sup>127</sup>”. É possível, portanto, pensar o seu sistema como uma possível identidade imediata entre o infinito (absoluto) e o finito (o particular)?

Ainda ancorada em uma Filosofia Transcendental, a questão de um infinito que chegue ao finito é solucionada levando-se em consideração que a atividade absoluta na natureza é entravada ao infinito. Sabe-se que para cada conceito subjaz uma intuição que o concebe: algo importante para compreendermos como surge em nós a idéia de um infinito fora de nós. Para tal explicação, Schelling recorre à idéia de intuição externa, pois só relacionada a esta (produzida por uma intuição intelectual presente originariamente em nossa consciência), é possível fazer tal relação.

---

<sup>125</sup> SCHELLING, *Erster Entwurf*, p. 21.

<sup>126</sup> SCHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto*, p. 10.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

O infinito se apresenta na intuição externa através dessa apresentação empírica, cuja série é infinita originariamente, mas só chega à nossa consciência empiricamente. Ora, Schelling afirma a idéia de um infinito em devir, presente em nós, mas cujo limite da faculdade de imaginação implica em um progresso finito. Portanto, uma infinitude empírica implica tão-somente numa atividade que necessariamente é travada indefinidamente.

“O verdadeiro conceito, portanto, para uma infinitude empírica é o conceito de uma atividade que é incessantemente travada ao infinito; como ela poderia, porém, ser travada ao infinito se ela não fluísse ao infinito e se sua infinitude inteira não residisse em cada ponto particular da linha que ela descreve<sup>128-29?</sup>

Com esta indagação, Schelling confirma as duas proposições apresentadas acima: primeiro, a afirmação de uma natureza como absolutamente ativa, cuja atividade é infinita; segundo, a afirmação de uma natureza que está incessantemente em devir, cujos produtos singulares são compreendidos tão somente como uma atividade que cessou. Ora, como a natureza não existe como produto, mas sim como produção, esta atividade não pode parar, pois a natureza é sempre um vir-a-ser e não o ser mesmo, visto que até essa noção de um ser mesmo só pode ser posta como construção.

Para compreendermos a idéia de uma atividade absoluta travada ao infinito, deve-se ter em mente algumas características fundamentais desta. Trata-se de afirmar a tese de uma natureza originária, que encerra em si mesma aquela oposição infinito/finito), e de que a natureza é autônoma, ou seja, basta a si mesma regendo suas próprias leis. Isto ocorre em razão de sua realidade está em si mesma, já que tem nela os princípios que a constituem como atividade, como um todo cuja base é a auto-organização.

A questão não se justifica tão-somente na afirmação de uma natureza auto-organizada, cuja atividade é compreendida como infinita e incondicionada. É preciso, no entanto, compreendermos como se dá essa relação dialética entre esse movimento de uma produtividade infinita e, ao mesmo tempo, tal entrave que é posto pela própria natureza, na qual podemos reconhecer os objetos singulares nela, que significa nada mais que um momento, um produto finito de tal produção infinita. A idéia aparente de

---

<sup>128</sup>SHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto*, p. 13.

um produto finito, singular, contém em si mesmo, com efeito, a tendência à produtividade infinita.

O problema de uma Filosofia da Natureza está, pois, em esclarecer o permanente, o repouso, que representa um limite para a própria atividade da natureza que, como ativa, não necessita de nenhum conceito para determiná-la, a não ser a sua própria atividade absoluta e originária. É válido esclarecer, entretanto, como se dá esse processo de entrave<sup>129</sup> ao infinito da atividade absoluta da natureza. Visto que a natureza é construída a partir da matéria que, por sua vez, é composta de duas forças opostas (atração e repulsão), Schelling conclui ser possível compreender tal entrave como produto de forças antagônicas, ou seja, como resultado de uma luta constante entre estas assim como também um possível equilíbrio.

Cada ponto de entrave representa um produto que, ao firmar-se num ponto, representa uma barreira para a própria atividade da natureza que, como vimos, deve caminhar ao infinito. Ora, posto que a corrente de sua força precise seguir novamente, pois se é produto, já implica necessariamente que nele mesmo existe a tendência à infinitude; ou melhor, o produto surge na natureza, mas ao mesmo tempo, é sucumbido pela sua produtividade pura. Tal entrelaçamento do produto com a sua produtividade serve para mostrar que, essa força de entrave que é o que permite a existência de um produto, contém já imanente a ele a tendência ao infinito.

Com esta tese, Shelling chega à afirmação de que a natureza é pura identidade. Tal luta, portanto, por um desenvolvimento infinito que se firma no entrave é o que ressalta a primazia da produtividade frente ao produto. Desse modo, a sua empresa segue o propósito de, com base nas proposições levantadas, analisar

---

<sup>129</sup> Schelling cita um exemplo interessante para compreendermos a idéia de entrave. Ele o descreve: “Por exemplo: uma corrente flui para frente em linha reta enquanto ela não encontra nenhuma resistência. Onde há resistência há torvelinho. Um tal torvelinho é cada produto originário natural, cada organização, por exemplo. O torvelinho não é algo que permanece fixo, mas em constante modificação – porém, reproduzindo novamente, a cada instante através da força da natureza inteira. (Nós não vemos, na verdade, a persistência, mas o vir-a-ser reprodutivo dos produtos da natureza). A natureza inteira toma parte em cada produto. Certos pontos-de-entrave na natureza são pontos originariamente – Que talvez haja na série somente um único ponto de entrave a partir do qual se desenvolve a natureza inteira (porém, podemos imaginar antes de tudo infinitos pontos de entrave na natureza) a corrente da atividade da natureza é quebrada em cada um destes pontos e sua produtividade eliminada. Porém, em cada momento acontece, por assim dizer, um ricochete (Stoss), uma nova onda, a qual preenche novamente esta esfera. **Portanto, em suma: a natureza é originariamente pura identidade – nada há nela para se diferenciar. Então, surgem pontos de entrave, contra os quais enquanto barreiras de sua produtividade, a natureza constantemente luta. Porém, enquanto ela trava esta luta, preenche esta esfera novamente com sua produtividade**”. (Cf. SCHELLING, *Primeiro projeto*, pp. 14-15). (nota 20).

“primeiramente: como tem de ser obtido um produto, o qual é suscetível a desenvolvimento infinito e encontra-se efetivamente um tal produto na natureza? Porventura se observe que com esta pergunta respondemos também ao mesmo tempo a uma outra que tem de ser absolutamente respondida, a saber: por que um tal produto permanece, pois, apenas na tendência ao desenvolvimento infinito, por que ele, apesar desta tendência, aparece como fixado e não se perde no infinito<sup>130</sup>”?

Por conseguinte, com base em tais indagações e nas proposições expostas, Schelling esboça o que ele denomina de primeiro projeto de uma Filosofia da natureza. Neste, o autor expõe, de forma metódica, buscando explicitar como se dá esse processo produtivo da natureza, o seu devir valendo-se desse conflito originário (finito e infinito), que *a priori* é compreendido como de natureza infinita.

### **3.2. Filosofia da natureza como física especulativa: “A filosofia da natureza é uma ciência necessária no sistema do saber”**

A Filosofia implica necessariamente em identidade, pois o seu fundamento se firma em uma relação entre ideal e real, simultaneamente. Como aqui Schelling ressalta a importância da produtividade para a natureza, esta também só pode ser concebida como unidade, numa “inteligência que é produtiva de duas formas: ou inconsciente ou livre e consciente, produtiva inconscientemente na intuição do mundo, como consciência na criação de um mundo ideal<sup>131</sup>”. Em outras palavras, pode-se dizer que a Filosofia da natureza pensa a identidade entre a atividade consciente (ideal) e a atividade inconsciente (real).

Ao tomar como mediação a Filosofia Transcendental, onde o real tem o seu fundamento no ideal, cuja atividade inconsciente, originariamente, é transformada em consciente, Schelling transpõe para a Filosofia da Natureza esta relação, considerando, então (diferentemente da filosofia transcendental) a produtividade consciente (ideal) tendo como base a produtividade inconsciente (real).

---

<sup>130</sup>SCHELLING, F.W.J. *Primeiro projeto*, p. 15.

<sup>131</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto de um sistema de filosofia da natureza ou sobre o conceito da física especulativa: a organização interna de um sistema desta ciência*, p. 18. A partir daqui leia-se *Introdução ao projeto*.

A distinção entre essas duas posturas filosóficas são fundidas, entretanto, numa única ciência. isto ocorre em razão da diferença ser tão somente do ponto de vista de suas funções, tarefas. Como a sua proposta é a defesa de uma Filosofia da Natureza como uma ciência necessária do saber<sup>132</sup>, Schelling concebe a Filosofia como uma única ciência, passando a analisar agora o caráter autônomo da natureza que, como vimos, é produto e produtividade, simultaneamente: ainda que haja a primazia do segundo sob o primeiro. É justamente com base nesse caráter autônomo da natureza, que a Filosofia da Natureza se destaca ao tentar mostrar tal autonomia, levando em conta, igualmente, as forças naturais que a compõem.

É válido destacar ainda como Schelling chega à semelhante afirmação da Filosofia da natureza como física especulativa. Parece-nos que esta última definição está ainda presa à visão mecanicista do universo. É correto salientar, que Schelling não se propõe a exposição de uma ciência realista e mecânica, mas o sentido de física exposto por ele tem como objetivo investigar a causa absoluta do movimento: algo que permite a natureza que esta se encerre em si mesma. Entretanto, a própria idéia de movimento explicitada por ele não pode ser dada sob a perspectiva mecanicista, mas sim à luz da dinâmica, posto que **o movimento não brota apenas do movimento, mas ele próprio do repouso.**

Neste sentido, é nítido destacar uma diferença fundamental entre uma física especulativa e uma física empírica. Nesta última, temos a defesa por um movimento mecânico, secundário, superficial, cuja face é externa. Na física especulativa, a análise consiste nas causas do movimento originário na natureza, por uma propulsão interna e não subjetiva. Com isto, leva-o a conceber a defesa de uma Filosofia que busca pelos princípios últimos que possibilitam o saber e não somente para as manifestações empíricas da natureza.

Com o esclarecimento desta diferença, é possível responder à pergunta: o que significa a busca pelo saber? Esta só pode ser respondida se indagarmos pelos princípios de possibilidade deste saber: ou seja, se pensamos tal conceito de natureza

---

<sup>132</sup>Para Schelling, estabelecer uma ciência necessária do saber significa buscar os princípios que possibilitam a afirmação dos objetos da natureza; de onde se pode deduzir que o conhecimento dos objetos depende da análise desses princípios que o fundamentam. Somente com a derivação dessas manifestações com base em um princípio absoluto, é que se pode transformar a natureza como uma ciência necessária do saber.

ancorado na idéia de liberdade. Isto nos permite pensar no seu processo de construção interna. Daí

**“Cada experimento que é experimento é profecia; o próprio experimentar é um produzir de fenômenos.** O primeiro passo para a ciência acontece, portanto, na Física, no mínimo, pelo fato de que se começa a produzir os objetos desta própria ciência<sup>133</sup>” (grifo nosso).

Como a Filosofia se pergunta pelo fundamento de todas as coisas, podemos afirmar que na natureza, cujo saber é *a priori* a pergunta primordial consiste na busca pelas condições absolutas da mesma, que está para além de todo e qualquer experimento. Ao mesmo tempo, não nega o fato de que só temos consciência dessas condições absolutas da natureza no próprio experimento. Embora na empiria não se tenha a idéia de uma autoprodução absoluta dos fenômenos, já que o seu limite está tão somente nas forças naturais que possui: o que significa que não poderia avançar para além da determinação de suas forças.

“Aquele pairar da natureza entre produtividade e produto será, portanto, como uma duplicidade universal dos princípios (através dos quais a natureza, conservada e coibida em sua atividade constante terá de aparecer para se esgotar em seu produto), dualidade geral enquanto princípio de toda explicação natural, porém, tão necessária quanto o conteúdo da própria natureza<sup>134</sup>”.

Com base nesta afirmação, podemos perceber tanto a necessidade de uma explicação empírica da natureza quanto a necessidade de uma condição absoluta<sup>135</sup>. Isto nos permite pensar a idéia de uma construção da natureza, levando-se em consideração todos os seus fenômenos naturais que, guiados por um princípio ordenador, ou seja, por uma condição absoluta, nos possibilita considerar a natureza como um saber *a priori*<sup>136</sup>.

Ora, para se pensar uma doutrina da natureza é preciso levar em consideração todos os seus fenômenos como totalidade orgânica, já que não se trata de algo casual, pois “dado que a natureza é um sistema, ele tem de fornecer, para tudo que acontece ou

---

<sup>133</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 22.

<sup>134</sup>Ibidem, p. 23.

<sup>135</sup>Isto significa que, para Schelling, a possibilidade de uma física especulativa indica tanto para as manifestações da natureza, como também pela busca de seus fundamentos últimos (que permitem tais manifestações).

<sup>136</sup>Este saber se torna *a priori* na medida em que tomamos consciência da necessidade de suas proposições internas.

se realiza na natureza, uma conexão necessária em algum princípio que mantém unida a natureza inteira<sup>137</sup>”.

Com a defesa de uma dedução dos fenômenos naturais por meio de uma condição originária e absoluta, Schelling define, portanto, a ciência da natureza como uma física especulativa, cuja tarefa é infinita e consiste justamente em evidenciar a organização dinâmica do universo, pois na medida em que uma descoberta é realizada, algo novo já se põe, e novamente é preciso conectá-lo aos outros elementos da natureza, e assim o sistema vai circulando o tempo todo sem cessar.

É válido esclarecer, entretanto, que não se trata de uma dedução de fenômenos sob a ótica de uma filosofia transcendental, como se a defesa de uma Filosofia da natureza significasse apenas uma parte desta última. É preciso, porém, considerá-la como uma ciência pura do saber. Como o seu sistema é compreendido pela idéia de um todo orgânico, ao compreender a natureza como sujeito significa dizer que há na natureza uma ordem interna que a obriga a produzir a partir do modo daquela organização presente no sistema.

Por conseguinte, faz-se necessário esclarecer ainda, já que se defende a idéia de uma física especulativa, pura, como se dá o processo de organização interna deste sistema, cujo princípio, como fora dito acima, está para além de uma ciência puramente empírica. Afinal, como se forma o sistema da natureza já que, por um lado temos de admitir a existência dos fenômenos naturais e, por outro lado, devemos ter como base algo puro e incondicionado, independente de qualquer empiria?

Em *Da alma do mundo* (1798), Schelling já anuncia a necessidade desta organização fundamentada por um princípio comum na natureza:

“O tratado seguinte, ou seja, *Von der Weltseele*, se divide neste sentido em duas partes, a primeira das quais visa investigar as primeiras forças da natureza (as quais se revelam nas mudanças universais), a outra o princípio positivo da organização e da vida e cujo resultado comum é de *que um e mesmo princípio liga a natureza orgânica e a natureza inorgânica*<sup>138</sup>”. (grifo do autor).

Para a sua investigação, resta-lhe ainda explicitar como se dá a distinção entre aquilo que pertence ao âmbito da empiria e aquilo que pertence à ciência. Tal

---

<sup>137</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 24.

<sup>138</sup>SCHELLING, *Von der Weltseele*, p. 350.

diferenciação se faz necessária para a análise desse processo de construção da natureza, assim como para compreendermos melhor a estrutura de seu sistema. Já se sabe que a ciência a qual se propõe não se fixa na tarefa eminentemente mecanicista, mas seu tratamento vai na origem da palavra mesma e de seu significado.

Ao considerar a Física como especulativa, Schelling pretende colocá-la num patamar acima da ciência e da empiria, pois não coincide nem com uma nem com a outra. Com isso, o seu princípio está para além de uma simples investigação dos fatos ocorridos na natureza, e é somente neste sentido que ela não se enquadra em nenhum dos dois conceitos. Ora, ciência neste sentido, só pode ser pensada enquanto devir e como um conceito *a priori*, já que o seu objeto se concentra no vir-a-ser e não no ser mesmo, como pronto e acabado. Por isso, para a realização de sua proposta vale-se de algo incondicionado na análise da ciência da natureza.

Como essa análise não pode partir de um produto já dado na natureza, mas sim de sua produtividade pura, de seu devir, pode-se afirmar que a sua investigação consiste não em um ser determinado e posto, mas sim no ser mesmo, como atividade pura e produtiva, sem que seja necessário aquele refreamento dessa atividade, que é condição de existência do produto. “Para a ciência da natureza, a natureza é, portanto, originariamente apenas produtividade e a ciência tem de partir dela como seu princípio<sup>139</sup>”.

Entretanto,

“na medida em que tomamos a totalidade dos objetos não simplesmente como produto, mas necessariamente ao mesmo tempo como produtiva, ela se eleva para nós como natureza e esta *identidade do produto e da produtividade* e não outra coisa, é ela própria caracterizada na linguagem comum pelo conceito de natureza. A *natureza enquanto simples produto* (natura naturata) denominamos natureza enquanto objeto (para este se volta toda empiria). A *natureza enquanto produtividade* (natura naturans), denominamos natureza enquanto sujeito (para este se volta toda teoria)<sup>140</sup>”.

Com esta distinção entre a natureza como mero produto e como produtividade, Schelling destaca o papel da Filosofia da natureza, compreendendo-a

---

<sup>139</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 29.

<sup>140</sup>Ibidem.

como um processo no qual a atividade da natureza, cujo princípio é incondicionado, indeterminado, faz que o produto desapareça na produtividade, que é a base do sistema. Desse modo, com base nesta produtividade é que se torna possível pensarmos uma passagem de uma natureza como sujeito para uma natureza como objeto.

Ademais, nesse transitar de uma natureza à outra, é que se encontra o conceito de identidade pura, que se dá justamente por intermédio desse caráter originário da natureza que, como totalidade abarca os dois conceitos, e somente depois é possível afirmar também uma duplicidade, que é concebida quando, na natureza empírica, se suprime a identidade já que se percebe somente o resultado, o produto pronto e acabado.

Como se dá essa passagem de uma infinitude ideal para uma infinitude empírica? Só é possível compreendermos esta duplicidade na identidade através do conceito de *reflexão originária* que, oposta ao conceito de intuição, nos permite pensar a idéia de uma continuidade absoluta na natureza, presente em toda produtividade. Tal conceito nos permite dizer que na natureza não há saltos, mas sim uma continuidade de suas diferentes formas.

Com essa distinção entre intuição e reflexão, e também com a afirmação de uma continuidade na produtividade da natureza, Schelling explicita a organização interna de seu sistema. Primeiramente, ressalta a idéia de devir, cuja tarefa é infinita e implica sucessividade. Ora, pensar uma evolução da natureza implica necessariamente um estar-retido originário da produtividade, visto que a natureza é posta como produtividade absoluta e originária: algo que permite o trânsito de uma identidade para uma duplicidade. Para Schelling, “a natureza tem originariamente de se tornar objeto para si mesma; esta metamorfose do sujeito puro em um objeto próprio é impensável sem separação originária na própria natureza<sup>141</sup>”.

Como a natureza implica numa duplicidade originária, o produto só pode ser pensado como devir, como um constante reproduzir, como algo que é destruído a cada instante e que novamente é reproduzido: isto ocorre porque contêm nele mesmo a tendência à produtividade, uma vez que a sua permanência como produto, é tão-somente para compreendermos e afirmarmos a natureza enquanto objeto, que representa

---

<sup>141</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 32.

um limite do produto<sup>142</sup>, que está sujeito à atividade infinita da produtividade, a saber, natureza como sujeito.

Com a afirmação de que o produto tem essa característica finita, mas que tende ao infinito, Schelling acredita ter encontrado aqui o ponto que explica a sua pergunta acerca de uma possível relação entre uma infinitude ideal com uma infinitude empírica. Como há essa tendência do produto à infinitude, logo este só será finito na aparência. Entretanto, é válido ressaltar que o que aparece não é um produto originário, mas somente o seu desenvolvimento ao infinito, quando é refreado, retardado pelo limite imposto pela própria atividade da natureza.

Por conseguinte, se o produto se desenvolve ao infinito, tal processo de evolução originária e também infinita não cessa no produto, mas apenas no puro produtivo. Nesse contexto, seria possível pensarmos um absoluto produtivo no âmbito da experiência? Como o seu princípio é incondicionado (não-determinado na experiência) pode-se pensar tal princípio como presente na constituição de todo espaço como originariamente e não como se existisse no espaço mesmo. Ora o que aparece no espaço são as suas qualidades, cujo fundamento último é o produtivo.

Neste sentido, só conhecemos aquilo que está no espaço e aquilo que está para além dele (intensidade pura), ou seja, algo que traz em si o “conceito da ação. Não o produto desta ação é simples, mas a própria ação abstraída do produto para que este seja divisível ao infinito<sup>143</sup>”.

“A pergunta pelo fundamento da qualidade pressupõe a evolução da natureza enquanto completa, ou seja, ela pressupõe algo simplesmente pensado e só pode, por isso, ser respondido também através de um fundamento explicativo ideal. Aquela pergunta acolhe o ponto de vista da reflexão (baseada no produto) posto que a autêntica dinâmica permanece sempre ancorada no ponto de vista da *intuição*<sup>144</sup>”.

O conceito de qualidade é entendido aqui do ponto de vista absoluto, como qualidade ideal, não existente no espaço. Diferentemente desta perspectiva, a física

---

<sup>142</sup>Schelling utiliza a metáfora do rio para explicar esse limite contido no produto e a luta da natureza contra este limite. O rio ao encontrar resistência, forma um remoinho, que não é fixo, mas que surge a cada instante. “Poder-se-ia imaginar um rio simbolizando a identidade pura em que ele, ao se deparar com uma resistência, possibilita a formação de um remoinho, o qual não é algo fixo, mas que se dissipa a cada momento e a cada momento surge novamente—originariamente nada pode ser diferenciado na natureza”. Cf. SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 33.

<sup>143</sup>Ibidem, p. 37.

<sup>144</sup>Ibidem.

dinâmica concebe a qualidade como “uma potência mais elevada da matéria para a qual ela própria reciprocamente se eleva”. Aqui, a qualidade se efetiva por meio da eletricidade, que possibilita o sensível.

“O sistema dinâmico nega a evolução absoluta da natureza e parte desta enquanto síntese (igual à natureza enquanto sujeito) para a natureza enquanto evolução (igual à natureza enquanto objeto); o sistema atomístico parte da evolução enquanto do originário para a natureza enquanto síntese; o primeiro do ponto de vista da intuição para o da reflexão, o último do ponto de vista da reflexão para o da intuição<sup>145</sup>”.

Ao explicitar a diferença entre esses dois sistemas (atomístico e dinâmico), Schelling conclui que ambos têm como objetivo principal a construção do produto. Ora, a sua diferença consiste basicamente na perspectiva em que ambos são compreendidos: do ponto de vista ideal, como sistemas que possuem o mesmo valor: agora o foco da análise se concentra não mais no produto, mas sim na produtividade.

Entretanto, a afirmação da natureza enquanto produtividade implica necessariamente na tendência ao produto, pois não se tem aqui a pretensão de uma produtividade pura e absoluta, pois isso implicaria negar aquilo que é produto, pois, como vimos, só é possível graças a esse limite, ao refrear posto na natureza.

Por conseguinte,

“{...} dado que o mundo é infinito apenas em sua finitude e um mecanismo ilimitado destruiria a si mesmo, então o mecanismo universal tem de ser também *continuamente* freado *ao infinito* e serão dados tantos *mundos particulares e individuais* quanto haja esferas no interior das quais o mecanismo universal retorna a si; por fim, o *mundo* é assim uma *organização* e um *organismo universal* é ele próprio a *condição* (e aliás *o positivo*) do *mecanismo*<sup>146</sup>”. (grifo do autor).

Conseqüentemente, do ponto de vista real, a natureza só pode ser pensada como relação de produto e produtividade, posto que não é possível afirmar um sem o outro, já que ambos se completam. A produtividade implica limitação que permite fixar o produto. Por isso, ela é a sua base. É desse modo que se explica a formação do produto, cuja condição é a qualidade, pois esta é responsável pelo processo de

---

<sup>145</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p.40.

<sup>146</sup> SCHELLING, *Von der Weltseele*, p. 350.

construção da matéria. E como a eletricidade é o fator de determinação efetiva da qualidade, é somente por meio de seus componentes (fenômenos elétricos) que é possível traçar o esquema universal para a construção da matéria em geral.

Assim sendo, **o conceito de natureza “será, portanto, originariamente, o meio entre a produtividade e o produto e, assim, alcançamos o conceito de uma produtividade compreendida na transição para o produto, ou de um produto que é produtivo ao infinito<sup>147</sup>”**. Entretanto, é válido ressaltar que esta relação não pode ser dada de forma absoluta, pois, “na natureza não pode haver nem a produtividade pura, nem o produto puro. A primeira é negação absoluta de todo produto, o segundo negação de toda produtividade<sup>148</sup>”.

Schelling define, portanto, o produto como inserido num processo de **metamorfose<sup>149</sup> infinita**. Há na natureza uma oposição à qual não se pode negar<sup>150</sup>, que por meio de um entrave provocado pela produtividade, dá origem ao produto. “O produto é a síntese na qual os extremos opostos se tocam, os quais são caracterizados através do decomponível absoluto de um lado e através do não decomponível por outro lado<sup>151</sup>”.

Desse modo, pode-se dizer que há no produto um devir, que consiste numa relação de forças na tentativa de fixar-se na natureza, na busca de um equilíbrio dessas forças cujas ações originárias caminham na tentativa de produzir-se a todo instante, já que possuem a tendência a um desenvolvimento infinito. Schelling parte agora para uma análise de um produto real, analisando também os graus de seu desenvolvimento que, diferenciados uns dos outros, permitem a divisão destes produtos em produtos singulares, individuais. Como se chega, porém, a esta divisão? Ele supõe que se dá ou por meio dos próprios produtos (relacionados entre si), ou admitindo a hipótese de uma continuidade da formação desses produtos (continuidade esta presente apenas na produtividade e concebida somente por meio da reflexão).

---

<sup>147</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 42.

<sup>148</sup>Ibidem.

<sup>149</sup>É válido ressaltar que o objeto não surge ao mesmo tempo que o conhecimento. Ele é resultado de uma metamorfose que por fim é a condição para que este possa ser pressentido pela consciência.

<sup>150</sup>O termo negação é compreendido em Schelling, para “explicar em que consiste a *unendlicher Tardität* (ou seja, o retardamento infinito) da produtividade absoluta, a sua tendência para um refreamento que poderá chegar ao infinitamente pequeno – ou seja, a uma grandeza menor do que qualquer grandeza dada –, mas que nunca poderá ser = 0, sem o que a natureza no seu todo se imobilizaria e, por conseguinte, deixaria de o ser”. (Cf. MORUJÃO, Carlos. *Sobre o princípio de individuação*, p. 186).

<sup>151</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 43.

Uma pergunta, entretanto, se faz ainda necessária: como se metamorfoseia a produtividade que desemboca na formação do produto possibilitando assim uma progressão dinâmica na natureza? Para explicar o surgimento do produto (real), é preciso tentar separar-se da produtividade. Com isso, dá-se o primeiro momento da potência: a matéria mesma, compreendida como uma alternância entre contração e expansão, representa justamente o primeiro passo da produtividade para o produto.

Como esse produto implica sempre em devir, como constante auto-reprodução, a natureza consiste na relação desse transitar de um para o outro, que possibilita alcançar o que ele denomina de segunda potência da matéria (duplicidade).

“Dado que aqui deduzimos uma luta de uma natureza externa não contra um mero ponto, mas contra um produto, se eleva para nós aquela primeira construção à segunda potência, temos, por assim dizer, um produto duplicado (e, deste modo, é perfeitamente possível, pois, mostrar que a natureza orgânica é apenas a potência mais elevada da inorgânica e que ela justamente por isto se eleva acima desta última, que nela também aquilo que já é produto se torna novamente produto)”<sup>152</sup>.

Essa idéia, porém, de um produto produtivo é possível somente por meio de forças externas, dado que só na empiria essa produtividade é refreada, tornando-se produto. No entanto, a sua busca vai além de um simples produto produtivo, mas sim de um produto em geral, por isso busca-se uma expressão universal para a construção desse produto.

Valendo-se disso, segue-se a síntese entre mundo orgânico (produtivo) e mundo inorgânico (não-produtivo). A partir desta síntese, conclui-se que só conhecemos o inorgânico em relação com o orgânico, onde este último só é reconhecido após a afirmação da existência do primeiro.

“Já que nem a natureza orgânica nem a inorgânica foram explicadas sem trazer a construção de ambas sob uma única expressão, expressão esta, porém, somente possível através da parte sintética.– Esta parte tem de conduzir aos princípios supremos e mais universais para a construção de uma natureza em geral {...} **Visto que o produto orgânico é o produto na segunda potência, a construção orgânica dos produtos tem de ser no mínimo símbolo da construção originária de todo princípio**<sup>153</sup>”. (Grifo nosso).

---

<sup>152</sup>Ibidem, p. 46.

<sup>153</sup>Ibidem, pp. 47- 48.

Aqui se reafirma mais uma vez a tarefa de uma Física especulativa, na idéia de tal construção da natureza a partir da relação entre os dois mundos: algo que se estende também à compreensão de uma progressão dinâmica da natureza, assim como de seus fenômenos orgânicos. Para tanto, Schelling estabelece os princípios de uma teoria geral da natureza em três características fundamentais: 1) a produtividade possui um limite originariamente; 2) na identidade pura há uma oposição (primeira condição para toda e qualquer atividade); 3) a partir desta oposição originária nasce um terceiro elemento (KCA) que representa a busca por identidade.

Por isso que embora se reconheça a necessidade desta oposição, é válido destacar que a natureza representa um esforço por identidade.

“Terá de ocorrer, portanto, naquela oposição, um esforço por identidade. Este esforço é imediatamente condicionado pela oposição; pois, se não houvesse nenhuma oposição, então identidade seria repouso absoluto e não haveria nenhum esforço por identidade. –Caso não houvesse em contrapartida novamente identidade na oposição, esta própria não poderia continuar a existir<sup>154</sup>”.

Assim, aquele terceiro elemento (KCA), presente na oposição, representa necessariamente um esforço por indiferença, o que se explica pelo fato de que a natureza busca por identidade: embora a oposição permaneça. Com efeito, trata-se aqui de uma tarefa infinita: a oposição é superada na medida em que surge o produto, mas novamente é posta, já que tende a um desenvolvimento infinito.

Como o produto é construído com base nessa transição da diferença para a indiferença, a natureza é concebida a partir dessa relação de uma natureza inorgânica para orgânica, Schelling deduz o sistema desta forma:

“A natureza inorgânica é o produto da primeira potência, a orgânica o produto da segunda (...) é em razão disto que a natureza inorgânica aparece de modo casual em relação à orgânica, esta como necessária em relação àquela. A natureza inorgânica pode tomar o seu início a partir de fatores simples, a orgânica apenas a partir de produtos que se tornam novamente fatores. Por isto surgirá uma natureza inorgânica em geral como existindo desde sempre, a orgânica enquanto originada<sup>155</sup>”.

---

<sup>154</sup>SCHELLING, F.W.J. *Introdução ao projeto*, p. 50.

<sup>155</sup>Ibidem, p. 60.

Nesta passagem, Schelling parece confrontar-se com a sua idéia inicial de que a natureza seria orgânica originariamente. Embora aqui se perceba a primazia do inorgânico frente ao orgânico, convém salientar que, na perspectiva do todo, ou melhor, na idéia do sistema em geral, a sua hipótese inicial permanece. Na verdade, o autor se utiliza da concepção orgânica da natureza como forma de apresentar melhor a dialética presente na natureza. Desse modo, o orgânico representa a potência mais elevada do inorgânico, ou seja, o seu nível mais elevado de desenvolvimento.

Com isso, pode-se inferir que, em verdade, não há uma síntese de orgânico e inorgânico no sentido de se buscar um ponto médio para a relação entre ambos. Nesse sentido, pode-se afirmar que somente na perspectiva de uma natureza orgânica podemos compreender o todo de forma mais completa, uma vez que somente a partir de uma natureza compreendida como produtiva originariamente, é possível pensarmos a idéia de um sistema da Filosofia, como ciência da natureza. Tal sistema tem como pedra angular esta dualidade que, como vimos, traz em si também uma identidade originária e incondicionada.

Pode-se dizer, com efeito, que a natureza se processa e configura valendo-se dessa identidade originária e incondicionada: afirmação esta presente em todos os momentos de sua constituição. Schelling demonstra, portanto, que até mesmo quando se toma como foco o processo dinâmico da natureza, considerando os seus fenômenos naturais, tal identidade se faz presente, pois a natureza permanece compreendida como essa totalidade orgânica: uma produtividade originária, absoluta e incondicionada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomamos como fio condutor a análise do conceito de natureza na filosofia de Schelling. Nossa pergunta poderia ser resumida nos seguintes termos: O que é natureza para Schelling? Em que consiste a sua proposta de uma filosofia da natureza? Qual a tarefa de uma natureza como Filosofia? É possível afirmar uma identidade entre ambas?

Arriscamo-nos a destacar três características fundamentais para a compreensão do sistema, por considerá-las as idéias-chave de sua Filosofia da Natureza. Deste modo, com base nelas percorremos a trajetória de seu sistema que tem por objetivo afirmar a natureza como unidade absoluta e pólo objetivo da relação sujeito e objeto.

São elas:

- A natureza = Eu que põe a si mesmo (livre e incondicionado);
- A natureza = Eu + Não-eu; sujeito e objeto;
- A natureza = Produtividade livre e originária (sujeito inconsciente);

Vimos, em seus primeiros escritos, a tentativa de elucidar uma forma de filosofia que pudesse abranger proposições que, sistematicamente permitissem uma conexão de forma e conteúdo. Com tal idéia, Schelling expôs a defesa de um Eu incondicionado como princípio do saber capaz de realizar tal conexão.

Ainda que neste primeiro momento, Schelling não tenha se ocupado propriamente com a nossa questão, a saber, a sua visão de natureza, a defesa de um princípio supremo com base para a Filosofia, (portanto, para toda e qualquer possibilidade de conhecimento) é, porém, mantida por ele em uma Filosofia da natureza. Ele termina concebendo uma identidade entre Eu e natureza.

Schelling compartilha, valendo-se do pensamento fichtiano, de uma intuição intelectual na figura de um *Eu sou* como base fundadora do sistema. Esta é a garantia do Eu como absoluto, como identidade de sujeito e objeto. Neste sentido, é notório investigarmos em que momento aquilo que era apresentado como Eu agora é posto como natureza.

Fichte, ao compreender o Eu como autoconsciência, eleva-o acima da posição cartesiana de uma *res cogitans* (coisa pensante) e o põe como ação, ou seja, como o ato pelo qual o Eu se coloca e se reconhece a si mesmo como Eu. Com base em tal conceito

de intuição intelectual, como ponto-chave para o sistema, tentamos mostrar como que este Eu se identifica com aquilo que Schelling denomina natureza, ainda que feitas as devidas correções.

Para Fichte, o Eu já é concebido como movimento, em uma dinamicidade cuja ação deixa de ser meramente empírica e o Eu passa a pôr-se a si mesmo como sujeito e objeto. Aqui já se indica, entretanto, uma superação desse Eu fichtiano. Para ele, o mundo exterior só surge como mera consciência do Eu na ação do produzir-se a si mesmo: algo que equivale a dizer que tal ação representa a própria natureza do Eu.

Segundo Fichte, esta relação é explicitada mediante os três princípios de sua *Doutrina-da-ciência* que, como vimos, assumem o Eu que põe a si mesmo, ou seja, o Eu que põe o Não-Eu, e ainda o Eu que põe no Eu, ao Eu divisível, um Não-eu divisível. Este Não-Eu, isto é, algo fora de si não tem vida, é visto simplesmente como negação do Eu, sem a idéia de uma produtividade.

Nesse sentido, Schelling avança além desta concepção orientado pela idéia de que a filosofia fichtiana impede a possibilidade de que possa haver no Eu algo fora de si mesmo. Em realidade, o idealismo fichtiano prende-se a um Eu subjetivo, no colocar-se a si mesmo. Isto, para Schelling, não deixa de ser um pensamento unilateral, pois se o que se busca é uma identidade de sujeito e objeto, deve-se levar em conta a gênese do Eu, ou seja, a história de sua consciência.

Desse modo, a pergunta fundamental que marca a sua Filosofia da Natureza gira em torno da essência do Eu como possibilitadora de um mundo externo a nós, de um fora de si. Em outras palavras, Schelling identifica a história da consciência do Eu com a história da própria natureza em devir: há na natureza uma luta constante de ser e não-ser, de Eu e Não-eu, cuja identidade consiste no fato de que em tal processo dinâmico o “ser de uma é o não-ser da outra”, isto é, uma identidade na diferença.

Ainda assim, Fichte se destaca na filosofia de Schelling especialmente no que concerne à defesa de uma Filosofia como ciência dos princípios. Ora, é a partir da defesa de um Eu absoluto e incondicionado como centro do sistema que sua empresa é construída.

A exigência de uma forma originária para a ciência, de um princípio absoluto que a fundamente, remete necessariamente a tal idéia de liberdade, pois não se trata de um Eu condicionado por objetos, mas sim de um Eu puro e incondicionado. Seguindo a postura fichtiana, a Filosofia se entende, com efeito, como ciência dos princípios, em que este Eu é a garantia de uma causalidade absoluta inerente a ele mesmo.

Precisamos, no entanto, esclarecer primeiramente como se dá esse fio condutor do qual Schelling desenvolveu seu projeto. Para ele, a natureza é compreendida como Filosofia, como ciência. Por isso, a sua análise é orientada através da pergunta pelas estruturas que a constituem, que a delimitam. No entanto, é válido ressaltar que esta pergunta pelo saber consiste no acordo de algo objetivo com algo subjetivo. Portanto, com base nesta unidade, o conhecimento da natureza só pode ser concebido porque ela mesma é livre.

Por isso, Schelling defende uma Filosofia que possa superar tanto as lacunas deixadas pelo dogmatismo como pelo criticismo. Vimos que, através dessas posturas, compreendidas isoladamente, era impossível consolidar a unidade a qual se propunha: real e ideal; teoria e prática. Se por um lado, é preciso um postulado prático que sirva de base para a ciência, por outro lado, é necessário também um primado teórico, que abra espaço para a noção de liberdade.

Schelling afirma que natureza e liberdade são conceitos equivalentes, o que tem como conseqüência que, no seu sistema não há um Deus fora da natureza para construí-la. É nela mesma que se dá o seu processo de construção, por ser ela mesma que se põe e se autoconfigura. Nesse sentido, esta liberdade não se resume a liberdade de um Eu empírico que age na natureza mediada por objetos, mas é mediante a sua própria atividade que é possível conhecê-la.

É válido destacar que também não há uma passagem do finito para o infinito como propusera Espinosa. Desse modo, como se dá esta relação entre natureza e liberdade? Primeiramente, Schelling defende a idéia de um princípio absoluto, mas uma pergunta se faz pertinente: como que, a partir de uma unidade, podemos nos tornar conscientes de um mundo fora de nós? Em Fichte, em virtude de prevalecer uma subjetividade na natureza, é a liberdade da consciência que nos permite pensar uma realidade exterior a nós.

Entretanto, Schelling, já num segundo momento de seu sistema, tenta situá-la de forma objetiva, pondo-a como uma natureza capaz de abarcar tanto os princípios do saber quanto da experiência. Por conseguinte, ancorada nessa preocupação de um mundo em nós e de um mundo exterior a nós, é que a sua Filosofia se efetiva como unidade. A relação entre representante e representado é explicada pela relação de causa e efeito. Schelling, porém, vai além de uma relação mecânica, pois a define como causa absoluta.

É importante ressaltar o papel da intuição intelectual para a compreensão da totalidade de seu sistema. Esta é a palavra-chave que explica a necessária atividade originária da natureza, pois, em razão do Eu conceber a identidade originária de ser e pensar, é a intuição intelectual que realiza tal tarefa. Este é o grande artífice schellingiano que o situa para além de Kant, desfazendo aquele dualismo de ser e pensamento, pondo tal unidade como constitutiva da própria natureza. Kant não chega a reconhecer isso e coloca tal relação como uma idéia regulativa da razão.

Na verdade, para Schelling, essa autointuição do Eu, como unidade originária, implica dizer que a sua essência mesma é liberdade. Ao pressupor o Eu como essa instância fundante e absoluta, Schelling parece ir além de Kant que, embora tenha construído uma metafísica da natureza, a situa no âmbito do mecanicismo. Nesse sentido, a sua Filosofia é apresentada em dois momentos: o Transcendental e a Filosofia da Natureza, a partir da idéia de uma unidade de sujeito e objeto, ou seja, percorre o caminho que vai do Eu à natureza e da natureza ao Eu.

Em realidade, estes conceitos se interconexionam tendo como foco a própria organização da natureza. Tal natureza é vista desde sempre como objeto de conhecimento, mas a pergunta pela gênese permanece: qual é, pois, o princípio que a determina como tal? Para os pré-socráticos a origem da Filosofia está no ser. Para a modernidade tudo é pensamento e para Schelling é absoluto: é unidade de ser e pensar, sujeito e objeto.

Essa idéia de uma auto-organização da natureza reforça a sua crítica à visão puramente mecanicista da natureza, admitindo nela uma produtividade inerente, cuja teleologia consiste em sua própria constituição. Ora, nela há uma organização interna, orientada por um princípio ordenador, originário e incondicionado, que coincide com ela mesma.

A primazia do orgânico em relação ao mecânico dá à filosofia de Schelling, com efeito, um lugar especial no que tange às discussões com as ciências contemporâneas. A defesa de um projeto de uma Filosofia da natureza surge, portanto, como tentativa de superação da visão mecanicista do universo, no sentido de mostrar que esta não é capaz de recobrir a totalidade do mundo natural.

Para Schelling, é inviável pensarmos um mundo externo à natureza, pois na afirmação de que esta é absoluta e autônoma, encontra nela mesma seu princípio de totalidade, como unidade de tudo o que há. Desse modo, como complementa Schuback: “E sendo a vida em seu devir pura força originária de criação, ela é pura natureza.

Assim, um deus vivo, em devir, em seu começo é um deus compreendido na própria natureza e não fora dela. Este é o pensamento fundamental de toda a filosofia de Schelling. Todo o esforço da primeira filosofia que se desdobra como filosofia da natureza já parte desta pré-compreensão<sup>156</sup>.

Vimos que conhecer a natureza só é possível porque ela é livre em si mesma. Este sentido de uma natureza como auto-organizada nos possibilita distinguir duas teses fundamentais de sua filosofia: primeiro, Schelling se deteve na análise da natureza como estrutura fundamental do saber, onde, por meio desta, é possível respondermos a questão pela origem do saber, cuja saída está no próprio saber, dado que este é constituído de forma incondicionada graças à atividade do princípio absoluto que a fundamenta. Segundo, mediante a idéia de uma dinâmica na natureza abre-se uma nova possibilidade: a Filosofia é construção, produção infinita e originária.

Nosso intuito consistiu em destacar a contribuição schellingniana para a natureza, pois, visto que a situa para além de uma visão mecanicista, acrescenta-lhe uma racionalidade própria, onde o espírito se encontra presente de forma imanente. A sua proposta não está acentada nos limites de um idealismo subjetivo, situando a natureza como um macrocosmo que não tem o homem como finalidade última, pois este é o microcosmos, ou seja, é a potência maior desse caminho da natureza até alcançar a consciência, tampouco se trata de uma filosofia abstrata, mas sim uma Filosofia que põe a sua teleologia na própria natureza.

Neste sentido, destaca-se também a forma como Schelling prioriza a idéia de que a natureza não é ser, mas devir, como construção, produtividade que, na tentativa de expor o processo dinâmico da natureza, compreende-a como uma produtividade: um Eu ainda posto sem consciência, ou melhor, na afirmação de um Eu que põe a consciência como sua potência superior.

Em síntese, poderíamos dizer que compreender a natureza como processo significa afirmar que “enquanto devir, a natureza, emerge, propriamente, como a força originária do mundo, sagrada e eternamente criadora, que gera de si mesma todas as coisas, produzindo-as numa atividade<sup>157</sup>”.

Desse modo, com a idéia de um devir infinito na natureza revela-se uma instância na natureza que deve ser vista para além da construção dos seus produtos

---

<sup>156</sup> SCHUBACK, M. *O começo de Deus*, p. 186.

<sup>157</sup> SCHELLING, *über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. 5. In SCHUBACK, M. *O começo de Deus*, p. 183.

particulares. Portanto, inaugura uma nova dimensão da concepção orgânica da natureza, colocando-a não apenas como certos produtos da natureza, mas, sim, como a produtividade da própria natureza: como *naturans* e não simplesmente como *natura naturata*.

Analogamente, tomando por base os produtos naturais da natureza, Schelling ao determinar as potências da matéria, vem mostrar, com efeito, que é relativamente na sua terceira potência, isto é, no momento da indiferença absoluta de orgânico e inorgânico, que a figura do organismo aparece como reproduzindo o conflito originário do próprio processo de construção. Talvez, por isso, ele considere a matéria como morta originariamente: isso para mostrar que a produtividade da natureza surge a partir de seus produtos naturais.

Ora, com a idéia de que há um limite posto pela própria produtividade da natureza como condição de existência do produto, que não é pronto e acabado, mas contém em si a tendência à infinitude, podemos perceber em Schelling certa circularidade em seu sistema. Para explicar essa idéia de uma produtividade aliada à idéia de finalidade na natureza, é preciso que a concebamos, de início, como inorgânica, para só depois vir-a-ser orgânica.

Numa analogia, poderíamos dizer que seria equivalente ao processo da morte e da vida. Talvez, o modelo mais apropriado para compreendermos o propósito de uma Filosofia da natureza em Schelling seja a vida, que consiste justamente numa luta constante por afirmar-se no mundo, na figura de um homem que nasce não como o fim último da natureza, mas sim como a sua potência mais elevada, ou seja, a consciência.

Em uma palavra, poderíamos dizer que a orientação que nos é dada à luz da Filosofia da Natureza de Schelling se dirige para a noção de unidade e devir na natureza. Ao pôr uma Filosofia da natureza como base de seu sistema, ele ressalta que é preciso compreendê-la como um todo organizado, a partir do qual seus elementos se põem no decorrer do processo dinâmico da própria natureza.

Desse modo, o homem, o espírito, a matéria compõem esta unidade do todo da natureza que, como uma ciência *a priori* (como dedução do processo evolutivo da natureza) expõe também um conhecimento *a posteriori*, que tem a Filosofia da natureza como o momento de reconhecimento de tal processo.

Por conseguinte, pensar a natureza significa assumir um jogo imanente a ela mesma, jogo este no qual prevalece uma reciprocidade da autocriação, da autoprodução e do autolimites, do refrear-se. Nisto consiste a atividade da própria natureza, ou melhor,

do Eu absoluto que encontra em si mesmo a oposição e, ao mesmo tempo, a identidade de finito e infinito, sujeito e objeto, ideal e real. Em suma, consiste em uma atividade que exige simultaneamente, tanto a infinitude do Eu (visto que cada barreira posta pelo Eu é ultrapassada ao infinito) quanto a finitude (uma vez que o processo jamais se apresentará em um produto finito).

## ABSTRACT

The aim of this research is to analyze Schelling's conception of nature departing from his initial writings to show that at the light of the young Schelling, the philosophy of nature arises as an advance of Fichte's theory (which reduces the Not-I nature) in a certain dynamics of nature itself. But, on the other hand it also arises as a rescue of such posture which assumes an absolute I which is unconditioned as a fundament of all rational knowledge. Departing from this relationship which is originated between "I" and "not I", Schelling elaborates the idea of a nature as free productivity, oriented by an originated and unconditioned activity. This way, his philosophy of nature arises as speculative physics when it is made necessary to consider not only its products but also its productivity. Therefore, there is in nature a kind of organization, from which it is possible to deduct that everything which is proved through experience, is a result of a constitutive principle of nature itself and not only of regulative principles (Like Kant had thought). Therefore, for beyond a metaphysics of Kant's nature Schelling conceives it as an objective unity of matter and form.

**Key-words:** Naturphilosophie; Absolute I; "I" and "Not- I"; Organization.

## REFERÊNCIAS

### Principal: Obras do autor

**SCHELLING**, F.W.J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001. 169p.

\_\_\_\_\_ *Prémiers écrits*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. Traduction, présentation et notes par Jean-François Courtine. 263p.

\_\_\_\_\_ *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. 143 p.

\_\_\_\_\_ *Obras escolhidas*, São Paulo: Nova Cultural, 1989. 181p. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_ *Escritos sobre filosofía de la natureza*. Madrid: Alianza Editorial, 1996. Del estudio preliminar, traducción y notas: Arturo Leyte. 280p.

\_\_\_\_\_ *Von der Weltseele*. 1798.

\_\_\_\_\_ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. 1799.

\_\_\_\_\_ *Sämtliche Werke*, Total verlag, 1997. Versão CD-ROM: “Folio Views”.

\_\_\_\_\_ *Darlegung des Wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre* (Von 1806). “Exposição da relação verdadeira da filosofia da natureza para a doutrina aprimorada de Fichte”.

\_\_\_\_\_ *A essência da liberdade humana*. Petrópolis: Vozes, 1991. 87p.

### Secundária:

**BICCA**, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997. 334p.

**CASSIRER**, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 3v.

**ESPINOSA**, Baruch. *Ética. Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural: 1991. 300p. (Os pensadores)

- FICHTE**, Johann G. *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores). 317p.
- HARTMANN**, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 567p.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. 511p.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381p.
- LEIBNIZ**. *A monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 238p. (Os pensadores)
- MORUJÃO**, Carlos. *Schelling e o problema da individuação*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. 410p.
- OLIVEIRA**, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002. 271p.
- \_\_\_\_\_; ALMEIDA, Custódio (orgs). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002. 246p.
- PUENTE**, Fernando Rey. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997. 127p.
- \_\_\_\_\_; VIEIRA, Leonardo Alves (orgs). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. 289p.
- REALE**, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 1113p. 3 v.
- SCHUBACK**, Márcia Sá Cavalcante. *O começo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1998. 285p.