



Mirian Monteiro Kussumi

ANTINOMIA IDEAL:

Estudo comparativo entre Schelling e Hegel

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade.

Rio de Janeiro,
julho de 2020.



Mirian Monteiro Kussumi

**Antinomia Ideal: Estudo comparativo entre
Schelling e Hegel**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia - Puc-Rio

Prof. Gabriel Tupinambá

Departamento de Filosofia – UFRJ

Prof. Jean-Pierre Caron

Departamento de Filosofia – UFRJ

Prof. Fabiano Lemos

Departamento de Filosofia – UERJ

Prof. Victor Marques

Departamento de Filosofia – UFABC

Rio de Janeiro, 30 de julho de 2020

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Mirian Monteiro Kussumi

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2012 e em Letras Português- Francês na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2015. Concluiu o Mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2014. Sua pesquisa se concentra na área de Filosofia alemã, especificamente sobre o Idealismo pós-kantiano.

Ficha Catalográfica

Kussumi, Mirian Monteiro

Antinomia ideal : estudo comparativo entre Schelling e Hegel / Mirian Monteiro Kussumi ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2020.

277 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia - Teses. 2. Idealismo alemão. 3. Criticismo. 4. Epistemologia. 5. Ontologia. 6. Antinomia. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para o Pablo, é claro.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a minha família e amigos por todo o apoio ao longo da pesquisa. Agradeço também ao meu orientador e aos professores da banca por participarem da minha defesa, em especial ao Gabriel. Meus agradecimentos também vão para a mãe Glória e meus irmãos de Juiz de Fora, assim como aos professores da Puc-Rio que me ajudaram ao longo da minha formação. Meu último agradecimento vai, em especial, para o Pablo.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Kussumi, Mirian Monteiro; Duarte, Pedro. **Antinomia Ideal: Estudo comparativo entre Schelling e Hegel.** Rio de Janeiro, 2020. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese se propõe a fazer uma comparação das obras de Schelling e Hegel. Com a diferença entre coisa em si e fenômeno, Kant teria operado uma cisão entre sujeito e objeto. A partir disso, se descortina para nós um problema epistemológico, na medida em que há a delimitação das condições para nosso conhecimento, assim como uma questão ontológica, uma vez que se tem a mudança do sentido de objetividade e, por conseguinte, de realidade exterior. Nossa investigação então se concentra nas Antinomias da razão que apresentam dois discursos filosóficos opostos (organizados como tese *versus* antítese), tendo como horizonte a distinção entre fenômeno e coisa em si. Dando prosseguimento a isso, Fichte não apenas retém o sentido de subjetividade proposta por Kant com o sujeito transcendental, como ainda ressignifica o argumento antinômico a partir da distinção entre Eu (sujeito) e não-Eu (objeto). Essa diferença fundamenta duas tendências do pensamento filosófico, uma idealista, mais voltada para o sujeito e outra realista, que tem o objeto como ponto de partida. Assim, buscamos propor como a filosofia de Schelling e Hegel se encaixam nessa estrutura antinômica tanto presente em Kant como em Fichte com a distinção entre Eu e não-Eu e, respectivamente, as posições do idealismo e realismo. Schelling concebe um pensamento que se volta mais para a realidade exterior, algo que analisamos tanto em relação à sua Filosofia da Natureza e da Identidade. E na medida em que há uma filosofia que se volta para explicações ontológicas, Schelling propõe a intuição intelectual e a construção como meios epistemológicos de acesso ao Todo da Natureza, assim como à Identidade primeira. Ao contrário, Hegel resgata a questão transcendental na *Fenomenologia do Espírito*, não apenas demonstrando um desenvolvimento histórico inerente à consciência universal e ao Espírito, como

também determina o que seria o Conceito. É então que nossa tese se concentra a investigação do que seria o conceitual como meio complexo para a organização da realidade. Observamos, assim, que Schelling e Hegel trazem dois projetos opostos tanto no que tange à epistemologia quanto à ontologia. Enquanto Schelling preza por uma filosofia centrada na realidade e seu desenvolvimento e, desse modo, o conhecimento será mais intuitivo, Hegel pensa em uma realidade organizada a partir do Conceito, o que lhe garante uma ontologia em que se torna claro o aspecto intelectualista ou melhor, lógico. Essa diferença se torna mais evidente no último capítulo, em que de fato comparamos a obra dos dois a partir do recorte proposto. É nesse sentido que, para responder à questão kantiana sobre sujeito e objeto, de modo a propor uma reunificação desses dois elementos, Schelling e Hegel optam por posições opostas, o que os coloca em uma configuração antinômica por natureza.

Palavras-chave

Idealismo alemão; Criticismo; Epistemologia; Ontologia; Antinomia.

Abstract

Kussumi, Mirian Monteiro; Duarte, Pedro (Advisor). **Ideal Antinomies: Comparative Study on Schelling and Hegel**. Rio de Janeiro, 2020. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to compare the works of Schelling and Hegel. Taking the difference of thing in itself and phenomenon as a starting point, Kant came up with a split between subject and object. This division is the origin of an epistemological problem, since it implies a sharp definition of the conditions for knowledge. But even more, it also suggests an ontological matter, since it proposes a change in the meaning of objectivity and, therefore, of external reality. Our research entails an analysis of the so-called Antinomies of reason that shows two opposing philosophical standpoints (arranged as thesis *versus* antithesis), that are constructed according to the previous distinction of phenomenon and thing in itself. Following from Kant's philosophy, Fichte not only maintains the idea of subjectivity proposed by Kant's transcendental subject, but also transforms the argument present in the Antinomies with his distinction between the I (subject) and the Non-I (object). This difference underlies two trends in philosophical thinking, one idealistic, more focused on the subject and the other realistic, which has the object as a starting point. Thus, we suggest that the philosophy of Schelling and Hegel fit into this antinomic structure both present in Kant and Fichte with the distinction between I and Not-I and, respectively, the positions of idealism and realism. Schelling develop a thought that turns more towards external reality, something that is evident when we analyze his Philosophy of Nature and the Philosophy of Identity. And insofar it concerns an ontological explanation of reality, it is possible to understand why Schelling sees the intellectual intuition and the construction of matter as the two possible epistemological access of the Whole of Nature, as well as the original Identity. On the contrary, Hegel brings back the transcendental problem in his *Phenomenology of the Spirit*, not only demonstrating

a historical development regarding consciousness and Spirit, but also exposing what he calls the Notion (or the Concept). Therefore, we try to consider what Hegel meant with the Notion and how it is a sort of complex medium used to organize reality. It is possible to think that Schelling and Hegel bring two opposing alternatives concerning both an epistemological perspective and an ontological plan. While Schelling values a philosophy centered on reality and its development and, thus, a more intuitive kind of knowledge, Hegel thinks of reality as organized through the Concept, which clearly implies a conceptual, or even better, logical ontology. This distinction between the two philosophers becomes more evident in the last chapter, in which we compare Schelling and Hegel. In this sense, in relation to the Kantian problem about subject and object, they try to offer a reconciliation of these two terms. And they do this by formulating two different philosophical perspectives, something that place them in an antinomic position.

Keywords

German Idealism; Criticism; Epistemology; Ontology; Antinomie.

Sumário

1. Introdução	14
2. Pensar o pensamento – variações do idealismo transcendental	25
2.1. O sujeito transcendental: idealidade na primeira crítica	25
2.2. Antinomias e o projeto crítico na Dialética transcendental	33
2.3. Orientação do pensamento e finalização da Crítica	41
2.4. A doutrina da ciência e a relação entre o Eu e o não-Eu	44
2.5. Diferenças de interesse: dogmatismo e idealismo na <i>Doutrina da Ciência</i>	52
2.6. Primazia do eu, reflexão e a revisão do transcendentalismo	59
2.7. O Espírito e a Letra: a continuidade da crítica	69
3. Luz e sombra, potência e desdobramento: filosofias da Natureza e da Identidade em Schelling	77
3.1. Teleologia, totalidade, força	77
3.2. Mundo inorgânico e orgânico: produto e produção	90
3.3. A unidade entre real-ideal	102
3.4. A filosofia da identidade	110
3.5. Individuação e potência na filosofia da Identidade	119
3.6. Intuição intelectual e construção	130
4. História e lógica na filosofia de Hegel	142
4.1 A história da consciência na <i>Fenomenologia</i> : conhecimento e objetividade	142
4.2. Consciência de si e do outro	153
4.3. Intersubjetividade e totalidade: o histórico e social do Espírito	161
4.4. A estrutura do Conceito	174
4.5. A lógica objetiva: o ser e a essência	184
4.6. O Conceito na lógica subjetiva	193
5. Identidade e diferença entre os pensamentos de Schelling e Hegel	211

5.1. As origens de um conflito	211
5.2. A aurora do negativo: mediação e história na filosofia hegeliana	221
5.3. A <i>Hegelkritik</i> : porque há algo ao invés de nada	233
5.4. Mutações da crítica e a balança da Antinomia	244
 6. Considerações finais	 253
 7. Referências bibliográficas	 265

Lista de Abreviações

Immanuel Kant:

Crítica da Razão Pura: CRP.

Prolegômenos à toda Metafísica futura: PRO.

Crítica da Faculdade do Juízo: CFJ.

J. G. Fichte:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre: UBWL

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre: VND.

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre: GEWL.

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre: EE.

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre: ZE.

F. W. J. Schelling:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie: VI.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums: AkS

Philosophie und Religion: PhR

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: EESN

Ideen zu einer Philosophie der Natur: IPN

Von der Weltseele: WS

Einleitung Zu Seinem Entwurf Eines Systems Der Naturphilosophie: EESN

System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere: SPNI

Allgemeine Deduction des dynamischen Processes: AD.

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie: FD

Philosophie der Kunst: PK.

System des Transzendente Idealismus: STI

Aphorismen über die Naturphilosophie: AFO

Über das Wesen der menschlichen Freiheit: WF

System der Weltalter: SW

Einleitung in der philosophie der Offenbarung: EO

Grundlegung der Positiven Philosophie: GPP

Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge: BR.

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie: WB

G. W. F. Hegel:

Fenomenologia do Espírito: FE

Ciência da Lógica, a Doutrina do Ser: CL1

Ciência da Lógica, a Doutrina da Essência: CL2

Ciência da Lógica, a Doutrina do Conceito: CL3

Princípios da Filosofia do Direito: FD

Filosofia da História: FH

Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. I: ENC

1. Introdução

Essa é a história de um método filosófico, de um modo específico de ler filosofia. Normalmente, nos manuais e introduções dessa disciplina, nos deparamos com um esforço de análise geral: ali, uma tradição de pensamento de quase 3.000 anos se descreve a partir de um andamento cronológico, orientado a partir da continuidade de correntes e ideias desenvolvidas em conjunto, como se houvesse prosseguimento, como se elas se empilhassem umas sobre as outras. Não por acaso, nesses mesmos manuais e introduções, a separação da filosofia está em uma relação de identidade com a história humana: a Antiguidade aparece como a eclosão primeira do pensar, a Idade Média se constitui como a consolidação da filosofia antiga no contexto religioso do cristianismo, a Idade Moderna surge como centrada no sujeito racional e a contemporânea apresenta a tentativa, nem sempre bem sucedida, de desconstrução das anteriores. O que subjaz essa linearidade artificial é um esforço de progresso. É a visão da atividade filosófica a partir da sucessão e compartilhamento de seus temas e questões, como se houvesse um suposto acordo, como se os filósofos falassem a mesma língua. Por isso, uma visão alternativa é uma mudança no modo de leitura. É a possibilidade de uma outra abordagem que, por sua vez, inscreve um outro método: um método que coloca em descrédito a linearidade, o desenvolvimento, a continuidade progressiva.

Essa tese nasce a partir da aporia dessa concepção de análise generalizadora e progressiva: e se os variados conjuntos de pensamento não se desenvolvessem a partir dessa visão de progressão? E se deixássemos de tentar encontrar um fio condutor que solidificasse o saber filosófico como se este fosse agrupado em um bloco aglutinado? E se pensássemos a filosofia como o surgimento de várias ideias, teorias e vertentes que, contudo, se posicionam *lateralmente, não verticalmente*: de modo que estivéssemos no interstício, nos deslocando entre as mesmas, no próprio espaço vazio entre elas, testemunhando mais o seu desacordo do que diálogo? E se a filosofia fosse sempre marcada mais por crises e rupturas que, por sua vez, geram mudanças de paradigmas, ao invés de ser contínua e monolítica? Há aqui o primeiro

problema: pensar a filosofia como uma variação de conjuntos de teorias, organizações sem um fundo comum, sem um arcabouço único que lhes garantisse coerência, não nos conduz ao completo desregramento e falta de nexos? Não reduziria o pensamento filosófico a perspectivas soltas sem qualquer logicidade interna, caindo no caos ou no discurso vazio? É a partir desse problema que definimos o movimento duplo do desacordo: ele só pode ser externo, só pode se inscrever na comparação entre dois conjuntos ou sistemas, não como no interior, dentro do sistema em questão. O conflito está fora, a harmonia está dentro.

No movimento comparativo, enquanto a crise se faz no exterior, internamente há logicidade e harmonia, seus elementos internos precisam estar em consonância para se sustentar, suas regras precisam ser imanentes ao próprio conjunto. Pensemos em alguma teoria filosófica que conceba um problema determinado, por exemplo, uma que se esforce para entender o que é a realidade – pretensão que é tão comum a pensamentos metafísicos que se multiplicaram na filosofia como um todo. Essa teoria, desse modo, possui o mérito de estabelecer uma proposta de explicação da realidade, perfazendo uma unidade que seja razoável e consistente. A partir dessa teoria hipotética, observa-se que ela propõe tanto um modo de considerar as coisas, como ainda uma definição prévia do que essas coisas precisam ser. Não apenas se define o escopo do que está no interior do conjunto, mas também *como* será considerado o que está no interior. Talvez o que confira razoabilidade e consistência a essa teoria seja o fato de que há harmonia entre o modo como se aborda, se determina, e aquilo que é, por sua vez, determinado. Por isso, olhando internamente esse hipotético conjunto ou organização, sua coerência pressupõe uma adequação entre uma posição epistemológica específica – que se demonstra como as coisas serão abordadas e vistas – mas também uma concepção ontológica – como essas coisas são definidas, o que elas são. A isso nós chamamos de onto-epistemologia, na medida em que, a nosso ver, esses dois domínios não podem ser separados um do outro, eles estão em uma relação de imbricação e determinação mútua. É essa relação que funda a coerência interna de um pensamento. É isso que lhe confere unidade, pois há uma proporção, ou melhor, afinação entre o método de concepção e aquilo que é concebido.

Porém, ainda pensando nesse sistema hipotético, embora ele se estruture solitário em sua concordância interna, infelizmente ele não está em absoluto

isolamento. Pode ser que ele se confronte com alguma outra teoria ou sistema, que perfaça também um outro conjunto de pensamento igualmente coerente e unitário sob o ponto de vista interno. Assim, ao invés de haver concordância e progressão de um ao outro, na verdade há conflito, há desacordo – mesmo porque pode ser que eles proponham coisas absolutamente contrárias. Longe de se posicionarem em um desenvolvimento progressivo, antes trazem a marca da incompatibilidade, uma vez que excluem qualquer possibilidade de ponto de contato. Assim, a coerência interna contrasta com a contradição externa: a relação de um conjunto de pensamento com o outro não apresenta acordo, o que faz com que eles estejam, antes, posicionados em uma estrutura antinômica. A antinomia é o que demonstra o desacordo, a onto-epistemologia é o que gera coerência internamente.

A questão é que esse exercício de imaginação hipotética que sugerimos, ou seja, o estabelecimento de uma possibilidade apenas no pensamento, que propomos através da ideia de “imaginemos, por um segundo isso”, não é apenas um produto especulativo sem correlato: ao contrário, a história da filosofia está recheada de exemplos desse tipo, está permeada desses modelos coerentes internamente e contraditórios externamente. Não se trata de produtos imaginativos que acabamos de conceber, eles aconteceram antes e acontecem agora, como, por exemplo, Parmênides e Heráclito, Descartes e Hume, Schelling e Hegel. Esse último par é, desse modo, o próprio tema dessa tese. Afirmaremos que Schelling e Hegel estão nessa posição que acabamos de descrever. Seus sistemas serão a base para nossa análise e a própria confirmação desse movimento que introduzimos aqui, a saber, a logicidade interna da onto-epistemologia e da contrariedade externa da Antinomia.

Já na *Crítica da Razão Pura*, a Antinomia se inscreve como duas posições que se negam terminantemente, se perfazem em uma espécie de conflito que se faz em um duplo- movimento: se por uma lado, a tese traz uma logicidade interna que nos faz, enquanto leitores, a aceitá-la, por outro lado, essa mesma logicidade é construída a partir da negação da antítese. É quando a tese ataca a antítese e vê uma fraqueza não de construção argumentativa, mas do próprio princípio pelo qual a antítese se faz, que a tese se torna aceita. A mesma estratégia é utilizada no que se refere à antítese. Por isso não há comunicação entre elas, mesmo que eventualmente possuam um mesmo tema, falem sobre a mesma coisa. A tese e a antítese, irão se contrapor, na medida em que uma atesta X e a outra atesta não- X. Mesmo que,

portanto, ambas estejam dissertando sobre o mundo (tema ao redor do qual giram as Antinomias kantianas, como veremos com mais calma no primeiro capítulo), buscando incansavelmente defini-lo a partir de uma visão específica, a tese e a antítese não partilham regras comuns, elas se negam porque seus princípios de fundamentação são antitéticos.

Todo o desdobramento argumentativo da tese exclui a antítese e vice versa. Esse exemplo talvez se torne o mais ilustrativo porque aí observamos que quando se muda o próprio princípio, se muda o paradigma, ou seja, se muda o próprio critério pelo qual uma posição se fundamenta. E mudando o paradigma, o critério, se muda também o próprio modo como o sentido de mundo é constituído. É a forma da Antinomia que permite que esses sistemas se neguem frontalmente, de modo que um é sempre o Outro do segundo, é sempre sua posição negativa, para usarmos um vocabulário hegeliano. Mas além disso, a forma da Antinomia também deixa entrever que enquanto a negação, a contradição se dá no âmbito da exterioridade, no que se refere à constituição interior, tanto a tese, quanto a antítese estão perfeitamente fundamentadas. E isso acontece porque o modo de compreensão do mundo entra em perfeita sintonia com o que se entende pelo próprio mundo – claro, quando se trata de um sistema ou conjunto de pensamento comparado apenas consigo mesmo.

Schelling e Hegel podem ser lidos como estando em uma Antinomia. Podem ser lidos não como se Schelling fosse uma escada para Hegel, um degrau para o Idealismo Absoluto hegeliano. Da mesma forma, Hegel não se coloca como a finalização do que estava em Schelling, espécie de síntese entre o último e Fichte. Ao contrário, eles estão em uma posição antinômica porque os princípios que regem seus sistemas filosóficos diferem frontalmente, mesmo que em última instância eles direcionem seu esforço para um tema comum: a reconciliação entre sujeito e objeto, ou seja, entre os polos ideal e real que foram separados na Revolução Copernicana com a distinção entre fenômeno e coisa em si¹. A distinção transcendental que se

¹ Essa interpretação sobre um problema central referente ao idealismo não foi feita por nós. Sally Sedgwick, já no início de seu livro *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, indicou: “O desenvolvimento do idealismo alemão depois de Kant é em grande parte uma história das várias maneiras pelas quais os aspectos da filosofia crítica de Kant são preservados ou transformados nos sistemas de Fichte, Schelling e Hegel (...) Uma forma adequada de idealismo, Fichte, Schelling e Hegel concordam, é um idealismo que fornece uma alternativa genuína ao dualismo sujeito-objeto. De fato, é para desafiar o dualismo, de acordo com esses pensadores, que a

baseava na diferença entre fenômeno e coisa em si é não apenas o que funda o criticismo kantiano, na medida em que se entende as condições para o pensamento que possuem como consequência imediata a imbricação entre os âmbitos epistemológicos e ontológicos. Mas é também a diferença que irá estar na base das explicações de como as Antinomias podem compor dois tipos de pensamentos contraditórios: se vemos o mundo sob a perspectiva do fenômeno, então iremos estar do lado da antítese, se ao contrário, nos voltamos para a perspectiva da coisa em si, então nos posicionamos para o lado da tese. Portanto, a mudança de paradigma, do critério que sustenta essas posições é o que permite que haja a diferenciação antinômica, cisão entre duas concepções especulativas.

Essa mesma questão aparece na *Doutrina da Ciência* fichteana: na relação referente ao Eu e não-Eu, que compõem as noções de sujeito e objeto, Fichte identifica que existe uma bifurcação no pensamento orientada a partir desses dois eixos – de um lado, o sujeito e um subsequente idealismo, do outro, o objeto (não-Eu) que funda uma filosofia mais realista. Repete-se em Fichte o problema da Antinomia e, igualmente ao que ocorre com Kant, o escape para a incompatibilidade entre dois sistemas, que poderia supor uma indecisão, se faz pelo próprio criticismo no que concerne a observação dessas duas posições. Esse é o mérito da crítica: nos colocamos no lugar do “entre-sistemas”, na posição de consideração de ambos, no lugar daquele que transita no intervalo, no intermédio ou “entre-mundo”. Esse movimento de transposição, de estar no entre, é o próprio movimento crítico que, portanto, é também reflexivo: o lugar daquele que lê as Antinomias kantianas e que percebe o conflito inesperado, que assiste como a tese e a antítese podem ser estabelecidas por provas claras igualmente luminosas (PRO, A145). É também relacionado ao Eu reflexivo fichteano, que toma consciência de si por estar nesse lugar do “entre-sistemas”. Trata-se assim do ato crítico de pensar o pensamento, de entender a emergência das posições contrárias. Essas questões são, portanto, o tema do nosso primeiro capítulo. Para demonstrar a validade da Antinomia como modo de leitura filosófica, nos capítulos dois e três, entramos no interior dos sistemas de

filosofia começa a existir antes de qualquer coisa. A tarefa central da filosofia ou do idealismo em particular é alcançar uma harmonia ou reconciliação, substituir a dicotomia com "identidade". Em graus variados, cada um desses idealistas posteriores acredita que, embora a filosofia de Kant permita a acusação de dualismo, ela também contém recursos para superá-lo” (Sedgwick, 2000, p. 1).

Schelling e Hegel. O objetivo desses dois capítulos é demonstrar a coerência interna que tanto Schelling quanto Hegel, os filósofos talvez mais sistemáticos da história da filosofia propuseram. É nesses dois capítulos que demonstramos a consistência interna de ambos, ou seja, a procedência de sua onto-epistemologia, mesmo que suas concepções sejam absolutamente divergentes.

No segundo capítulo, observamos como Schelling, tentando fugir do impulso transcendental que privilegiava o sujeito tanto em Kant e Fichte, opera um retorno à esfera objetiva enquanto realidade – seja na sua concepção de Natureza ou como desdobramento potencial da Identidade Absoluta na sua filosofia intermediária. Schelling se centra em uma concepção ontológica prévia que determina o sujeito no interior dessa mesma realidade. Contraposto a isso, sugerimos que Hegel opera um caminho inverso: a filosofia hegeliana é, ao contrário, baseada em uma concepção plenamente racional, de modo que essa inteligibilidade dá o meio de explicação do real, algo que pode tanto ser visto no caso do Espírito na *Fenomenologia* quanto no caso do Conceito, que sustenta sua obra madura. O Conceito se constitui, assim, como o modo de organização da realidade, o que lhe garante uma disposição racional. O sistema hegeliano a partir desse recorte é discutido no terceiro capítulo.

É através desse estudo comparativo entre a obra de Schelling e Hegel (claro, obedecendo o recorte proposto na tese) que podemos observar que ambos não apenas partem do problema epistemológico do criticismo kantiano, como ainda transferem um problema que surge no escopo da Teoria do conhecimento para algo que se refere à Relação entre o Eu e a Real. Pois, de fato, na medida em que a reunião entre o ideal e real em Schelling se faz a partir de uma ideia de Totalidade ontológica que abarca o sujeito, em Hegel, é a introdução de um elemento puramente intelectual que explica o mundo – havendo assim uma ontologia que se faz a partir da inteligibilidade. É aí que a questão da onto-epistemologia se torna mais visível, pois *o problema de como conhecemos as coisas se torna o problema de como concebemos a realidade*, de modo que na própria pergunta sobre nosso acesso à exterioridade há imbricado o problema do que seria essa realidade. Em outras palavras, o modo como conhecemos e conceituamos as coisas (elemento epistemológico) entra em uma inter-relação com a consideração do que são as coisas (domínio ontológico). Nessa relação mútua, buscamos demonstrar na tese

que Schelling e Hegel dão respostas antagônicas a esse problema e, exatamente por isso, se posicionam como antinômicas. E, nesse aspecto, mesmo que haja Antinomia entre os sistemas, internamente, por conta da imbricação entre ontologia e epistemologia, a construção interna dos conjuntos de pensamento antinômicos não fica comprometida. Mais uma vez, ambos podem ser compreendidos por provas claras igualmente luminosas.

Depois da análise específica dos sistemas de Schelling e Hegel, depois que se comprova que a constituição de seus sistemas é igualmente válida e legítima, o último capítulo tem como objeto, finalmente, uma comparação entre os pensamentos dos dois. Foi preciso fazer essa análise dos seus sistemas em si para entender a origem do conflito. Em um primeiro momento, se pensa que essa relação de contraste poderia prover uma síntese final. Ao contrário, nossa tese é que não há síntese, mas alternativas distintas. E isso é visível quando analisamos a crítica mútua que Schelling e Hegel fizeram um do outro. O que Schelling objeta sobre a filosofia de Hegel? Em sua filosofia positiva, que corresponde à última fase de seu pensamento, a crítica schellinguiana se baseia no privilégio que o Conceito possui na filosofia de Hegel, o que em última instância confere o âmbito ontológico àquilo que a razão projeta para a realidade. E qual é a opinião de Hegel sobre a filosofia de Schelling? É que sua filosofia pretende um acesso à realidade ontológica que se faz imediatamente, como se o mundo não passasse de um desdobramento de uma fórmula, que Schelling propõe, pretensamente, conhecer de modo imediato e intuitivo.

Ali, portanto, entendemos que quando um aponta os equívocos da filosofia do outro, direcionando um movimento crítico ao seu adversário, ao mesmo tempo há um reafirmar de seu próprio pensamento. É no ato de indicar o que há de impraticável da filosofia de Schelling que Hegel confirma a validade de seu sistema e vice-versa. Essa é, portanto, a crítica mútua que refunda suas próprias concepções, a partir de pressupostos teóricos separados e inconciliáveis. Por conseguinte, se reafirma conjuntamente a inter-dependência do problema epistemológico com o ontológico, pois para supor um modo de conhecimento adequado das coisas, é necessário, antes de mais nada, que se defina o estatuto dessa coisa, caso contrário, a epistemologia referente não seria legítima. E na medida em que nos colocamos nesse próprio lugar de análise de dois conjuntos de pensamento que não podem se

conciliar, na medida em que nos colocamos nesse lugar do expectador que olha duas posições contrárias, somos inseridos na perspectiva crítica das Antinomias kantianas e do que Fichte entendeu por filosofias idealista e realista. Somos assim remetidos a esse lugar de pensar o pensamento que creditamos no transcendentalismo de Kant e Fichte. Esse é o tema do nosso último capítulo e vemos, desse modo, um retornar ao que estava exposto no início de nossa tese. O espaço “entre-sistemas” se torna o lugar do “entre-críticas”, o lugar da própria transição crítica. Estar entre esses dois sistemas é estar na posição da transição, da transposição e atravessamento, que ora olha para um lado, ora para o outro em um movimento que só aparentemente significa indecidibilidade: um não tomar posição. Pois, de fato, como se engajar em uma posição fixa, quando é impossível ver alguma falha interna, ou seja, algum furo na onto-epistemologia tão bem fundamentada tanto de Hegel quanto de Schelling? Ou como tomar uma decisão e estabelecer uma escolha, quando não há critério comum, quando não há consonância e assentimento entre dois sistemas antinômicos?



Uma possível definição geral do Idealismo alemão seria o florescimento de sistemas de pensamento que remontam a um período da filosofia (final do século XVIII e século XIX) e que possui como ponto de partida histórico a obra de Kant. Essa parece ter sido a visão generalizada sobre o Idealismo. Há uma grande fecundidade intelectual presente nesse período temporal na Alemanha, principalmente se consideramos que entre a primeira edição da *Crítica Razão Pura*, de 1781 e o *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, assinado pela pena de Marx em 1844, há uma separação temporal de mais ou menos sessenta anos. Em um pouco mais de meio século produziu-se do criticismo kantiano, que mudou as bases filosóficas da modernidade, até o despontar do marxismo. No interior desse arco temporal, entre uma ponta e outra, se desenvolveu o pós-kantismo, o movimento Romântico na Alemanha e todos os autores que giram na órbita do Idealismo, inclusive os menos conhecidos – como Schleiermacher, por exemplo. Por isso, podemos vislumbrar o quão condensado foi o movimento idealista, que se consolidou como ideias e vertentes que se sobrepunham umas aos outros, se negavam, se desafiavam, entravam em conflito.

Quando analisamos o que o Idealismo pós-kantiano significa dentro da história da filosofia, normalmente se tem a impressão ou de que se trata de um pensamento que levou ao máximo o problema do Espírito, ou ainda que se trata de um pensamento voltado a um esforço de aceder àquilo que se imagina como Absoluto ou ainda Infinito. Outros ainda, principalmente sob o ponto de vista contemporâneo, entendem o Idealismo como algo já ultrapassado, superado. Isso se deve não apenas ao seu caráter sistemático, mas também porque o Idealismo opera com certas noções que não encontram eco na produção filosófica de hoje. E de fato, como ainda considerar um pensamento especulativo altamente sistemático ou ainda lidar com discursos metafísicos tradicionais em um contexto considerado pós-moderno? Com referência ao que estava proposto no Idealismo enquanto movimento do final do século XVIII, como ainda considerar um pensamento que se ampara em uma metafísica fundamentada sobre Deus? Como ainda aceitar o entendimento da história como teleológica, algo que sempre atribuem ao pensamento idealista (principalmente com Hegel), enquanto processo que segue um andamento sistemático rumo ao progresso? Como ainda legitimar a visão de Estado como modo de organização política onicompreensiva por natureza, e não como uma formação política artificial? E por último, como ainda aceitar a integridade do sujeito, quando seu estatuto de ser absolutamente racional se esfacela? Todos esses fatores estavam presentes no Idealismo, então, por que ainda se interessar por ele?

É necessário abordar um último ponto, a saber, as interpretações e tradições de leituras secundárias que envolveram e analisaram as filosofias de Schelling e Hegel. Muito devido à predominância do hegelianismo na história da filosofia, Schelling parece ter sido legado a um papel secundário. Isso é visível na pequena quantidade de trabalhos realizados sobre a obra schellinguiana ao longo do tempo. Na maior parte das vezes, Schelling era considerado apenas como uma ponte para Hegel, como um caminho que liga Fichte ao ápice do idealismo presente na obra hegeliana. Apenas a partir da década de 70 em diante, as leituras de Schelling começam a aparecer mais, tentando não o associar a Hegel, como é o caso de Hans Jörg Sandkühler, seguido de teóricos como Walter Ehrhardt, Walter Schulz, etc. Um caso paradigmático é o de Manfred Frank que buscou associar Schelling a filosofias que saíssem dessa conformação do Idealismo muito voltada a Hegel. Já no caso da década de 90, vemos alguns comentadores de tradição saxônica

aflorarem, como é o caso de Andrew Bowie. Ultimamente, tem-se resgatado a filosofia tardia de Schelling, que curiosamente é tema da tese de doutorado de Habermas.

Já pelo lado de Hegel, muito foi produzido sobre toda a sua obra. A tendência francófila prezou mais por uma leitura da *Fenomenologia do Espírito*, principalmente por conta de Kojève, assim como a filosofia do Direito. É interessante notar que a recepção da filosofia de Hegel na França tende a privilegiar a dialética senhor-escravo, não havendo essa ênfase nas leituras alemãs. Essas trazem toda uma gama de interpretações que cobriram o sistema de Hegel como um todo, cujo expoente parece ser Dieter Henrich. A interpretação alemã, talvez por não ter que contar com a dificuldade da tradução da *Ciência da Lógica*, buscou ver Hegel a partir de seu sistema especulativo de modo integral. Correlato a isso, no mundo anglo-saxão, observamos a filosofia de Hegel ser interpretada tanto por uma chave de leitura analítica (como é o caso de Robert Brandom) ou mais pragmática (como é o caso de Pippin) que sucederam as leituras de Charles Taylor e de McTaggart. Infelizmente, não pudemos adicionar a recepção do hegelianismo na Itália, muito porque não dominamos a língua. É necessário dizer, contudo, que a tradição de leitura italiana foi marcada por figuras como Gentile e Croce, que produziram na virada para o século XX. É necessário também notar a abrangência da importância hegeliana em outras áreas da filosofia e sua releitura tanto em movimentos como a fenomenologia e existencialismo, assim como em consonância com outros domínios tais como psicanálise, estudos culturais, interpretações marxistas (como é o caso da escola de Frankfurt), antropologia e até mesmo feminismo.

O idealismo possui uma importância em si, como um capítulo independente da história da filosofia que explodiu em toda a sua incandescência entre o final do século XVIII e meados do XIX. Todas as áreas do pensamento, ou melhor, disciplinas, foram cobertas pelo idealismo pós-kantiano, desde o pensamento político até a estética, além de ter sido o primeiro momento em que se resgata o tratamento da história de modo profundo, tanto em Herder quando em Hegel. Mas mais do que isso, o idealismo foi principalmente o momento em que eclodiram certos conceitos absolutamente influentes na filosofia, tais como consciência, reflexão, dialética, intuição, Absoluto. Desse modo, não é exagero dizer que,

mesmo acontecendo em um período curtíssimo de tempo, o idealismo mudou a história filosófica, inscreveu uma preocupação ontológica/metafísica apenas comparável às escolas da Antiguidade grega e se perpetuou em certos problemas discutidos até hoje – esses que podem tanto endossar as questões do Idealismo, ou ainda refutá-las. De qualquer modo, buscamos investigar a profundidade e fertilidade do Idealismo, mesmo que seja limitado ao recorte proposto. Ele tem o poder de ora nos gerar um entusiasmo que atrai com uma força magnética, ora nos afastar com sua obscuridade desanimadora que, apressadamente, taxamos como impenetrável. De qualquer modo, ele vale nosso tempo e atenção, o que o torna necessário mesmo que para ser suprasumido.

2

Pensar o pensamento – variações do Idealismo transcendental

2.1

O sujeito transcendental: idealidade na primeira crítica

O desenvolvimento da história da filosofia, que se desenha através de várias figuras e movimentos de pensamento, pode ser organizado de acordo com certa linearidade, cujo encadeamento se faz por épocas históricas: por isso é comum, para fins pedagógicos, pensar em filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Contudo, no andamento filosófico, encontramos certos momentos de interrupção: pontos de quebra ou crise que demarcam o fim de um passado e o começo de uma nova era. Diante dessa ideia, o que se observa é como as rupturas não só inauguram novos protagonistas no amplo teatro filosófico, como ainda demonstram a mudança drástica do próprio paradigma de pensamento. Na medida em que o que está em jogo é pensar a transição não de indivíduos e suas ideias, mas sim de modos de pensamento que demonstram uma radical quebra, então, torna-se necessário erigir um dos maiores arautos desses pontos de interrupção que descrevemos, a saber, Kant. Isso se confirma, principalmente, por conta da mudança do referencial epistemológico que surge com o kantismo.

A saída do sono dogmático, descrita em ambos os prefácios da *Crítica da Razão Pura*, parece ilustrar magistralmente essa atividade de transição a que aludimos. Kant é bem claro quando atribui ao ceticismo de Hume a sua saída do adormecimento do dogmatismo para a vigília do discernimento – o que, justamente, se delineia como crítica. O paradigma filosófico que marca a modernidade primeira é, sem dúvida, o realismo cartesiano, que se baseia no *cogito* enquanto o dispositivo subjetivo que se propõe a conhecer as coisas. Subjacente a esse Eu que pensa, logo é, se sedimenta o conhecimento por adequação, que remete a uma relação unilateral entre sujeito e objeto, impondo um sentido de conhecimento não-problemático. O sistema de conhecimento cartesiano foi, sem dúvida, a norma da epistemologia que

prevaleceu na época moderna, e é esse predomínio que Kant parece se contrapor, ao entrar em contato com Hume.

Nessa medida, a *Crítica da Razão Pura* se torna o pilar dessa mudança de paradigma, através da distinção entre fenômeno e *noumenon*, denotando que não podemos conhecer as coisas tais como ela são, mas sim apenas como elas nos são apresentadas. Ou seja, podemos conhecer apenas as nossas representações das coisas e não os objetos em sua essência, ideia que se coloca como medular, ponto fundamental da Teoria do Conhecimento kantiana. Assim, por trás dessa diferença que estrutura a primeira crítica, observa-se como Kant parece ter trazido para a interioridade do sujeito a condição de conhecimento válido. É verdade que a distinção entre a coisa em si e o fenômeno (enquanto determinação do que podemos conhecer ou não) aparece como a tese kantiana mais conhecida e difundida. Subjacente a essa proposta, decorre daí uma consequência imediata, que se torna de fato revolucionária, a saber *o papel da idealidade², e, portanto, do sujeito, no que se refere à relação de conhecimento*. Kant trará um conceito bastante conciso do que ele entende como sujeito. A unidade da apercepção³, já no meio da crítica, preenche a significação de um Eu ou consciência como espécie de estrutura que unifica as diferentes representações que nos aparecem enquadradas em um espaço e tempo. Assim, a idealidade e, por conseguinte, o elemento idealista têm seu fundamento no escopo subjetivo, a começar pelas formas da sensibilidade na Estética Transcendental⁴. Tempo e espaço surgem aqui não como esferas

² Kant pensa o aspecto da idealidade, principalmente, no que se refere às Formas da sensibilidade, tempo e espaço. É aí, principalmente, que se tem a primeira reivindicação da função do sujeito na determinação das coisas enquanto fenômenos. Contudo, como mostraremos a seguir, a idealidade do conhecimento parece estar presente em todo o projeto epistemológico kantiano, na medida em que as faculdades de conhecimento se atrelam à atividade subjetiva que dependem, como pressuposto, do tempo e espaço não em si, mas como Formas da faculdade sensível.

³ Sobre a unidade da apercepção, Kant afirma: “A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido em um conceito de objeto” (CRP, B140). Por isso, mais a frente, Kant determinará a unidade da apercepção como consciência, já que é o sujeito transcendental que reúne o diverso das representações e, assim, organiza a exterioridade objetiva. Apercepção, portanto, está relacionada à capacidade do sujeito de perceber sua própria função sintética levando, assim, à ideia de uma autoconsciência.

⁴ Segundo Kant: “As nossas explicações ensinam-nos, pois, a realidade do espaço (isto é, a sua validade objectiva) em relação a tudo o que nos possa ser representado exteriormente como objeto, mas ao mesmo tempo a idealidade do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando se não atenda à constituição de nossa sensibilidade” (CRP, A28); e: “Nisto consiste pois a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si” (CRP, A36).

consideradas em si, mas sim como formas de nossa sensibilidade que reivindicam um aspecto ideal (pois possuem sua raiz no sujeito).

A Estética Transcendental parece ser apenas uma fração dentro de todo o sistema kantiano. Entretanto, o espaço e tempo, assim como sua idealidade, parecem abrir uma janela para o que vem depois na *Crítica da Razão Pura*. Esse aspecto ideal do espaço e tempo está relacionado a como cabe apenas ao sujeito perceber as coisas empiricamente como situadas em um espaço específico, assim como a um ponto temporal. É, portanto, a partir da negação do espaço e tempo como existentes em si que se inicia a explicação da formação representativa e, consequente a isso, a construção fenomênica como objeto epistemológico. Mas Kant não para por aí na afirmação do papel da subjetividade e vai além do que está contido na Estética: constituindo a porta de entrada para toda uma interpretação epistemológica que aponta a função central da subjetividade, o aspecto de idealidade ainda será aprofundado tanto com as categorias do entendimento, quanto na formulação do juízo sintético a priori, que nas palavras de Kant, aparece como a pergunta fundamental que guia a *Crítica da Razão Pura*⁵.

É necessário fazer uma grande digressão no interior da primeira crítica para entender a intrínseca relação entre as Formas da sensibilidade, os conceitos do entendimento enquanto regras da objetividade e o juízo sintético *a priori*. Mas o que podemos dizer é que a sensibilidade, as categorias do entendimento e a capacidade de ajuizar se mostram como elementos que apontam uma relação de conhecimento explicada pelo sujeito, não pelo objeto: existe uma espécie de interiorização da função epistemológica em Kant, uma vez que tempo e espaço se referem a como o sujeito intui as coisas exteriores, os conceitos do entendimento são inerentes ao sujeito transcendental, sendo prévias a toda percepção. Por último, o juízo determinante (analítico e sintético) diz respeito à habilidade do sujeito de

⁵ Segundo Kant: “Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (CRP, B19). E por quê? Porque se trata de juízos em que se pode, com a experiência, ligar elementos distintos de modo a ampliar nosso conhecimento especulativo (algo que não acontece com os juízos analíticos porque esses só afirmam coisas através da relação de identidade, ou seja, apenas com um viés explicativo e tautológico). Desse modo: “Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova” (CRP, B14).

formular proposições sobre as coisas, algo que também é plenamente devido ao sujeito. Esses três elementos parecem ser pontos de tensão que demonstram de modo claro como o sujeito transcendental fundamenta a epistemologia kantiana. É por isso que não é exagero apreender o aspecto ideal ou de idealidade referente ao que Kant entendeu como relação de conhecimento (epistemologia). Partindo do espaço e tempo, passando para as categorias do entendimento⁶ e, finalmente, com o juízo (principalmente o sintético *a priori*) há uma continuidade e coerência interna que prolongam o teor de idealidade para além do que está apenas na percepção sensível. Analisaremos brevemente essa relação a seguir.

Vimos que o espaço e tempo são Formas da sensibilidade contidas no interior do sujeito. São tais Formas, entretanto, que determinam o que percebemos como fenômeno e não mais coisa em si. Só podemos ter percepção das coisas se essas são enquadradas no espaço e tempo enquanto estruturas subjetivas e não em si mesmas. Contudo, o enquadramento espaço-temporal é o que possibilita ao entendimento dar as regras para a objetividade (PRO, A17), que são discutidas não apenas na Estética, mas já na Analítica transcendental (CRP, A66). Assim, apenas depois que o material da percepção passou pelo filtro do espaço e tempo, então o entendimento pode subsumir tais percepções nos conceitos. O conceito dá continuidade ao que foi feito na percepção e, para Kant, “esses conceitos puros determinam os objetos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade” (CRP, A88). Ao contrário de Aristóteles que entendeu a categorização das coisas nelas mesmas, como se os conceitos definissem essencialmente um objeto, coube a Kant introjetar tais categorias no interior do sujeito, de modo a demonstrar sua origem não na natureza ou na realidade, mas sim no interior de nossa faculdade cognitiva. O que está contido na percepção sensível pode ser conceitualizado pelo entendimento, determinado como objetividade, se conformando às regras da subsunção conceitual – em que as representações são subsumidas em um conceito do entendimento, completando a capacidade de conhecer e, por conseguinte, gerar juízos sobre as coisas.

⁶ As categorias ou conceitos do entendimento funcionam como funções lógicas (CRP, A80), em que o múltiplo da sensibilidade é subsumido na unidade (que é o próprio conceito ou categoria).

Segue-se daí que uma outra faculdade (além da sensibilidade e entendimento) entra em jogo, de modo a fazer uma ligação (síntese) entre aquilo que percebemos e o que está no conceito do entendimento, a saber, a faculdade do juízo. Os conceitos funcionam como regras para saber o que é um fenômeno, mas apenas o juízo pode ligar aquilo que percebemos a um conceito correspondente. Essa ligação se faz pelo ato de ajuizar, sendo o juízo uma espécie de dispositivo de ponte entre a percepção fenomênica e o conceito (CRP, A132). Assim, tal interiorização dos critérios de categorização e conceitualização dos objetos representados por nós se liga intrinsecamente à própria capacidade de adjudicativa. A faculdade do juízo demonstra o final da cadeia de proposição de natureza epistemológica, que nos concede a possibilidade de, por exemplo, determinar enunciações do tipo “x é y”⁷. Depois de ter concebido os fenômenos, o juízo especulativo (seja sintético, seja analítico) se funda na capacidade subjetiva de conferir discursivamente certas atribuições às coisas⁸. Contudo, é importante mencionar que é apenas o juízo sintético que consegue expandir nosso conhecimento: assim como o ato de síntese se refere à capacidade de unificar, unir dois ou mais elementos a uma unidade, o juízo sintético é aquele que determina os predicados de algo que ainda não estão contidos na própria definição desse algo.

Enquanto o juízo analítico se atém à obviedade tautológica do princípio da não-contradição, o juízo sintético parece adicionar informações sobre algo além do que já é sabido. Assim, quando Kant afirma mais de uma vez que o objetivo

⁷ Esse parece ser o ponto decisivo para que Henry Allison possa desenvolver sua teoria da discursividade. Para ele, a capacidade de formular juízos, ou seja, de formular proposições sobre coisas ou eventos é o que denota a própria capacidade cognitiva do sujeito. Para Allison: “A preocupação de Kant no primeiro desses relatos na *Crítica* é tornar explícita a identificação da cognição e do julgamento discursivos. Todo julgamento para Kant envolve um ato de conceituação e vice-versa” (Allison, 2004, p. 86).

⁸ Como se sabe, para Kant, esses juízos podem ser tanto analíticos quanto sintéticos. Os juízos analíticos são aqueles que se guiam pelo princípio da não-contradição e, como só demonstram que algo é idêntico a si mesmo, então caem em uma espécie de redundância que não contribui muito para conhecimento de nada. São os sintéticos, porém, que se tornam a chave para entender a complexidade do que se passa no sujeito transcendental de Kant, porque é o juízo sintético que coroa o sentido do *a priori* já contido no espaço e tempo de nossa sensibilidade. A determinação de que o juízo sintético é *a priori* significa que existe a capacidade do sujeito de formular juízos que não decorram da intuição sensível, mas que, contudo, possuem validade apodítica (necessária). Assim como o espaço e tempo possuem um fundamento *a priorístico*, na medida em que dependem unicamente do sujeito, igualmente, o juízo sintético reivindica e mesmo radicaliza o que é o *a priori*. Definindo o que são ambos os juízos, Kant afirma já no início da *Crítica da Razão Pura*: “os juízos (os afirmativos) são analíticos quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos” (CRP, A7).

fundador da crítica repousa, justamente, na pergunta “como é possível um juízo sintético *a priori*?” observamos que todo esse complexo epistemológico (referente a como nosso conhecimento se dá), culmina na capacidade do sujeito de “sair do conceito dado para considerar, em relação com ele, algo completamente diferente do que estava pensado” (CRP, A155). Mas como podemos ter a prova de que o juízo sintético procede? Como podemos saber que aquilo que o sujeito atribui ao objeto de fato é verdade? Para Kant, é a própria experiência que funcionaria como critério de validação para o juízo sintético, inclusive o *a priori*. Mesmo que ele tenha sua origem exclusivamente na razão, contudo, há a necessidade da experiência enquanto meio de comprovação de sua verdade⁹. É aqui, portanto, que observamos a complementação necessária entre aquilo que está espaço-temporalmente determinado e o próprio juízo sintético. Este consegue alargar o conhecimento de algo se baseando apenas em princípios *a priori*, mas é somente quando podemos situar que o que está contido no juízo possui o seu correlato no espaço e tempo é que podemos entender que o juízo não é apenas arbitrário ou falso.

Tanto a Estética quanto a Analítica Transcendental perfazem, desse modo, os pilares para o projeto epistemológico kantiano. Mas mais do que indicar quais são as condições de possibilidade para o conhecimento, *é o próprio sentido de objetividade que está em jogo, na medida em que, estrategicamente, passo a passo, se tem a “construção” explicativa de como a objetividade possui seu início e fim na estrutura do sujeito transcendental*. De fato, as Formas da sensibilidade (espaço-tempo), as categorias e a capacidade de ajuizar demonstram o potencial ativo da subjetividade no que diz respeito não só ao conhecimento das coisas, mas à própria construção objetiva. Isso tudo somado à unidade da apercepção, que funciona como a síntese das representações que possuímos¹⁰ (dando um sentido de unidade ao

⁹ Quando pensamos, desse modo, na evolução que a ciência percorreu principalmente depois do kantismo, observamos que ela possui sim o seu teor sintético – capacidade de conhecimento que parte apenas das formulações da razão. Contudo, ela precisa ser provada pela experiência, imperativo de confirmação empírica que impede a razão de extrapolar os limites do fenomênico, adentrando no domínio da coisa em si. Assim, Kant é categórico ao pensar que a validade científica (principalmente das Ciências da Natureza) precisa ter como critério o que é comprovável na experiência empírica. A ciência é possível na medida em que pensa a Natureza como “a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais” (PRO, A72); e também como a “totalidade de todos os objetos da experiência” (PRO, A74).

¹⁰ O que prova que a síntese é uma atividade do sujeito é o fato de que a unidade da apercepção, que seria a consciência para Kant, nada mais é do que a síntese das representações: “A síntese das representações, assenta sobre a imaginação; porém a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção” (CRP A 155). É necessário ainda dizer que será a unidade da apercepção que dará origem à noção de consciência e, conseqüentemente, de

elemento subjetivo), observa-se a relação intrínseca entre sujeito e objeto de conhecimento que subjaz à Revolução Copernicana: o sujeito, ao dar “as regras” para a legitimidade especulativa, também determina as condições para que algo seja considerado como objeto. É nesse sentido, portanto, que podemos confirmar o caráter de idealidade dentro da esfera epistemológica. Todo juízo de conhecimento, ao invés de propor um sujeito que se debruça sobre o objeto na relação epistêmica com a finalidade de perscrutá-lo, na verdade acontece a partir de uma relação oposta: é o objeto que deve se inclinar ao sujeito, é ele que precisa se adequar às determinações do sujeito transcendental¹¹. Não por acaso, essa função subjetiva se insere como construtiva do elemento objetivo, sendo a idealidade o que corresponde à essa mesma atividade do sujeito.

A percepção enquadrada nas Formas da sensibilidade dá origem à representação fenomênica, esta que se subsume aos conceitos inerentes ao entendimento e que, a partir da faculdade do juízo, completa o ciclo da determinação objetiva. Existe uma espécie de movimento circular que começa na experiência, passa para o entendimento e culmina no juízo sintético que, voltando à experiência, se comprova apenas por aquilo que está situado no espaço e tempo (experiência de novo). Isso acontece porque a experiência é o que funda o primeiro momento em que apreendemos algo e, pelo tempo e espaço, representamos esse algo. Há, conjuntamente, uma função de confirmação ou verificação no elemento empírico: é pela experiência que há uma baliza para confirmar que o nosso conhecimento possui um correlato na realidade fenomênica. O intrincado funcionamento interno do sujeito transcendental, que coloca em marcha nossa capacidade de fazer juízos, demonstra a grande complexidade de cinco faculdades que permeiam cada uma das funções teórico-especulativas do sujeito – a saber, sensibilidade, imaginação, esquematismo, entendimento e juízo. Mais ainda, põe em evidência o funcionamento subjetivo enquanto dispositivo de possibilidade para o conhecimento.

consciência de si no Idealismo em geral, algo que abordaremos com mais afinco nos próximos capítulos.

¹¹ “Tal era o projeto da célebre Revolução copernicana, que, fazendo girar o objeto ao redor do sujeito no lugar de fazer girar o sujeito ao redor do objeto, encontrava um meio de operar a passagem da certeza à verdade, do Eu ao Mundo, e parecia alcançar assim os esforços que, desde Descartes, o pensamento havia acumulado ao proveito da subjetividade” (Vuillemin, 1954, p.1)

A Analítica transcendental como continuidade da Estética, parece, desse modo, concretizar a explicação sobre como se dá o conhecimento, esclarecendo a função do sujeito transcendental. Mas é então que precisamos nos perguntar: por que a *Crítica da Razão Pura* não termina na Analítica transcendental - já que todo o caminho do conhecimento como relativo ao funcionamento das faculdades já está esclarecido? Em outras palavras: por que seguindo adiante da Analítica, Kant dedica quase metade da primeira crítica à Dialética, sendo que a relação de conhecimento já havia sido plenamente explicada e sistematizada? A Dialética transcendental, como veremos, se refere às ideias da razão que possuem um poder regulativo e não determinante (referente ao conhecimento legítimo dos conceitos do entendimento). É sabido que enquanto a Analítica se refere ao entendimento que se mantém como a regra para aquilo que é possível ou não conhecer, limitando-se ao fenomênico, a razão, ao contrário, é a faculdade de sintetizar¹², sem contudo, ter um correspondente na realidade empírica como havia nos conceitos¹³.

Entretanto, há um aspecto específico que parece nos ser de maior relevância: a Dialética se constitui como a “parte” da razão que não aceita a restrição de nosso conhecimento apenas àquilo que está compreendido no âmbito fenomênico. A ela se refere o potencial racional que, mesmo entendendo as limitações epistemológicas do sujeito transcendental, ainda assim, não se priva de querer conhecer as coisas em si mesmas, de ultrapassar o que está meramente representado. É nesse sentido que a Dialética se refere à tendência da própria razão de ir além do que está previsto pelo entendimento, de modo que ela se atém, justamente, às explicações metafísicas que monopolizaram a filosofia desde o eleatismo. E mesmo que as ideias da razão tenham sua faceta de ser fonte de devaneio e ilusão, elas necessariamente possuem um papel positivo, na medida em que estendem a possibilidade de conhecimento

¹²“A razão, considerada como a faculdade de dar certa forma lógica ao conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (subsumindo a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra geral (premissa maior). A subsumção da condição de um outro juízo possível na condição da regra é a premissa menor” (CRP, A 330).

¹³“Essa doutrina dialética nunca se referirá à unidade do entendimento nos conceitos da experiência, mas à unidade da razão nas simples ideias; e as condições dessa doutrina, porque deve concordar primeiramente com o entendimento, como síntese opera segundo regras e, ao mesmo tempo, também com a razão como unidade absoluta dessa síntese, serão demasiado grandes para o entendimento, quando a doutrina for adequada à unidade da razão, e demasiado pequena para a razão quando a doutrina for adequada ao entendimento; de onde surgirá um conflito inevitável, faça-se o que se fizer” (CRP, A422).

do entendimento, o impele a sempre alargar seu escopo, algo que discutiremos a seguir.

2.2

Antinomias e o projeto crítico na Dialética transcendental

Se por um lado há uma consideração negativa sobre a Dialética, porque ela se refere à fonte de ilusão e erro relacionada às pretensões da razão, ao mesmo tempo surge uma tendência positiva no que lhe concerne. Existe uma espécie de relação ambígua entre a Analítica e a Dialética, pois, se é possível conceder uma certa autonomia à Dialética, já que ela discute a razão e não o entendimento, ao mesmo tempo, os problemas expostos na Dialética “correm paralelamente à Analítica” (Kemp-Smith, 2003, p. 426). E de fato, quando se olha a Dialética pela perspectiva da Analítica, então “é o seu aspecto negativo que se torna mais proeminente” (ibidem), ou seja, a faculdade da razão agindo de modo ilegítimo. Mas, se por outro lado, se considera a Analítica pelo viés da Dialética, logo, a primeira parece ser ofuscada, diminuída, já que a força da razão parece resplandecer em cima de um entendimento apenas circunscrito ao conceito. Por isso, a Dialética explica dois ângulos da atuação da razão, a saber, a psicologia da metafísica, assim como a lógica da ilusão (ibidem), pois tanto explica o porquê da necessidade do sujeito de dar vazão às suas vontades metafísicas, quanto explica o passo em falso da razão raciocinante que se ilude metafisicamente.

As ideias transcendentais surgem a partir da própria atividade sintética racional que produz ideias racionais que “não permitem, em absoluto, que um objeto correspondente lhes seja dado em qualquer experiência possível” (CRP, A462). Para Kant, a razão, em posse de seus princípios *a priori* responsáveis pela atividade sintética, opera sucessivamente, sempre estabelecendo juízos de síntese: operação que demonstra a contínua atividade de ligação entre dois elementos inicialmente isolados. Contudo, o que caracteriza esse procedimento da razão é o fato de que ela não pode contar com o verificacionismo da experiência, o que significa que mesmo que ela reivindique seu poder de síntese, permanece na incorreção de juízos sem fundamentos empíricos - condenando tais proposições ao estatuto de erro. Operando de acordo com um direito apenas *de jure*, e não de fato, a razão produz juízos improcedentes. É nesse sentido que as ideias racionais

adquirem um valor negativo, pois todo e qualquer pensamento, seja sobre o conteúdo mais metafísico possível que pode lhe ocorrer, – e Kant foi bastante elucidativo quando analisou cada um dos equívocos dessa natureza no que tange à alma, Deus e mundo – na medida em que não passam pelo filtro da experiência, estão relegados ao lugar de mera ilusão. O espírito racionalista que buscava compreender o que seria alma, Deus e mundo, operava dentro de uma lógica sintética (que amplifica nosso conhecimento sem uma referência empírica), erigindo verdades sobre tais entidades que seriam ideias transcendentais. Produzir continuamente sínteses com a finalidade última de explicação metafísica significa a produção de juízos que possam dar a totalidade das condições (Kemp-Smith, 2003, p. 426), seja da alma, mundo ou Deus.

Cabe dizer, entretanto, que a razão não possui apenas esse uso negativo, que denota o limite da racionalidade e de suas pretensões. Isso significa que seu uso não está apenas legado à tentativa de conhecer conceitualmente algo que não lhe seja permitido. Ao contrário, a razão, mesmo não possuindo um papel constitutivo, apresenta uma função reguladora. Ou seja:

as ideias transcendentais têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia, (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão (CRP, A644).

Isso significa que a razão, de certa forma, nos auxilia na nossa empreitada epistemológica, pois sempre nos impulsiona às investigações científicas, sempre propõe um alargamento de nosso conhecimento. E esse impulso de amplificar nossa capacidade de conhecer serve como um norte nas investigações principalmente científicas. Nesse sentido, a razão, em sua busca pela *quididade* das coisas, estabelece o requisito para a ciência, seu parâmetro ou um objetivo projetado que guia de modo otimista a investigação científica, não estabelecendo o que o mundo é, mas como ele deveria ser considerado (Bennett, 1974, p. 139-140); não demonstrando o que o mundo é, mas como ele deveria ser investigado. De fato, quando se emprega a razão buscando a apreensão conceitual, ou seja, fazendo um uso constitutivo, há o erro no que se refere aos domínios das faculdades do sujeito transcendental. O uso conceitual, que indica o que algo é com o respaldo da

experiência empírica é restrito ao entendimento e Kant se debruça criteriosamente sobre as consequências lógicas referentes a essa confusão entre faculdades¹⁴.

Embora o teor conflituoso entre as faculdades seja bem mais conhecido no plano da *Crítica da Faculdade do Juízo*, é possível observar a dissonância entre razão e entendimento justamente em tais irregularidades lógicas (ou seja, de modo resumido, onde a razão é muito grande, e o entendimento muito pequeno), tais como as anfibolias e paralogismos: movimentos da razão em que se pretende conhecer conceitualmente, mas não a partir do entendimento e, por conseguinte, não levando a divisão entre fenômeno e coisa em si em consideração. É nesse sentido que a reação lógica que mais demonstra a confusão entre o que pertence ao entendimento e o que está relacionado a razão são as Antinomias kantianas. E por quê? Porque as Antinomias demonstram a tentativa de usar a capacidade sintética do sujeito não aplicada à intuição e por sua vez, não empregando o entendimento, mas sim com a finalidade de elevar o juízo sintético até a ideia de totalidade cosmológica (algo que é proibido epistemologicamente). Ou seja, o que está em questão no jogo das Antinomias se refere a como temos uma ideia da razão sobre o mundo que seria uma imagem que nos sugere uma “totalidade absoluta dos fenômenos” (CRP, A328). A construção das Antinomias se refere, portanto, a como a razão busca explicar o mundo a partir de um princípio totalizante que possa concebê-lo sob um ponto de vista sistemático, provendo uma explicação para a própria organização do mundo¹⁵. Assim, nos *Prolegômenos*, que é uma espécie de obra introdutória ou de divulgação da *Crítica da Razão Pura*, Kant resume as Antinomias da seguinte forma:

¹⁴ Segundo a definição de Anfibolia contido na CRP, A269: “anfibia é a confusão entre o uso do entendimento e o uso da sensibilidade, o que nos leva a transgredir os limites da razão. A confusão repousa, exatamente, no uso indevido de uma faculdade, de modo a não levar em consideração a tópica transcendental, ou seja, o lugar em que o entendimento está, assim como o que os conceitos representam”. Para Kant, a *Monadologia* de Leibniz é um exemplo de anfibia, pois toma as mônadas como coisa em si, estabelecendo um sistema intelectual do mundo, sem ter a compreensão de que as coisas só são consideradas enquanto fenomênicas. Já o paralogismo, Kant esclarece na CRP, A 274. Para ele, seriam as ilusões referentes à alma humana, que é considerada pela psicologia como substância, alma, entidade única, etc. Não se pode saber sobre isso, pois não há referente empírico que comprove essas verdades. Nesse aspecto, tanto a anfibia quanto o paralogismo são modos racionais equivocados que, justamente, não levam em consideração a divisão transcendental e, desse modo, infalivelmente caem na ilusão da pretensão do conhecimento da coisa em si.

¹⁵ De acordo com Allison: “Assim como o entendimento busca unificar o material bruto da sensibilidade, a razão busca unificar os produtos do entendimento (juízos), trazendo-os a um todo coerente (sistema). A razão parece ser o ápice da empreitada cognitiva” (Allison, 2004, p. 309).

1. Tese: O mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite).
Antítese: O mundo, segundo o tempo e o espaço, é infinito.
2. Tese: Tudo, no mundo, é constituído pelo simples.
Antítese: Nada é simples, mas tudo composto.
3. Tese: Há no mundo causas através da liberdade.
Antítese: Não há liberdade, mas tudo é natureza.
4. Tese: Na série das causas do mundo, existe um ser necessário.
Antítese: Nesta série, nada é necessário, mas tudo aí é contingente. (PRO, A144).

Kant classifica as Antinomias entre duas classes: as duas primeiras como matemáticas e as últimas como dinâmicas. A diferença dessa tipologia se assenta na natureza das sínteses representativas que estão em jogo, de modo que as matemáticas são homogêneas, ou seja, não exigem algo fora do que está proposto no conceito de realidade, mas ao contrário se baseiam no que está representado espaço-temporalmente. Já as dinâmicas são heterogêneas porque buscam uma explicação da realidade que vai além do que está dado apenas no espaço e tempo. Assim, as Antinomias matemáticas parecem demonstrar como a Totalidade do mundo surge representativamente, enquanto as Antinomias dinâmicas se referem à explicação de como o mundo parece se organizar pensando em elementos exteriores ao que é dado empiricamente¹⁶. Mas mais interessante do que o modo como Kant classifica as Antinomias, é o que elas refletem no sentido de sua estruturação e método argumentativo – algo que podemos observar pela análise da primeira delas.

Vejam os a primeira tese - “O mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite)”. A explicação para a procedência da tese, contudo, não é feita por uma tentativa de provar sua própria validade, mas, através da refutação do contrário da tese: ou seja, não pelo que ela tem como princípio, mas da improcedência de sua

¹⁶ Nessa medida, Allison parece estar correto quando analisa que as antinomias matemáticas lidam com o conceito de mundo como coleção inteira de partes. Já as dinâmicas lidam com natureza como Todo explicativo. Dois tipos de sínteses: a primeira (matemática) é homogênea e a segunda é heterogênea no que diz respeito à natureza das representações: “Dada essa distinção, disso se segue que as antinomias geradas por esses dois tipos de ideias cosmológicas são sujeitas a análises e resoluções significativamente diferentes. A resolução das primeiras duas ou das “Antinomias Matemáticas”, que concernem, respectivamente, a magnitude extensiva do mundo (sua idade e tamanho) e a divisibilidade da matéria (que ocupa o espaço), demonstram que tanto as posições de tese quanto de antítese são falsas, já que ambas repousam na concepção subjacente e contraditória de que o mundo sensível é um Todo existente. Similarmente, como as “Antinomias Dinâmicas”, que lidam com a síntese de elementos heterogêneos, não se assentam em tais concepções contraditórias, deixam espaço para a possibilidade de que (corretamente entendido) ambos os lados estão corretos: a tese afirmando a necessidade de uma condição incondicionada das aparências como subjazendo exteriormente às aparências, a antítese negando que qualquer coisa incondicionada possa ser achada dentro do mundo espaço-temporal”. (ibidem, p. 312-313).

posição contrária, que o mundo não possui um início, tanto temporal, quanto espacial. A partir da ideia de que o mundo não tem começo, isso significa que ele é composto de uma série de momentos e objetos (que Kant indica como estado de coisas) que não tem um ponto de início, ou seja, que é infinita. Contudo, se tentarmos retroceder infinitamente tanto no tempo passado e se tentarmos pensar a soma espacial de todo o mundo (ou seja, se tentarmos estabelecer uma síntese sucessiva que pensa t_1 , t_2 , t_3 , $t(\dots)$, assim como a adição espacial de m_1 , m_2 , m_3 , $m(\dots)$), estaremos diante de uma síntese que não pode nunca ser terminada. Caímos, portanto, em uma contradição, pois é impossível agrupar todas as frações de tempo, assim como a totalidade sintética das medidas espaciais se o tempo e o espaço são infinitos. Ou seja: como não podemos entender a sucessão temporal e a constituição espacial sendo infinitas, logo, é preciso que elas tenham um começo. É isso o que a tese da primeira Antinomia busca provar.

Contudo, vejamos a antítese (que como o nome define, busca demonstrar o exato oposto da tese): o mundo, é espaço-temporalmente, infinito. Bem, partamos da posição oposta (ou seja, à tese), a saber que o mundo possui um início. Admitir um começo significa admitir que alguma coisa veio a ser, foi criada ou surgiu em algum momento, ocupando algum espaço. O problema é que admitir isso significa a necessidade de um tempo e um espaço onde nada existia, ou seja, um tempo e espaço vazios. Mas como é possível que haja a existência efetiva (e não meramente em nosso pensamento abstrato e hipotético) de um tempo e um espaço que simplesmente não são “preenchidos” por nada? Em que nada ocorre? Bem, isso apenas demonstra que é impossível pensar um tempo e espaço primordiais, vazios, sem relação com nenhum objeto. Logo, a tese está errada e a antítese está correta: o mundo segundo o tempo e o espaço precisam ser infinitos.

O que foi acima analisado, nada mais é do que uma breve descrição do processo argumentativo contido na primeira Antinomia. É perfeitamente possível de compreender como Kant, para provar a tese, discute não os respectivos efeitos lógicos da posição tética, mas sim comprovando a improcedência da posição contrária, a saber o que está contido na antítese. De modo diametralmente oposto, para provar a antítese, Kant demonstra a incoerência lógica da tese. A refutação progressiva que Kant opera tanto na tese quanto na antítese se faz a partir de uma argumentação *ad absurdum*: provando a improcedência de um, ou seja a ilogicidade

de um, torna-se necessário aceitar a outra posição e isso parece ser replicado em toda a estrutura antinômica.

Assim, a segunda Antinomia, como desdobramento da primeira, possui uma tese que afirma a necessidade de substâncias que sejam simples (pois, ao quebrar tudo que é composto, torna-se necessário aceitar uma unidade ínfima inquebrantável), e a antítese afirma que tudo é composto (como podemos comprovar uma unidade simplíssima e irreduzível sem que possamos ter uma percepção espacial desse elemento absolutamente simples?) (CRP, A345-347). As duas posições são opostas e, desse modo, possuem uma exposição argumentativa igualmente oposta. E é, portanto, através da análise do que está em jogo nas Antinomias que vemos o ponto a que Kant busca chegar: logicamente, ambas são procedentes, nós conseguimos aceitar tanto a tese quanto a antítese porque sua argumentação se consolida internamente e possui logicidade interna. Ficamos assim na posição de um espectador que vê duas posições contrárias e cai no lugar aporético de aceitar ambas por sua procedência lógica, algo que é excepcional.

Não é exagero, portanto, pensar que o conflito das ideias da razão que Kant expõe na Dialética, de fato, coloca em oposição duas posições filosóficas específicas que se negam reciprocamente até mesmo em sua disposição formal: de um lado temos a tese e de outro temos a antítese que entram em contradição a partir do mesmo método apagógico. Dentro daquilo que se produziu sobre essa questão kantiana, há portanto uma tendência majoritária de pensar que, enquanto a tese representa o ponto de vista dogmático, referente ao realismo transcendental e que se refere às correntes racionalistas em geral, a antítese coloca em questão a refutação que o empirismo, principalmente cético, adota¹⁷. Com efeito, pensar que

¹⁷Allison: “Kant reivindica que a situação coloca um dilema que consiste na escolha entre um ceticismo radical referente à razão e um dogmatismo teimoso que simplesmente ignora a convivência das duas asserções opostas” (ibidem, p. 358). Já Bennet argumenta: “As conclusões opostas em cada Antinomia são chamadas de tese e antítese respectivamente. Seções 3, 4 e 5 comentam amplamente as Antinomias: cada tese representa o dogmatismo ou realismo, cada antítese representa o empirismo” (Bennett, 1974, p. 117). E, também: “Kant tenta tornar plausível associando essa linha como o racionalista/empirista e então ilustrando isso como Platão/ Epicuro, dois filósofos que diferiam no quanto eram devotos dos problemas morais ou práticos. Também seria igualmente conciliável associar Tese/Antítese com Leibniz /Hume, e descrever a Antinomia como o embate entre filosofia alemã e escocesa” (ibidem, p. 191). Uma leitura que parece ser distinta dessa associação da tese como racionalismo e a antítese como empirismo é elaborada por Al-Azm, que identifica que os exemplos que Kant dá para demonstrar essas posições são muito ambíguos, o que significa que o sentido que Kant está usando para dogmatismo e empirismo é diferente do usual: “(...) Kant está usando os termos “empirismo” e dogmatismo de um modo bastante incomum, o que faz que seu sentido seja diferente (...) O exemplo notável de empírico aqui é Epicuro e não algum

o mundo possui um início no espaço e tempo, assim como na existência de substâncias simples que é consequência da segunda tese, parece possuir uma inspiração referente ao racionalismo dogmático – espécie de visão mais realista que propõe o conhecimento integral das coisas sem problematizar o procedimento do conhecer. Já refutar tais posições, negando a possibilidade de delimitar quando o mundo começou, assim como sua extensão, seguida da impossibilidade de detectar a existência da substância simples, adquire um teor cético que questiona a possibilidade de conhecimento absoluto das coisas. Parece, portanto, que estamos remetidos, desde o início, à cisão que pôs fim ao sono dogmático e que constitui o ponto de partida da própria crítica em primeiro lugar.

E qual seria, portanto, a resolução desse confronto antinômico? Kant é bastante claro quando indica que, no tocante às Antinomias matemáticas, ambas estariam erradas (PRO, A147), uma vez que se nega um dos princípios fundamentais do idealismo transcendental, que diz respeito à idealidade do espaço e tempo. Não podemos aceitar ou negar que o mundo possui um início, nem que ele seja infinito pelo simples fato de que o tempo e espaço, sendo formas de nossa intuição, não possuem existência em si, e desse modo, não há nenhuma evidência empírica que comprove qualquer afirmação desse tipo. Similarmente, não é possível indicar a existência de uma substância simples irreduzível caso possamos decompor progressivamente as coisas a nosso redor, nem também dizer que só existe o composto, uma vez que nesse processo de análise de decomposição, esbarramos na impossibilidade de fazer uma afirmação metafísica relacionada a tais temas. Contudo, cabe dizer que, embora as Antinomias matemáticas se refiram a dois posicionamentos igualmente equivocados, Kant, em relação às Antinomias dinâmicas indica, curiosamente, que tanto a tese quanto a antítese podem ou não estar corretas (PRO, A150). Como duas posições opostas podem, igualmente, tanto estar certas quanto erradas? Como lidar com a possibilidade do verdadeiro e, ao mesmo tempo, falso tanto em relação à tese quanto com a antítese?

representante ortodoxo do empirismo. O exemplo do dogmático é Platão”. (Al-Azm, p. 1972, p. 4). Por isso, Al-Azm defende que tanto a tese quanto a antítese são posições racionalistas, mas representadas ora por uma concepção de natureza newtoniana, ora leibniziana: “O argumento para a antítese é, em última instância, baseado nos fundamentos utilizados por Leibniz e seus seguidores para rejeitar a concepção newtoniana de espaço e tempo, assim como suas implicações cosmológicas, filosóficas e teológicas” (ibidem, p. 3).

Na terceira Antinomia vemos uma tese que admite que haja alguma causalidade referente à liberdade (ou seja, que há uma causa livre, que não está determinada absolutamente por alguma outra causa anterior) e a antítese que afirma que só há causalidade na Natureza e, portanto, tudo está mecanicamente determinado. A quarta Antinomia indica, pela tese, que há um ser necessário (como previsto na metafísica aristotélica-tomista que afirma um primeiro motor ou Deus como explicação última do mundo), enquanto a antítese afirma que não, tudo no mundo se dá de modo contingente, claramente demonstrando uma argumentação cética (o apelo a Hume é bem claro nesse ponto). Dizer, portanto, que ambas estão corretas, assim como falsas, significa, desse modo, partir de um esforço de conciliação de ambos os posicionamentos. Dentro do regime filosófico da primeira crítica, a saída para essa conciliação se esclarece nesse ponto, pois essas posições contrárias entram em acordo recíproco na medida em que se aceita o próprio argumento de base contido no projeto do idealismo transcendental: *ou seja, que conhecemos as coisas tais como elas nos aparecem, e não como são em si*.

A possibilidade da liberdade remete imediatamente para o problema moral kantiano que está situado e amplamente discutido na *Crítica da Razão Prática*. Contudo, o problema contido na questão da liberdade presente na terceira Antinomia, não se refere a uma prova moral¹⁸, e sim ao ponto de vista cosmológico, uma vez que afirma ou não que no mundo há alguma causa que foge do encadeamento fenomênico de nossas representações, aceitando alguma causa exterior (que vem de fora do que está contido no mundo dos fenômenos). Já a antítese, se refere, ao contrário, a afirmar que só podemos ter acesso ao fenômeno, de modo que não sejamos capazes de localizar nada que escape do domínio fenomênico enquanto coisa em si.

Igualmente, na quarta Antinomia: é possível aceitar um Deus ou um Ser superior que fuja das nossas representações (posição da tese, do dogmatismo e da afirmação de alguma coisa em si). Mas é também possível aceitar que, pela nossa

¹⁸ Segundo Al-Azm, o uso moral na Antinomia é algo secundário, uma vez que a liberdade está sendo considerada em um sentido cosmológico: “A interpretação de Weldon da terceira antinomia como tratando de um problema essencialmente moral é muito estreita. A preocupação essencial de Kant é com um problema cosmológico, i.é. o problema da determinação causal de duas visões conflituosas sobre isso. Em mais de um lugar na *Crítica da Razão Pura* ele discrimina o conflito essencial envolvido na terceira antinomia em termos que não resta dúvida sobre esse fato (...) O problema moral da liberdade prática só é um caso especial do problema mais geral da liberdade transcendental. Como resultado, “a negação (com a antítese) da liberdade transcendental deve, então, envolver a eliminação de toda a liberdade prática (A534- B562)” (ibidem, p. 89-90).

incapacidade de afirmar qualquer coisa que possua esse teor *noumênico*, só possamos ter acesso às séries contingentes de nossos fenômenos, não havendo nenhuma entidade em si e necessária que explique a constituição do mundo. O que as duas últimas Antinomias revelam é uma prova indireta¹⁹ do próprio Idealismo Transcendental, que propõe os dois lados da moeda: tanto o *nous* da coisa em si, quanto o fenomênico da representação. Se por um lado aceitamos a liberdade e um ser superior e necessário (posição *noumênica*, do realismo transcendental), por outro, não é possível nem aceitar uma causa externa livre no mundo, que é indemonstrável, nem a necessidade das coisas, sendo tudo contingente (posição fenomênica, do idealismo transcendental). Por isso, Guyer também estava correto quando identificou uma espécie de modéstia epistêmica (1987, p.333) na tentativa de Kant de expor tanto o lado da tese quanto o da antítese sem, contudo, tomar um partido evidente.

2.3

Orientação do pensamento e finalização da crítica

Dentro da evidência tanto da oscilação kantiana entre as posições da tese e da antítese quanto da sua pretensa modéstia epistêmica, chegamos no ponto a que todo o projeto crítico converge: é possível pensar as coisas (e, conseqüentemente, o mundo) a partir do viés da coisa em si, assim como é possível conhecer as coisas sob o ponto de vista do fenômeno. Mas em ambos os casos, é necessário indicar qual é o *princípio teórico* que irá, por um lado, fundamentar a tese (coisa em si), assim como o princípio teórico que sustenta a antítese (fenômeno). Nesse aspecto, estabelecer os princípios teóricos que sustentam ambas as posições significa identificar os parâmetros ou critérios que irão reger o pensamento. Para tanto, é necessário haver uma espécie de distanciamento do próprio indivíduo que pensa sobre o objeto do pensamento: essa é a modéstia epistêmica, é a compreensão da possibilidade de dois campos de entendimento cosmológicos que se confrontam um

¹⁹ Segundo Guyer: “Ao contrário, ele agora quer demonstrar das antinomias, especialmente as antinomias concernentes a extensão e composição do mundo, uma prova indireta do idealismo transcendental entendido como doutrina do espaço e tempo (...) Os argumentos opostos de Kant não demonstram, no final, a falsidade das conclusões antitéticas; elas permanecem apenas argumentos que podem, na melhor das hipóteses, provar a indecidibilidade das proposições opostas” (Guyer, 1987, p. 405-406).

ao lado do outro. É possível aceitar que o mundo tem um começo e uma extensão específica, que há substâncias simples, que existe um ser superior e livre, e, portanto, que sua existência é necessária. Mas é igualmente válido aceitar que não é possível precisar o início do mundo e seu tamanho, que não é possível decompor as coisas até sua unidade irreduzível e final, que não há liberdade, e sim causalidade e, desse modo, que tudo na Natureza é contingente.

Esse afastamento que analisa as duas posições como igualmente possíveis reflete não apenas o pensamento das coisas, mas também que, *para pensar as coisas, é necessário indicar um aparato e critério do próprio pensamento, de onde ele parte e como ele se estrutura, os parâmetros ao redor dos quais nosso pensamento se move*. De certo modo, toda disputa metafísica que se deu ao longo da história da filosofia é um conflito antinômico. Em termos epistemológicos, torna-se mais contundente essa assertiva, pois parece ser o impasse entre o dogmatismo e o ceticismo que teria predominado na filosofia²⁰. Dentro, portanto, do que foi exposto, é possível dizer que esse movimento que começa na Estética Transcendental (com a idealidade do espaço e tempo), passa pela Analítica Transcendental (com a estrutura do conceito e juízo), encontra seu ápice na própria Dialética, que finaliza o que Kant entendeu como crítica:

A crítica da razão indica aqui a verdadeira via média entre o dogmatismo, que Hume combatia, e o ceticismo que ele, pelo contrário, queria introduzir, uma via média que, muito diferente das outras vias médias que se aconselham a por si mesmo as determinar de certo modo mecanicamente (um pouco de uma, um pouco de outra) sem que ninguém se esclareça sobre uma melhor, pode ser determinada exatamente segundo princípio (PRO, A180).

²⁰ Dogmatismo e ceticismo aqui se referem às posições entre racionalismo e empirismo. É verdade que isso parece uma generalização, mas acreditamos que Kant estava mais preocupado com as posições filosóficas contrárias do que propriamente com a nomenclatura que elas carregam. O próprio uso diferenciado dos comentadores sobre essas definições já confirma a identidade entre racionalismo e dogmatismo, assim como entre o empirismo e o ceticismo. Essa possibilidade de variação é corroborada com Al-Azm que indica: “Um outro ponto interessante que é importante mencionar é a afirmação de Kant de que há quatro e apenas quatro antinomias possíveis que poderiam surgir ante a razão em sua busca pelo conhecimento (A462-B490). Comentadores sobre Kant parecem concordar que essa reivindicação é ditada por sua fidelidade à arquitetônica mais do que por uma reflexão séria sobre o problema. Praticamente toda grande e célebre disputa metafísica que não pode ser resolvida nem empiricamente, nem por racionalismo puro. Por exemplo, o impasse alcançado entre “realismo e idealismo” presente no final do século XIX foi tratada por filósofos como Whitehead, Bergson, Husserl, Russel, Dewey e Sartre como um impasse diante do qual nenhum apelo à experiência ou argumento dialético pode ser de algum uso. Esse conflito antinomial recente mais uma vez serve pra despertar a filosofia de seu herdado sono dogmático e apontou da irrelevância do impasse para a continuação de uma empreitada do pensamento filosófico” (Al-Azm, 1972, p. 142-143).

O que significaria exatamente o criticismo kantiano, principalmente no horizonte da *Crítica da Razão Pura*? Significa esse próprio distanciamento, que nada mais é do que um deslocamento do objeto do pensamento para o arcabouço teórico e argumentativo no qual o próprio pensamento se assenta. Significa entender por qual princípio teórico²¹ a razão se guia e constrói todo o seu edifício epistêmico. Isso quer dizer, mais estritamente na primeira crítica, conceber um entendimento do funcionamento e atividade da razão *pela própria razão* e, assim, descrever sua natureza e estrutura, seu funcionamento interno e sua organização constitutiva. E dentro desse contexto mais amplo de crítica, também fazer o movimento crítico da limitação daquilo que podemos ou não conhecer.

Voltando ao que expomos na primeira parte de nossa investigação, a saber, sobre a Estética e a Analítica transcendentais. Vimos ali que Kant aciona todo um papel da subjetividade de modo a fundamentar o sujeito transcendental se baseando em três pilares: na Estética transcendental com o espaço e tempo (onde ele de fato se refere a uma idealidade), nas categorias do entendimento e no juízo sintético. Esses três elementos demonstram o papel da subjetividade na relação de conhecimento como um todo. Essa relação é, portanto, marcadamente subjetiva: a estrutura do sujeito com suas faculdades é o que rege não só o próprio juízo de conhecimento, como ainda se mostra como a condição de possibilidade para a objetividade. E qual é a relação de todo o processo contido na Estética e na Analítica com as Antinomias? É o fato de que, nas Antinomias, há a mesma presença do sujeito pensante e especulativo (transcendental) que consegue estabelecer as regras de seu próprio funcionamento interno de modo a fazer juízos sobre o que são as coisas - que ou são vistas como coisas em si ou fenômenos. *O que está em jogo não é apenas como o sujeito consegue conhecer, mas também a constituição daquilo que ele conhece.*

As Antinomias são a prova de como o pensamento consegue se aplicar a si mesmo, coroando a subjetividade como meio de se elevar do que está apenas dado

²¹ Cabe dizer que a própria definição de sistema está relacionada a um princípio determinante. Isso parece ser bem evidente quando observamos, por exemplo, o texto de Fichte *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência (Wissenschaftslehre)*. Iremos nos deter mais sobre as discussões da obra de Fichte na próxima seção. Contudo, cabe lembrar que, nesse texto, Fichte demonstra que todo sistema só se constrói a partir de um conceito inicial que faz o papel de princípio único e que funda o sistema teórica e metodologicamente. Para Fichte é o Eu, mas poderia ser facilmente Spinoza com o conceito de Substância. Cabe ainda apontar que quando o princípio teórico de fundamentação é demolido, todo o edifício do sistema entra em colapso. Assim, se não aceitamos o Deus spinozista como premissa (elevada a princípio) válida, logo a *Ética* inteira parece desmoronar.

na experiência e assim, elaborando um exercício especulativo (e crítico), tendo pré-estabelecidas as leis e normas para entender a realidade. E o que está demonstrado nas Antinomias, principalmente nas dinâmicas, é como o sujeito apreende a realidade de modo a constituir essa mesma realidade, formando todo um conjunto ontológico de acordo com o critério e direcionamento que o pensamento dá a si mesmo. O aparato epistemológico está necessariamente ligado à própria noção de realidade que possuímos. Assim, se por um lado, consideramos as coisas enquanto elas mesmas, então, possuímos uma visão mais dogmática do mundo (uma que aceita causas livres, assim como um ser superior que explica as coisas). Se, por outro lado, não há causa livre e tudo se dá de modo contingente, então possuímos uma visão mais cética. Ora, colocar em questão como o dogmatismo estava equivocado ao hipostasiar certos elementos como um ser superior, assim como nos garantir o conhecimento das coisas como elas são, é uma posição que não leva em conta as condições prévias (subjetivas) envolvidas no ato de conhecimento.

Todo o movimento descrito que remonta o papel da subjetividade na constituição e apreensão do real está em harmonia com aquilo previsto nas Antinomias e, de certa forma, com alguns escritos que Kant elaborou entre a primeira publicação da primeira crítica e sua correção (versão B). O pensamento como capaz de determinar a si e o seu próprio objeto parece estar na base das próprias propostas de Kant de sair da menoridade intelectual ou ainda da capacidade de orientar nosso próprio pensamento. Ora, entendendo toda a atividade do sujeito em todos os pontos que sustentam a primeira crítica, podemos igualmente compreender como o sujeito transcendental orienta a si mesmo a pensar, pois propõe uma saída crítica do amparo de uma concepção metafísica específica. Tal saída acontece quando se entende o papel da subjetividade na constituição de qualquer objeto de conhecimento, assim como de qualquer modo ou método que orienta o próprio conhecer (movimento que Kant descreve na análise das Antinomias).

2.4

A Doutrina da Ciência a relação entre o Eu e o não-Eu

Seguida de uma intensa reação intelectual, a publicação da *Crítica da Razão Pura* teria consagrado Kant a um protagonismo filosófico que marcou uma nova

fase da filosofia em geral. Voltar para o dogmatismo pré-crítico parecia não ser mais uma opção e toda uma gama de pensadores parecia se debruçar irresolutamente sobre a cisão entre fenômeno e coisa em si, as possíveis objeções ao programa do idealismo transcendental, assim como posteriores repercussões que caracterizaram a primeira leva dos pós-kantianos²². É em meio a essa profusão produtiva iniciada pelo kantismo que observamos o surgimento do pensamento de Fichte. Fichte ocupa um certo lugar privilegiado dentre os críticos de Kant, não apenas por conter um conjunto de filosofia mais abrangente do que os kantianos anteriores, mas porque é com a chamada *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*) que se percebe uma originalidade que supera a mera recepção do kantismo, além de ter sido o sistema filosófico que, por sua vez, deu origem a uma série de vertentes de pensamento igualmente originais²³.

É nesse movimento de reconhecimento e afastamento, ou melhor, de lealdade e parricídio²⁴ com Kant que eclode a *Doutrina da Ciência*. Se por um lado, há um diálogo com o kantismo, como veremos a seguir, por outro, Fichte parece estar interessado como o seu próprio sistema seria uma espécie de acabamento ou radicalização do criticismo, uma espécie de tentativa de levar o criticismo, e, obviamente, o idealismo transcendental até suas últimas consequências. Nesse aspecto, é a primeira formulação da *Doutrina da Ciência* que merece mais atenção, não só porque contém sua fundamentação primordial e mais autêntica, mas porque tudo o que Fichte escreveu posteriormente em relação à primeira versão da

²² Fazemos apelo, principalmente, a Reinhold, Maimon, Schulze e Jacobi, que centralizaram parte do seu pensamento na discussão dos problemas epistemológicos referente a Kant, assim como suas implicações à própria concepção e explicação de mundo que estava envolvida na Revolução copernicana. Infelizmente, contudo, não podemos nos deter de modo pormenorizado a essa resposta imediata ao kantismo, dado o escopo e limite desse trabalho.

²³ Aqui, nos referimos à própria continuação do idealismo, tanto em Schelling quanto em Hegel. Embora seja senso comum que o romantismo deve enormemente ao Ego fichteano (algo inclusive presente no texto de Walter Benjamin, *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*), contudo, alguns comentadores demonstram que essa herança não é algo tão inegável ou óbvia. Por exemplo, Manfred Frank indica: “ainda mais fatal para nós do que os dois prejuízos que eu acabei de mencionar (o qual se aplica mais às dimensões literárias do início do Romantismo alemão do que suas dimensões filosóficas) é a concepção equivocada de que o começo do Romantismo alemão era uma fantástica variação do idealismo absoluto de Fichte” (Frank, 2004, p. 25). Igualmente, Bubner indica: “Como resultado, irei me limitar ao espaço entre Fichte e Schlegel pressupondo que as ideias geniais de Fr. Schlegel estão ligadas a uma má-compreensão produtiva da *Wissenschaftslehre* de Fichte” (Hogrebe, 1995, p. 36).

²⁴ Segundo Zöller: “Aplicando os meios hermenêuticos na distinção entre a letra (*Buchstabe*) e o Espírito (*Geist*) de um sistema filosófico de um autor e a separação do sistema em suas várias apresentações (*Darstellungen*), Fichte estabelece um equilíbrio precário entre lealdade e parricídio em seu relacionamento com Kant” (Zöller, 1998, p.12).

Doutrina da Ciência são reformulações ou esclarecimentos do que já estava contido na fase inicial – mais especificamente entre 1794 e 1799²⁵. Dentro desse recorte principal, os textos de Fichte referentes ao cerne da *Doutrina da Ciência* (e que são utilizados por nós) dizem respeito, principalmente, ao que Fichte escreveu diretamente para os seus alunos como guia prático de suas próprias aulas ministradas, assim como textos que esclareciam suas ideias próprias, que contudo, não teriam sido publicadas.

Assim, a estratégia principal²⁶ operada por Fichte se refere à tentativa de explicar o que seria a *Doutrina da Ciência*, assim como seu lugar não só dentro das Ciências Filosóficas, como da Ciência em geral (função similar que o *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* exerceu para a filosofia de Kant). *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência (Über den Begriff der Wissenschaftslehre)* busca demonstrar como se daria o primeiro passo, o mais fundamental e primário momento do pensamento filosófico. Entendido enquanto princípio fundamental, a proposição $A=A$ que, justamente, representa a forma do princípio de identidade, entra em jogo enquanto fundamento não só do sistema da *Doutrina da Ciência*, mas de todos os sistemas que reivindicam um valor científico²⁷. Fichte faz o movimento duplo de definir o que é um sistema, e ainda explicitar que o sistema dos sistemas científicos²⁸, a própria *Doutrina da Ciência*, se plasma a partir do $A=A$. É aqui que

²⁵ Um outro fator que pode ter sido relevante em relação à diferença entre a primeira fase da *Doutrina da Ciência* e aquelas formuladas depois de 1800 diz respeito à questão do ateísmo atribuído a Fichte que o levou a ser expulso de sua cadeira na Universidade de Jena e que o influenciou a tornar a *Doutrina da Ciência* mais palatável ao público majoritariamente cristão. Para isso, Fichte precisou colocar em foco como a *Doutrina da Ciência* explicaria o possível acesso entre a consciência e o Absoluto, trazendo um teor mais religioso para o que antes demonstrava um teor mais epistemológico.

²⁶ Essa estratégia que citamos está relacionada, mais especificamente, aos textos *Grundlage der Wissenschaftslehre oder der sogennante Philosophie* e o *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Outros textos de Fichte não necessariamente começam a partir do $A=A$, e sim de outros fatores, tais como definição de sentimento (*Gefühl*) do Eu, ou ainda de como o Eu concebe a sua própria atividade de pensamento, como, por exemplo, o *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*.

²⁷ É necessário relembrar que a palavra *Wissenschaft* em alemão significa não só ciência (como o que foi proposto na tradução para o português), mas também significa saber. Nesse sentido, a *Doutrina da Ciência* não se pretende apenas versar sobre a ciência (tal como entendida pelo senso comum e que parece se referir a disciplinas como biologia, física e química) ou sobre filosofia, mas sim, sobre ambas. A *Doutrina da Ciência* reclama para si, portanto, o lugar do sistema fundamental de todos os saberes, seja sobre campos das ciências exatas como sobre as chamadas ciências do Espírito. Na verdade, Fichte parece se comprometer com a visão platônico-aristotélica de que a filosofia é a ciência ou saber fundamental. Assim, na hierarquia científica, a *Doutrina da Ciência*, sendo o sistema filosófico por excelência, se funda como o sistema científico fundamental.

²⁸ Toda forma sistemática, para Fichte, deve ser oriunda de um princípio a partir do qual se pode edificar o próprio sistema que, no caso, é um sistema científico. Assim, a partir desse princípio,

a formulação $A=A$ adquire uma importância determinante: não se trata apenas da relação de identidade fundada pelo princípio de não-contradição, mas sim o fato de que toda vez que pronunciamos a *quididade* de alguma coisa, ou seja o que ela é, há a *expressão de um juízo*. Expressar um juízo significa, portanto, que precisou haver alguém que produziu esse juízo, o que o torna um ato, e não apenas uma referência formal. Entender que há uma ação que ajuíza se torna a válvula propulsora para o grande salto lógico operado por Fichte, pois na medida em que se determina que $A=A$, há igualmente a determinação de um Eu que produz o juízo e, portanto, ao produzir o juízo, o Eu postula a si mesmo:

Pela proposição $A=A$ há um julgamento (*geurteilt*). Todo julgar, contudo, é, segundo a consciência empírica, uma ação do Espírito humano; então, tem todas as condições da ação na consciência empírica, as quais devem ser pressupostas como conhecidas e elaboradas para o propósito da reflexão ²⁹.

Postular qualquer proposição, qualquer juízo sobre qualquer coisa, significa que o Eu se dedica ao próprio ato de formulação dessa proposição, e, desse modo, se mobiliza ou, para o usar um termo fichtiano, se posiciona (*setzen sich*) para estabelecer um juízo. É essa mobilização ou posicionamento que ativa no Eu a compreensão de que *em todo juízo que ele profere, trata-se dele mesmo que produz o juízo*. É a partir da evidência lógica decorrente da própria capacidade ajuizadora, ou seja, de que é necessário um Eu para haver juízo em primeiro lugar, que Fichte desloca a identidade $A=A$ para $Eu=Eu$. O salto que Fichte opera aqui é bastante significativo, pois ressignifica a própria lei da identidade. É claro que Fichte não nega que as coisas precisam ser idênticas consigo mesmas, mas o que ele afirma é que a relação de identidade só pode ser absolutamente posta se estiver expressa pela forma $Eu=Eu$. E de fato, se considerarmos que na própria relação de identidade há um juízo, logo, esse juízo precisa ser formulado especificamente por um Eu. O real princípio de identidade não estaria contido na relação de identidade de qualquer algo consigo mesmo, mas sim na identidade do Eu que, ao produzir um juízo,

“Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediada, derivada do mesmo”. No original: “Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm, abgeleitete Gewissheit haben”. (UBWL, p. 10). Assim, a *Doutrina da Ciência* se coloca como a “Ciência de todas as Ciências” (Die Wissenschaft aller Wissenschaft) (UBWL, p. 14).

²⁹ No original: “Durch den Satz $A = A$ wird geurtheilt. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseyns ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstseyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen (GWL, p. 10).

começa a ter ciência que o segundo termo (o segundo A) precisa advir do primeiro. Ou seja, parte-se da própria atividade do primeiro Eu:

Então, o Pôr (*Setzen*) do Eu através de si mesmo é sua pura atividade. – O Eu põe a si mesmo e é, em virtude do seu simples Pôr de si mesmo; e inversamente: o Eu é e põe o seu Ser, em virtude de seu simples Ser. – É simultaneamente o agir e o Produto da ação; o ato e aquilo que é trazido à tona pela atividade; Ação e Ato são um e o mesmo; e por isso: Eu sou, expressão de uma Ação (*Thathandlung*); e também a única possível como deve resultar de toda a *Doutrina da Ciência*. Nós contemplamos mais uma vez a proposição: Eu sou Eu.³⁰

Os meandros lógicos que Fichte emprega nesse primeiro momento da *Doutrina da Ciência* se resumem à ideia de que quando se pensa sobre absolutamente qualquer coisa, já há um Eu que pensa e que, portanto, ao pensá-la, necessariamente, coloca a si mesmo na ação de pensar. Não se torna muito difícil de entender que, na medida em que se trata de um Eu que produz um pensamento, logo há o pensamento voltado para sua própria atividade e, desse modo, ele se torna consciente de sua auto-determinação (consciente de si mesmo). E assim, segundo o próprio princípio de identidade que anima o de agora em diante princípio basal da *Doutrina da Ciência*, a saber $\text{Eu} = \text{Eu}$, Fichte poderá derivar todo um encadeamento de deduções que parte da axiomática ideia de que o 1- Eu é idêntico a si mesmo; 2- ao produzir um juízo qualquer, ele se põe a si mesmo no ato de proferir qualquer juízo, ou seja, conceber qualquer pensamento; 3- ele toma consciência de sua existência e, assim, entende a manifesta diferenciação que existe entre si mesmo e qualquer outra coisa que não diz respeito a si³¹. É então que esse terceiro passo se

³⁰ No original: “Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. – Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss. Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: *Ich bin Ich*”(GWL. p. 10).

³¹ Para Hölderlin, contudo, há uma contradição clara nesse primeiro princípio em que Fichte irá se basear, uma vez que na identidade $\text{Eu} = \text{Eu}$, o segundo Eu que funciona na posição de predicado, ou seja, objeto, é necessariamente diferente do primeiro Eu que é sujeito. Essa identidade é, portanto, falsa. Segundo Hölderlin: “Quando digo: Eu sou Eu, então o Sujeito (Eu) e o Objeto (Eu) não estão tão unidos como se nenhuma separação pudesse ser efetuada sem violentar a essência daquilo que seria separado; ao contrário, o Eu só é possível através dessa separação do Eu pelo Eu. Como posso dizer: Eu! Sem a consciência de si? Como é a consciência de si possível? Na medida em que eu me oponho a eu mesmo, me separo de mim mesmo, mas a despeito dessa separação, eu reconheço a mim mesmo na oposição. Mas de que modo sendo o mesmo? Eu posso, assim devo perguntar; então por outra perspectiva é algo oposto a si mesmo. Portanto, a identidade não é a união do sujeito e objeto, que simplesmente aconteceria”. In: <https://www.textlog.de/urteil-sein.html>. Tradução nossa.

distingue dos demais, pois afirmar a identidade do Eu consigo mesmo significa negar tudo aquilo que não faz parte do Eu sendo “certo para o Eu que o Ihe se opõe será um não-Eu”³².

Embora tratar tudo que não se reduz à esfera do Eu como não-Eu seja um passo um tanto quanto generalista, é necessário pensar que Fichte busca uma demonstração lógica da *Doutrina da Ciência*. Assim, determinar o não-Eu significa estabelecer a posição contrária ao próprio Eu, de modo a se tratar de uma determinação formal. Mas superando apenas o que está prescrito nesse plano lógico, é fácil entender o que Fichte busca demonstrar, uma vez que tudo o que pensamos e vemos, sejam cadeiras, mesas e papéis ao alcance de nossas mãos, países ou oceanos, outras pessoas e seres, o céu, as estrelas e os planetas longe de nós, tudo o que se contrapõe ao Eu cai imediatamente na categoria, ou melhor, *na posição do não-Eu*. O motivo de Fichte ter sido bastante enfático e insistente na descrição da progressão lógica referente a tais proposições fundamentais da *Doutrina da Ciência* (e que resumidamente se referem à: $A=A$; logo, $Eu=Eu$, o que nos leva a crer que $Eu \neq \text{não-Eu}$), se dá, não só pelo seu valor dentro do sistema filosófico em questão, mas também porque o efeito último dessas três proposições é a própria explicação de como o sujeito se contrapõe ao objeto. Ou seja, é a partir da relação entre o Eu e não-Eu que Fichte entenderá a própria relação objetiva, referente à velha questão do conhecimento das coisas, que teria ocupado a filosofia ao longo de sua longa história.

$Eu \neq \text{não-Eu}$ retoma a questão epistemológica por natureza, principalmente porque substitui a relação de conhecimento por adequação. Um sujeito que conhece (apreende, entra em contato, se direciona a) um objeto. A novidade da relação subjetiva que está em jogo em Fichte vai além daquela prevista na tradicional fórmula $\text{sujeito} \rightarrow \text{objeto}$, pois o conhecimento por adequação, que supõe uma estrutura subjetiva que se debruça sobre um objeto com a finalidade de analisá-lo e, portanto, conhecê-lo, não concebe que é a *posição em que o objeto se encontra que determina sua condição de objetividade*. Em Fichte, a oposição que se dá entre o Eu e o não-Eu, ou seja, o sujeito e o objeto, é uma oposição mútua. Isso quer dizer que apenas na contraposição referente ao Eu e o não-Eu é que há uma diferenciação

³²No original: “(...) so gewiss wird dem ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich” (GWL, p. 16).

de fato entre o Eu e o objeto: o Eu só ganha sua dimensão completa na medida em que está oposto ao não-Eu. Similarmente, o não-Eu só possui sentido quando é pensado a partir do Eu. Conceber uma ação recíproca (*Wechselwirkung*) que ocorre entre essas duas esferas significa entender que o Eu só concebe sua posição enquanto sujeito, espécie de egoidade que está na base do pensamento de Fichte, na medida em que se contrapõe ao não-Eu. E é apenas enquanto posição negativa em relação ao Eu que o não-Eu pode ganhar sua dimensão objetiva. A ação mútua entre o Eu e o não-Eu acontece na medida em que, enquanto o Eu coloca o não-Eu, igualmente, o Eu “põe a si mesmo como determinado pelo não-Eu”³³. Há, assim, uma reciprocidade concernente ao Eu e não-Eu que se definem mutuamente, um em relação ao outro.

Para abordar essa relação de interdependência, ou melhor, reciprocidade, Fichte elaborou alguns conceitos em sua obra que justamente refletem essa complexidade do Eu e o não-Eu. Assim, por exemplo, Fichte utiliza o termo *Anstoß*³⁴ (que em português foi traduzido como travo, salientando tanto uma obstrução quanto um impedimento, mas também um possível ultrapassar desse obstáculo), que de difícil tradução, põe em relevância o momento crucial em que o Eu se depara com a “barreira” do não-Eu e tanto se limita como se sente propulso a superar esse entrave. Há, portanto, no termo *Anstoß* uma espécie de dupla-determinação, que é salientada pela tensão referente aos próprios polos subjetivo e objetivo. E dentro do vocabulário inerente a essa relação, Fichte tanto põe em evidência o aspecto das ações do Eu, como também a “obstrução” representada pelo não-Eu no que se refere a essas ações. O estímulo que a egoidade apresenta é qualificado a partir de uma diversidade de denominações tais como sentimento (*Gefühl*), tendência (*Tendenz*), esforço (*Streben*), Força (*Kraft*), etc. Esses são os termos que evidenciam o âmbito do Eu. Contrariamente, do “lado de lá” desse confronto, Fichte também especifica o padecimento (*Leiden*) do Eu na medida em

³³ No original: “Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich” (GWL. P. 32)

³⁴ A tradução que se faz em inglês para *Anstoß* é, por exemplo, *check*, que dá a ideia de conferir, checar, verificar. Ou seja, a presença de um limite que precisa ser ultrapassado pela atividade do Eu. Assim, Breazeale indica que: “O *Grundlage* apresenta a doutrina do *Anstoß* (entendido tanto como uma verificação, um conferir, da atividade do Eu como, também, um estímulo para a mesma) em um nível máximo de abstração. O que podemos dizer sobre o conteúdo atual de *Anstoß* é que ele deveria ser identificado com “sentimento” [*Gefühl*]” (Breazeale, 2013, p. 171). É importante citar que, nesse livro, Breazeale dedica um capítulo inteiro para a análise das nuances significativas desse termo na obra de Fichte.

que se considera a relação entre ambos pelo ponto de vista do não-Eu. A partir de uma determinação relativa, quando olhamos o Eu que se projeta ao objeto, então temos a noção de esforço ou tendência. Contrariamente, visto pelo lado do não-Eu, trata-se antes de uma visão do sujeito enquanto polo que se constrange ou que padece.

Vislumbramos, então, uma interdependência entre esses dois pontos, de modo que a dinâmica referente ao sujeito e objeto esteja sempre em uma situação de compensação ou reflexo mútuo: o Eu se coloca como determinado pelo não-Eu da mesma forma que o não-Eu teria sido anteriormente elaborado a partir da atividade do Eu. No meio desse complexo conceitual que representa as manifestações da relação entre Eu e não-Eu, deixa-se entrever como os dois posicionamentos perfazem uma relação sintética, tal como Guérout apontou sistematicamente³⁵. Pensar a relação de síntese nesse caso é algo que o próprio Fichte afirmou, na medida em que o sujeito ou o Eu funcionaria como a tese, enquanto o não-Eu como antítese, sendo a partir de sua relação mútua, uma síntese. Se por um lado, é possível observar como o Eu se refere ao esforço, ímpeto, tendência, etc, por outro, o não-Eu apresenta a posição antitética, o limite, a fronteira que por sua vez, influencia o próprio Eu. E tal como o próprio termo síntese evoca, a relação mútua entre ambos representa a união de opostos, ou seja, de contradições. O Eu, funcionando como

³⁵ Desenvolvendo uma perspicaz e completa análise da filosofia de Fichte, Guérout demonstrou que na exposição da *Doutrina da Ciência* do GWL, Fichte opera cinco sínteses (em cada seção da GWL) que compreendem toda a relação entre o Eu e o não-Eu. Essas sínteses serão determinadas ora a partir da perspectiva do sujeito, ora a partir da perspectiva do objeto, se orientando da seguinte forma: primeira seção a) a causalidade do não-Eu sobre o Eu olhada sob o ponto de vista da causalidade do Não-Eu é estudada sob o ponto de vista dessa mesma causalidade. B) a causalidade do não-Eu sobre o Eu olhada sob o ponto de vista da causalidade do Não-Eu é estudada sob o ponto de vista da causalidade do não-Eu (posição do Eu por si mesmo). c) a causalidade do Eu sobre o não-Eu, olhada sob o ponto de vista da causalidade do Não-Eu é estudada sob o ponto de vista dessa mesma causalidade. Finalmente, d) a causalidade do Eu sobre o não-Eu, olhada sob o ponto de vista da causalidade do Não-Eu é estudada sob o ponto de vista da causalidade do Eu. É, portanto, a partir de tais feixes de orientação do ato sintético que a relação entre o Eu e o não-Eu vai se definindo e se organizando, sempre indicando determinação mútua entre o Eu e o não-Eu. Assim, por exemplo, quando o Eu é determinado pelo não-Eu na primeira seção, o que observamos são os conceitos de determinação e divisibilidade. Quando há causalidade do Eu sobre o não-Eu como na quarta seção, há, ao contrário, uma síntese guiada pelo conceito de tendência, esforço, etc. Há, dessa forma, um desenvolvimento interno na GWL, na medida em que existem graus que vão de uma maior força da parte do não-Eu até a afirmação da atividade intensa do Eu que resulta no final desse livro. O que Guérout tenta demonstrar com essa explicação pormenorizada é que em todo ato sintético há um polo que parece ser mais importante na relação sintética em questão (ora o não-Eu, ora o Eu), de modo que quanto mais próximo do não-Eu, mais há definições referentes à objetos, tais como causalidade e divisibilidade. Já quanto mais próximo do Eu, mais a síntese adquire um teor subjetivo, por isso, as ideias de tendência e esforço (Guérout, s/d, p. 217-244).

tese, se encontra com o não-Eu como antítese, gerando um ato sintético que tanto pode ser visto pelo lado do Eu como do não-Eu, e não por acaso, a estrutura ternária de tese-antítese-síntese³⁶, muito creditada ao pensamento hegeliano, encontra sua aparição textual, pela primeira vez, na *Doutrina da Ciência*.

2.5

Diferenças de interesse³⁷: Dogmatismo e Idealismo na *Doutrina da Ciência*

A síntese que representa a própria identidade entre sujeito-objeto adotada por Fichte traz o posicionamento de ambos os polos em uma relação (de um lado sujeito e outro objeto) e ainda, por conta da relação de identidade, modifica-se tanto o que significa sujeito quanto objeto. Fichte, portanto, diferencia esses polos como um sendo referente aos elementos ligados ao Eu, tais como Espírito, inteligência ou alma. E do outro lado, o objeto como aquilo que corresponde à exterioridade, ao que sai do domínio subjetivo. Exatamente por isso, o lado objetivo abarca a noção de realidade, âmbito exterior, ou simplesmente, coisa. Desse modo, podemos ler:

Na experiência, a coisa, que é determinada independentemente de nossa liberdade e pela qual nosso conhecimento deve se direcionar, e a inteligência, que deve distinguir, estão inseparavelmente ligadas. O filósofo pode abstrair de uma das duas (...) Se ele abstrair da primeira, então ele mantém a pura inteligência em si, ou seja, ele abstrai de sua relação com a experiência; se ele abstrair da última, então ele mantém a coisa em si, ou seja, ele abstrai do fato de que ela vem de sua experiência como fundamento de explicação da própria experiência. O primeiro método se chama idealismo, o segundo, dogmatismo³⁸.

³⁶Segundo Fichte: “A atividade agora demonstrada é tética, antitética e, ao mesmo tempo, sintética. Tética, na medida em que coloca uma atividade oposta, fora do Eu, como absolutamente inconcebível, (...) Antitética, uma vez que a própria atividade do Eu é contraposta ao pôr ou não pôr de uma condição. Sintética, na medida em que essas atividades, postas como contrárias, tem como condição, que sejam a mesma atividade”. No original: “Die jetzt aufgezeigte Handlung ist thetisch, antitetisch und syntetisch zugleich. Thetisch, inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesetzte Tätigkeit außer dem Ich setzt (...) Antitetisch, inwiefern sie durch Setzen oder Nicht-Setzen der Bedingung, eine und ebendieselbe Tätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt. Synthetisch, inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten Tätigkeit, als einer zufälligen Bedingung, jene Tätigkeit als eine und ebendieselbe setzt” (GEWL, 529- 530).

³⁷ “O Fundamento último para a diferença entre Idealistas e Dogmáticos é, portanto, uma diferença do interesse dos mesmos”. No original: “Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse” (EE, p. 17).

³⁸ No original: “In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden (...) Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er reine Intelligenz an sich, das heißt abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt, abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, als

Embora Fichte tenha buscado uma derivação argumentativa lógica tanto no *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência* e no *Fundamentos da Doutrina da Ciência*, nas duas primeiras introduções, ele busca determinar a filosofia não mais a partir de um caminho lógico, mas sim do que seria a experiência do Eu. Sendo a experiência que apresenta um estofamento material para o pensamento, isso significa que será o modo como pensamos ou melhor, abstraímos de tal experiência que será decisivo para a filosofia. Nesse sentido, há uma espécie de encruzilhada metodológica, uma vez que é a maneira como a experiência será pensada que representa o cerne do problema aqui. Assim como há a divisão entre o sujeito e o objeto, igualmente haverá uma distinção entre o Idealismo e Dogmatismo que parece apresentar uma dupla contrariedade. A partir da experiência, a abstração acontece enquanto exercício de pensamento filosófico: temos uma experiência, especulamos sobre a mesma. Se por um lado há a abstração dessa experiência partindo da inteligência, que aqui se refere ao sujeito (Eu)³⁹, ao contrário, o movimento de abstração pode ser igualmente feito pelo lado da coisa. Isso significa que enquanto o Idealismo encontra na Inteligência, referente à eguidade, o seu ponto de partida para a especulação filosófica, por outro, o objeto do Dogmatismo será a coisa, que no caso se configura como coisa em si. Por isso, podemos afirmar que *a orientação do pensamento muda, como se houvesse um vetor de direcionamento que, pelo lado do Idealismo parte da inteligência, enquanto pelo lado do Dogmatismo, começa pela objetividade.*

A mudança da orientação do pensamento é feita a partir da distinção entre sujeito e objeto. Mas o interesse em tais afirmações de Fichte não está apenas em como há a transformação na concepção tradicional entre esses dois termos, e sim no fato de que Fichte parece retomar o que estava colocado nas Antinomias

Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus". (EE, p. 9-10). Grifo nosso.

³⁹ Existe uma divergência entre comentadores no que se refere ao sentido desse Eu em Fichte, principalmente quando o próprio autor indica que se trataria de um Eu absoluto. Contudo, concordamos com Breazeale que indicou que o Eu é sempre empírico, e, ao mesmo tempo com Xavier Léon que indicou que, embora o Eu só possa ser empírico, contudo, há a ideia exclusivamente filosófica que concebe o Eu enquanto instância abstrata. Segundo o último, a reflexão e o Eu puro são elementos abstratos concebidos pela consciência (Léon, 1954, p. 380). Já Zöller entende que a definição de um Eu absoluto, que está bastante demonstrada na versão mais tardia da *Doutrina da Ciência* seria similar à *archai* dos pré-socráticos, ou o Deus da teologia medieval ou de Spinoza. Estabelecendo um substrato fundamental, a ideia é pré-kantiana significa que o Eu absoluto não é uma entidade absoluta fora de nós, mas sim a base de nossa própria existência enquanto seres subjetivos (Zöller, 2007, p. 249-269).

kantianas: se apropriando da antitética da Dialética para demonstrar como tais polos irão representar duas posições filosóficas que se contrapõe. Observamos na primeira parte do capítulo que Kant estabelecia nas Antinomias uma contraposição entre tese e antítese que refletia uma oposição maior: a diferença entre dois sistemas de pensamento que são opostos *per se*. Assim, enquanto o lado da tese apresentava um encadeamento serial de argumentos, concatenados entre si para demonstrar uma posição específica, do outro lado, a antítese operava da mesma forma, através de um mesmo conjunto sistemático de argumentos que se contrapunham aos da tese. E como também vimos, tanto um lado como o outro eram igualmente procedentes sob o ponto de vista lógico.

Ou seja, racionalmente ambas as posições eram legítimas só sendo possível encontrar uma conciliação a partir da distinção entre mundo fenomênico e *noumênico*. Fichte parece propor a mesma coisa quando distingue o Idealismo do Dogmatismo, fazendo com que a oposição se articule ora ao redor do sujeito, ora do objeto. Assim, traduzindo isso para uma certa disposição que reflete modelos filosóficos contrários, há, por um lado o Idealismo, e por outro o Dogmatismo: se por um lado o foco é sobre o sujeito e sua ação determinante no que se refere ao pensamento, então tem-se uma filosofia idealista. Ao contrário, se o foco está voltado para a coisa, então, há a tendência de não considerar muito o aparato subjetivo e sim a coisa a ser conhecida. Aí se tem o Dogmatismo. Há, desse modo, uma dupla contraposição, pois o polo que o pensamento se associa, ou seja, *o eixo de que ele parte, seja o subjetivo ou o objetivo, não apenas se torna o objeto do próprio conhecimento, mas ainda modifica o próprio modo que o pensar filosófico irá proceder*.

Mais especificamente: no momento em que o pensamento elege a coisa (e aqui a alusão à coisa em si é clara) como objeto de conhecimento, o modo de conhecer se torna especificamente um modo de conhecer dogmático. Ao contrário, quando o pensamento busca se ater no sujeito e nas próprias propriedades subjetivas (como é o caso do transcendental em Kant), então haverá um modo de conhecimento que procede como idealista. É, portanto, o próprio pensamento que se torna o “objeto do Idealismo. O objeto desse sistema ocorre, então, como algo

Real efetivo na consciência”⁴⁰. Ou seja, não só se modifica o modo de abordagem referente à relação de conhecimento enquanto abstração da experiência, o próprio objeto a que essa abstração se aplica é igualmente modificado: enquanto o dogmatismo irá se orientar para a coisa e, portanto, conceber seu objeto de conhecimento enquanto a coisa, no idealismo, a orientação se dá a partir do sujeito, de modo que o próprio objeto de conhecimento é esse mesmo sujeito. É dessa forma que Fichte pôde fazer sua célebre afirmação de que a filosofia que cada um segue diz respeito à inclinação pessoal. Para aqueles mais propensos a um sistema de pensamento que tende mais para a realidade, há o Dogmatismo. Para os outros que se interessam pelos meandros da subjetividade, principalmente no que diz respeito a como o Eu se relaciona com o objeto, se tem uma tendência idealista. Nessa medida, o que se observa é que se de um lado há a primazia do Eu, tem-se um projeto filosófico adepto ao idealismo. Ao contrário, se existe a tentativa de acentuar o aspecto objetivo, logo o resultado será uma filosofia que se orienta pelo objeto, pelas coisas, pela realidade objetiva como determinante.

O Dogmatismo, portanto, está relacionado à esfera real, que não leva em conta a função constitutiva da consciência na própria definição de objetividade⁴¹. O maior expoente para esse modelo seria, por exemplo, Spinoza: a substância spinozista, além de se apresentar como flertando com um certo materialismo, colocando em primeiro lugar a causalidade como explicação para as modificações que se dão na Totalidade única, possui o mérito de relegar a consciência a um estatuto menor, ignorando qualquer papel mais complexo que o Eu possa ter. O idealismo, ao contrário, eleva o sentido da consciência, enquanto elemento de idealidade que retoma o kantismo - o Eu, o fato da consciência, revela o ponto de partida para todo e qualquer pensamento. Corroborando com a ideia inicial que transladava o juízo de identidade como princípio de contradição ($A=A$) para o $Eu=Eu$, que justamente se baseia no fato irrefutável de que em todo juízo se parte do Eu que produz pensamento (o próprio juízo), Fichte sustenta a atividade do Eu como fundamental. Ora, em qualquer ato de pensamento, mesmo o mais realista ou dogmático, ainda assim, o ponto de partida é um Eu que se propõe a pensar sobre alguma coisa.

⁴⁰ No original: “(...) das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt sonach als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor” (EE, p. 11).

⁴¹ “O instrumento essencial do dogmatismo é o deslocamento dos conceitos na dedução, a passagem da consciência finita à consciência infinita” (Vuillemin, 1954, p. 56).

De forma mais simples: uma filosofia, qualquer que seja, podendo ser a mais realista e objetiva de todas, precisa, antes de mais nada, de um Eu que se determina a pensar e, portanto, concebe qualquer exercício filosófico. Mesmo que se pense e se considere apenas a esfera objetiva, a coisa em si para usarmos o termo de Kant, ainda assim, foi necessário um Eu que se deslocou de sua posição subjetiva inicial para então pensar sobre as coisas. É dessa forma que Fichte corrobora duplamente com a identidade entre sujeito e objeto, pois além de entender essas duas posições em uma união sintética que revela a dependência mútua entre o Eu e o não-Eu, há ainda a indicação de que o Idealismo e o Dogmatismo parecem se complementar: “Sem realidade, sem idealidade e sem idealidade, sem realidade”⁴². Assim como o Dogmatismo (ou ainda realismo) precisa de um conteúdo específico para aplicar seu pensamento (o objeto), o Idealismo depende indubitavelmente de um Eu como ponto de partida para qualquer pensamento sobre qualquer coisa. Existiria, portanto, uma certa circularidade inerente a essas posições:

Por conseguinte, a verdadeira questão conflituosa do realismo e do idealismo é esta: qual caminho se deve tomar para o esclarecimento da Representação? Será mostrado na secção teórica de nossa *Doutrina da Ciência* que essa questão, que permanece inteiramente sem resposta, será nesse ponto respondida: ambos os caminhos são corretos; através de uma condição dada se é compelido para um deles, por uma condição contrária, se vai para o outro; e assim, o ser humano, i.e. a razão finita se coloca em contradição consigo mesma, estando confinada a uma circularidade⁴³.

É importante notar que Fichte não parece fazer muita distinção entre o Dogmatismo e o Realismo. Observamos uma inspiração não necessariamente cartesiana nesse ponto, mas a associação que Kant faz ao Dogmatismo na *Crítica da Razão Pura*. Para Fichte, ambos os movimentos do pensamento possuem como nó górdio a exterioridade objetiva. E se, de fato, consideramos que o que Fichte está propondo é uma consideração posicional, ou seja, que tem como princípio não exatamente o conteúdo, mas sim a forma ou a posição que determina o que algo é sujeito ou objeto, então qualquer coisa que ocupe a lacuna referente ao objeto está imediatamente no lugar de oposição ao sujeito e, portanto, de exterioridade.

⁴² No original: “Keine Idealität, keine Realität und ungekehrt” (GWL, p. 138).

⁴³ No original: “Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen sole. Es wird sich zeigen, dass im theoretischen Theile unserer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. h. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genöthigt, den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den anderen zu gehen; und dadurch wird den die menschliche, d.h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und ist in einem Cirkel befangen” (GWL, p. 52-53).

Similarmente, ao não se referir à objetividade, o Eu ocupa o lugar subjetivo, origem procedente do pensamento idealista. E além de considerar o Dogmatismo como Realismo, Fichte também o entende como Fatalismo ou ainda Materialismo:

Todo dogmático em consequência é necessariamente um fatalista; ele não nega o fato da consciência, a qual nós nos consideramos livres: pois isso seria irrazoável; mas ele prova a partir de seu princípio a falsidade dessa última proposição. – Ele nega completamente a independência do Eu, sobre o qual o idealista se fundamenta, e conclui o mesmo apenas como um produto das coisas, um acidente do mundo; o conseqüente dogmático é necessariamente um materialista⁴⁴.

Por isso, não importando muito para Fichte qual é a nomenclatura utilizada, o que é significativo para ele é tanto o modo quanto o escopo pelo qual a filosofia irá proceder e se direcionar. E é a partir desse movimento que tanto determina o que se conhece, como ainda *como se conhece*, que Fichte busca distinguir entre Realismo e Idealismo. Nas palavras de Bernard Bourgeois: “a filosofia não é uma soma de conhecimentos, mas uma mentalidade, o Idealismo e o Realismo não devem ser confrontados primeiramente a partir do nível de seus argumentos, mas do interesse do qual eles são a sistematização” (Bourgeois, 1968, p.3). Dando continuidade não só ao sentido de sistematização presente nas Antinomias de Kant, como ainda à oposição específica entre o realismo e idealismo, Fichte ainda retoma aquilo que ele entende como o Idealismo crítico que, a seu ver, se configura como o seu próprio sistema. Ou seja, para Fichte, a *Doutrina da Ciência* é um sistema crítico transcendental.

Se compararmos a estratégia de Kant sobre o Idealismo transcendental que, justamente, resolvia o conflito da razão na Dialética, veremos que ela se baseia na distinção entre fenômeno e coisa em si. Fichte revoga essa distinção, não porque ele não aceite objetos exteriores ou representações, mas porque a seu ver não existiria um campo *noumênico* impossível de ser alcançado por nós⁴⁵. Mas então se não existe a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, como Fichte consegue conciliar essas duas posições e ainda reivindicar para si o título de crítico

⁴⁴ No original: “jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber es erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. – Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist” (EE, p. 15).

⁴⁵ “A Coisa em si se torna uma completa quimera; não se demonstra mais nenhum fundamento pelo qual se deveria aceitá-la; e com ela cai juntamente o inteiro edifício dogmático”. No original: “Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen” (EE, p. 15).

transcendental? A partir da própria modificação do que é o criticismo que irá, em última instância, envolver uma variação no próprio significado do que é o transcendental.

Vimos acima que a chave para a conciliação entre as Antinomias dinâmicas acontecia por conta do idealismo transcendental que resume todo o projeto crítico de Kant. As Antinomias em Fichte reaparecem sob a roupagem dos sistemas do Idealismo e Realismo. E desse modo, funcionando como um termo médio entre ambas, Fichte afirma: “A *Doutrina da Ciência* mantém o meio termo determinado entre os dois sistemas e é um Idealismo crítico o qual se poderia chamar também de Idealismo-Real ou de Realismo-Ideal”⁴⁶. Analisando, desse modo, o que seria o Idealismo crítico que Fichte reivindica para si, observamos que há uma compatibilização entre esses dois sistemas, buscando demonstrar que há uma abordagem que a compreende, sendo, por isso, crítica. Há aí uma espécie de consideração de como e porque o próprio pensamento pôde tanto desenvolver um sistema idealista como um sistema realista. Para deixar mais claro: trata-se da investigação sob o ponto de vista da exterioridade desses sistemas que prevê o próprio desenvolvimento do pensamento no que tange à distinção entre ambos. Assim, a persistência da filosofia crítica por parte de Fichte se afasta do kantismo na medida em que abandona a distinção entre fenômeno e coisa em si, mas, por outro lado, mantém o cerne do criticismo na medida em que apresenta um método crítico.

E o que seria esse método crítico? Nada mais é do que a orientação da filosofia que critica a natureza do pensamento, que especula sobre aquilo que se passa no interior de nossa consciência⁴⁷, mesmo que se opte pelo sistema mais realista possível. O conhecimento da estrutura do pensamento é o que concede a propriedade terminantemente crítica ao que Fichte especulou e, nesse aspecto, há um retorno ao Idealismo não no que tange à delimitação de nossos limites de conhecimento, mas no que se refere à compreensão de que é o próprio pensamento

⁴⁶ No original: “Die Wissenschaftstheorie hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte” (GWL, p. 138).

⁴⁷ “Ela (a essência da filosofia) pode nomeadamente filosofar sobre a Metafísica, que deve ser não apenas uma suposta teoria das coisas em si, mas uma derivação genética do que surge em nossa consciência”. No original: “Es (das Wesen der Philosophie) kann nemlich über Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muss, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, selbst wiederum philosophiert” (UBWL, P. 3).

que em primeiro lugar pôde tanto se desenvolver pelo lado do realismo quanto do idealismo. O criticismo se mantém, mas igualmente a transcendentalidade, não porque considera a impossibilidade de conhecer a coisa em si, ou ainda da idealidade dos objetos como representação, mas porque há a consideração do pensamento pelo próprio pensamento, ou seja, *a capacidade de pensar o pensamento, ou seja, refletir sobre o mesmo*. Por isso, na escolha entre o Idealismo ou o Realismo, Fichte parece se manter no primeiro, se colocando como um idealista por conta do movimento crítico e, portanto, transcendental, e reconfigurando, por sua vez, esse termo originalmente kantiano.

2.6

Primazia do Eu, Reflexão e a revisão do transcendentalismo

Chegamos em um ponto controverso do pensamento de Fichte. Se o Realismo e o Idealismo são duas posições que, embora contrárias, estão unidas ou significam, em última instância, a mesma coisa, então por que Fichte aparece como o inaugurador do Idealismo pós-kantiano? Se o Dogmatismo possui tanto valor quanto o Idealismo, isso significa que Fichte é indiferente a ambas as posições de modo que toda a recepção de sua obra que sempre o categorizou como idealista, não passa de um equívoco? Na medida em que o idealismo parece ter reconhecido a primazia de um Eu que está por trás de todo pensamento, assim como de todo juízo, isso significa que há o reconhecimento da posição idealista como primordial e, desse modo, como superando o dogmatismo.

Toda a influência de Kant sobre Fichte fulgura claramente nesse ponto, uma vez que lhe coube o lugar de entender o papel do Eu como determinante na constituição da própria instância objetiva. Isso significa dar um passo atrás na própria análise da relação sujeito e objeto, Eu e não-Eu, e dando esse passo atrás, avançar de modo definitivo na medida em que consolida a função do sujeito, que desde Kant já estava posta como capacidade de constituir a objetividade. Isso quer dizer que, como vimos anteriormente, mesmo que haja a distinção entre o Eu e o não-Eu de modo que ambos se limitem e se oponham, ainda assim “O Idealismo permanece como única filosofia possível”⁴⁸ porque deixa visível todo o potencial

⁴⁸ No original: “als einzig-mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig” (EE, p. 22).

ativo do Eu na própria relação com o objeto. Colocando-se em uma posição que vê a si mesmo, o Idealismo entende o papel do Eu nessa relação – configurando, assim, como um pensamento crítico por natureza.

A primazia do Eu centraliza um feixe de termos e conceitos em Fichte que se ramificam em torno das ideias de auto-posicionamento e auto-determinação (*sich setzen, Selbstbestimmung*)⁴⁹, assim como de intuição intelectual. As duas primeiras salientam a capacidade do Eu de se presentificar, se pôr, como ainda de possuir uma direção a que se orienta. Assim, enquanto o Eu se confronta com o não-Eu, ele tanto se auto-posiciona nessa contradição como ainda se auto-determina no que se refere ao seu direcionamento sobre o não-Eu. Lembremos que o Eu se posiciona contra o não-Eu, de forma a haver uma relação mútua, demarcação recíproca. A intuição intelectual surge como demonstração da elevação da consciência em todo o processo epistemológico e se assenta no modo em que a consciência reivindica esse mesmo processo (Zöller, 1998, p.34). Para Kant, a intuição era apenas reservada aos fenômenos, àquilo que era identificado intuitivamente. Uma intuição intelectual que pudesse conhecer as coisas de modo especulativo, sem recorrer à sensibilidade, era proibido ao sujeito cognoscente.

Entretanto, na medida em que Fichte não só não aceita a distinção entre fenômeno e coisa em si (coisas, ao contrário, se referem ao não-Eu), como ainda maximiza a atividade do Eu e seu posicionamento principal em relação ao objeto, disso se segue que o intuitivo se torna a capacidade do sujeito ter uma intuição interna de si. É à atividade do sujeito que a intuição se refere, de modo que esse elemento intuitivo reforça a relevância de sua auto-determinação. Fichte lança mão, dessa forma, do termo kantiano não mais para significar as intuições sensíveis do tempo e espaço e determinar objetos fenomênicos, mas sim para dar a confirmação da integridade do Eu enquanto sentido interno. Assim como em Kant havia a intuição que complementava a unidade da apercepção, similarmente, em Fichte, a

⁴⁹ “Para ter sido limitado, o Eu já deve ter agido, seu poder deve ter uma direção, ou seja, uma direção através da autodeterminação; todos os limites pressupõem ação livre”. No original: “Das Ich muss, demnach um beschränkt worden zu sein, schon gehandelt, seine Kraft muss schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung haben; Alle Begrenzung setzt freies Handeln voraus” (GEWL, p. 565).

intuição intelectual aparece como “Fato da Consciência”⁵⁰. Isso significa que, pela intuição, o *Eu intui-se a si mesmo*. A intuição intelectual representa a consciência imediata da ação do Eu, e, sendo assim, apresenta também a consciência de si.

O motivo da consciência, portanto, ganha toda sua força na filosofia de Fichte, justamente na medida em que se coloca como processo mental que se eleva ao que está previsto na relação entre Eu e não-Eu. Em última instância, Fichte perfaz *uma volta para o Eu*, pois não basta estar consciente da oposição entre o Eu e o não-Eu, é necessário também ter consciência da própria função subjetiva na constituição dessa oposição – consciência da consciência, ou seja, consciência de si. Será, nesse aspecto, a ação, assim como a consciência da ação do Eu que completa o ciclo inerente à *Doutrina da Ciência*. É verdade que será isso que fundamentará o campo ético da filosofia de Fichte. Devido à atividade do Eu houve grande associação entre a *Doutrina da Ciência* e a moralidade kantiana colocada na *Crítica da Razão Prática*. O que fundamenta essa colocação é a irrestrita liberdade do Eu, que apenas inicialmente se restringe ao não-Eu.

Contudo, ao contrário de pensar a liberdade como a capacidade de agência relacionada ao imperativo categórico, ou seja, à capacidade de ação livre a partir de princípios universalmente válidos, na verdade, a liberdade na *Doutrina da Ciência* está mais relacionada a um sentido de espontaneidade⁵¹ do Eu. A ação do Eu não necessariamente possui um escopo moral, não se refere a como o Eu age segundo um dever ético, mas sim à atividade espontânea da egoidade de se auto-posicionar, se auto-determinar. Por conta dessa atividade livre, o Eu se posiciona em relação àquilo que está fora de si, na exterioridade, ao não-Eu. Por isso, a função prática do Eu se revela a partir da atividade que o Eu exerce na formação do objeto a partir da representação. Isso significa que a praticidade do Eu está mais relacionada à sua

⁵⁰ “Então, encontra o filósofo essa intuição intelectual como Fato da Consciência”. No original: “Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewußtsein” (ZE, p. 49)

⁵¹ “(...) então o Eu não é por si mesmo limitado; mas ela [a atividade do Eu] também é ideal, unicamente fundada no Eu, em virtude da colocação da atividade ideal anteriormente demonstrada, e essa Idealidade (liberdade, espontaneidade, que será demonstrada no seu tempo) é o fundamento dessa relação”. No original: “(...) denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie ist auch ideale, lediglich im Ich begründete, kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Tätigkeit überhaupt, und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund” (GEWL. P. 540).

capacidade de auto-determinação, ou seja, ao se colocar ou se posicionar (*sich setzen*), do que de uma moralidade normativa⁵².

Em termos epistemológicos, a atividade do Eu em um primeiro momento se relaciona à capacidade de afirmação de si que se contrapõe, se restringe, ao se deparar com o não-Eu. Contudo, e isso é de extrema importância na teoria do conhecimento em Fichte, uma vez que o Eu não apenas se contrapõe ao não-Eu, ele ainda possui um *papel constitutivo no que se refere ao não-Eu*. Por isso, Dieter Henrich sintetizou que esses três passos da *Doutrina da Ciência* são simplesmente considerados como: “Algo (1) representa algo (2) como algo (3). É necessário se perguntar como os três elementos desse momento se coloca no Eu que põe a si mesmo” (Henrich, 1967, p. 22). Isso significa (e de fato se comprova na última parte da segunda seção do *Fundamentos da Doutrina da Ciência* que discute o fundamento do saber teórico e que, justamente, se refere à Dedução da Representação) que a relação entre o Eu e não-Eu não para quando ambos os termos estão apenas contrapostos um ao outro. Ao contrário, há um terceiro movimento que se confirma na *capacidade do Eu de configurar o objeto e, em seguida, tomar consciência de seu próprio papel nesse ato de constituição*.

A partir da capacidade de representação do Sujeito há explicitado sua capacidade de objetificação. O objeto é “construído” a partir da atividade do Eu, na própria relação entre o sujeito e objeto: o Eu se auto-determina a representar os objetos, não através da sensibilidade, tal como em Kant, mas através da faculdade da imaginação, que “produz a realidade”. O poder representativo na constituição objetiva é o que, portanto, está na base da imaginação⁵³. Assim, a ideia de que a

⁵²“O argumento intrigante, que é também o crucial, é o que parece ser o salto inválido de Fichte, da espontaneidade do sujeito teórico para a conclusão de que essa atividade incondicionada é idêntica à faculdade da razão prática. Não há razão aparente para supor que o tipo da espontaneidade invocada por Kant em seu relato da razão teórica - isto é, uma espontaneidade que une diversas representações em uma única consciência - também é prática no sentido exigido pela explicação da moral de Kant, ou seja, como um incentivo para a ação capaz de determinar a vontade independentemente da sensibilidade (...) De acordo com Fichte, o tipo de unidade então solicitada pela faculdade da razão prática não é a unidade ou consistência entre os vários desejos do sujeito, mas uma unidade do Eu com o não-Eu, ou uma unidade entre sujeito e objeto. Mais concretamente, a razão prática pede que o mundo objetivo seja determinado de modo que ele conforme com as exigências do sujeito “puro” (Neuhouser, 1990, p. 39-40).

⁵³ “A imaginação produz Realidade; mas não é nela mesma nenhuma realidade; apenas através da produção e da apreensão no Entendimento é que o Produto se torna algo real”. No original: “Die Einbildungskraft producirt Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales” (GWL, 104). Algo que é digno de nota é como Fichte pensa a imaginação (*Einbildungskraft*) como produtora de um *Bild* (quadro). Nesse aspecto, trata-se de um enquadramento formal feito pela imaginação que será fixado pelo

imaginação possui um poder criativo não está, portanto, equivocada, pois ela realmente possui a capacidade de, ao criar representações, definir de modo constitutivo o objeto de conhecimento. Enquanto a imaginação produz, o entendimento fixa:

Na discussão já mencionada, a ação da auto-determinação é uma determinação de um produto fixo da imaginação no entendimento através da razão: logo, um pensamento. O intuir determina a si mesmo no pensamento de um objeto. Na medida em que o objeto é determinado pelo pensamento, ele é algo pensado⁵⁴.

Nesse sentido, a filosofia é muito mais “um engendrar e não o achar ou encontrar do saber natural” (Bourgeois, 1968, p. 27), o que dá ênfase ao aspecto produtivo da atividade representativa (Henrich, 2003, p. 204). O teor prático da *Doutrina da Ciência* se torna ainda mais contundente pois há a sugestão de uma função “criadora” presente na imaginação segundo Fichte, que se observa também todo o potencial ativo na própria produção representativa. É nesse contexto que observamos como a consciência performa uma atividade redobrada no que se refere ao seu papel de formação objetiva. Por um lado, ele apreende a objetividade, mas ao mesmo tempo, ele a constitui. E justamente com o intuito de demonstrar o potencial duplo da consciência que Fichte apela para o neologismo *Thathandlung*: Parte-se do fato (*Tatsache*) do Eu que possui o papel de apreender algo e, ao mesmo tempo, se afirma sua atividade intrínseca que é ação (*Handlung*). *Thathandlung*⁵⁵ é

entendimento: “Através dessa passagem de um produto indeterminado da imaginação livre para a determinação completa em um mesmo ato, vem à minha consciência um quadro, posto como um quadro”. No original: “Durch dieses Übergehen von einem unbestimmten Produkt der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und ebendemselben Akte wird das, was in meinem Bewußtsein vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt als ein Bild” (GEWL, p. 566 -567)

⁵⁴ No original: “Nach obiger Erörterung ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Productes der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein Denken. Das anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objects. Insofern das Object durch das Denken bestimmt wird, ist es ein gedachtes” (GWL, p. 109).

⁵⁵ Segundo Breazele: “*Tathandlung* (aqui traduzido simplesmente como “Agir”, com A maiúsculo, embora possa ser melhor traduzido como “Fact Act” ou “F / Act”) é um termo que combina o palavras alemãs para ação (*Tat*) e ação (*Handlung*) e que devem lembrar a palavra comum de “fato” ou “estado de assuntos” (*Tatsache*)(...) Nas versões publicadas da *Wissenschaftslehre*, o termo *Tathandlung* é empregado para designar o auto-posicionamento incondicionado do Eu, com o conceito do qual a *Wissenschaftslehre* começa. Segundo Fichte, o Eu não tem existência de todo a não ser através deste “Ato” autoprodutivo; o Eu nada mais é do que seu auto-posicionamento auto-ativo e é, portanto, sempre uma combinação de fazer e saber. Entendido dessa maneira, como *Tathandlung*, o Eu é mais do que um mero conhecedor ou intelecto (o Eu teórico). Para isso, os fatos são realmente definitivos, o que explica por que Fichte afirmou que o Princípio da Consciência de Reinhold pode ser apenas o primeiro princípio da filosofia teórica e não da filosofia como um todo” (Breazeale, 2013, p 23, nota 38). Por conta desse elemento fundamentalmente ativo da *Tathandlung*, Breazeale ainda indica que: “De acordo com Fichte, esse primeiro objeto da filosofia – o conceito puro do Eu- aponta para além de si mesmo em vistas de algo que não é um conceito, mas um ato ou

o conceito que expressa esse duplo movimento ativo e qualifica o Eu como, acima de tudo, auto-determinante. Em relação às outras concepções epistemológicas, Fichte, portanto, leva a último grau um caráter ativo da epistemologia, que na maior parte da História da Filosofia se engendrava de modo passivo, como se o Eu fosse mero receptáculo das impressões dos objetos.

Observamos como o Eu busca constituir as representações apreendendo-as simultaneamente. Isso significa que o objeto não passa de uma mera criação do Eu, de modo que ele não esteja na realidade? De forma alguma: significa apenas que os objetos são apreendidos enquanto representações, ou seja, que uma coisa, para se tornar objeto, precisa estar conformada no próprio enquadre de objetividade. Não se trata, dessa forma, de eliminar a realidade do não-Eu⁵⁶, mas de entender de que modo a objetividade se formula. Nessa medida, o kantismo de Fichte mais uma vez dá sinais inequívocos: assim como cabia à faculdade da sensibilidade e do entendimento para a formulação da objetividade em Kant (lembramos, a sensibilidade conformava a intuição empírica dentro do espaço e tempo, o entendimento subsumia ao conceito com a finalidade de subsumir esse conteúdo empírico a uma unidade e, dessa forma, identificar o que algo é), do mesmo modo, o Eu que se auto-determina e, nesse aspecto, formula e compreende o não-Eu, apresenta o mesmo movimento de objetificação. Eis, portanto, a finalização desse complexo processo epistemológico que, em ambos os casos, acentuava o poder ativo do Eu (no caso de Kant, do sujeito transcendental) na formulação da objetividade.

Contudo, além da imaginação que, de certa forma, “produz” o objeto e o entendimento que o fixa em conceitos, o Eu também apresenta uma outra aptidão natural, a saber, a capacidade reflexiva. No caso de Fichte, a reflexão possui um uso essencial no que tange a possibilidade de conhecimento, uma vez que ela se refere à tomada de consciência de si que acima demonstramos. Todos os atributos ativos do Eu (auto-determinação, auto-posicionamento, *Tathandlung*, intuição intelectual), convergem para o momento final reflexivo. A reflexão demonstra, portanto, um segundo ato da consciência: se colocando além daquilo que está

atividade: nomeadamente, o Ato ou Fato/Ato (*Tathandlung*) auto-produtivo pelo qual o Eu põe a si mesmo, para si mesmo, como um Eu” (ibidem, p. 80).

⁵⁶ Segundo Henrich: “Essa é uma linguagem da ação, mas o processo inteiro não deveria ser entendido como uma tentativa de eliminar o não-Eu, mesmo que isso seja considerado na literatura secundária” (Henrich, 2003, p. 212).

previsto na relação entre o Eu e o não-Eu, o sujeito faz um segundo movimento para analisar, *como se estivesse de fora*, essa relação entre sujeito e objeto. Exatamente por isso, Henrich indica a reflexão como a finalização do movimento circular do Eu que coloca a si mesmo como tema, ou seja:

Um saber que está no emaranhado de suas experiências e concepções dos objetos, que rompe com essa abrangente aparência do mundo e se torna ele mesmo tema e questão. Fazendo isso, se sabe que pode apenas solitariamente saber de si mesmo, que com isso é sujeito de seu ser consciente (Henrich, 1967, p. 15).

Nesse aspecto, a reflexão faz com que *o sujeito tenha por objeto a si mesmo*. É exatamente o movimento de pensar o pensamento a que aludimos acima. Essa ação implica na necessária consciência de si como momento final do fenômeno do Eu, que significa o entendimento de que o não-Eu é um produto representativo do Eu, havendo uma consciência de todo esse processo, permitida apenas pela reflexão. E isso significa também que há um subsequente movimento de abstração⁵⁷ inerente a todo ato reflexivo, que nada mais é do que a capacidade de se separar da primeira relação imediata entre sujeito e objeto e se direcionar para o pensamento subjetivo em si, a raiz de todo o processo de conhecimento. Há, com esse movimento de abstração reflexiva a marca da capacidade do Eu de pensar o pensamento, de pôr o pensamento como seu objeto. É o próprio pensamento que se torna o foco da reflexão do Eu presente indiretamente em todo o momento em que tentamos delimitar o que é alguma coisa. Tornar-se consciência de si significa que o Eu se movimenta a partir da reflexão e, portanto, da abstração. A própria consciência, ao refletir sobre si mesma, apresenta o potencial de abstrair o que está prescrito na relação entre o Eu e não-Eu e, dessa forma, se projetar além dessa relação. Dessa forma, a reflexão proporciona uma bipartição do Eu: embora seja o mesmo Eu, contudo, é possível observar duas facetas dessa consciência reflexiva, de modo que haja um eu refletido (*reflektierte Ich*) e um Eu que reflete (*reflektierende Ich*).

Vimos que o passo inicial da *Doutrina da Ciência* era partir da identidade de um Eu capaz de produzir juízos ($A=A$ que se desloca para $Eu=Eu$). A partir daí, toda a *Doutrina da Ciência* era sistematizada enquanto derivação do que estava

⁵⁷ Segundo Fichte: “A Doutrina da Ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas”. No original: “Die Wissenschaftslehre setzt die Regeln der Reflexion und Abstraction als bekannt und gültig voraus” (UBWL, p. 23).

previsto nesse princípio como fundamento. Contudo, na segunda tentativa que Fichte fez para demonstrar ou esclarecer a *Doutrina da Ciência*⁵⁸, o caminho para entender o que se dá em todo esse intrincado processo da consciência se torna bem mais acessível e simples. Segundo Fichte:

*Na medida em que você está consciente de qualquer objeto – o qual poderia ser a parede à sua frente - você está, como foi reivindicado, efetivamente consciente de seu pensamento sobre essa parede, e apenas na medida que você está consciente disso, é possível ter uma Consciência da parede. Contudo, para ser consciente de seu pensamento, você precisa ser consciente de si mesmo. – Você é – consciente de si, você afirma; então, você necessariamente diferencia o seu Eu pensante do seu Eu pensado pelo pensamento.*⁵⁹

Ou seja, a prova da validade da *Doutrina da Ciência* pode ser logicamente constatada se seguimos a cadeia dedutiva que começa na relação de identidade entre $Eu=Eu$, passa para o resultado lógico do Eu como contrário ao não-Eu, para determinar a “posicionalidade” do não-Eu como inerente ao Eu (como representação do Eu). Explicando melhor: o Eu começa em uma identidade consigo mesmo, depois se constitui como contrário ao não-Eu – ou seja, sujeito contraposto ao objeto. Mas não para por aí, o Eu com sua capacidade reflexiva consegue ter consciência de sua própria habilidade representativa, de modo que o não-Eu surja não mais como contraposto ao Eu, e sim como sua representação. Por isso, há a relação final de $Eu = \text{não-Eu}$, em que se retoma o Eu como o eixo determinante para o enquadre da objetividade.

Na citação acima, Fichte opera os mesmos passos progressivos, mas de uma forma bem mais acessível. Existiria um segundo caminho argumentativo que possui uma base muito mais empírica, que mesmo mantendo a veracidade lógica, se fundamenta em uma experiência perfeitamente plausível para qualquer um. Essa experiência é descrita como: um Eu pensa uma parede. Em seguida, ele pensa sobre si mesmo pensando uma parede. E nesse movimento, que é de abstração, o Eu objetifica o seu próprio pensamento, ou seja, ele reflete e, assim, pensa sobre o

⁵⁸Como já foi citado, a *Doutrina da Ciência* não possui nenhuma publicação oficial. Contudo, Fichte teria tentado produzir vários textos com a finalidade de explicar, de modo formalizado, o que seria a *Doutrina da Ciência* ainda no contexto de sua fase inicial, enquanto ocupava a cátedra em Jena.

⁵⁹No original: “*Indem du irgendeines Gegenstandes – es sei derselbe die gegenüberstehende Wand – dir bewußt bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewußt, und nur inwiefern du dessen dir bewußt bist, ist ein Bewußtsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewußt zu sein, mußst du deiner selbst dir bewußt sein. – Du bist – deiner dir bewußt, sagst du; du unterscheidest sonach notwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich*” (VND, p. 110).

próprio pensamento. Pensar sobre as coisas implica em pensar sobre si mesmo. E pensar sobre si mesmo significa pensar sobre o próprio pensamento. Esse movimento encadeado, é o que, portanto, demonstra que a capacidade de reflexão impele a consciência a se entender como consciência de si, ou seja, a ter a si mesma como objeto do pensamento.

A transição entre consciência que se torna consciência de si pelo aspecto reflexivo tem uma relevância substancial em todo o pensamento posterior à Fichte, principalmente em todo pensamento que se pretende idealista. O movimento reflexivo é o que garante à filosofia idealista uma relação de conhecimento que não pode ser sequer entendida se não houver uma compreensão absoluta do papel do Eu em todo esse processo. Exatamente por isso, Bernard Bourgeois identificou que Fichte teria feito uma Fenomenologia genética da ontologia (1968, p. 48). Quando fazemos referência à ontologia estamos indicando um discurso inerente à explicação da realidade ou ainda da existência e constituição das coisas exteriores a nós. É dessa maneira que a investigação sobre a objetividade é remetida ao plano da ontologia. Nesse aspecto, a citação de Bourgeois é razoável, uma vez que, em Fichte, há a discussão de como a experiência (fenomenológica) da atividade do Eu é determinante para a ontologia, ou seja, explica como há geneticamente um problema ontológico enquanto derivado da ação subjetiva.

Toda ontologia enquanto compreensão ou explicação da realidade confirma, mesmo que indiretamente, a existência de um pensamento filosófico que determina o que as coisas são. Isso significa que qualquer ontologia, na medida em que se compreende como discurso sobre o Ser, pressupõe de antemão que haja um Eu que determina esse discurso. Na gênese de todo processo ontológico o que existe é sempre o Eu do pensamento que elabora determinações ontológicas. Trata-se assim do pressuposto de que em toda discussão ontológica existe um Eu que a formula, que pensa o objeto e, desse modo, reflete sobre seu próprio pensamento aplicado à realidade objetiva. O idealismo crítico como possibilidade filosófica exclusiva significa a compreensão total desse processo interno ao pensamento. A *Doutrina da Ciência* traz uma teoria epistemológica do saber. Ela se refere a uma explicação de como conhecemos os objetos. Mas é também uma teoria do próprio saber, de modo que o método e o próprio objeto se confundem, ou melhor, se identificam.

É claro que alguém poderia objetar que esse mesmo caminho havia sido feito nas meditações cartesianas, que inclusive é sempre considerada como uma filosofia dogmática. Contudo, o “Eu penso” de Descartes não conseguiu dar conta de todo o problema e complexidade do sujeito que conhece. Existiria uma espécie de superficialidade no *cogito* cartesiano, justamente, porque não se levou em conta a função constitutiva do próprio sujeito sobre a objetividade. Só se torna possível alcançar a fundo a relação entre sujeito e objeto a partir da transcendentalidade com Kant. O valor da Revolução copernicana possui tanta legitimidade e apelo (algo que foi, de fato, reconhecido pela história da filosofia) porque redobrou o papel do sujeito: não apenas no que se refere a como o sujeito pode conhecer as coisas, mas porque com o poder de representação do sujeito, se modifica o próprio objeto de conhecimento.

Uma última coisa que devemos ressaltar é que em Fichte parece haver, de fato, a primazia do Eu, de modo que as coisas apareçam como uma espécie de reflexo da atividade subjetiva. Essa ideia encontra sua maior defesa porque, justamente, no momento final do processo que descrevemos da *Doutrina da Ciência*, o não-Eu se demonstra como apenas algo resultante do Eu. Contudo, o que buscamos ressaltar diz respeito não a como o não-Eu parece depender ontologicamente do Eu, mas como esse movimento do Eu é o que permite o papel reflexivo da consciência de si. Nessa medida, a consciência de si demonstra de que modo é a ação da razão que reflete que irá determinar as duas opções ontológicas, a saber o Idealismo ou o Realismo. O terceiro passo da *Doutrina da Ciência* possui o mérito de dar o desenlace final no que diz respeito a como o *modo* que consideramos as coisas parece ser determinante *daquilo* que consideramos.

Assim, dentre as variações do kantismo que Fichte propõe (por exemplo, adicionando à ideia de sujeito a de consciência, pensando na ideia de consciência de si, deixando de identificar a dialética como uma ilusão da razão, etc.), Fichte parece selecionar o mesmo movimento que está na Dialética transcendental para dentro de sua própria *Doutrina da Ciência*. Não apenas porque os termos tese e antítese são utilizados, mas porque o movimento inerente ao Eu e sua relação ao não-Eu de certa forma emulam o mesmo modo especulativo que estava nas Antinomias: do mesmo modo que havia a oscilação entre uma tese e uma antítese seguida por um movimento final que agrupava os dois movimentos anteriores, igualmente, em Fichte, haverá o Eu que se contrapõe ao não-Eu e que, a partir desse

conflito, se chega a um processo reflexivo, entendimento da função e papel da subjetividade nos discursos ontológicos. Assim como as Antinomias eram resolvidas pela transcendentalidade do sujeito, similarmente, a consciência de si em Fichte traz não o mesmo tipo de conciliação, mas a própria noção de que o modo como a consciência se comporta parece ser determinante para o tipo ou a opção ontológica que se busca. Tais pontos de encontro evidenciam como Fichte se valeu da filosofia de Kant e, mais importante, como o transcendental enquanto aspecto crítico possui uma complexidade maior do que Kant poderia pensar, de modo que a relação epistemológica persista na maior parte do pensamento pós-kantiano.

2.7

O Espírito e a Letra: a continuidade da crítica

Como vimos, a Revolução copernicana possui o mérito de mudar as bases epistemológicas e metodológicas da filosofia através da própria diferenciação entre coisa em si e fenômeno. Refundando as pretensões de conhecimento, há, contudo, também a reestruturação do que se entende por objetividade, que, por sua vez, envolve o processo de reformulação do estatuto da realidade exterior, ou seja, do próprio mundo fora do sujeito. Por conta disso, nas palavras de Allison, “a doutrina da idealidade transcendental não envolve uma ontologia alternativa, mas sim uma alternativa para a ontologia” (2004, p.98). Isso quer dizer que ao invés de substituir a ontologia realista/dogmática que prevalecia no contexto das filosofias modernas de Descartes e Leibniz, Kant repensa o próprio sentido de ontologia, ou seja, modifica como o campo ontológico será delimitado e constituído. Essa modificação é devida ao fato de que não há ontologia descolada de um sujeito que a formula: os próprios critérios para o que vem a ser o discurso ontológico precisam levar em consideração o papel e função da subjetividade nesse processo. Assim, ao invés de propor mais uma alternativa dentro das posições ontológicas, metafísicas ou cosmológicas, Kant propõe um novo jogo (ibidem, p. 120): propõe entender o que determina que possamos pensar de modo ontológico, metafísico ou cosmológico. Essa problemática se repete em Fichte, na medida em que a relação entre o Eu e o não-Eu repetem a questão da interrelação entre o Eu e o objeto.

É claro que o que se entende por transcendental apresenta certas nuances ou diferenciações em Kant e em Fichte, muito devida à época em que eles escreveram,

assim como à diferença de método e modo de construção argumentativa⁶⁰. Mas é inegável que existe uma herança kantiana em Fichte, que ele constrói sua obra à luz de problemáticas inicialmente suscitadas por Kant. O que Fichte elabora se configura, portanto, como a manutenção de concepções kantianas que, contudo, apresentam certas digressões ou reformulações originais. Em Fichte, o transcendental é a filosofia que, ao colocar em questão a relação entre Eu e não-Eu, reproduz a noção de que a realidade exterior compreendida como o não-Eu se faz como determinação posicional, relativa ao Eu. Mesmo sem limitar as pretensões para o conhecimento tal como Kant fez, Fichte se concentra na determinação da dinâmica interna da relação de conhecimento e como a mesma mantém uma relação intrínseca com a própria noção do que é a objetividade. É, portanto, nessa medida, que Fichte parece não só ter dado continuidade ao que estava previsto no kantismo, mas o radicalizou naquilo que concerne às suas bases metodológicas.

Repensar como o conhecimento se torna possível, de modo a estabelecer suas condições e prerrogativas, introduz o elemento reflexivo que tem como objeto o próprio pensamento: o teor ativo da subjetividade que reflete ativamente sobre sua performance e função na tentativa de conhecer as coisas é o que permite o estabelecimento prévio dos critérios epistemológicos. É esse movimento de reflexão que não apenas determina a construção da objetividade e a conciliação das Antinomias no caso de Kant, como ainda – já em Fichte- corresponde à noção de retorno ao Eu como reflexão de sua própria atividade representativa: aparece, pela reflexividade, a virada de compreensão que é a consciência de si. Desse modo, podemos entrever que há, subjacente a toda essa discussão sobre o transcendental referente à Kant e à transição para Fichte, dois níveis de crítica. Quando se retoma o sentido de crítica enquanto ato de julgar ou análise negativa, algo que o próprio termo *krinein* já atestava há mais dois mil anos na Grécia antiga, é a separação, ou crivo que anima a direção de um pensamento. Desde sempre a crítica parece incorporar o espírito da separação entre a verdade e falsidade. Kant, já no primeiro

⁶⁰ “Uma grande consequência da diferença geracional entre Kant e Fichte é a aparência de uma relação de sucessão e complementação entre eles, com Kant preparando o projeto filosófico e providenciando os conceitos-chave metodológicos e doutrinários e Fichte levando a frente o programa kantiano com um escopo e grau de detalhe não encontrado em Kant. (...) A imagem de Fichte como continuando o que Kant queria mas era incapaz ele mesmo de fazer também é sugerido pela repetida ocorrência à distinção hermenêutica entre o “espírito e a letra” do texto, empregada para descrever sua fidelidade ao projeto filosófico de Kant, enquanto marcando sua liberdade da limitações contingentes do último, na medida em que ele percebia as mesmas” (Zöllner, 2007, p. 252).

prefácio da primeira crítica já indicava esse uso quando comenta que ela se faz inicialmente como crítica de livros e de sistemas (CRP, A XII). Esse sentido mais mundano ou amplo de criticismo permanece na *Crítica da Razão Pura*, na medida em que sair do sono dogmático é abandonar a visão dogmática da realidade e introduzir o elemento cético. A desconfiança aparece como ponto disruptivo, pois como podemos ter certeza do que sempre tivemos certeza?

A sublevação da visão dogmática demonstra que elementos como Deus, a alma, o mundo, etc., não sejam imunes à análise crítica. Não por acaso, aquilo que tira Kant desse mesmo sono dogmático nada mais é do que o empirismo, que cético pergunta: só por que o sol nasceu mil vezes, o que me garante que nascerá amanhã? Esse movimento crítico inicial que problematizava as pretensões metafísicas, entendendo-as como falsas, cede lugar para esse segundo nível de criticismo que podemos entender no caso das Antinomias. A comparação antinômica performa, desse modo, um outro passo crítico, a saber, *o afastamento do próprio movimento especulativo da razão que se divide entre duas posições contrárias (tese e antítese) e que se entende como a própria produtora dessas mesmas posições*. É esse segundo momento crítico que parece ser replicado na *Doutrina da Ciência*: o Eu possui a capacidade de se afastar de sua relação com o não-Eu, sujeito que se distancia da sua relação com o objeto, de modo a perceber o próprio movimento do pensamento. Dessa forma, Fichte ainda bifurca o pensamento filosófico para dois caminhos: de um lado o Idealismo e de outro o Realismo. A disposição seja para um ou para outro revela o tipo de objeto e de conhecimento desse mesmo objeto a que se propõe conhecer.

Como vimos, o problema não é apenas referente ao conteúdo, mas se expressa nos próprios termos metodológicos. E em terceiro lugar, *a consciência reflete sobre seu próprio papel alcançando o estatuto de consciência de si*. A consciência de si que, de acordo com Henrich, nunca havia sido de fato abordada com profundidade⁶¹, surge em Fichte como a indicação de que a razão possui a consciência de sua própria atividade especulativa e, portanto, reflexiva. E dessa maneira, o Eu pode tanto pender para uma filosofia mais idealista, que se centra no Eu, como pode apresentar o caminho contrário, ou seja, o não-Eu que determina o

⁶¹ “Ele [Fichte] viu que a consciência de si, a qual a filosofia desde muito tempo antes dele havia tomado como Fundamento do conhecimento (*Erkenntnisgrund*) só pode ser pensada sob condições que antes não haviam sido consideradas” (Henrich, 1967, p. 7).

Eu. As alternativas que se abrem colocam em questão dois possíveis movimentos da consciência que, contudo, entende o seu próprio papel decisivo nessa bifurcação. Desse modo, não há apenas a ideia de crítica como mudança em nossos parâmetros de conhecimento, mas também é crítico o movimento do Eu que entende seu papel em todo esse processo – reivindicando, por conseguinte, sua capacidade plenamente reflexiva. Esse segundo momento crítico demonstra a própria ideia de que *o modo como a razão se comporta, o caminho que ela segue, os procedimentos especulativos e argumentos que ela assume são definitivos na própria concepção ontológica* em questão.

Isso não significaria que a polarização entre Idealismo e Realismo na verdade é uma falsa questão, uma vez que existe um retorno ao Eu por conta dessa atividade reflexiva? Ou seja, no final, existiria uma assimetria entre as posições entre o Idealismo e Realismo, pois o transcendental, irremediavelmente, insere a primazia do eixo subjetivo de modo a entender todo pensamento realista como ingênuo ou ainda como subordinado ao que ocorre no interior da subjetividade? A afirmação do movimento reflexivo que funda a consciência de si, não demonstra que existe uma prevalência ou tomada de posição a favor do Idealismo? Na discussão sobre o problema entre o Realismo e o Idealismo, parece que uma posição já está tomada a favor do último. Contudo, quando salientamos a capacidade reflexiva no que diz respeito ao entendimento da própria consciência de entender seu papel na constituição da objetividade e, desse modo, estabelecer as condições para o conhecimento, o que buscamos demonstrar é como não se trata da constituição das coisas como se tudo fosse decorrência da criação de um eu solipsista, absoluto que vê o mundo como derivação de sua atividade interior. Antes, trata-se da ideia de que a concepção de realidade exterior possui uma relação de interdependência com a atividade subjetiva.

A resposta para essa questão é esclarecida com a ajuda desse segundo nível de criticismo que atribuímos ao Idealismo transcendental e que descortina o problema da reflexão da consciência de si. A questão não se centra propriamente na ideia de que o ato reflexivo é um simples retorno ao Eu, mas à noção de que as concepções referentes àquilo que está fora do Eu, ou seja, que se posicionam como exteriores à subjetividade e que, de certo modo, se configuram como realidade ou mundo, possuem *uma íntima conexão com o modo como essa mesma realidade ou mundo é concebido*. Em outras palavras, trata-se da incontornável ideia de que

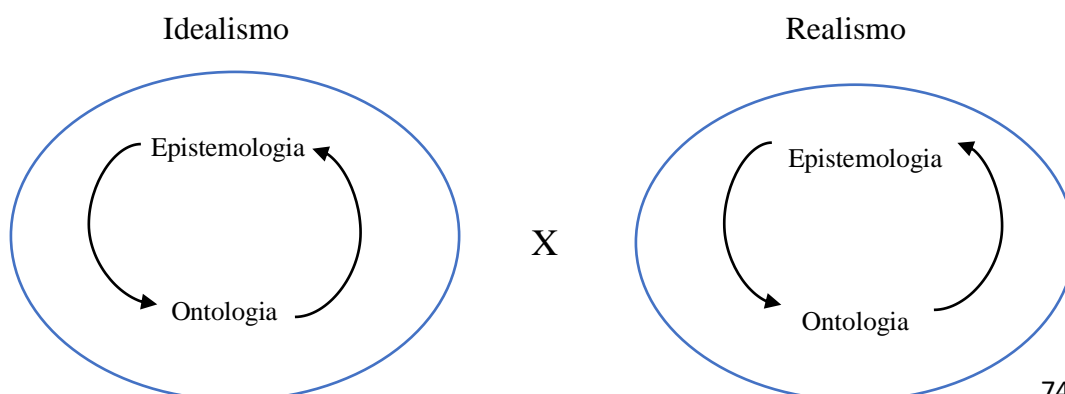
aquilo que concebemos como mundo traz uma relação de interdependência a *como* consideramos o mundo. O que se desvela é a própria ideia de que a maneira como concebemos a exterioridade é determinante para o que entendemos como o mundo. Se olharmos apenas para a aparência superficial dessa noção, parece que caímos não necessariamente na pretensa superioridade da posição idealista, mas sim de que tudo apenas ganha sentido e significação pela subjetividade.

Mas não é exatamente isso: é a ideia de que existiria uma espécie de *afinidade determinante entre o modo como se conhece e aquilo que se pretende conhecer*. Isso quer dizer, então, não que o Idealismo aparece como o vitorioso do embate da grande arena filosófica -algo que, é claro, encontra eco naqueles que tendem mais a um pensamento idealista- mas que mesmo na filosofia mais materialista possível, ainda assim, é necessário considerar uma epistemologia que lhe seja afim, que esteja de acordo com a própria concepção de mundo como materialista. Entender o mundo como real que independe da subjetividade, significa desse modo, que o filtro subjetivo é perfeitamente dispensável. Por outro lado, tomar a objetividade como elemento que se constitui pelo Eu, tal como afirma o idealista, confirma a consciência como o eixo constitutivo do real.

Esse Idealismo crítico pode sim se pautar na dependência ontológica da objetividade por parte do sujeito e sua subsequente reflexividade – essa é a leitura que se fez do transcendental de forma predominante. Mas existe um ponto despercebido que, contudo, é indiretamente implicado ao problema transcendental: a saber que ontologia e epistemologia, mesmo anteriormente à Revolução copernicana, são domínios e campos da filosofia que não se excluem, mas antes estão intimamente conectados, demonstrando uma relação que entendemos como onto-epistemologia. Quando, portanto, dizemos que, mesmo anteriormente à Revolução copernicana, a relação onto-epistemológica se demonstrava como indicativa, isso significa que se trata de um modo de entendimento de como a filosofia se faz, coube a Kant apenas evidenciá-la. O Idealismo crítico é, desse modo, a concepção de que tanto a ontologia quanto a epistemologia não se dissociam, elas possuem antes uma relação de imbricação ou ainda interrelação. Em toda concepção ontológica, há o elemento epistemológico que o envolve e o determina. Por sua vez, em toda epistemologia, existe o escopo ontológico para o qual o conhecer se aplica, como domínio que a acolhe.

De modo sucinto, a epistemologia expressa a ontologia, e a ontologia, por sua vez, manifesta a epistemologia. Tomando de empréstimo o termo hegeliano em sua acepção sobre a dialética entre Ser e Nada, ao invés de se darem como domínios isolados, sua relação se inscreve sempre como a passagem de um ao outro, mas esse deslocamento, longe de significar ultrapassagem ou ainda superação progressiva é antes interdependência. Seu entrelaçamento é uma espécie de duas faces da mesma moeda, de modo que, ao pensar o mundo de um determinado ponto de vista, o próprio mundo se constrói a partir da regra epistemológica. Em contrapartida, a concepção ontológica é determinante para se erigir uma teoria do conhecimento correspondente, um modo de acesso às coisas que tem como pré-condição que haja uma consistência com a ontologia respectiva – pois mais uma vez, quando dizemos que conhecemos, a pergunta natural que surge é “conhece o quê?” Considerar o entrelaçamento entre os campos ontológico e epistemológico é o próprio Idealismo crítico, o que reinsere o problema da consciência de si ou reflexividade como o lugar em que essa relação é admitida. De fato, o que significa a proposta do que estamos chamando de onto-epistemologia senão o ato de estabelecer as condições de possibilidade tanto para o conhecimento como ainda da explicação da constituição da objetividade exterior?

Desse modo, cabe a pergunta, como a onto-epistemologia se refere ao problema do Idealismo e Realismo que trouxemos acima? O Idealismo e o Realismo se constituem como dois sistemas de pensamentos antagônicos que mantêm uma arquitetura antinômica. Repetem, desse modo, o modelo da Antinomia, em que vemos dois pensamentos excludentes que se posicionam contrariamente, cujo esquema não permite comunicação ou melhor, parâmetros em comum. No interior nesse par contraditório, contudo, observamos que suas concepções ontológicas e a correspondente epistemologia mantêm o sentido de interdependência referente à onto-epistemologia que descrevemos. Seria algo similar a:



O que se observa com essa imagem é que tanto o Idealismo como o Realismo aparecem como dois sistemas de pensamento que trazem tanto uma concepção ontológica quanto uma proposta epistemológica em uma lógica de determinação mútua – tal como já explicitamos. Contudo, esses dois conjuntos de pensamento inserem projetos onto-epistemológicos que não apenas divergem entre si, mas antes se colocam como diametralmente opostos. A distribuição posicional de ambos aparece como inversão ou oposição absoluta, sendo explicada por uma lógica de lateralidade, não de verticalidade – ou ainda hierarquia, subordinação, progressão...

Há, desse modo, uma espécie de simetria em termos formais, que, contudo, trazem conteúdos contraditórios. É nessa medida que entendemos o Idealismo e o Realismo como mantendo uma estrutura antinômica: ambas constroem posições onto-epistemológicas sistemáticas, mas que se negam de forma frontal, de modo que uma é aquilo que a outra definitivamente não é e vice-versa. Existe um conflito antinômico em relação a essas posições que, entretanto, estão em equilíbrio interno, mas que, contudo, não dialogam entre si. E não o fazem pelo simples motivo de que seus princípios constitutivos, que se perfazem como uma epistemologia (como modo de conhecimento metodológico) e uma referente ontologia (como escopo daquilo que se pretende conhecer) não repousam em concepções que sejam comuns. Por isso, Idealismo e Realismo se tornam a Cila e Caribdis do pensamento filosófico, monstros mitológicos que, nesse caso, expressam sua inimizade sob um ponto de vista onto-epistemológico: possuem a capacidade de ordenar nosso acesso (epistêmico) com o mundo, mas também, o que é o mundo mesmo.

Desse modo, retomando o que está em jogo na relação entre as duas, observamos o porquê de sua “posicionalidade” antinômica: na medida em que se tem uma concepção de mundo que seja realista, o conhecimento se dará por uma mediação dogmática e direta. Contudo, se a realidade é considerada pelo fio condutor da intelectualidade, ou seja, da razão, logo, o conhecimento parece se encerrar sobre a especulação racional, sobre sua função conceitual que vê na realidade o próprio conceito, assim como sua própria ação. Não há conciliação entre esses dois conjuntos, mesmo que ambos estejam se aventurando nos mesmos mares da epistemologia e ontologia, nos problemas do que é o mundo e o Eu, da relação entre sujeito e objeto enquanto relação entre ideal e real que foi descoberta de modo magistral por Kant e prolongada em Fichte. Como veremos nos próximos capítulos, Cila e Caribdis são incorporadas em dois dos maiores filósofos da tradição,

Schelling e Hegel. Entendemos que ambos, quando buscam determinar a relação entre sujeito e objeto, ou ainda entre ideal e real, produzem dois sistemas que remontam a estrutura da Antinomia que buscamos delimitar nesse primeiro capítulo.

Para tanto, suas concepções onto-epistemológicas terão que ser opostas, terão que estar em desacordo uma com a outra, havendo, contudo, um acordo interno, ou seja, entre as respectivas ontologias e epistemologias. De modo mais claro, internamente há uma conciliação (no que tange os domínios da ontologia e epistemologia), mas externamente, em relação àquilo que está fora do sistema, há desacordo e conflito. Para tanto, contudo, é necessário ingressar na análise interna de seus sistemas, para que possamos demonstrar três pontos: 1. Como ambos constroem seus sistemas a partir da relação de imbricação e interrelação entre o âmbito epistemológico e ontológico. 2. Como esses sistemas estão em uma relação de contradição, legitimando assim, uma posição antinômica. 3. Como realizar os dois primeiros pontos confirma um movimento crítico que já estava presente no transcendentalismo tal como demonstrando, principalmente no que diz respeito ao próprio caráter reflexivo realizado no pensamento filosófico de pôr os dois sistemas filosóficos em posições antinômicas. Essas concepções se tornarão mais claras depois, principalmente no nosso último capítulo. Contudo, para isso, precisamos analisar tanto o sistema de Schelling quanto o de Hegel isoladamente, algo que faremos a seguir.

3.

Luz e sombra, Potência e desdobramento: Filosofias da Natureza e da Identidade em Schelling

3.1.

Teleologia, Totalidade, Força

Um dos méritos da consideração transcendental foi ter esclarecido, como vimos anteriormente, a própria relação de interdependência ou ainda de determinação mútua contida nos domínios tanto da epistemologia quanto da ontologia. Essa relação, que chamamos de onto-epistemológica, que justamente denota esse aspecto de imbricação, foi trazida à luz pelo Idealismo crítico, não devido à proibição do acesso às coisas em si mesmas que, de fato da *Crítica da Razão Pura* buscava operar, mas ao movimento de pensar o pensamento a que aludimos no último capítulo. Esse deslocamento que projetava o sujeito à investigação de si mesmo implicava o esforço de estabelecer as condições de possibilidade para o conhecer que, em última instância, nos conduzia para a própria ideia de reflexão do Eu. Mais do que propor que havia uma prevalência do polo subjetivo, o transcendental e o consequente Idealismo criticamente direcionado sugeriam antes que a abordagem subjetiva se balizava através de certos parâmetros epistemológicos que, por sua vez, se imiscuíam com a objetividade a que se pretendia conhecer, ou seja, com a própria realidade no exterior do sujeito.

Desse modo, estava aberta a bifurcação de dois caminhos que levavam a direções totalmente distintas. De um lado, um pensamento que se pautava nos objetos exteriores, nas coisas mesmas a que o Eu deveria investigar – entendido como Realismo. Do outro, o Idealismo, que tinha como centro o Eu, de modo que os elementos subjetivos é que se destacavam como predominantes nos campos ontológico e epistemológico. É, não só a partir desse contexto, mas também por conta da prevalência em relação ao Idealismo, principalmente operada por Fichte, que observamos como Schelling parece tomar o caminho contrário: aquele que nos leva para o lado da objetividade, instaurando assim uma espécie de quebra com o

transcendental, voltando sua atenção para a até então negligenciada realidade exterior. Por conta dessa inversão no próprio escopo de aplicação do pensamento, Schelling propõe, desse modo, uma nova concepção ontológica que, para tanto, requer estratégias epistemológicas que lhe sejam compatíveis. Como veremos, Schelling dedica seu pensamento à análise de uma realidade ontológica a partir de uma concepção de Totalidade imanentista, inscrita tanto na sua filosofia da Natureza quanto na sua filosofia da Identidade. O sujeito, desse modo, longe de estar descolado dessa realidade ontológica onicompreensiva, ao contrário, será visto como estando em seu interior, como produto finito da Natureza ou como individuação que surge no âmbito da Realidade. Essa é, portanto, a noção ontológica de Schelling que, desse modo, deverá instaurar modos epistemológicos condizentes com essa concepção – que, como veremos, serão a intuição intelectual e a construção da matéria. Contudo, para que se torne mais evidente qual é a proposta onto-epistemológica de Schelling, tal como adiantamos aqui, é necessário discorrer sobre a ontologia proposta por Schelling a partir desses dois recortes a que recorreremos, algo que iremos nos dedicar a seguir.

Inserindo-se no seio desse profundo diálogo iniciado com o kantismo, as primeiras publicações de Schelling demonstram uma clara influência ou mesmo releitura de Fichte⁶², uma vez que se centram na própria ideia da relação entre sujeito e objeto. É dessa forma que Schelling retoma a pergunta inicial do que estava em jogo nas digressões transcendentais, ou seja, como as representações são

⁶² Esses textos a que referimos são, especificamente, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795) *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796) e *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. Nessa fase, considerada de juventude, observamos Schelling se debatendo com as questões levantadas em Fichte, ainda preso no que estava determinado na *Doutrina da Ciência*. Nessa medida, as questões mais veementemente consideradas são: a possibilidade do saber filosófico e seu estatuto científico, a transcendentalidade e sistematicidade, a liberdade (principalmente em *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*), algo bastante ligado à atitude prática do Eu no que se refere à “escolha” de sistemas filosóficos, etc. Contudo, gostaríamos de colocar em relevo o texto *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Embora curto, observamos uma certa digressão no que diz respeito à herança fichteana, na medida em que Schelling “absolutiza” o Eu, de modo a identificá-lo como infinitude. Assim, o Infinito se coloca como o não passível de ser objetivado, que não pode ser limitado a uma coisa. A conclusão lógica óbvia é que, portanto, o infinito, saindo da esfera de objeto, precisa ser um sujeito. Forma-se, desse modo, a noção de um Eu absoluto que será o próprio infinito. Embora isso demonstre uma profunda referência a Fichte, principalmente no que diz respeito ao terceiro passo da dedução da *Doutrina da Ciência* (retorno do não- Eu para o Eu), é interessante entender a relação não mais com a *Doutrina da Ciência*, mas com uma interpretação de Spinoza no que tange o monismo da substância. A influência spinozista já começa a ser sentida nesse momento, algo que discutiremos com mais afinco a frente.

fomentadas em nós⁶³. De fato, já desde as primeiras recepções do kantismo e suas subsequentes críticas, não é claro como exatamente as coisas nos afetam, como elas agem em nós, ou pelo menos como se relacionam conosco. Se perguntar sobre qual seria a fonte externa que causa nosso exercício representativo retoma o problema da coisa em si, pois se trata de analisar qual seria a natureza da relação inerente às nossas representações e o mundo externo. Como a exterioridade age sobre o sujeito? Qual é a relação específica que o Eu mantém com o mundo exterior? Ele nos afeta e, portanto, criamos representações do mesmo? Ele se mantém como um campo totalmente desconhecido do qual, mesmo estando situados no espaço e tempo, ainda assim não podemos determinar mais nenhum tipo de qualidade ou propriedade? Já em relação a Fichte, na medida em que é apenas o Eu que entra em jogo na determinação objetiva, pouco é explicado sobre a constituição em si do objeto exterior. Ele se torna mera concepção formal? Ele possui uma dependência absoluta, principalmente ontológica do sujeito? De qualquer modo, o objeto exterior sob o ponto de vista do conhecimento, tanto em Kant, como em Fichte, se determina apenas pelo eixo do sujeito, pela sua pré-condição transcendental. O efeito mais imediato desse procedimento é que a objetividade parece estar sempre em uma situação de dependência de uma consciência que a formula, de modo a sugerir a inexistência de coisas “fora de nós” (Kant), esvaziando a objetividade de qualquer conteúdo independente do Eu (Fichte).

Na medida em que o que ocorre no pensamento é o que parece fundamentar a transcendentalidade, se perguntar pela fonte de nossas representações se coloca como o ponto limite que definirá se é possível persistir dentro da distinção inerente ao fenômeno e coisa em si, ou se há a disposição de dar um passo à frente. Cruzando esse limiar e se perguntando sobre qual seria a causa de nossas representações, Schelling sai dos limites subjetivos, ou seja, deixa a clausura do que estava previsto apenas na interioridade do nosso pensamento. Os efeitos dessa virada de perspectiva se multiplicam: há o retorno para a ideia de uma exterioridade enquanto independente do sujeito, um se voltar para o campo ontológico não compreendido

⁶³ Sobre a tentativa de investigar as origens das nossas representações, Schelling afirma: “Ou nos deixe tentar o oposto, deixe que as coisas externas nos afetem, e agora esclareça como nós ignoramos o surgimento da pergunta sobre como as Representações são possíveis em nós”. No original: “Oder lasst uns den umgekehrten Versuch machen, lasst äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind” (IPN, p.13).

pela epistemologia transcendental, a reintrodução da noção de coisas que fundamentam nossas representações, e não o contrário. Segundo Schelling:

(...) se procurarmos o fundamento [de nossas representações] não em nós, então não nos concerne como deixamos as representações se seguirem uma da outra; o fundamento deve se situar, portanto *nas coisas*, e nós afirmamos que essa sucessão determinada é uma sucessão das coisas mesmas, não apenas das nossas representações das mesmas; apenas na medida em que as representações *em si* se sucedem desse modo e não de outro, o que nos forçaria a representá-las nessa mesma ordem, apenas porque e na medida em que essa sucessão for *objetivamente* necessária, então ela é também *subjetivamente* necessária.⁶⁴

Na medida em que se trata de se entender a objetividade e como a mesma se constitui, o foco de Schelling se vira para o objeto e não mais exclusivamente para o Eu. Assim, pensar nas coisas fora de nós, significa, antes de mais nada, pensar naquilo que se configura como a esfera objetiva de uma instância que rodeia o próprio sujeito, e nada mais propício a essa esfera de exterioridade do que a própria noção de Natureza. A reviravolta que Schelling parece operar no contexto do Idealismo alemão se constitui, portanto, na evidência inegável de que coisas fora de nós possuem uma existência sob o ponto de vista *material* e Schelling parece ser bastante claro na medida em que afirma que: “a mais sombria de todas as coisas, ou até a própria escuridão das mesmas, é a matéria. Não obstante é *precisamente essa raiz desconhecida da qual se elevam toda formação e fenômenos da natureza*”⁶⁵.

Não que Kant ou Fichte recusassem a existência da matéria, mas o motivo transcendental, na medida em que determinava toda e qualquer objetividade como decorrente do sujeito, encarava esse aspecto como secundário ou como subordinado à formalização subjetiva. A retomada da noção de matéria como o arcabouço desconhecido se transforma no sustentáculo de eventos da Natureza que, por sua vez, serão de agora em diante objeto de investigação da chamada *Naturphilosophie*. É nessa medida que a proposta de Schelling, ao invés de entender apenas que

⁶⁴ No original: “(...) suchen wir den Grund [unserer Vorstellungen] nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen aufeinander folgen lassen; der Grund muß also in *den Dingen* liegen, und wir behaupten, diese Bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen *selbst* so und nicht anders aufeinander folgen, seien *wir* genötigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Sukzession *objektiv*- notwendig sei, sei sie auch *subjektiv*-notwendig” (IPN, p.24).

⁶⁵ No original: “Der Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es eben diese unbekannte Wurzel, aus derem Erhebung alle Bildung und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen” (WS, p. 14). grifo nosso.

haveria uma causalidade externa que determina a sucessão de nossas representações, precisa dar conta de toda uma outra dinâmica do que se dá no cerne da exterioridade. Exterioridade essa que se define como a realidade natural, objetiva, que sai do escopo da mera concepção do que acontece no interior da subjetividade. Formulando uma filosofia da Natureza, a preocupação central de Schelling é não apenas creditar relevância ao aspecto objetivo, mas ainda determinar *o que seria* a Natureza, como a mesma se constitui e se desenvolve. Dessa forma, três elementos se colocam em jogo na concepção que Schelling faz do mundo natural, são eles: *Teleologia, Totalidade, Força*, como veremos a seguir.

Entender a teleologia significa se perguntar se a Natureza possui um desenvolvimento que inclui o conceito de finalidade⁶⁶. Assim, substituindo a concepção metafísica usualmente associada ao Dogmatismo ou Empirismo no que se refere à nossa compreensão dos eventos exteriores, Schelling afirma:

De agora em diante, todas as coisas finitas são meras modificações do Infinito. Mas compreende em geral, do mesmo modo, como uma modificação é possível no Infinito, na medida em que se compreende como essas modificações do Infinito, ou seja, como todo o Sistema das coisas finitas surge na sua representação, ou, como a unidade das coisas, que na essência infinita pode ser apenas ontológica, no entendimento, se torna teleológica⁶⁷.

⁶⁶ Há controvérsias dentro da literatura secundária de Schelling sobre esse difícil conceito, que esteve muito associado ao Idealismo hegeliano, principalmente no que se refere ao sentido de fim da história (que sugere não apenas que a história caminha para o progresso, mas que ela possui um termo final). Entretanto, no sentido da Natureza e não da história, quando se fala em teleologia é comum a concepção de uma finalidade (*telos*) enquanto intencionalidade que se projeta no mundo natural. Isso é ratificado, principalmente por Kant quando aborda a questão das ações interessadas na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Contudo, a Natureza em Schelling se estabelece como teleológica não no sentido de uma única intenção que progressivamente determina o desenvolvimento da mesma, mas sim através da ideia de que existe uma ordem das partes com o Todo que é determinada de modo conforme à funcionalidade da própria Natureza. Isso significa, portanto, que o próprio conceito de finalidade se refere muito mais à noção de função do que de intencionalidade. Desse modo, é uma teleologia diferente da proposta por Kant, uma vez que a orientação teleológica acontece através da própria Natureza, como veremos mais à frente. Por isso, Jacobs afirma: “Sob *natura naturans*, Spinoza também entende como Deus e respectivamente seus atributos, na medida em que Deus é uma causa livre. Livre em Spinoza não significa livre-arbítrio, mas essa finalidade que não depende de nada mais. Como *natura naturata* as coisas finitas, os modos são conhecidos, compreendidos. Esses se seguem da Necessidade da Natureza de Deus, a qual, como *causa sui* (Causa primeira, Fundamento de si mesmo), é como causalidade original compreensível por si mesma. Essas conexões com os termos de Spinoza não demonstram que Schelling está muito mais ligado à Spinoza do que a Kant, especialmente na medida em que algumas páginas mais adiante ele delimita de sua filosofia como o “spinozismo da Física?” (Sandkühler, 1998, p. 70). Nessa medida, é necessário dizer que a Natureza em Schelling não possui o conceito de livre-arbítrio em si, de modo que a finalidade deixe der ser conectado a uma intencionalidade, como voltaremos a ver mais adiante.

⁶⁷ No original: “Von nun an ist alles Endliches bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebensowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich sei, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d.h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure

Portanto, o primeiro ponto que é necessário compreender é que a teleologia entra no lugar de uma consideração mecanicista, em que causa e efeito são vistos não mais como separados um do outro ou isolados em uma relação unilateral (causa que age e gera um efeito específico). Para Kant, que primeiramente pensou a Natureza sob esse aspecto, a teleologia surge como juízo reflexivo (que não encontra nenhum conceito do entendimento correspondente): que nos permite identificar a possibilidade de que a Natureza apresente uma unidade sistemática, mas mais crucial agora, que causas sejam o mesmo que seu efeito⁶⁸. Ou seja, é possível pensar em uma unidade da Natureza, em que haja conformidade a fins, em que as coisas sejam feitas a partir de um propósito.

Mas na medida em que não se pode rastrear (determinar) de onde vem esse propósito e nem conhecer objetivamente a unidade sistemática da Natureza, tem-se apenas um juízo reflexivo. Por sua vez, o pensamento regulativo de que a Natureza perfaz uma unidade, ratifica a ideia de que “cada uma das partes, assim como só existe mediante as restantes, também é pensada *em função das outras e por causa do Todo*, isto é, como instrumento (órgão)” (CFJ, §65, grifo nosso). A identidade entre causa e efeito se confirma nessa concepção teleológica em Kant porque a causa está sempre engendrada no efeito e o efeito, por sua vez, parece dar continuidade à causa. Essa integração entre esses dois fatores fundamenta a própria noção de unidade em que as coisas não se dissociam, estando antes subsumidas nessa relação entre causa e efeito expressa acima.

No que se refere ao juízo teleológico na terceira crítica, especificamente na parte em que há os juízos sobre a biologia, Schelling, desse modo, retém o sentido inerente à continuidade entre causa e efeito presente na noção de Natureza de Kant, assim como a noção de que a mesma é uma Totalidade unificada. Contudo, contrariando o que está sugerido não só na *Crítica da Faculdade do Juízo*, mas principalmente no Apêndice à Dialética transcendental, que justamente, aborda uma

Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur ontologisch sein kann, in euren Verstande teleologisch geworden sei” (IPN, p.35).

⁶⁸ Segundo Kant: “Diria provisoriamente o seguinte: uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma; com efeito, aqui jaz uma causalidade tal que não pode ser estar ligada ao simples conceito de uma natureza sem que se lhe dê como um fundamento um fim, mas que pode na verdade ser pensada, mas não conceitualizada sem contradição”(CFJ, §64) .

hipotética unidade da natureza que apresentaria a finalidade divina ou demiúrgica para sua criação, Schelling determina um outro sentido teleológico: a teleologia na Natureza se refere a algo imanente, não antropologizado⁶⁹ e, embora aparentemente contraditório nos termos, não possui fim. Esse sentido de teleologia pouco ortodoxo, que supõe uma Natureza que apresenta direcionamento em seu movimento, sem contudo demonstrar intencionalidade, e, ao mesmo tempo, algo sendo produzido, sem, contudo demonstrar um “alguém” que a produza, define um sentido teleológico que supõe uma natureza Total, mas, ao mesmo tempo, uma Totalidade que se *auto-regula*.

A especificidade da leitura de Schelling repousa em uma revisão da teleologia no sentido kantiano, pois não imputa nenhum tipo de sugestão de uma força exterior (inteligência) que coloque em marcha o que se dá na própria Natureza (CFJ, §84). Assim, as coisas e os eventos que ocorrem na Natureza possuem um caráter necessário, mas tal necessidade se dá no seu próprio interior⁷⁰. O sentido, portanto, de finalidade enquanto intencionalidade externa, por não ser contemplado na filosofia de Schelling, faz com que desapareça todo conteúdo que possa ser apenas um reflexo do que significa a finalidade referente às ações humanas. Não havendo intencionalidade, nem transcendência, a Natureza se desenvolve como não possuindo um *telos*, um momento final, havendo, ao contrário, produtividade sem fim, obviamente dentro do Todo natural. Desse modo, segundo Schelling, “surge em nós a ideia de uma finalidade *do Todo* em que a Natureza se torna uma circularidade que gira em torno de si mesma, como um sistema em si mesmo encerrado”⁷¹.

Mais uma vez, Schelling apela para o que estava proposto no kantismo, na medida em que o juízo teleológico presente na biologia provê alternativa à física mecânica: o mecanicismo enquanto entendimento da Natureza como um mero agregado de coisas, falha na compreensão da relação inerente ao Todo e as partes, pois se baseia na visão da Natureza a partir da causa eficiente e não final. Isso não

⁶⁹ Segundo Klaus Düsing: “(...) coisas, eventos e leis não são, aqui, apenas meios de uma teleologia antropocêntrica, como é para Wolff; em vez disso, eles são considerados como dispostos no universo como ordenados teleologicamente, ou seja, harmoniosamente conciliados uns com os outros” (Düsing; Heckmann; Krings; Meyer, 1985, p. 189).

⁷⁰ Segundo Engelhardt: “Para ver essa Necessidade, é necessário ir além das coisas; mas esse “Além das Coisas” está ainda na Natureza mesma” (Hasler, 1981, p. 82).

⁷¹ No original: “(...) entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist” (IPN, p.42)

significa dizer que Kant abandona a causalidade mecânica enquanto presente na análise fenomênica, mas sim, que uma vez que a causalidade falha ao dar conta da explicação de organismos mais complexos, torna-se necessário pensar em um outro tipo de relação, que, nesse caso, é a teleológica. Entender que algo é causa e também efeito permite a Kant definir o sentido de Organismo: cada parte possui uma função específica em relação ao Todo, e este se constitui a partir da união harmônica dessas partes em um conjunto ordenado. Assim, pensar a Natureza como teleológica significa pensá-la como Totalidade: enquanto um Todo orgânico que se constitui como auto-suficiente. A relação entre as partes e o Todo se coloca de modo que as mesmas não sejam isoladas, mas antes se comportem de modo a constituir a Totalidade.

A analogia de um relógio, cujas partes se configuram como meios para a constituição do Todo parece fazer grande apelo nesse momento, na medida em que essas mesmas partes podem tanto ser consideradas de modo isolado, e, ao mesmo tempo, quando vistas em conjunto, demonstram uma configuração específica na qual elas mantêm uma determinada função na dinâmica para o Todo. Entretanto, é possível ver que essa mesma analogia do relógio encontra seus limites, uma vez que parece sugerir a presença de um relojoeiro capaz de pôr em movimento todo o aparato funcional: ao contrário, o sentido de Organismo que Schelling propõe é antes uma Totalidade que se auto-produz sem precisar de elementos externos para sua organização interna. A auto-produção é assim uma auto-organização que consegue conciliar tanto uma Totalidade imanentista e, ao mesmo tempo, teleologia. Ou seja, a teleologia precisa acontecer *no e pelo Organismo mesmo*. Com a teleologia, o entendimento geral do organismo se refere a um movimento de sair das partes isoladas, ir além das coisas mesmas, mas de modo que esse além nunca seja exterior à Natureza. E, nesse aspecto, considerar o Todo da Natureza como auto-suficiente significa lhe conceder um poder de produzir a si mesmo continuamente. Assim, deixando de lado a analogia do relógio, a melhor representação que faz jus ao que podemos entender como a organização da Natureza se refere a corpos vivos, cujas partes vitais estão organizadas a partir de sua auto-reprodução incessante, de modo que a Natureza possua uma organização que lhe é imanente: “Cada Organização é também um Todo; sua Unidade repousa em si mesma, (...) A Organização, entretanto, não é apenas Representação, mas antes

Objeto, e mais precisamente um que existe através de si mesmo, em si mesmo total, objeto não divisível”⁷².

E se a Totalidade se configura como algo fechado dentro de si, torna-se necessário entender como haveria um movimento interior que possibilitaria que coisas finitas pudessem surgir. Se o Todo permanecesse sempre fixo, sem nenhuma mobilidade interna, então o próprio devir das coisas estaria comprometido. É nesse aspecto que a Totalidade da Natureza precisa comportar um nível de mobilidade entre suas partes constituintes. Embora o mecanicismo não seja determinante para caracterização da relação entre causa e efeito dentro do esquema macro da Totalidade, torna-se imperativo dar uma explicação para como é possível a diferenciação no seu interior. Ou seja, não basta delimitar como as coisas se configuram em uma perspectiva apenas da Totalidade, torna-se necessário entender como se dão os processos interiores da Natureza. Partindo da evidência irrefutável de que as coisas são mutáveis no mundo natural, Schelling precisa explicar a mudança interna da Totalidade e, para tanto, ele recorre à uma noção de *dualidade de forças*. Já presente no *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, mas sendo mais abordado nos textos posteriores da *Naturphilosophie*, Schelling explica as transformações inerentes à Natureza a partir de forças antitéticas que se relacionam em uma dinâmica de contraposição e balanceamento. Assim, para Schelling:

A força positiva desperta, primeiramente, a negativa. Por isso, no Todo da Natureza, nenhuma dessas forças existe sem a outra. Em nossa experiência surgem tantas coisas individuais (do mesmo modo que existem esferas individuais provenientes das forças gerais da Natureza), quanto há graus diferentes de reação das forças negativas (...). Nessa antítese originária se situa o cerne da organização geral do mundo (*allgemeinen Weltorganisation*)⁷³.

O que Schelling descreve, desse modo, é como uma força específica se contrapõe a uma segunda força que é desperta enquanto reação. O relacionar de ambas essas forças é o que provoca um comportamento de oposição, de modo que

⁷² No original: “Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst (...) Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt” (IPN, p.32)

⁷³ No original: “Die positive Kraft erst erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieser Kräfte ohne die andere da ist. In unsere Erfahrung kommen so viel einzelne Dinge (gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte) vor, als es verschiedene Grade der Reaktion negativer Kräfte gibt (...) In dieser ursprüngliche Antithese liegt der Keim einer allgemeinen Weltorganisation” (WS, p. 44).

uma força só é positiva (o que, Schelling identifica como força impulsionária de Expansão) enquanto há uma negativa (que, nesse caso se manifesta como Atração) como reagindo contrariamente⁷⁴. As forças primordiais que caem nesse esquema relacional são para Schelling a atração e repulsão porque são essas duas que dão uma explicação de como a matéria se comporta, enquanto primeiro passo da constituição da própria Natureza. Enquanto a repulsão é responsável por “disseminar” a matéria e, desse modo, expandi-la, a atração, como seu oposto, faz com que a matéria se contraia, retorne para si. Não por acaso, existe a concepção de uma dialética de forças, na medida em que a oposição entre elas, uma sendo tética e positiva enquanto a outra se coloca como antítese da primeira, geram um terceiro elemento que se diferencia, mas não se distingue totalmente⁷⁵. É, portanto, dentro da dinâmica das forças repulsivas e atrativas que observamos a constituição material que irá se traduzir para Schelling como o peso. O peso, como movimento quantitativo (*quantitative Bewegung*), proporcional a toda e qualquer quantidade da

⁷⁴ Segundo Schelling: “Todo movimento que retorna para si pressupõe, como condição de sua possibilidade, uma força positiva, que (como Impulso) impele o movimento (começando o início de uma linearidade) e uma negativa, que (como Atração) conduz de volta o Movimento para si mesmo (ou seja, evitando que esta linearidade se rompa)”. No original: “Jede in sich zurückkehrende Bewegung setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine *positive* Kraft, die (als *Impuls*) die Bewegung *anfacht* (gleichsam den Ansatz zur Linie macht), und eine *negative*, die (als *Anziehung*) die Bewegung *in sich selbst* zurücklenkt (oder sie verhindert in eine gerade Linie auszuschlagen)” (WS, p.32).

⁷⁵ Alguns comentadores de Schelling veem em sua Filosofia da Natureza um desenvolvimento dialético. Assim, por exemplo, Hartkopf acredita que procedemos com um pensamento e método dialético porque a própria natureza é dialética: “De qualquer modo, o pensamento dialético e a metodologia dialética são inevitáveis, se, como Schelling reclama para a natureza, o campo objetivo, como nos é oferecido em nossos esforços de apreensão, possuir uma estrutura dialética real” (Hartkopf, 1972.p. 47). Em outro texto, Hartkopf demonstra que não se trata de um método dialético como se foi vulgarizado em relação a Hegel, com a estrutura triádica, mas que antes tese, antítese e síntese são entendidas em um contexto de Exteriorização, divisão de dois momentos contrários e síntese como conciliação: “A filosofia de Schelling até a Filosofia da Identidade, resumidamente, não é nada mais do que uma consideração inicial metafísica, e, se voltando para a concepção de uma dialética formulada em três passos, ele descreve uma progressão triádica, como se costuma dizer coloquialmente como “movimento em espiral”, como ascensão de uma unidade subdesenvolvida para uma mais elevada, mais desenvolvida. E de fato, essa forma de desenvolvimento dialético tem uma perspectiva especial de uma dialética da cisão, ou seja, ela segue não a forma geral: tese, antítese e síntese, mas tem uma forma especial: Exteriorização, cisão em dois momentos contrários ou dois aspectos parciais, sintetizando esses aspectos contrários em uma unidade mais alta” (Sandkühler, 1984. p. 96-97). De fato, caso se queira ver em Schelling um desenvolvimento dialético, é através da noção de exteriorização, divisão contrária e conciliação dialética (algo que está presente não apenas na dualidade de forças da *Naturphilosophie*, mas também na filosofia da Identidade). Contudo, é necessário se perguntar se essa visão não é muito influenciada pelo próprio hegelianismo, na medida em que projeta esse sentido dialético na própria Natureza. Isso, por exemplo, é demonstrável na primeira citação, em que Hartkopf afirma que o próprio domínio natural apresentaria uma estrutura dialética.

matéria, é o que demonstra que ela se constitui, na realidade, a partir desse embate entre forças opostas que irá se exteriorizar como força gravitacional.

É por isso que Schelling identifica que “a matéria se manifesta apenas através do Peso”⁷⁶, como se tal força fosse o que desse realidade ou expressão para a matéria. O processo envolvendo as forças de atração e repulsão se torna mais claro na medida em que ambas se expressam na constituição da matéria de onde Schelling irá deduzir todo o sistema da Natureza⁷⁷. Mas se o peso é sua manifestação real, resultado referente às forças de atração e repulsão, qual seria, desse modo, a outra força contrária para justamente dar continuidade ao funcionamento do Organismo natural? O peso se refere às forças de atração e repulsão que conjuntas determinam a matéria, ele funciona como uma espécie de resultante da interação entre a força de repulsão e atração. Contudo, o processo não para por aí e Schelling terá que recorrer a uma outra força que por sua vez irá se contrapor ao Peso, ou ainda funcionar como a contraparte em oposição à essa constituição material. Como vimos, a própria concepção de uma força apenas se confirma na medida em que há uma outra que lhe seja oposta, o que abre espaço para um dos elementos mais significantes no que se refere à Filosofia da Natureza, a saber, a luz. Nesse sentido, segundo Schelling:

A luz, i.e. aquilo que chamamos LUZ, não é de forma alguma matéria, e tampouco algo que devém (no devir da matéria apreendida), é antes o *Devir mesmo*; devir da luz que é o símbolo imediato da criação que nunca descansa. – Como a luz não necessita de nenhuma outra luz mais potente, e é isso propriamente os limites externos que nossa sensibilidade demonstra, então não é possível que ela seja objeto, i. e. matéria. Nessa medida, entende-se por si só que cada Devir que nós determinamos como luz deve ter como Fundamento algum substrato, ou

⁷⁶ “Die Materie manifestirt sich nur durch die Schwere” (EESN, p.270).

⁷⁷ Para Schelling: “Mas como agora a Matéria possui essa propriedade, nomeadamente a distribuição de uma força atrativa, (...) é então apenas graças a uma terceira força que sinteticamente une a força repulsiva (como força que preenche o espaço) com a força atrativa, que o peso se faz como possível, sendo essas forças, como tais, nomeadas de força gravitacional. O Peso em geral é visto como um fenômeno original pelo qual se deriva toda força construtiva, na medida que dá continuidade à condição para que a força de atração (que sem o peso só age como uma força superficial) possa agora perpassar ou agir sobre as massas”. No original: “Da nun aber die Materie diese Eigenschaft, nämlich mit der ihr von jeder andern zugetheilten Attractivkraft (...) nur der dritten Kraft verdankt, welche die Repulsivkraft (als die Raumerfüllende) mit der anziehenden synthetisch vereinigt, so werden wir jene Kraft, als diejenige, welche die Schwere möglich macht, mit Recht Schwerkraft nennen, und die allgemeine Schwere selbst als das ursprünglichste Phänomen betrachten, wodurch jene konstruierende Kraft sich kund giebt, indem sie nämlich fortwährende die Bedingung hergiebt, unter welcher die (ohne sie bloß als Flächenkraft wirkende) Attractivkraft eine durchdringende oder auf die Maße” (AD, § 39)

seja, alguma matéria. Contudo, o que nós chamamos de luz não é nenhum Substrato, é, ao contrário, o próprio Devir⁷⁸.

Quando Schelling identifica que a luz é o que nos aparece como o elemento responsável pelas coisas que se transformam e vêm a ser (*Werden*), o que ele introduz é a concepção de uma força que coloca em movimento toda a processualidade do que se dá na Natureza. A luz é o que simboliza a eterna formação ou criação (*Schöpfung*) das coisas que advêm no natural. E nesse aspecto, talvez tentando fugir de uma abstração especulativa que não faça sentido sob o ponto de vista científico, Schelling identifica que a luz é o que dá origem ao calor, de modo que ainda seja associada ao oxigênio como elemento presente em seu desdobrar.

Entramos, portanto, nas minúcias da consideração sobre a Natureza feita por Schelling, sendo esse um ponto um tanto quanto controverso dentro da explicação da *Naturphilosophie*, principalmente na medida em que contradiz a concepção contemporânea que se tem sobre a luz na própria física. Para entender como todos os processos precisam ser conectados na Natureza para que a mesma se organize em uma Totalidade sistêmica, Schelling determina, desse modo, não só que a luz possui uma ligação intrínseca com o aquecimento da matéria (tendo como argumento principal o fato de que a luz se associa majoritariamente ao sol), como ainda identifica que ela teria como princípio o oxigênio⁷⁹. Assim, a incidência da luz solar e sua respectiva decomposição é o que seria responsável pela formação da

⁷⁸ No original: “Das Licht, d.h. das, was wir LICHT nennen ist überhaupt nicht Materie, selbst nicht eine werdende (im Werden begriffne Materie) es ist vielmehr das Werden selbst, Lichtwerdung das unmittelbarste Symbol der nie ruhenden Schöpfung. – Da das Licht keines höhern Lichts bedarf, und das es eigentlich das ist, was die äußerste Gränze unser Sensibilität bezeichnet, kann es nicht mehr selbst Object, d.h. Materie seyn. Indem versteht sich von selbst, daß jenem Werden, das wir Licht nennen, irgend ein Substrat, also irgend eine Materie zu Grunde liegen muß. Aber was wir Licht nennen ist nicht jenes Substrat, sondern das Werden selbst” (*EESN*, p. 220).

⁷⁹ “A Luz não é para nós algo simples, mas antes um produto do éter e do oxigênio. Este nós chamamos de Matéria positiva da Luz e aquele, de negativa (+ O e -O).” No original: “Das Licht ist uns also keineswegs einfach, sondern ein Produkt des Äthers und des Oxygenes. Jene werden wir die positive, dieses die Negative Materie des Licht nennen (+ O und -O)” (*WS*, p. 47). E também: “A hipótese de que a luz do sol se desenvolve a partir da decomposição de sua atmosfera pode se tornar ainda mais importante quando seguimos esse pensamento”. No original: “Die Hypothese, dass das Licht der Sonne sich aus Zersetzung ihrer Atmosphäre entwickelt, könnte noch wichtiger werden, sobald man diesen Gedanken weiter verfolgte”. (*IPN*, p. 80). E: “Toda a luz em nossa atmosfera vem do sol (...) Pelo menos toda a luz que podemos criar é obtida através da decomposição do ar”. No original: “Alles Licht unserer Atmosphäre geht von der Sonne aus. (...) Alles Licht wenigstens, das wir verschaffen können gewinnen wir durch Zersetzungen der Luft” (*IPN*, p.74).

atmosfera terrestre, desencadeando a possibilidade de subsequentes processos inerentes ao que acontece na Terra.

É claro que a luz solar, embora seja a principal fonte de aquecimento na Natureza, não necessariamente é a responsável por todo calor. Do mesmo modo, sabe-se hoje que é cientificamente falso que a decomposição da luz resulte no oxigênio ou éter. As explicações científicas para tais fenômenos são totalmente inválidas para a concepção contemporânea da física. Contudo, o mérito presente no que Schelling apresenta em relação à luz, assim como sua incidência na matéria, se encontra na tentativa de explicar um começo para o que se dá nos processos naturais, de modo que o surgimento das forças da Natureza possam adquirir explicação (do seu porquê) como ainda se determine sua função (para quê). Mesmo se atendo a erros científicos, muito devido ao fato de que Schelling apenas possuía acesso aos resultados da ciência do final do séc. XVIII e início do XIX, o que se propõe é identificar a ligação intrínseca que os eventos e processos da Natureza possuem.

Portanto, quando Schelling faz uma conexão entre a luz e matéria o que está em jogo não é apenas a relação entre esses dois elementos ou ainda o início da formação atmosférica, mas é principalmente o fato de que a relação entre matéria (real) e a luz (ideal) possuem a capacidade de desdobrar outras relações que funcionam tanto como o resultado de forças em contato ou conflito, como ainda se colocam como a causa de outras relações ou forças. A partir de todo esse arcabouço inicial que envolve matéria, atração e repulsão, luz e peso, é a formação de todo o mundo inorgânico que Schelling determina, assim como seu desdobrar manifesto nos processos de magnetismo, eletricidade e processo químico. Mas não apenas o elemento inorgânico, a própria esfera orgânica se organiza, desse modo, a partir de sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Esses elementos supracitados serão o que constituem a Natureza tanto sob o ponto de vista inorgânico quanto orgânico, como veremos a seguir.

3.2.

Mundo inorgânico e orgânico: produto e produção

As especulações sobre a Natureza que Schelling nos oferece não só pressupõem um princípio original e ideal do qual emergem as subsequentes manifestações da Natureza (luz), como ainda demonstram o desdobramento que se sucede a partir dela. A luz, nesse aspecto, não necessariamente determina coisas ou objetos na Natureza, mas ao contrário, determina outras atividades, também entendidas como forças que dão continuidade ao movimento natural. O que temos aqui não é apenas a explicação do comportamento da Natureza tal como a entendemos hoje, diante de nós, mas também sua formação anterior, sua ancestralidade descrita nos moldes de uma cosmologia. Dessa forma, partindo da luz e de sua relação com a matéria, acompanhados pelas próprias forças de atração e repulsão inerentes a essa relação primeira, Schelling define a alteração ou transformação da luz nas forças referentes à eletricidade, magnetismo e, mesmo que indiretamente, no processo químico: atividades que se realizam e constituem o âmbito inorgânico. Nas palavras de Schelling, esses processos funcionam como se fossem “categorias da Construção original da Natureza – esta que nos instrui e se situa além da intuição, aquelas sendo o que permanece como inabalável, fixo – o esquema geral da Construção da matéria.”⁸⁰

Até aqui indicamos como a luz e a matéria se comportam. Mas para que possamos chegar à explicação da Natureza da forma como a vemos hoje em dia, Schelling precisa dar continuidade ao próprio desenvolvimento partindo desse primeiro momento referente à matéria e luz. Para isso, ele indica que o calor emitido pela luz determina consecutivamente a presença de eletricidade dos corpos, de modo que “a eletrificação é uma decomposição parcial do ar atmosférico, com o qual ambas as matérias elétricas conservam componentes comuns da luz”⁸¹ ou ainda, que “o oxigênio é também a condição para o processo elétrico”⁸². Ora, sendo o oxigênio o elemento proveniente da decomposição da luz, tal como já foi

⁸⁰ No original: “Categorien der ursprünglichen Construction der Natur – diese erzieht sich uns und liegt jenseits der Anschauung, jene sind das davon zurückbleibende, feststehende, fixirte- die allgemeinen Schemate des Construction der Materie” (*EESN*, p. 71).

⁸¹ No original: “Das elektrisieren ist eine partielle Zerlegung der Lebensluft, wobei die beiden elektrischen Materien als gemeinschaftlichen Bestandteil das Licht erhalten” (*WS*, p. 83).

⁸² No original: “Der Sauerstoff ist also Bedingung des electrischen Processes” (*EESN*, p. 254).

demonstrado ser a elucidação proposta por Schelling, o que se entende é que a mesma seria a origem da manifestação da eletricidade, de modo que os próprios corpos sejam eletricamente induzidos. Seguindo o mesmo padrão da força elétrica, o magnetismo também surge como resultante do desdobramento da luz e, conjuntamente com a eletricidade, se torna uma força também incorporada pelas coisas. Segundo Schelling:

O princípio do magnetismo deve também pertencer ao elementar, ou seja, deve ser incluído àquelas matérias as quais nenhum corpo é impenetrável. Como tais, conhecemos até agora apenas luz e calor, sabemos, entretanto, que aquelas devem a esses últimos as suas qualidades comuns como de um princípio mais elevado que age seguramente também no aparecimento magnético⁸³.

Dessa forma, partindo da constituição da materialidade assim como do calor e luz, a constituição da polarização magnética possui sua origem do mesmo modo que a elétrica, funcionando também como uma atividade específica que é derivada da primeira reverberação que se transforma em eletricidade e depois em magnetismo. Esses processos, portanto, se interligam ao ponto de partida, momento inicial em que a luz e o calor incidem sobre a matéria, geram a polarização elétrica dos corpos e a subsequente polarização magnética. Estamos ainda diante da concepção de forças em conflito, pois a luz produz a eletricidade que, por sua vez, se desenvolve na força magnética, estabelecendo uma cadeia reativa.

Ainda no âmbito da explicação sobre corpos inorgânicos, o processo químico surge a partir da relação de corpos diferentes que, ao entrarem em contato um com outro, estabelecem uma troca específica, “pressuposto, contudo, que o processo químico está presente apenas onde corpos heterogêneos estão absolutamente entrelaçados entre si”⁸⁴. Exemplificando o processo químico como, por exemplo, a oxidação e sua contrapartida necessária, a desoxidação, é aí que observamos o processo de transformação na Natureza de modo mais patente, pois é o processo químico que faz com que um elemento se transforme em outro, ou que algo mude seu estado. Não por acaso, Schelling parecia privilegiar tanto a biologia quanto à

⁸³No original: “Das Prinzip des Magnetismus muß also zu den elementarischen, d.h. denjenigen Materien gerechnet werden, für welchen kein Körper undurchdringlich ist. Als solche Materien kennen wir bis jetzt nur Licht und Wärme, wissen aber, daß sie diese ihre gemeinschaftliche Eigenschaft einem höheren Prinzip verdanken, das zuverlässig auch in den magnetischen Erscheinung wirksam ist” (WS, p. 120).

⁸⁴No original: “Vorausgesetzt aber, das chemischer Proceß nur da ist, wo heterogene Körper absolut in einander übergehen” (EESN, p. 248).

química em detrimento da física, ciência que sempre foi a mais discutida na modernidade e que, embora tivesse seu escopo no movimento dos corpos, contudo não possuía o mérito de determinar mutações ou transformações internas, que justamente ligavam eventos e manifestações naturais diversas entre em si (preocupação que parece subjazer a insistência de Schelling em conectar a luz, fenômeno físico, com o oxigênio, elemento químico). Por isso, “em cada processo químico surgem qualidades que não estavam presentes antes, cuja origem é devida apenas ao esforço das forças opostas que se colocam em equilíbrio”⁸⁵.

Essas forças que explicam a formação das coisas inorgânicas, para nos mantermos nas palavras de Schelling, estão presentes nos próprios corpos ou coisas inanimadas, presentes na Natureza que, em um primeiro momento, parecem não possuir vida. Mas é então que Schelling delimita uma espécie de passagem para o âmbito orgânico, uma vez que ele propõe uma transição para a explicação de como se constituem tanto as plantas como animais, ou seja, corpos mais complexos que, ao invés de se separarem do que antes estava circunscrito às categorias inorgânicas (eletricidade, magnetismo e processo químico), na realidade lhe dão uma continuidade inerente e necessária. Assim, Schelling delimita certas funções orgânicas que faltavam quando ainda se estava no escopo da materialidade inorgânica e que se apresentam como sensibilidade, irritabilidade e reprodução. No âmbito inorgânico, Schelling delimitava eletricidade, magnetismo e processo químico como categorias, espécie de posições ou atividade específicas que se manifestavam nos corpos de modo relativamente independente, mesmo que de modo simultâneo. A mudança que ocorre no que se refere à esfera orgânica é que sensibilidade, irritabilidade e reprodução, ao contrário, se estabelecem como funções presentes nos corpos orgânicos. Em relação a essa funcionalidade, Schelling afirma: “é também provado pela indução geral, através de toda a Natureza orgânica, que, como a IRRITABILIDADE aumenta, a SENSIBILIDADE diminui; e como a Sensibilidade aumenta, a irritabilidade diminui”⁸⁶.

⁸⁵ No original: “Denn in jedem chemischen Prozesse entstehen Qualitäten, die vorher nicht da waren, und die ihren Ursprung bloß dem Bestreben entgegengesetzter Kräfte sich ins Gleichgewicht zu setzen verdanken” (WS, p. 77).

⁸⁶ No original: “Es ist also durch allgemeine Induction bewiesen, das durch die ganze organische Natur wie die IRRITABILITÄT steigt, die SENSIBILITÄT fällt; und wie die Sensibilität steigt, die Irritabilität fällt” (EESN, p. 216).

A relevância dessa passagem se confirma na medida em que a sensibilidade (capacidade de um corpo de se afetar de modo positivo, vulnerabilidade) está em uma relação inversa com a irritabilidade (manifestação reativa que apresenta um corpo), de modo que a presença da sensibilidade significa a diminuição da irritabilidade quando pensamos em um corpo em contato com outro. Obviamente que essas relações irão se desenvolver a partir de uma lógica de afinidade, mas é importante entender que a sensibilidade e irritabilidade se demonstram como em contraste uma com a outra, de modo que a irritabilidade se confirma como o oposto da sensibilidade: “Sensibilidade é apenas representada como o negativo da irritabilidade”⁸⁷. E algo que é importante dizer é como em um primeiro momento tem-se a impressão de que a sensibilidade está em uma oposição *absoluta* com a irritabilidade. Mas ao contrário, essas forças surgem a partir de uma raiz comum, o que significa que essa contraposição é apenas aparente, ou seja, ela será suplantada na medida em que a sensibilidade e a irritabilidade estão simultaneamente presentes nos próprios corpos orgânicos. O feixe de funções orgânicas a que Schelling se refere não significa necessariamente exclusividade, antes eles se mostram como coincidentes nos corpos orgânicos. E de fato, na medida em que há um fio condutor que rege toda a Natureza, todas essas atividades e funções se colocam como manifestações ou desdobramentos de uma dualidade de forças inicial.

Diante, portanto, da elaborada explicação que Schelling nos oferece sobre as forças orgânicas e inorgânicas, sobre a primeira etapa referente ao mundo inorgânico que compreende tanto a eletricidade, o magnetismo e o processo químico, assim como aquilo referente aos corpos orgânicos como sensibilidade, irritabilidade e reprodução, o que se observa são dois movimentos: de um lado, como já observamos, uma força positiva “acorda”⁸⁸ uma negativa, de modo que cada força é excitada ou fomentada por uma outra que se lhe contrapõe. Mas ao mesmo tempo, essas forças se desdobram, se anulam e formam uma segunda oposição, operam a partir de um movimento de pôr, contrapor e se perder em uma terceira que, por sua vez, inicia de novo o mesmo ciclo. Nesse sentido, é bastante razoável pensar que todos esses processos são desdobramentos de uma primeira

⁸⁷ No original: “Sensibilität seye nur als Negative der Irritabilität vorstellbar” (EESN, p. 212).

⁸⁸ “Cada força excitada desperta uma outra, pela qual é trazida de volta ao equilíbrio (contra a qual, portanto, gravita)”. No original: “Jede erregte Kraft erweckt eine andere, durch welche sie zum Gleichgewicht zurückgebracht wird (gegen welche sie sonach gravitiert)” (WS, p. 77).

atividade, que, mesmo que indiretamente, percorre todos esses movimentos. O dualismo de forças que é essencial para a concepção de Natureza de Schelling se exprime de modo a perfazer todo o esquema de explicação que vai da Natureza inorgânica para a orgânica.

Dentro dessa ideia de unidade da atividade da Natureza, observamos o processo inteiro: da luz e matéria, surge a eletricidade. Em um primeiro momento há a impressão de que a eletricidade parece se contrapor ao magnetismo, mas ambos não só vêm da luz como ainda dão lugar para uma categoria mais avançada, a saber o processo químico. É do processo químico que surge a sensibilidade, contraposta a ela, Schelling identifica a irritabilidade como função antitética apenas aparentemente. Ambas resultam na reprodução que aparece como a função não só mais complexa, mas a que é responsável pela continuidade de toda essa cadeia processual e que permite aos animais e plantas conservarem a espécie. Por conseguinte, toda a explicação feita em moldes especulativos sobre a Natureza revela não apenas o Organismo natural em sua fase embrionária, seu início formativo, mas inclusive pode prover a explicação da Natureza em relação às coisas finitas, ponto oposto do momento originário. Não é exagero, portanto, dizer que Schelling busca uma explicação referente aos primórdios da constituição natural até as coisas mais finitas e individuais.

É interessante notar que para provar a validade de sua tese sobre o Organismo da Natureza, como composto de forças que se entrelaçam e que se comportam de modo positivo e negativo em relação uma com a outra, Schelling busca lançar mão das próprias discussões científicas de seu tempo, tentando demonstrar a validade de sua teoria física a partir de provas vindas da ciência. Ao contrário de Spinoza que teria deduzido todo um sistema ontológico de modo geométrico, sem contudo se deter em exemplos ou explicar de modo minimamente ilustrativo como o processo da Natureza se desenvolve, Schelling busca incorporar as ciências para fins explicativos, não como se elas fossem totalmente subordinadas à filosofia, mas demonstrando ou confirmando o que estava previsto no âmbito filosófico como uma espécie de apoio científico para suas hipóteses especulativas. Como uma confissão do próprio Schelling, ele afirma: “Meu objetivo é antes deixar as ciências naturais surgirem como filosóficas, e minha filosofia é ela mesma nada mais do que uma

ciência natural”⁸⁹. Apropriando-se, desse modo, dos resultados das ciências, Schelling recorre, por exemplo, à concepção sobre corpos elétricos como decorrentes das discussões sobre o galvanismo. De modo similar, a transformação e conservação, bastante presente no que ele entende como processo químico, é decorrente das teorias de Lavoisier. E a relação que existe entre o mundo orgânico com o inorgânico, que sugere que as coisas estejam em uma relação de continuidade e não separabilidade, já está contida nas formulações de Kielmeyer, naturalista e botânico que muito influenciou Schelling sobre a ideia de uma possível progressão natural.

Vimos então como a determinação e configuração das forças é demonstrada por Schelling como constituidora da Natureza tanto em seu princípio como em sua constituição atual. Mas além de demonstrar como as forças se comportam, principalmente sob o ponto de vista da sua dualidade, observamos como há aí demonstrada o próprio aspecto teleológico da natureza. O aspecto teleológico é visível na *Naturphilosophie* de Schelling, na medida em que há um entrelaçamento necessário entre a Natureza inorgânica e orgânica. A teleologia é majoritariamente entendida como causa final, em que há um propósito que precisa ser satisfeito enquanto *telos*. Mas sua acepção pós-kantiana é muito mais inerente à ideia de uma Totalidade auto-suficiente que se organiza internamente do que propriamente através da ideia de resolução de um fim. E é isso que Schelling parece colocar mais em foco, propondo uma noção de Natureza cujos elementos e fases estão profundamente conectados em uma relação de contiguidade. Embora toda essa explicação seja demonstrada aqui de modo sucinto, deixando de lado vários problemas e detalhes que estão no interior da explicação de Schelling sobre a constituição da Natureza, o mais relevante a se notar são dois pontos: 1. *Corpos inorgânicos não se manifestam de modo isolado dos orgânicos, ou seja, a matéria entendida como inorgânica está em uma relação íntima com a orgânica.* E 2. *Essa relação, portanto, se caracteriza por ser uma relação de continuidade que é intrínseca ao próprio modo de funcionamento da Natureza.*

⁸⁹ No original: “Mein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft” (IPN, p. 7).

Inicialmente, determinamos que a *Naturphilosophie* de Schelling se baseava em uma noção de Natureza que incluía as noções de teleologia, totalidade e força. É nesse momento, portanto, após as explicações sobre as esferas inorgânica e orgânica, assim como os processos que se efetivaram e se efetivam em seu interior, que podemos entender a extensão dessa concepção de Natureza. A apreensão da teleologia no sentido de Schelling é bastante *sui generis*, na medida em que a produtividade natural não encontra nenhuma outra causa senão a si mesma, em um sentido de auto-produção em que tudo o que existe acontece em seu interior. Nessa medida, é possível dizer que existe uma harmonia pré-estabelecida na própria Natureza, para resgatar um vocabulário leibniziano: não porque não haja desequilíbrios no mundo natural, ou ainda como se seus processos não apresentassem variações, mas sim a partir da noção de que toda variação precisa encontrar sua contrapartida, uma espécie de “compensação” que mantém o balanço ativo e equilibrado da Natureza. Essa questão não é tão difícil de ser concebida, na medida em que consideramos a Natureza enquanto composta por biomas ou ecossistemas: ou seja, totalidades organizadas que estabelecem um equilíbrio específico entre suas espécies.

Demonstramos que aquilo que unifica o movimento teleológico com a Totalidade é o conceito de força. É a força, desse modo, que permite o desenvolvimento interno da Natureza que, justamente, possibilita todos os processos que descrevemos acima. Contudo, algo que é preciso identificar na filosofia da Natureza de Schelling diz respeito a como existe uma concepção de desenvolvimento que ocorre em etapas em seu interior. Observamos que existe um sentido de desenvolvimento interno na concepção organizacional do natural. Esse desenvolvimento, entretanto, na medida em que é explicado através da transição entre o mundo inorgânico para o orgânico, revela a necessidade de que haja certos estágios que possam demonstrar uma mobilidade interna, mas, ao mesmo tempo esse sentido de organização. Para Schelling:

Em outras palavras: a Natureza inorgânica deve, para a sua existência e continuidade mesma, pressupor uma ordem superior de coisas, deve haver um terceiro momento em que a Natureza orgânica e inorgânica se unam, um médio que mantenha a

CONTINUIDADE entre ambas. As Naturezas orgânica e inorgânica devem se esclarecer e se determinar mutuamente⁹⁰.

Schelling, sem dúvida, busca acentuar o aspecto contínuo da Natureza. Desse modo, é possível vislumbrar que sua concepção possui uma organização que funciona como desenvolvimento do menos complexo para os indivíduos que detêm mais complexidade. E de fato, quando pensamos inicialmente na proposta de Schelling poderíamos concebê-la como caos - não só não haveria as configurações da Natureza enquanto corpos finitos, como ainda as forças em trânsito inerentes a ela estariam postas de modo desorganizado e aleatório. Mas ao mesmo tempo, através da posição contrária, a saber, que as coisas aconteceriam de modo absolutamente determinado, sem, contudo, abrir espaço para uma espontaneidade interna, relegaria a Natureza como uma instância substancial imóvel. A Natureza, portanto, seria uma Natureza morta. A questão que se coloca é como é possível conciliar uma Natureza que tenha em si um aspecto de mobilidade e fluidez sem, contudo, pensá-la como absolutamente desorganizada, havendo uma espécie de disposição interna na própria concatenação de suas etapas. Ao não aceitar nem o caos absoluto nem a rigidez previsível da determinação, é no entendimento da organização interna (que se torna auto-organização) da Natureza que observamos a noção de totalidade, teleologia e força se completarem como os atributos essenciais da mesma. A Natureza, na medida em que se auto-regula e, conjuntamente, se expressa a partir de uma noção de evolução, deixa entrever esse sentido de hierarquia que se constitui entre as coisas mais inanimadas para as mais complexas. Assim, em relação à essa noção de etapas inerentes à Natureza, Schelling afirma:

Para encontrar a continuidade na produtividade, a sucessão de etapas (*Stufenfolge*) da transição da produtividade até o Produto deve ser apresentada exatamente como aconteceu até agora. – Desse modo, como a produtividade aí se limita, o início se torna primeiramente o Produto, o ponto fixo pelo qual a Produtividade se materializa gradualmente; e sempre que os Produtos fixos se modificam, é devido à sucessão dinâmica das etapas (*Stufenfolge*) na Natureza, sendo o objeto próprio da tarefa fundamental de todo o sistema⁹¹.

⁹⁰ No original: “Mit andern Worten: die unorganischen Natur muß zu ihrem Bestand und Fortdauer selbst, wieder eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzen, es muß ein drittes geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Medium, das die CONTINUITÄT zwischen beiden unterhält. Die organische und unorganische Natur müssen sich wechselseitig erklären und bestimmen” (EESN, p. P. 171).

⁹¹ No original: “Um die Continuität in der Productivität zu finden muß die *Stufenfolge* jenes Uebergangs der Productivität in’s Product genauer aufgestellt werden als bisher geschehen ist. – Dadurch daß die Productivität begrenzt wird, wird vorerst nur der Ansatz zum Product, nur der feste

Já prefigurando o que será extensamente tratado tanto na Filosofia da Identidade quanto no pensamento da sua fase final, Schelling indica a Natureza como ordenada segundo momentos potenciais que se diferenciam internamente. O que seriam exatamente as etapas que Schelling determina aqui? São justamente as fases do processo de desenvolvimento da Natureza, não necessariamente enquanto direcionada a um sentido de progresso, mas sim do desdobramento organizado que possui como critério nada além da própria Natureza. Nesse aspecto, o que se observa é que o primeiro momento explicativo da *Naturphilosophie* quanto a luz, sua relação com a matéria, assim como sua decomposição na atmosfera se refere ao primeiro estágio de desenvolvimento da Natureza. Como segunda fase, observamos as forças presentes no mundo inorgânico e a terceira, finalmente, ao mundo orgânico. A etapa se relaciona à noção de organização hierárquica no que diz respeito à complexidade dos fenômenos da Natureza como vimos. De fato, é fácil de observar como seres vivos possuem mais complexidade do que seres inanimados, principalmente no que diz respeito ao reino mineral ou vegetal. Entretanto, a própria concepção de etapa subentende que haja uma concatenação inerente a elas, de modo que a primeira funciona como condição de possibilidade para a segunda, que por sua vez, contém em si a terceira. Similarmente, a primeira fase já continha potencialmente as outras e, a terceira nada mais é do que o resultado final, espécie de “conclusão” das anteriores.

E assim, podemos perceber que Schelling garante a união entre a Natureza inorgânica e a orgânica. O sentido de hierarquia processual da Natureza demonstra que etapas precisam se desenvolver de modo que essas fases sejam concomitantes e entrelaçadas. Todos esses elementos já foram considerados anteriormente na nossa discussão sobre o desenvolvimento elementar da Natureza. Entre os produtos orgânicos e inorgânicos existiria uma espécie de hierarquia de complexidade, de modo que os processos que acontecem no seu interior não se dão de modo isolado, mas sim perfazendo uma cadeia evolutiva que começa do mais simples e termina na mais alta complexidade possível. O comportamento hierárquico presente no mundo natural, que se constitui a partir da existência de forças duais, completa,

Punct für die Productivität allmählig sich materialisirt, und immer fixirtere Producte sich verwandelt, welches dann eine dynamische *Stufenfolge* in der Natur geben würde, und was auch der eigentlich Gegenstand der Grundaufgabe des ganzen System ist” (ESES, p. 57).

desse modo, o sentido de Natureza sugerido inicialmente por Kant em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, mas só plenamente levado a cabo por Schelling em sua *Naturphilosophie*. Exatamente por isso, Schelling demonstra como a Filosofia da Natureza irá se organizar a partir de etapas que irão se desenvolver gradualmente (*Stufenfolge*). E desse modo, torna-se bastante plausível identificar a *Naturphilosophie* não como uma teoria que busca explicar a Natureza pelos seus produtos finitos, mas sim através da demonstração de todo seu aspecto vivo referente à produtividade. Segundo Schelling:

Toda a Natureza, e não apenas uma parte dela, deve ser idêntica a cada Produto que vem a ser. A Natureza inteira deve também ser concebida em uma *constante formação*, e tudo deve ser apreendido nesse *processo de formação (Bildungsproceß)* geral. Tudo que há na Natureza precisa ser visto como algo que devém. Nenhuma matéria da Natureza é primitiva, pois existe uma diversidade infinita de ações originais, (como as mesmas surgem é o problema último da *Naturphilosophie*). – Essas ações juntas devem apresentar um único produto absoluto. A Natureza, portanto, precisa combiná-las para tal⁹².

A Natureza se organiza, portanto, não através de coisas que apenas se chocam e se deslocam, de modo a produzir outras coisas com configurações diferenciadas, mas sim a partir de forças direcionadas em uma economia específica que dá conta da criação das coisas finitas. A refutação do mecanicismo aparece aqui como essencial, pois o próprio sentido de ação e reação é desmentido a favor da ideia de que tudo que ocorre no natural possui um aspecto de processo formativo em que o produto singular não é isolado, mas é antes entendido como elo de uma cadeia de produtividade interna contínua. Schelling faz, portanto, o duplo movimento de explicitar a produtividade interna da Natureza e, ainda, proporcionar o entendimento da relação existente entre as coisas finitas e o Todo que as abarca. Na medida em que os produtos finitos com os quais nos deparamos são constituídos por forças em conflito que temporariamente se configuram determinando as coisas, isso permite uma explicação plausível de como a singularidade da finitude surge no Todo da Natureza. A transição entre produtividade e produto aparece, nessa medida, como salvaguardada, uma vez que a Natureza demonstra a constituição de

⁹² No original: “Die ganze Natur, nicht etwa nur ein Theil derselben soll einem immer werdenden Producte gleich seyn. Die gesammte Natur also muß in beständiger Bildung begriffen seyn, und alles muß in jenen allgemeinen Bildungsproceß eingreifen. Alles, was in der Natur ist, muß angesehen werden, als ein Gewordnes. Keine Materie der Natur ist primitiv, denn es existirt eine unendliche Mannichfaltigkeit ursprünglicher Actionen, (wie diese entstehe, wird eben das letzte Problem der Naturphilosophie seyn). – Diese Actionen zusammen sollen nur Ein absolutes Product darstellen. Die Natur also muß sie combiniren” (EESN, P. 93).

produtos finitos e, conseqüentemente, seu desmembramento e posterior reconstituição.

O poder dinâmico da Natureza, que envolve o aspecto de transformação e movimentação, implica em que seus produtos nunca sejam vistos como estáticos ou fixos, estando sempre em uma mutação constante. Quando o entendimento apreende um produto específico, isso significa que se trata de uma perspectiva momentânea, que consegue apreender o momento oportuno em que aquela coisa possui uma certa configuração e constituição que, posteriormente, irá se desfazer e se transformar em algum outro produto. A inspiração spinozista contida nessa fase de Schelling é inegável, pois é possível observar de que modo a Natureza pode ser considerada a partir do ponto de vista dos produtos, como *natureza naturata*, mas igualmente, a partir de sua produtividade interna e, portanto, sob o viés de um processo de formação e constituição que se desenvolve de modo incessante, ou seja, como *natureza naturans*. O problema da Identidade e de sua diferenciação – questão que permeou todo e qualquer pensamento que tentou explicar a multiplicidade na realidade - aparece com grande veemência. Trata-se da questão de como a Identidade, ou seja, um Todo único e idêntico a si pode se diferenciar em outras instâncias de modo a persistir enquanto Identidade. Assim, na expansão do geral para o particular, como pensar o particular, ou seja, a singularidade ou coisas finitas como contido na Identidade? Algo que dentro do escopo da nossa discussão se traduz a: como pensar a exteriorização do Absoluto nas coisas? (Küppers, 1992, p. 50)

A proposta de Schelling para a compreensão da Natureza introduz o problema que parece estar presente no que se entende por imanência, uma vez que é necessário se perguntar como essa produtividade se desenvolve em produtos. Ou seja, como um determinado produto pode vir a ser e se manter. Qual é exatamente o modo em que as coisas são produzidas e ao mesmo tempo, em seguida, deixam de ser? Como toda proposta imanentista que pensa em uma Totalidade natural que inclui, dentro de si, o produto e a produtividade, Schelling precisa dar conta de uma explicação que não apele para nenhum elemento exterior que determine de modo transcendente o que acontece na interioridade da Natureza. Estamos diante, portanto, do próprio problema da individuação que representa a dificuldade de entreter a transição entre a produtividade e o produto, ou, em outras palavras, a

dinâmica contida nesse processo. Como resultados momentâneos, os corpos finitos aparecem, mas de modo que subjaz a eles um circuito de forças e de produtividade que resultam nessa finitude temporária:

Primeira proposição: se a natureza é atividade absoluta, então essa atividade deve parecer ser inibida no Infinito. O motivo original dessa inibição, contudo, deve ser procurada apenas em si mesma, uma vez que a natureza é ABSOLUTAMENTE ativa.

Segunda proposição: A Natureza não EXISTE em nenhum lugar como produto, todos os produtos da Natureza são apenas produtos aparentes (*Scheinprodukte*), não o Produto absoluto no qual a atividade absoluta se consome e que sempre se torna, mas nunca é⁹³.

Vimos até aqui como o Organismo natural possui a propriedade de ser sempre auto-produtivo, de possuir em seu interior uma mobilidade, um poder de transformação que o torna algo plenamente ativo, a partir da ideia de um atomismo dinâmico. Esse dinamismo, portanto, está em um fluir contínuo. Mas é, contudo, necessário explicar de que modo as coisas finitas brotam desse fluxo indeterminado. É então que os produtos da Natureza, considerados como individuais aparecem assim como produtos apenas aparentes (*Scheinproducte*), “que sempre se tornam, mas nunca são”, uma vez que eles são apenas configurações momentâneas da Natureza. São assim aparentes, pois “os produtos que ocorrem na Natureza não são produtos permanentes, mas existem apenas para o olhar. Eles não são realmente fixos, antes sucumbem a um permanente, não obstante, lento e infinito desenvolvimento” (Küppers, 1992, p. 52). Por isso, também Schmied-Kowarzik afirma que se a Natureza fosse essa própria “produtividade absoluta, então haveria apenas uma Evolução infinita e homogênea, completamente sem forma, uma Evolução que seria tudo e ao mesmo tempo nada, em todo caso, nada determinado ou determinável” (Schmied- Kowarzik, 1996, p. 73). Mas ao contrário, existe o processo de determinação, ou melhor, individuação através de uma espécie de “bloqueio” temporário da produtividade da Natureza.

Esse bloqueio demonstra a necessidade de “aceitar uma ação contrária inibidora da produtividade absoluta. Mas essa ação contrária não deve ser pensada

⁹³ No original: “Erster Folgensatz. Ist die Natur absolute Thätigkeit, so muß diese Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen. Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur SCHLECHTHIN thätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden.

Zweiter Folgensatz. Die Natur EXISTIRT als Products nirgends, alle einzeln Producte in der Natur sind nur Scheinproducte, nicht das absolute Product, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer wird und nie ist” (EESN, p. 81)

como uma ação externa” (ibidem, p. 74). Pensemos, por exemplo, em uma duna de areia que se constitui, aparentemente, com uma determinada forma. Havendo uma tempestade ou ainda uma incidência de vento, ela se dissolve. A intempérie se torna uma ação contrária à ação que dava forma a essa duna. Mas não se trata de uma ação externa, pois a Natureza, sendo uma Totalidade, não apresenta nada que seja absolutamente fora dela mesma, que seja externo de fato. O mesmo ocorre quando analisamos o nascimento e morte de seres vivos. Enquanto vivo, há um movimento contínuo que permite a vida de um ser animal. Sua morte se faz como uma ação contrária que se sobrepõe e modifica a configuração daquele ser antes vivo. A ação contrária se torna alguma força que se contrapõe ao fluxo, corroborando com a própria noção de conflito de forças, exposta inicialmente, como pressuposto da *Naturphilosophie*. É essa a explicação final que Schelling elabora sobre a individuação.

3.3.

A unidade entre real-ideal

Como coroamento do que Schelling buscou tratar na sua *Naturphilosophie*, nos voltamos agora para a ideia de identidade entre ideal-real, ou ainda de sujeito e objeto. Se analisarmos quais são os efeitos a longo prazo da Revolução copernicana de Kant, veremos que se inicia ali um movimento de separação entre o sujeito e o objeto, pois embora a objetividade seja correspondente ao fenômeno, ainda assim estamos incapacitados de conhecer a coisa mesma. Ou seja, os objetos enquanto fenômenos se determinam através da subjetividade, dependem da mesma, ou, para usar os próprios termos kantianos, têm como condição de possibilidade o sujeito transcendental. Mas essa esfera é determinantemente separada da coisa fora de nós. Como vimos na introdução, o idealismo propõe a reunião entre sujeito e objeto: algo iniciado por Fichte, uma vez que o não-Eu se determina a partir do Eu, o que significa que sua determinação se faz a partir do posicionamento contrário ao sujeito, não sendo considerado como objetividade plenamente independente. Assim, como a objetividade é uma derivação do sujeito, ou seja, apenas se articula a partir da exclusão do que o Eu não é, isso significa que se retoma a unidade subjetiva e objetiva. Schelling também busca pensar nessa unificação. Mas ao invés de entendê-la dentro do esquema de derivação representacional subjetiva, ao

contrário, ele a pensa a partir do parâmetro da Totalidade da Natureza. Em outras palavras, é como se Schelling tomasse como pressuposto a Totalidade natural, operasse um salto que saísse da dependência do sujeito para a significação do objeto, para então englobar no seu interior a identidade entre ambos os polos, de modo que o Absoluto Ideal seja também o Absoluto Real⁹⁴.

Em um texto menor, chamado *Sobre o Conceito verdadeiro da Filosofia da Natureza*, Schelling afirma, de um modo um pouco confuso, que “para ver a objetividade em seu primeiro surgimento, só é possível se o objeto de todo filosofar, que em sua mais alta potência é o Eu, for *depotenciado*”⁹⁵. Veremos mais à frente o que significa Potência na filosofia da Identidade. Todavia, a “depotenciação” que Schelling indica aqui diz respeito ao movimento de ver o Eu não como substância (ou seja, como uma instância isolada), mas como elemento subjetivo que parte de um princípio ideal⁹⁶, ou ainda espiritual que, no seu mais alto desenvolvimento (ou seja, compreendido em sua mais alta potência), surge como sujeito transcendental (o Eu que conhece as coisas). Para, portanto, compreender a realidade fora do âmbito subjetivo, é necessário depotenciá-lo: torná-lo não o sujeito ao redor do qual as coisas giram, mas manifestação da Totalidade da Natureza, algo que se desenvolveu no interior da Natureza. Desse modo, uma vez que se quer conhecer a Natureza a partir de seu aspecto originário, essa depotenciação se refere à “diminuição” da consciência enquanto unidade subjetiva transcendental.

Como a Natureza é considerada a partir de uma unidade (Totalidade imanente) que não supõe divisão em seu interior, torna-se fácil entender como se dá a identidade entre sujeito e objeto. Na medida em que os eventos e fenômenos da Natureza acontecem partindo de uma explicação da mesma enquanto Totalidade Orgânica; na medida em que a configuração da Natureza se dá a partir de forças que se relacionam em uma produtividade constante, gerando e aniquilando seus produtos individuais finitos; na medida em que ela se organiza por etapas que estão teleologicamente arrumadas, *o indivíduo humano tem, necessariamente, que estar*

⁹⁴ No original: “(...) daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reales sei” (IPN, p. 44).

⁹⁵ No Original: “Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen ist nur möglich dadurch, daß man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt” (WB, p. 89).

⁹⁶ De acordo com Buchheim: “É possível ver claramente: apenas quando o Eu é uma potência no sentido esboçado acima, e não quando ele é um Eu substancial, há a expectativa de que algo possa persistir e ser reabilitado nessa operação” (Buchheim, 2009, p.325)

compreendido no interior dessa Natureza. Isso significa, portanto, que fazemos parte da Natureza, estamos em uma relação de identidade com ela. Por isso, a noção de sujeito assim como de objeto no interior do Idealismo de Schelling se estabelecem como intrinsecamente ligados através da noção de Totalidade unificadora, uma vez que *já há o pressuposto de que nada existe no exterior da Natureza.*

Disso se segue que Schelling parece dar duas alternativas para a ligação entre sujeito e objeto. A primeira diz respeito a uma relação de identidade ou ainda paralelismo entre o sujeito consciente e o próprio desenvolvimento do mundo exterior que é, principalmente, abordado no *Sistema do Idealismo Transcendental*⁹⁷. Utilizando a noção de transcendental nesse texto, observamos a concepção de Schelling sobre a consciência, que, no âmbito do *Conceito verdadeiro*

⁹⁷ O *Sistema do Idealismo Transcendental* aparece como um pouco deslocado no interior da filosofia da Natureza, não só porque ele foi publicado em 1800, data limiar entre a filosofia da Natureza e a da Identidade, como ainda apresenta a tentativa de Schelling de dar uma contraparte explicativa sobre como o sujeito se adequa ao seu próprio sistema, ou seja, qual lugar teria um possível sujeito transcendental. É interessante notar alguns fatores em relação a esse texto: o primeiro diz respeito à relação de paralelismo entre o sujeito e a realidade e como o mesmo consegue deduzir o real a partir de elementos como intuição produtiva e intuição intelectual. Esse movimento argumentativo inclui também a dedução construtiva da matéria nos limites espaciais (de dimensões), algo que será longamente discutido mais tarde no texto *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes* (cujo tema principal é a construção da matéria dentro do esquema da filosofia da Natureza). Um outro fator é que, nesse texto, Schelling abre espaço para as discussões de estética que incluem suas concepções sobre genialidade e produção artística (como, por exemplo, a poesia). Em relação a esses pontos referentes ao *Sistema do Idealismo Transcendental*, gostaríamos de frisar como há a abordagem de vários temas que serão mais desenvolvidos nas obras subsequentes de Schelling, o que demonstra que não se trata de uma obra absolutamente isolada. Como último aspecto que precisamos citar é como há ainda uma consideração sobre história que antecede o que Hegel demonstrará na *Fenomenologia do espírito*. Schelling busca demonstrar como a consciência perfaz uma história dentro de um percurso transcendental, de modo que a relação entre o sujeito e a exterioridade apresente um percurso de desenvolvimento, um percurso de progressão inerente à própria razão e suas etapas, fazendo com que o histórico se identifique com esse desenvolvimento da consciência, algo que Hegel irá aprofundar na *Fenomenologia* como veremos. Essa concepção da consciência é o que permite Schelling apresentar uma passagem bastante oportuna no que se refere à consideração histórica. Schelling afirma: “Se nós pensarmos a História como um espetáculo, no qual cada um possui uma parte e pode fazer seu papel livremente, então pode-se imaginar um desenvolvimento racional desse Jogo (*Spiel*) confuso, na medida em que há um espírito que compõe (*dichten*) em todos e que esse poeta, fragmentado (*disjecti membra poëtae*) nos próprios atores individuais, põe de antemão o sucesso objetivo do Todo em harmonia com o livre jogo de todos os indivíduos, de modo que no final algo realmente sensível vem à tona” (STI, p. 272). Em relação à diferença entre o *Sistema do Idealismo Transcendental* e a *Fenomenologia do Espírito*, Werner Marx afirma que enquanto a história em Schelling é apenas uma reconstrução da razão, na *Fenomenologia*, há uma história da consciência em sentido forte: “O sistema transcendental (*Sistema do Idealismo Transcendental*) é história apenas como uma gênese da regularidade transcendental reconstruída da autoconstrução original da razão, enquanto a *Fenomenologia* é uma história real, mesmo que apenas “do lado de sua organização conceitual” (PhG564). Mais precisamente, é uma “história da experiência” que a consciência faz consigo mesma e, ao mesmo tempo, uma história da alienação de si e do surgir de si do Espírito” (Marx, 1977, p. 92).

da filosofia da natureza, surge como o Eu desenvolvido até sua última potência, como Eu consciente. No *Sistema do Idealismo Transcendental*, tem-se a tentativa de Schelling de considerar o sujeito na esteira do que estava proposto em Kant e Fichte, enquanto consciência. Já a segunda opção não parte do sujeito transcendental, mas antes se relaciona à ideia de que a própria Natureza contém tanto os princípios reais quanto ideais: o que torna a materialidade como correspondente à parte real, enquanto a intelectualidade, inteligibilidade, espiritualidade corresponde à parte ideal⁹⁸. Ou seja, enquanto o *Sistema do Idealismo Transcendental* buscava considerar a exterioridade se desenvolvendo em afinidade com o Eu (consciência) e, desse modo, pensar em uma unidade entre sujeito e realidade exterior nos moldes do transcendentalismo, a filosofia da Natureza pensava a Totalidade natural a partir do ideal e real como princípios que a fundamentam, o que faz com que a unidade entre ambos seja mesmo anterior à configuração transcendental de sujeito.

Com efeito, se tivéssemos, portanto, que pensar quais dessas duas interpretações corresponde mais ao pensamento global de Schelling, provavelmente seria a segunda opção: mesmo que se fale de uma identidade entre sujeito e objeto, na medida em que se segue os parâmetros óbvios de um sujeito em relação à objetividade, ou seja, um Eu contraposto ao resto da realidade, já está subentendido aí uma identidade apenas formal ou aparente, algo similar ao que Fichte teria proposto na sua dialética do Eu- não-Eu. Mas ao contrário, a filosofia da Natureza de Schelling não pensa exclusivamente na noção de sujeito ou consciência em contraposição à realidade, mas sim na ideia de que há tanto princípios ideais quanto reais que se presentificam na Natureza schellinguiana. E de fato, uma coisa é pensar

⁹⁸ Por isso, Ian Hamilton Grant indica que a hipótese da intelectualidade ou da existência de inteligências no mundo não é apenas uma possibilidade, uma conciliação ou concessão. Ao contrário, é necessário pensar na sua existência porque o único modo de explicação dos indivíduos humanos no interior da Natureza é através do princípio ideal como inteligência: “A natureza é natureza apenas se for capaz de realizar e expressar as leis da mente. A passagem não indica as condições sob as quais isso pode ocorrer, uma vez que articula como fundamental uma condição que não é um termo para uma dedução, mas antes abre as condições associadas às leis da mente a um naturalismo cuja base não é dada na experiência nem no “pensamento puro”. O custo, em outras palavras, da absolutização da coincidência é a abolição dos termos absolutos e, portanto, de uma espontaneidade que pode ser restringida a um único domínio do ser: se existe espontaneidade, ela pertence a toda a natureza. O que aprendemos, no entanto, é que uma natureza para a qual a mente não é possível, não é uma natureza. Não decorre daí que não possa haver natureza que não produza mente, mas apenas que, se a mente existe, a natureza que ela considera não poderia ser natureza se fosse considerada incapaz de ter elementos mentais” (Grant, 2013, p. 311-312).

em um Eu que se contrapõe a algum objeto inanimado (estrutura referente à relação fichteana). Outra coisa, bastante diferente, é pensar que tanto esse Eu quanto o objeto inanimado em questão *possuem ambos tanto o princípio ideal quanto real* (obviamente na medida em que esses princípios estarão em graus e escalas diferentes de complexidade). Desse modo, o Eu não é exclusivamente associado ao aspecto ideal (marca específica do Idealismo de Fichte), mas contém também um âmbito real, pois a corporeidade e intelectualidade/alma estão igualmente presentes em todos os indivíduos humanos. Os mesmos princípios que estão presentes na própria organização da Natureza também regem o ser humano não mais como sujeito transcendental, mas como parte efetiva da Natureza.

Quando pensamos o que estava colocado como princípio ideal na Filosofia da Natureza, ou seja a luz, observamos que ela possui a função de ser uma força que “anima” o Todo natural, funcionando como esse primeiro princípio ideal que está em profunda comunhão com os elementos materiais, ou seja, reais da Natureza (vide como a luz incide sobre a matéria e, daí surge a etapa referente à eletricidade, magnetismo e processo químico). Uma vez que esse elemento ideal que primeiramente aparece como luz perpassa todas as etapas da Natureza, é importante observar que essa mesma idealidade irá se modificar, ou melhor, se desenvolver a partir da transição entre o mundo inorgânico para o orgânico. É aqui que entra a explicação de como se dá a intelectualidade humana: funcionando como o ápice de complexidade da Natureza, há aí o princípio ideal como maximamente desenvolvido, ou seja, maximamente potenciado. E de fato, a idealidade será vista como consciência. Mas não porque ela é um elemento isolado, de uma subjetividade de outra qualidade que o resto da Natureza, mas porque “o Sistema da natureza é simultaneamente o sistema de nosso Espírito”⁹⁹, de modo que em todos os seres da Natureza “deve dominar um *Espírito* ordenador, unificador”¹⁰⁰.

O Espírito, motivo que tanto estimulou o pós-kantismo, aparece em Schelling como elemento de idealidade, que, contudo, não possui a mesma centralidade ou significação do que Hegel entendeu com esse termo. É nesse sentido que podemos entrever que o Espírito que Schelling elabora na sua *Naturphilosophie*, como o

⁹⁹ No original: “Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes” (*IPN*, p. 30).

¹⁰⁰ No original: “aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist” (*IPN*, p. 37).

princípio ideal, corrobora com o aspecto animista ou ainda vitalista de sua filosofia. Portanto, na *Alma do Mundo*, Schelling escreve: “Mas agora, nenhuma parte de uma organização é individual, na medida em que nela está reconhecido e igualmente expresso o Todo da Organização. Esse Todo se consiste apenas na *unidade do Processo vital*”¹⁰¹. Seguindo a mesma linha: “*Espírito*, como o princípio da Vida, se chama *Alma*”¹⁰²

O Idealismo de Schelling se diferencia profundamente do que está pressuposto em Fichte ou ainda em Hegel como veremos, pois todo sentido de antropologização da natureza se dissolve, e o ser humano se torna a criatura mais complexa da Natureza, mas ainda assim, apenas um dos produtos finitos presentes no Todo da realidade. A relevância desse ponto se concretiza porque toda filosofia considerada transcendental colocava um hiato perene entre o homem e o mundo natural, demonstrando um viés de projeção humana na realidade. De fato, quando observamos a relação entre o sujeito e Natureza na *Crítica da Razão Pura*, o que há é o sujeito transcendental que projeta as suas próprias leis (do entendimento) para seu exterior. Já no contexto da *Doutrina da Ciência*, a transcendentalidade atinge seu ápice, na medida em que o Eu é o responsável pela dedução da objetividade¹⁰³.

¹⁰¹ No original: “Nun ist aber kein Theil einer Organisation individuell, als insofern in ihm noch das Ganze der Organisation erkennbar und gleichsam ausgedrückt ist. Dieses Ganze besteht aber selbst nur in der Einheit des Lebensprozess” (WS, p. 148)

¹⁰² No original: “Geist als Prinzip des Lebens heißt Seele” (IPN, p. 39).

¹⁰³ Antecipando um pouco a linha cronológica do Idealismo, o pensamento de Hegel, que discutiremos mais longamente a seguir, possui um projeto relacionado à filosofia da Natureza que nada mais é do que a exteriorização do Conceito discutido na *Ciência da Lógica*, ou seja, a Natureza se configura como a objetificação de um aspecto intelectual que estava previsto na lógica hegeliana através da relação entre Conceito e Ideia. Mais especificamente, a Natureza se coloca como o tornar-se outro do Conceito, ou seja, sua exteriorização que, justamente, demarca uma transposição entre o Conceito (de natureza plenamente intelectual) para a realidade material. Por isso, Klaus Düsing se refere à Natureza em Hegel como a “unidade entre o conceito e a objetividade” que é e a Ideia, ou seja, unidade entre esse aspecto lógico do Conceito que se projeta na exterioridade. Assim: “Quando essa unidade entre Conceito e objetividade é concluída, então o Conceito de cada Objetividade é puramente imanente” (Horstmann; Petry, 1986, p. 280). Em primeiro lugar, isso ratifica a noção de Hegel como o idealista absoluto, pois mesmo a instância que denotaria o acento maior na exterioridade, que é a Natureza, se confirma como nada mais do que a exteriorização do aspecto conceitual. Exatamente por isso, a filosofia da Natureza de Hegel perde sua originalidade, na medida em que ela está subordinada à lógica e reproduz um sentido de teleologia e Totalidade que já estavam postos na *Naturphilosophie* de Schelling. Desde o princípio da filosofia da Natureza hegeliana, discutida no segundo volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, há esse aspecto intelectual, sendo o desenvolvimento posterior do natural (que envolve a noção de força, de graus de desenvolvimento, hierarquia teleológica) uma espécie de repetição do que estava proposto em Schelling. Saindo um pouco do escopo do que está sendo discutido aqui, cabe dizer, apenas como comentário, que a concepção da dialética hegeliana como uma dialética materialista parece um pouco infundada, uma vez que a noção de Natureza aparece como submetida ao próprio desenvolver lógico discutido na *Enciclopédia* e na *Ciência da Lógica*. Além disso, quando Hegel discute o que

Não é isso que a filosofia da Natureza de Schelling busca propor: ao contrário, se trata de ver o próprio sujeito como também partilhando desses princípios ideal e real, assim como todos os outros produtos finitos. Exatamente por isso, contemporaneamente, a retomada da filosofia de Schelling no que se refere à Natureza ganha pontos de contato com um discurso ambientalista bastante interessante, sendo Schmied-Kowarkiz um dos maiores expoentes dessa discussão. Sua análise se direciona para as consequências da cisão transcendental que nos apartou da Natureza:

Com isso é afirmado de duas maneiras que a Natureza e a História humana formam duas ordens de processo que, contudo, são mutuamente condicionadas e inseparáveis em nós e para nós- as dramáticas consequências dessa separação entre os processos estão sendo mostradas a nós, algo que Schelling formulou seis anos depois e que hoje nós chamamos de crise ecológica (Schmied-Kowarzik, 2014, p. 101).

Voltemos para a própria relação entre ideal-real que se estabelece na filosofia de Schelling. Quando o mesmo identifica que haveria uma identidade entre idealidade e realidade (ou seja, há o ideal-real), o que observamos é o como esse par aparentemente antitético funciona como princípio para o próprio desdobramento da Natureza. Entretanto, pensar em forças antitéticas que, contudo, se unificam no próprio processo de auto-desdobramento do natural, parece, inicialmente, já supor uma distinção entre ambos (por que falar em ideal-real e não em uma coisa só, já que se trata de identidade?). Em outras palavras: se o real e ideal estão intrinsecamente conectados, unificados na própria Natureza, por que então determiná-los como nominalmente separados, como forças que, mesmo formalmente, determinariam uma contradição? Schelling se dá conta dessa aporia e, ao invés de entender a unificação entre ideal e real como o final de todo o processo referente à Natureza, antes, enquanto princípio, eles deverão anteceder o que está previsto na progressão natural, de modo que, ao invés de ser o ponto final em que, finalmente, o ideal e real se juntam, ao contrário, a sua unidade deve

seria a matéria, isso se situa no final da *Doutrina do Ser*. Ou seja, o sentido de matéria para Hegel é imediatamente seguido da Doutrina da Essência e do Conceito, estando subordinada, mais uma vez, ao aspecto intelectual, reforçando a noção de que é o Conceito que protagoniza o sistema especulativo hegeliano da lógica. Para maiores discussões, ver o terceiro capítulo de Lucio Colletti (Colletti, 1973) que desmente a importância da noção de matéria, assim como a atribuição de um materialismo a Hegel.

preceder o próprio desenvolvimento da Natureza, como uma espécie de pressuposto que fundamenta a noção de Todo.

Com efeito, quando analisamos a *Naturphilosophie* de Schelling, vemos que embora ela seja construída de modo bastante coerente, contudo, existe uma debilidade em seu interior no que se refere ao seu modo sistemático. A filosofia da Natureza se constitui a partir de vários conceitos interligados como força, Totalidade, teleologia, produtividade interna e transformação. Mas de certo modo, ela peca quando se propõe sistemática, na medida em que não existe algum princípio único do qual derivam suas formulações – condição para que algo possa ter estatuto de sistema, como Fichte já indicava. A filosofia da Natureza se configura mais como *insights* muito profícuos e especulações teóricas que andam em conjunto com as ciências naturais de seu tempo. Contudo, vários problemas internos ficam sem resposta, o que explica, inclusive, parcialmente, porque algumas ambiguidades ou inconsistências surgem nas várias formulações que Schelling produziu sobre a Natureza.

Por exemplo, no *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, observamos como Schelling não aborda muito a transição sobre a Natureza inorgânica para a orgânica, que será o tema central da *Alma do Mundo*. De modo análogo, no *Alma do Mundo*, ele discute com mais detalhe o aspecto animista, vivo da natureza, algo que não é muito presente nos outros textos. Vemos o mesmo problema do *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, quando Schelling fala sobre a excitação referente aos corpos orgânicos, algo que desaparece nos outros textos. Essas inconsistências que citamos são justamente exemplos que atestam o aspecto não-sistemático da *Naturphilosophie*. Para solucionar esse caso, Schelling portanto, recorre à identidade entre sujeito-objeto, justamente para elaborar aquilo que é entendido como sua filosofia intermediária, ou seja, a filosofia da Identidade, que discutiremos a seguir.

3.4. A filosofia da Identidade

Antes de analisarmos propriamente a Filosofia da Identidade, é necessário identificar como a mesma se desenvolve a partir de um prolongamento da Filosofia da Natureza¹⁰⁴. Com efeito, a última propunha a noção de uma Totalidade Orgânica como vimos. Mas é na filosofia da Identidade que esse sentido imanentista do pensamento de Schelling adquire sua mais profunda significação, uma vez que as concepções presentes na *Naturphilosophie* irão adquirir uma constituição de Sistema em sentido forte, tendo como ponto de partida a unidade entre ideal-real. Vimos como a relação entre ideal e real organiza o próprio sentido de Natureza para Schelling. Contudo, essa unidade, ao se transformar no próprio princípio que precisa ordenar o desdobramento da Natureza, ao invés de se colocar como o momento final do desenvolvimento teleológico natural, que só é alcançado depois que há toda a dedução de como a idealidade e objetividade estão localizadas no interior da Natureza, se configura antes como *pressuposto*.

Para tanto, o ideal-real irá demonstrar uma unidade na própria noção de Identidade Absoluta, que é o fundamento mesmo da filosofia da Identidade. Retomando a própria lei da identidade que estava já discutida na *Doutrina da Ciência* de Fichte, a saber a lei da não-contradição da lógica tradicional ($A=A$),

¹⁰⁴ É interessante notar que a recepção e sistematização da filosofia de Schelling pelos comentadores se organiza a partir de fases específicas. De fato, é possível ver como Schelling parece ter produzido um pensamento muito fragmentado, sem uma aparente unidade. Assim, para Walter Ehrhardt, as principais causas dessa visão são: “1. Com certeza, Schelling nunca se esforçou para completar um sistema teórico-universal. Uma unidade desse tipo não pode ser encontrada em sua obra. 2. Schelling estava tampouco pronto para oferecer “o Sistema, tal como é conformado em uma mente humana como sistema simplesmente”. A possibilidade de considerar a unidade de Schelling apenas como transcendência hermenêutica da interpretação é tão impossível quanto a busca por uma unidade teórica” (Paetzold; Schneider, 2010, p. 245-255). Por conta disso, há um grande desacordo sobre quantas fases a filosofia de Schelling comporta (há comentadores que pensam em duas, há outros que estabelecem sete) e como elas são demarcadas. Contudo, mesmo que essas fases sejam diferenciadas por motivos pedagógicos, Ehrhardt buscou entender como é possível uma unidade do pensamento de Schelling que seja baseada na própria concepção de Organismo, um dos temas mais importantes e decorrentes da própria filosofia de Schelling. Para Ehrhardt: “Uma forma de unidade, que não exija nem a indeterminação de um campo hermenêutico e nem a fixação de conceitos teóricos gerais é a unidade do Organismo. Não parece inapropriado aplicar esse conceito, que permeia todo o pensamento de Schelling, à sua própria filosofia e reivindicar para ela a unidade de um sistema orgânico. Essa exigência é apenas aparentemente contrária ao fato de que deve haver ao menos uma diferença entre o pensamento inicial de Schelling e a filosofia positiva [fase final]. Então a apresentação da unidade orgânica não deve entrar tanto em conflito com as boas razões para a divisão da filosofia de Schelling de duas até sete partes ou épocas, mas antes é necessário comprovar que essa divisão em etapas, parcialmente justificada, é, em última instância, supérflua” (ibidem).

Schelling a identifica no *Apresentação do meu Sistema da Filosofia* como lei fundamental da razão. Essa formulação de Schelling não parece conter nenhuma novidade, visto que se trata de uma regra lógica do pensamento, entendida assim desde Aristóteles. Contudo, assim como já estava desenhado na própria dialética de Fichte, na medida em que esse amplia essa regra para o campo do real, Schelling também irá fazer essa transposição da lei da identidade para o que está fora do Eu. Ou seja, *essa regra do pensamento irá adquirir um estatuto ontológico, sendo transportada para razão explicativa de como a realidade se constitui*.

A objeção que mais salta aos olhos nesse caso e que também era passível de ser feita na *Doutrina da Ciência*, diz respeito a como uma lei da razão pode ser tão facilmente transposta para o real, como se a realidade necessariamente partisse de uma identidade que se articula como lei lógica e é, por conseguinte, transposta para as coisas do mundo. A alternativa de Fichte foi identificar que a relação mais legítima de identidade, que realmente expressa corretamente a regra $A=A$ possuía sua forma verdadeira como $Eu=Eu$, e assim, a identidade mais justificada se desenhava como identidade do sujeito consigo mesmo. Isso resultaria, contudo, no entendimento de que todo o real se plasma a partir da subjetividade, de que o Eu é hispostasiado como centro de referência para a realidade - algo que a *Doutrina da Ciência* de fato operou quando a oposição entre Eu oposto ao não-Eu dá o salto qualitativo para o $Eu=não-Eu$. Por conseguinte, não é exagero dizer que a regra da identidade é utilizada por Fichte para corroborar com a necessidade transcendental, fazendo com que a lei da identidade $Eu=Eu$ e $Eu=não-Eu$ sirva como fundamentação para o entendimento último de que o não-Eu está submetido ao contexto representacional do Eu.

A saída e o uso de Schelling da lei da identidade é diversificada. Ainda dando espaço para a sua objeção de que essa filosofia transcendental significaria uma absolutização da subjetividade que desprezaria o que há para além das raias de apreensão do Eu, $A=A$ enquanto princípio fundamental, não se transforma em $Eu=Eu$. Contrariamente, essa Identidade permanece enquanto Identidade Absoluta em sentido puro. Nessa medida, essa mesma lei fundamentará a própria realidade enquanto princípio. Mas então cabe a pergunta: não estaria Schelling operando do mesmo modo que Fichte, uma vez que mesmo que a identidade $A=A$ mesmo que

não se transforme em $Eu=Eu$, contudo, ela se torna um princípio de origem lógica que se manifesta em termos ontológicos? Não estaria Schelling fazendo uma transição indevida entre o que ele considera uma lei da razão para uma instância que independe de termos lógicos ou intelectuais? Em um primeiro momento a resposta é sim, pois de fato, parece haver a mesma transposição de um movimento intelectual que não necessariamente tem essa correspondência genuína com o que se dá na realidade.

Contudo, a abordagem de Schelling sobre a lei da identidade não está mobilizada no movimento entre o Eu e não-Eu: ao contrário, o foco de Schelling recai antes na noção da $A=A$ em termos absolutos, ou seja, a partir da ideia de como todo o real precisa estar contemplado nessa relação. O foco, portanto, recai na possibilidade de uma identidade abrangente que expresse uma unidade consigo mesmo. Ou seja, é necessário que, no caso do $A=A$, o segundo A expresse necessariamente o que está no primeiro A, não a partir da identidade finita, mas a partir de um sentido fundamental da identidade. E, para Schelling, a única instância que se refere a essa unidade nesses moldes é, não o sujeito como é o caso de Fichte, mas a própria Totalidade da realidade (que se colocava anteriormente como Natureza na *Naturphilosophie*).

As coisas finitas que se modificam, que se transformam, não podem ter uma natureza imperecível e em si (caso contrário, elas seriam igualmente eternas, Formas platônicas ou essências imateriais). A consequência disso é o fato de que a lei da identidade referente ao $A=A$ nunca está devidamente colocada quando sua aplicação se dá nas coisas perecíveis. A verdadeira Identidade, antes, se coloca em termos de uma *causa sui*, pois apenas dessa forma pode haver uma conciliação entre unidade identitária e transformação, ou seja, identidade que não se contradiz com o desequilíbrio dos seus termos, uma vez que ela se torna absoluta. Isso quer dizer que a única instância que satisfaz plenamente o que está previsto na relação $A=A$ é o Todo do mundo ou universo que se configura como realidade¹⁰⁵. Essa é, portanto, a chave para o argumento de que $A=A$ não está relacionado à unidade das diferentes

¹⁰⁵ É necessário dizer que Schelling não faz muita distinção entre esses termos. O único momento que de fato parece haver uma modificação um pouco mais radical é quando ele também identifica a Totalidade da Realidade como Deus, como é o caso do seu Sistema de 1804 publicado postumamente e o *Filosofia e Religião*.

coisas consigo mesmas, mas sim que a identidade plenamente entendida só pode refazer essa Totalidade Absoluta que se refere à realidade mesma. Por isso, Schelling indica que a “Identidade Absoluta é simplesmente infinita”¹⁰⁶, que a “Identidade Absoluta nunca pode ser suprasumida”¹⁰⁷ e que “Tudo o que existe é a própria Identidade Absoluta”¹⁰⁸. E de fato, pensar a Identidade como unidade em sentido forte é pensar essa unidade em termos absolutos, como sendo uno, eterno e em si.

Esse é o sentido que a noção de Identidade Absoluta irá incorporar no pensamento de Schelling. Enquanto lei da razão, $A=A$ precisa expressar o que seria uma identidade. Mas quando essa identidade é transladada para a realidade, o único plano que em que esse movimento é possível diz respeito à acepção da identidade em um sentido absoluto, incorporação do em si em seu sentido forte. E do mesmo modo que essa identidade é então ressignificada, igualmente ela terá que dar conta da explicação de como a realidade se diferencia, ou seja, como há uma transformação na interioridade dessa Identidade Absoluta. Por isso, ainda no *Apresentação do meu sistema da filosofia*, Schelling indica que a Fórmula da Identidade absoluta, ou seja $A=A$ se desenvolve em $A=B$. Enquanto o segundo A se confirma como aquilo que advém do primeiro A , B portanto estará relacionado a essa mesma segunda posição que, embora mantenha a relação de identidade com A , contudo se diferencia do mesmo. De acordo com Schelling:

Percebemos ainda o que se segue com grande clareza. Como na proposição $A=A$ existe um e o mesmo A , que é colocado no lugar do predicado e no do sujeito, então não há dúvida de que não há nenhuma diferença entre os dois, antes eles são postos em uma Indiferença Absoluta, e uma diferenciação, uma distinção entre ambos só poderia ser possível se fosse posto ou uma subjetividade predominante ou uma objetividade predominante, na qual então o $A=A$ passasse para um $A=B$ (B estando como a indicação da objetividade); para que em ambos os casos haja uma diferença, é necessário que o predominante seja ou a objetividade ou o seu oposto¹⁰⁹.

¹⁰⁶ No original: “Die absolute Identität ist schlechthin unendlich” (DAR, §10).

¹⁰⁷ No original: “Die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden”. (DAR, §11).

¹⁰⁸ No original: “Alles was ist ist die absolute Identität selbst” (DAR, §12).

¹⁰⁹ No original: Wir bemerken zu größeres Deutlichkeit noch folgendes. Da es in dem Satze $A=A$ Ein und dasselbe A ist, was an die Stelle des Prädicats und an die des Subjects gesetzt wird, so ist ohne Zweifel durchaus keine Differenz, vielmehr absolute Indifferenz beider gesetzt, und Differenz, mithin Unterscheidung beider könnte nur dadurch möglich werden, daß entweder überwiegende Subjectivität, oder überwiegende Objectivität gesetzt würde, wodurch dann das $A=A$ in ein $A=B$ (B als Bezeichnung der Objectivität gesetzt) übergienge; es möchte nun seyn, daß diese, oder ihr Gegentheil das überwiegende seye, denn in beiden Fällen tritt die Differenz ein” (DAR, §23).

O que acontece nesse movimento de inclusão do segundo termo como B? Se existe uma Identidade Absoluta como $A=A$, isso significa que o segundo A será um desdobramento ou ainda expressão do primeiro A. E, desse modo, se entendemos a Identidade como *causa sui* de onde surge tudo, o segundo A traz uma modificação do primeiro A que, enquanto diferenciação, precisa ser “uma outra coisa”, ou seja, B. O que se observa, desse modo, é como a própria Identidade Absoluta originária estabelece uma mudança interna e se desdobra em $A=B$. B, portanto, tanto mantém a relação de identidade com A, ou seja, como derivado de A e, ao mesmo tempo, se determina como algo diferente de A.

É importante notar pelo trecho supracitado que, para Schelling, a relação contida em $A=A$ e, portanto, $A=B$, se demonstra como a mesma relação referente entre sujeito e objeto, evidenciando que o modelo é ainda a posicionalidade interna entre esses dois termos. Desse modo, o sujeito aparece como função do primeiro A, ponto em que as outras coisas se derivam, se desdobram. Por isso, formalmente, B surge na posição de predicado: ou seja, no lugar “daquilo que é dito”, ou melhor, atribuído a A. Igualmente, é ainda possível dizer que A - B estão em uma relação de sujeito- objeto. O A aparece como sujeito, sendo o B as expressões objetivas desse primeiro A. Mas é importante salientar que, como esses termos persistem em uma relação de identidade, subjaz aí uma unidade que reúne tanto A quanto B. Por isso, dizemos *que B expressa A e A se desdobra em B*. Estamos diante da própria unidade entre ideal e real proposta inicialmente na filosofia da Natureza e, ratificando o que estava demonstrado lá, a Identidade, mesmo que traga a diferenciação formal entre A e B, remete essa diferença a apenas uma função ou posição, não havendo uma diferença que seja substancial, como se pode ver.

Por isso, no Sistema de 1804 (*System Der Gesamten Philosophie Und Der Naturphilosophie Insbesondere*), Schelling indica que a relação entre a Identidade Absoluta e as coisas que lhe advêm se dá como ato de afirmação envolvendo algo que afirma e algo que é afirmado, remontando essa noção de um sujeito que dá origem a um predicado ou objeto. Ao invés da concepção de Deus na filosofia da Identidade se concentrar em uma entidade transcendente, ao contrário, é um deísmo que legitima as noções imanentistas presentes em Schelling:

Deus, na medida em que é o Afirmado e, de um modo infinito, Afirmativo, é o Todo real ou a Natureza no significado real. Prova: A Forma do Ser afirmado (*Affirmiertseins*) é a forma do Ser real (*Realseins*), ou o Ser afirmado e o Ser real são um e o mesmo. Agora, entretanto, Deus é tanto afirmado e, simultaneamente, Afirmativo de modo infinito, i.e., como criativo e também como real, como afirmado (...) assim ele é o Todo em sua Forma real, ou a Natureza, na medida em que a mesma é entendida como Totalidade real¹¹⁰.

A atividade afirmativa a que Schelling recorre possui a mesma estrutura de uma instância subjetiva que afirma algo e, nesse afirmar, uma contraparte predicativa que funciona como aquilo que devém necessariamente do sujeito. Mas o que em um primeiro momento parece apenas uma relação de linguagem, Schelling indica que a mesma tanto surge de um Deus em sentido imanentista que não só funciona como aquilo que afirma, mas também que compreende o próprio conjunto de tudo o que afirmado¹¹¹. Ou seja, o que está em jogo é a própria noção criativa divina que engloba não apenas o ato separado da posição do sujeito (o que lhe conferiria um aspecto transcendente), mas também os efeitos decorrentes do mesmo: o elo específico aqui indicado remonta à ideia de um Deus em união com as coisas, tal como o laço íntimo entre uma afirmação e aquilo que é afirmado. Essa relação de afirmação enquanto laço de dependência imediata também é discutida no prefácio (posteriormente escrito) no *Da Alma do Mundo*, em que Schelling especifica a ideia de uma cópula como ligação entre o ato de afirmação e o afirmado. A afirmação, portanto, se dá, “através da cópula (*Band*), então ela deve ser expressão da mesma, ou seja, como Conexão em que o Infinito e finito aparecem”¹¹². Seguindo os parâmetros presentes no que está exposto na relação de

¹¹⁰ No original: “Gott, inwiefern er als Affirmiertes auf unendliche Weise affirmierend ist, ist das reale All oder die Natur in der realen Bedeutung. Beweis. Die Form des Affirmiertseins ist die Form des Realseins, oder Affirmiertsein und Realsein ist ein und dasselbe. Nun ist aber Gott als das Affirmierte zugleich auf unendliche Weise affirmierend, d.h. schaffend, also als real, als affirmiert, (...) demnach das All selbst in realer Gestalt, oder die Natur, sofern darunter eben nur das reale All verstanden wird” (SPNI, §44).

¹¹¹ Hoguebe, embora tenha discutido sobre a filosofia tardia de Schelling em seu texto *Prädikation und Genesis*, determina, entretanto, como se dá essa relação de predicação que sai do escopo da filosofia da linguagem e passa a representar constitutivamente o que se passa na realidade. É sabido o contexto cosmológico que Schelling produz na sua obra inacabada *As Idades do Mundo*, e Hoguebe, justamente, indica que esse aspecto cosmológico e, nesse caso Teogônico, se faz através dessa estrutura predicativa que vemos também na filosofia da Identidade. Segundo Hoguebe: “Toda a especulação na qual Schelling se empenha enquanto cosmologia formal e Teogonia, é única e simplesmente entendida como construção metódica da Teoria da Predicação. (...) Dito de outra forma: a gênese do universo é *sub specie praedicationis* do processo, pelo qual estruturas surgem de maneira que termos e predicados possam “compreender”; ou seja, indivíduos que possuem propriedades e comportam relações” (Hoguebe, 1989, p. 690).

¹¹² No original: “(...) so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muss auch sie selbst als Ausdruck desselben, d.h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen, erscheinen” (WS, p.16).

cópula e predicação, Schelling identifica a união, ou seja, aliança que funciona como ponte que unifica a posição do sujeito e do predicado, da subjetividade e objetividade, entre o que afirma e aquilo que é afirmado.

Entretanto, é necessário dizer que não é apenas a relação entre sujeito e predicação que Schelling tematiza no que se refere à noção da Identidade Absoluta e as subseqüentes determinações que brotam da mesma. Assim, por exemplo, em *Bruno*, diálogo escrito por Schelling em que suas próprias posições são colocadas sob a fala do personagem que carrega o título dessa obra, há “a ideia do Absoluto, na qual os opostos não são apenas unidos, mas estão simplesmente em unidade, em que os opostos não são só superados, mas são inteiramente inseparáveis um do outro”¹¹³. Similarmente no seu texto *Filosofia e Religião*, Schelling coloca igualmente o problema do sair de si da Identidade e a geração subseqüente das coisas, ou ainda como “O Absoluto não seria realmente objetivo no real se ele não compartilhasse para o mesmo seus poderes de transformar a idealidade em realidade e objetificar a si mesmo em formas particulares”¹¹⁴. Do mesmo modo, nas chamadas *Lições sobre o Método do estudo acadêmico* (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*), Schelling indica: “A Natureza do Absoluto é: enquanto absoluto Ideal ser também real”¹¹⁵. Até mesmo na *Filosofia da Arte*, há claramente: “Por Universo, nós não queremos dizer o Todo Ideal ou Real, mas, ao contrário, a identidade de ambos”¹¹⁶ e nos *Aforismos para a Introdução da Filosofia da*

¹¹³ No original: “Die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben als vielmehr gar nicht getrennt sind” (BR, p.25).

¹¹⁴ No original: “Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, teilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektivieren” (PhR, p. 28).

¹¹⁵ No original: “Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu sein” (AkS, I).

¹¹⁶ (PK, §21). Um aspecto interessante em relação ao pensamento estético de Schelling se inscreve aqui, na medida em que observamos como a produção artística, assim como a noção de belo refletem ou se adequam ao que está proposto na sua filosofia da Identidade, não operando como um pensamento isolado do resto da obra de Schelling (o que justamente ratificaria a noção da filosofia de Schelling como sistemática). De fato, podemos observar a filosofia schellinguiana como mantendo uma espécie de unidade, na medida em que Schelling não só investigou várias áreas como ontologia, estética, ética e teoria do conhecimento, mas a partir da constatação que esses temas se entrelaçam, estão de acordo entre si (o que contradiz o comentário jocoso de Hegel sobre como Schelling teria tornado sua formação acadêmica pública, ou seja, como ele publicava imediatamente cada ideia ou concepção, sem contudo ter a preocupação de dar um teor definitivo ou permanente às suas propostas). Infelizmente não podemos discutir longamente seu projeto estético, mas é interessante pensar como nesse §21, que citamos acima, ele unifica as noções de beleza e de Deus enquanto Identidade Absoluta, assim como a ideia de Universo enquanto a própria obra de arte criada por Deus: “Se a indiferença do real e ideal dentro da Totalidade real e ideal é a beleza,

Natureza: “A Identidade Absoluta do Subjetivo e Objetivo não podem ser mero equilíbrio ou síntese, mas apenas o Ser- Uno (*Einsseyn*) total”¹¹⁷.

O que observamos em todos esses fragmentos é a Identidade Absoluta como união entre sujeito e objeto (subjetividade e objetividade), que também é entendida como ideal-real, fundamentando as noções de cópula e de afirmação. Essas noções remontam o que estava previsto no esquema inicial entre $A=A$ e $A=B$. Assim, mesmo que tais relações ganhem uma nuance de formalidade da linguagem, é necessário identificar nessa fórmula o deslocamento para a própria instância ontológica, como estava previsto no início do *Apresentação do meu Sistema*. E isso acontece, justamente, porque para Schelling a Identidade Absoluta representa

especificamente a beleza em imagens contrapostas, então a Identidade absoluta do Todo real e ideal é necessariamente imagem original, ou seja, a beleza absoluta em si, e nessa medida, o universo, tal como ele é em Deus, se relaciona como uma absoluta obra de arte na qual a intenção infinita é permeada pela infinita necessidade”. No original: “Ist nun die Indifferenz des Realen und Idealen im realen oder idealen All Schönheit, und zwar gegenbildliche Schönheit, so ist die absolute Identität des realen und idealen All nothwendig die urbildliche, d. h. absolute Schönheit selbst, und insofern verhält sich auch das Universum, wie es in Gott ist, als absolutes Kunstwerk, in welchem unendliche Absicht mit unendlicher Nothwendigkeit sich durchdringt”. Isso demonstra o aspecto criativo referente à estética de Schelling, muito influenciado pela noção de genialidade já presente na estética kantiana, em que Kant, na *Dedução dos conceitos estéticos puros* da *Crítica da Faculdade do Juízo*, afirma que obras belas são obras do gênio (CFJ, §46). É essa mesma noção de criação que também aparece no fim do *Sistema do Idealismo Transcendental*: “Apenas aquilo que a arte produz é singular e apenas possível através do Gênio, pois uma oposição infinita é unificada em cada tarefa que a arte resolveu”. No original: “Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist” (STI, p. 294). Ou seja, a noção estética de Schelling parece funcionar a partir da ideia de que a produtividade artística “plasma” a mesma criatividade divina referente à criação das coisas finitas que se desdobram de Deus enquanto Identidade Absoluta. Esse caráter criativo é, desse modo, ainda esboçado na diferença que Schelling determina entre esquematismo, alegoria e símbolo, na medida em que esses elementos funcionam como espécie de intermediários, refletindo a própria relação entre infinitude e finitude que fundamenta a filosofia da Identidade. Nesse aspecto, esses tipos de representação (esquematismo, alegoria e símbolo) que são acionados tanto no fazer estético quanto mitológico se constroem em meio à relação entre universal e particular, refletindo a própria contradição aparente entre a Identidade Absoluta e as coisas finitas. Segundo Schelling: “A representação na qual o universal significa o particular ou na qual o particular é intuído pelo universal é o esquematismo. Aquela representação, no entanto, na qual o particular significa o universal ou em que o universal é intuído através do particular é a alegoria. A síntese desses dois, onde nem o universal significa o particular, nem o particular, o universal, mas onde ambos são absolutamente um, é o simbólico”. No original: “Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist Schematismus. Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist allegorisch. Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das Symbolische” (PK, §39).

¹¹⁷ No original: “Absolute Identität des Subjectiven und Objectiven kann nicht blosses Gleichgewicht seyn *), oder Synthese, sondern allein gänzlich Einsseyn” (AFO, 67).

não só a explicação (formal) do que se dá na realidade, *mas o fato de que a própria realidade se manifesta como a fórmula $A=B$* . Em toda a sua extensão ontológica, $A=B$ não apenas recorrem a um discurso pelo qual explicamos como é o real, mas é ainda a própria representação de como o universo ou mundo se constitui. A fórmula $A=B$ não só demonstra como a realidade se configura, mas também *é o próprio modo de desdobramento ontológico referente ao real*. Nessa medida, a noção de Identidade dá margem para outras nomenclaturas que Schelling utilizará ao longo de sua produção tais como Indiferença, Infinitude ou como vimos, Absoluto. Todos esses termos buscam determinar o que seria a Identidade em seu momento puro, anterior ao desdobramento: ou seja, àquele referente a $A=A$ que ainda não virou $A=B$. Em todos esses casos, o que Schelling procura expor é essa noção de Identidade que subjaz as coisas, ou seja, que fundamente as mesmas como princípio de um desdobramento interno. Esse desdobramento vai, portanto, operar a partir do movimento aparentemente antitético entre a Identidade Absoluta e as coisas finitas que são derivadas da mesma e que justamente ocupam o lugar de B.

Assim como a Identidade Absoluta também é referida como Indiferença, Infinitude e Absoluto, Schelling contrapõe os mesmos aos seus opostos que aparecem como contradições inconciliáveis, mas que, ao contrário, participam da mesma estrutura ontológica referente a $A=B$, não permanecendo como oposições e sim como derivações desenvolvidas ou desdobradas do primeiro termo. Mais claramente: vimos que a Identidade Absoluta se fundamenta como unidade enquanto *causa sui* da qual partem todos os desdobramentos internos. O que são esses desdobramentos? São tudo aquilo que aparece na posição do segundo A da fórmula $A=A$, ou seja, tudo aquilo que possui sua existência como devida ou causada pelo primeiro A. Mas na medida em que se trata de um desdobramento que sai do primeiro A e se torna formalmente (e não ontologicamente) distinto do primeiro A, então se torna B. Assim, na medida em que Schelling identifica que a Identidade Absoluta também é considerada como Infinitude, Indiferença ou Absoluto, o que se observa é que enquanto Infinitude, o desdobramento da mesma será considerado como Finitude. Enquanto Indiferença, o desdobramento será a Diferença. Enquanto Absoluto, será o não-absoluto, ou seja, algo relativo ou dependente.

As determinações que são referidas como Finito, Diferença, e dependente se referem ao que está posto na posição de B da fórmula $A=B$. Nesse aspecto, a Infinitude não se contrapõe ao Finito, antes, o Finito representa a expressão da Infinitude. Similarmente, a Indiferença significa a própria Identidade Absoluta ainda sem modificações internas. Seu oposto, que é a Diferença, justamente se confirma enquanto diferenciação que advém do Indiferenciado. Por último, a noção de Absoluto se contrapõe ao não-Absoluto, ou seja, a algo relativo ou dependente, na medida em que tudo que se opõe à Identidade enquanto *causa sui* será dependente da mesma enquanto seu desdobramento. A partir das oposições aparentes que demonstramos, o que Schelling busca mostrar é a própria noção de como, da Identidade Absoluta, as coisas finitas podem derivar da mesma, e como esse movimento de derivação se estabelece enquanto unificação de oposições, tal como estava primordialmente no termo ideal-real. Exatamente por isso, Xavier Tilliette indica que “Desde já, discernimos que a abolição dos contrários na indiferença se orienta através de sua solidariedade e sua reconciliação; elevados ao Absoluto, os extremos se tocam” (Tilliette, 1970, p. 329. Quando analisamos a conciliação das oposições, torna-se claro que Diferença, dependência e finitude negam o aspecto absoluto da Identidade indiferenciada não no sentido negativo de Absoluto, mas buscando demonstrar uma relação que se articula como expressão ou manifestação dessa mesma Identidade. E é a partir da noção do que entendemos como desdobramento, que constitui a própria relação entre esses opostos, que Schelling indica sua teoria da individuação.

3.5 Individuação e Potência na filosofia da Identidade

Na filosofia da Natureza, Schelling identificava os produtos finitos apenas como produtos aparentes, que demonstravam uma fixação temporária das forças em conflito que constituíam a Natureza. Eram essas forças que, em sua articulação específica, se comportavam de tal maneira a gerar essa finitude. As forças em seu movimento, portanto, explicavam como o Todo da Natureza se transformava internamente, sem, contudo, sair do escopo de si mesmo. O aspecto teleológico estava nesse desenvolvimento interno que se fazia através de etapas (*Stufenfolge*)

tanto do mundo inorgânico quanto orgânico. Na filosofia da Identidade, o processo de individuação retém grande parte do que estava na *Naturphilosophie* e, sem dúvida, o que mais chama atenção recai sobre o aspecto de unidade e diferenciação interna que já estava previsto na concepção de Natureza de Schelling. A diferenciação, portanto, que nada mais é do que o processo de individuação, aparece como movimento pelo qual todas as coisas finitas se derivam da Infinitude primária. É nesse contexto que a regra geral pela qual essa individuação irá se confirmar é, justamente, o que estava previsto na relação entre $A=A$ e $A=B$, entre a afirmação absolutamente divina e o afirmado enquanto algo derivado. E assim como na filosofia da Natureza Schelling demonstrava esse movimento como desenvolvido nas etapas, na filosofia da Identidade isso se configura como potência (*Potenz*). Serão esses aspectos que discutiremos a seguir.

Vimos que a preocupação primordial de Schelling na sua filosofia da Identidade é dar a explicação ontológica, ou seja, de como as coisas existem e se relacionam. Nessa medida, para satisfazer completamente esse interesse ontológico, Schelling também precisa explicar como, a partir da noção de uma Identidade Absoluta as coisas vêm a ser e perecem. Na medida em que estamos lidando com um sistema imanentista, todo esse processo precisa ser explicado sem recorrer a nenhum fato externo ao que está previsto à própria realidade (ou seja, nenhum fator transcendente). E como isso se dará dentro do contexto da filosofia da Identidade? Em primeiro lugar, a compreensão ontológica de Schelling, tanto na filosofia da Natureza quanto na Identidade, parte do pressuposto de que a realidade compõe uma Totalidade Infinita. Por conseguinte, mesmo que não possamos listar absolutamente todas as coisas da realidade, tudo que a compõe, contudo, essa noção totalizante funciona pelo menos como um horizonte para nosso pensamento. Assim como é possível pensar em um real, é igualmente possível pensar que esse real perfaz uma unidade em que as coisas não estão desconectadas ou desvinculadas, mas antes se compreendem no interior dessa unidade globalizante. Quando, portanto, analisamos a alternativa onto-epistemológica de Schelling, algo que ficará mais claro no final desse capítulo, observamos que a realidade externa surge como entendimento ontológico que é pressuposto, concepção da realidade prévia que será apreendida epistemologicamente. Essa concepção ontológica é justamente o Todo da Natureza como também a Identidade Absoluta e seus desdobramentos.

Assim, além de pensar no Todo do real enquanto pressuposto, é acima de tudo a noção de um princípio do qual parte esse Todo da Realidade que parece ser fundamental para Schelling. A Identidade como princípio não só explica como as coisas irão se constituir e existir, mas é também isso que permite que as mesmas sejam consideradas como interconectadas por esse Todo, na medida em que o motivo ou fundamento (*Grund*) da existência de todas as coisas é o mesmo. Portanto, a explicação da existência e transformação das coisas que estão no mundo precisam da Identidade enquanto princípio ontológico, corroborando mais uma vez com os termos spinozistas de *natura naturans* e *natura naturata*. Partindo disso, contemplamos a teoria de individuação schellinguiana, sendo sua principal questão como coisas singulares são determinadas a existir, sem, contudo, abandonar seu fundamento que é a própria Identidade Absoluta. Esse sentido de individuação possui sua justificativa na própria transição entre $A=A$ para $A=B$, na medida em que, como já dissemos, B aparece como modificação de A mas continua a manter seu laço ontológico com o primeiro termo (A). Disso se segue que a Identidade Absoluta e primordial (ou seja, a fórmula da Indiferença inicial como $A=A$) funciona como o substrato *potencial* do qual derivam as modificações enquanto diferenciações. De modo bastante resumido, Schelling afirma ainda na *Apresentação do meu Sistema da Filosofia*:

Se nós expressarmos essa preponderância da Subjetividade ou Objetividade através da potência do fator subjetivo, então, disso se segue que há posto o $A=B$, e com isso é também pensada uma potência positiva ou negativa do A [respectivamente]; o $A^{\circ}=B$ que também é o mesmo que o $A=A$, deve ser como a expressão da Indiferença Absoluta. Exceto por esse modo, não há absolutamente nenhuma diferença a ser compreendida¹¹⁸.

A primeira coisa que nos chama a atenção quando analisamos esse fragmento diz respeito a como a relação entre subjetividade e objetividade é representado sob a fórmula do $A=A$ e $A=B$ e que, mais importante, a potência positiva ou negativa do A, ou seja, da posição do sujeito é o que determina como a diferenciação, enquanto $A=B$ se configura. Por isso, Schelling indica que se trata da expressão da

¹¹⁸No original: “Wenn wir dieses Uebergewicht des Subjectivität oder Objectivität durch Potenzen des subjectiven Factors ausdrücken, so folgt, dass $A=B$ gesetz, auch schon eine positive oder negative Potenz des A gedacht werde, und dass $A^{\circ}=B$ soviel als $A=A$ selbst d.h. Ausdruck der absoluten Indifferenz seyn müsse. Anders, als auf diese Weise ist schlechthin keine Differenz zu begreifen” (DAR, §23).

Indiferença Absoluta que, através do movimento expressivo, engendra as diferenciações. Associar o sentido de expressão à diferenciação da Identidade Absoluta nos leva a depreender o desdobramento de dois fatores. O primeiro diz respeito a como a expressividade atribuída à Indiferença Absoluta demonstra a capacidade de modificação e transformação da mesma, mas na medida em que toda a realidade está compreendida nessa Indiferença, logo essas modificações não podem ser devidas a nenhum fator externo, sendo ao contrário, expressividade que parte inteiramente dessa Indiferença. Isso nos leva para o segundo fator, que está relacionado a como as diferenciações enquanto desdobramento interno aparecem em uma relação de dependência ontológica com a Identidade Absoluta.

Por conseguinte, a filosofia da Identidade propõe que as coisas finitas sejam sempre modificações *quantitativas e não qualitativas*: “A diferença quantitativa do Subjetivo e Objetivo é o Fundamento de toda finitude, e, inversamente, a Infinitude é a Indiferença quantitativa entre ambos”¹¹⁹. A Identidade Absoluta que demonstra um equilíbrio entre os polos subjetivo e objetivo, no momento em que começa seu próprio movimento de auto-determinação e, portanto, de auto-desdobramento, dá início ao desequilíbrio que ora recai sobre o lado subjetivo, ora no objetivo. Há, portanto, uma espécie de desabrochar dessa Identidade Absoluta que ora pende para o lado do sujeito e, assim, ideal, ora, para o do objeto e, assim, real¹²⁰. É sugerido, portanto, que em cada coisa finita, há também uma “parcela” de infinitude, enquanto expressão dessa última. Assim como na filosofia da Natureza as coisas finitas eram apenas produtos aparentes (*Scheinprodukte*), igualmente, no caso da

¹¹⁹ No original: “Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit” (DAR, §37).

¹²⁰ Na tentativa de expressar esse movimento por uma fórmula, ímpeto que está presente em todo o *Darstellung meines System der Philosophie*, Schelling demonstra uma “linha construída” que ele delimita da seguinte forma:

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A = B & & A = B \\ \hline & A=A & \end{array}$$

Quando observamos essa linha, vemos que a Identidade Absoluta está no lugar do denominador, de modo que as diferenciações, que são representadas através de $A=B$, estão como numeradores. Assim, o sinal de + se refere ao polo subjetivo quando está sobre o A (e, portanto, significa que há uma tendência maior para a idealidade) e ao polo objetivo quando está sobre o B (tendência maior para a objetividade). Disso se segue que o subjetivo e objetivo estão em direções opostas, de modo a demonstrar os graus de diferenciação que ora estão de um lado mais subjetivo e ora mais objetivo. É importante ainda lembrar que mesmo havendo essas diferenças presentes na linha construída, ainda assim, elas partem sempre de $A=A$, ou seja, da Indiferença.

filosofia da Identidade, a finitude é a configuração particular de uma fração da Identidade Absoluta. E na medida em que o processo de diferenciação acontece exclusivamente a partir dessa Indiferença, logo, ela se dá apenas como formal e não qualitativa. E em última instância, há uma espécie de imparcialidade, indecidibilidade sob o ponto de vista da Identidade, que “no próprio campo existencial, tem seu equivalente em uma indiferencialidade. Aqui o princípio de Identidade revela uma profunda Heteronomia que não pode ser ultrapassada” (Zeltner, 1931, p. 35).

O efeito mais relevante dessa concepção é a própria dependência ontológica de todos os indivíduos em relação ao Absoluto, motivo nunca abandonado por Schelling em sua obra. É interessante pensar, desse modo, que o dictum spinozista do *omnis determinatio est negatio*, tão prezado por Hegel na *Doutrina do Ser* perde a importância no caso de Schelling. É verdade que na filosofia da Natureza, havia uma negatividade que operava entre forças que se contradiziam e estavam em conflito. Mas na medida em que a negatividade só se dava como relativa, ou seja, em comparação entre uma força e outra, então a negatividade se colocava no interior da produção da Natureza, o que fazia com que a individualidade não representasse, necessariamente, algo negativo¹²¹. Ao contrário, a individuação ganha sempre uma conotação afirmativa que é ainda mais veemente na filosofia da Identidade. Substituindo a noção de individuação por negatividade, a finitude será explicada pela ideia plenamente positiva de *quantum*, ou seja, “porções” quantitativas, que necessariamente relegam qualquer negatividade a uma mera concepção abstrata do pensamento.

Vimos que a teleologia da *Naturphilosophie* fazia referência à Totalidade da Natureza, em que as partes do Todo se conformavam organicamente, se agrupando de um modo específico e colocando em marcha o funcionamento da Natureza a partir de suas etapas (*Stufenfolge*) e atividades. No caso da Filosofia da Identidade, esse sentido de Totalidade persiste, pois, de fato, na medida em que todas as coisas

¹²¹ Daniel Whistler formula algo similar a isso: “Individualidade não pode ser entendida como um modelo de negação, então o *omnis determinatio est negatio* é um passo falso para a filosofia. Apenas com base na categoria de afirmação o conceito de indivíduo fará sentido filosófico, *pace* Jacobi. De acordo com o sistema da Identidade, a filosofia não precisa conceber a individuação extrinsecamente, como produto da diferença. Outras alternativas são possíveis – e isso é o que o Sistema da Indiferença provê” (Whistler, 2016, p. 336).

da Realidade são expressões da Identidade Absoluta, isso quer dizer que se trata da diferenciação interna que exclui de si todo o sentido de exterioridade. E mais do que isso, assim como as etapas da Natureza apresentavam esse movimento de desdobramento em que cada etapa engendrava a seguinte, de modo que essa etapa seguinte era também a exteriorização da anterior, o mesmo se dá com o sentido de Potência já inicialmente introduzido na filosofia da Natureza e plenamente desenvolvido na Filosofia da Identidade. Pensemos, portanto, no que significa a Potência para Schelling. Vimos como os desdobramentos da Identidade Absoluta se constituem. Serão esses desdobramentos que serão as coisas finitas advindas da Identidade primeira. Mas a individuação precisa acontecer em certas etapas, não de modo a somar, adicionar coisas à Identidade, mas sim, gerando coisas finitas que “saem” da Identidade primeira.

Entre a coisa finita tal como vemos e a Identidade Absoluta há todo um movimento de derivação que precisa ser feito a partir da Identidade e somente dela, pois se envolvesse algum outro fator exterior, ela perderia seu estatuto de Absoluta e de *causa sui*. Por isso, a Identidade primeira seria uma primeira instância que apresenta um desdobramento exponencial. Ou seja, ela seria uma base que se desdobra exponencialmente, estabelecendo um desenvolvimento em potências que amplificam em outros planos o que já estava contido na Identidade inicial como base. A Potência resguarda assim, essa noção de projeção de uma finalidade (que é o próprio desenvolvimento pleno do que está em potência), que determina que a Identidade seja exponencialmente desenvolvida e cada vez mais individuada. Contudo, sem haver o propósito de alguma intencionalidade que retiraria o aspecto de uma espontaneidade, essa teleologia se refere ao movimento da própria Identidade, não havendo algum outro fator externo que coloque em marcha seu processo de individuação. Assim como a teleologia da filosofia da Natureza era não antropomórfica e sem intencionalidade de algo externo, do mesmo modo, o que se dá na filosofia da Identidade é uma auto-determinação que parte apenas da Identidade Absoluta, espécie de finalidade sem fim que demonstra apenas o desdobramento expressivo da Indiferença.

Esse é o teor e significado da noção de Potência a que Schelling atribui à Identidade Absoluta, demonstrando que cada fase potencial se expressa

completamente apenas de modo auto-determinado, tendo como pressuposições apenas o que está inicialmente em germe na Identidade. Por isso, Schelling determina a primeira potência como matéria, como substrato, ou seja, A. Já a segunda potência, que vai corresponder ao primeiro momento de diferenciação, ou seja $A=B$, será correspondente à A^2 , de modo que “o objeto imediato do A^2 é o Ser-limitado (*Begränztseyn*) do Princípio ideal pelo real – então apenas através desse Ser-limitado há o $A=B$ ”¹²². E nesse aspecto, tentando dar continuidade ao que estava previsto ainda na filosofia da Natureza, Schelling indica que “ A^2 é a luz”¹²³. Ou seja, o que temos aí é o primeiro passo do desenvolvimento de coisas finitas (individação) enquanto determinadas pelo e no Absoluto. O terceiro movimento de diferenciação potencial A^3 se estabelece como os produtos finitos que, finalmente, correspondem às coisas tais como nós as vemos e percebemos ao nosso redor. Por isso, no Sistema de 1804, Schelling afirma que “Todas as diferenças da *Natura naturata* (tanto as reais assim como as ideais) são apenas de modo quantitativo, apenas diferença de Potência, não de essência”¹²⁴. Em outras palavras, o modo de diferenciação quantitativo que observamos acima e que justamente demonstrava as coisas finitas apenas como graus de apresentação ou configuração em relação à Identidade Absoluta, se apresentam como decorrentes da realização da potência.

Assim, as diferenças referentes às coisas individuadas e finitas que observamos aqui são apenas diferenciações potenciais que se dão através de graus quantitativos, tal como vimos anteriormente. O intuito de Schelling para a utilização da linguagem matemática nesse contexto é estabelecer formalmente como a individuação opera e o uso da Potência, nesse caso, possui a finalidade de demonstrar como o desdobramento individual procede exponencialmente a partir da base originária que é a Identidade absoluta. E assim como a individuação acontecia em graus quantitativos quando analisamos o $A=A \rightarrow A=B$, do mesmo modo, a diferenciação da potência é a projeção exponencial do que está contido na

¹²² No original: “Das unmittelbare Object des A^2 ist das Begränztseyn des ideellen Princips durch das reelle – Denn nur durch dieses Begränztseyn ist $A=B$ ” (DAR, §60)

¹²³ “Das A^2 ist Licht” (DAR, §62).

¹²⁴ No original: “Alle Differenzen auch der *Natura naturata* (der realen sowohl als idealen) sind nur quantitativer Art, nur Unterschiede der Potenz, nicht des Wesens” (SPNI, §58).

base, ou seja, os efeitos resultantes do que estava previsto dentro da potência. Por isso, Ian Hamilton Grant afirma:

A quantidade da identidade é precisamente o que a *Potenzlehre* de Schelling ou a teoria dos poderes mede: por essa perspectiva, a extensão da identidade (quantos objetos podem ser subsumidos sob isso), é medida pela quantidade dos seus efeitos (quanto pode ser produzido por essa atividade) (Grant, 2006, p. 174-175)¹²⁵.

A *Potenzlehre* tem por objetivo dar uma justificativa de como o Infinito, Absoluto ou Indiferença Absoluta funcionaria como uma matriz da qual emanam efeitos (diferenciações) ontológicas a partir de um movimento exponencial. É, portanto, nessa medida, que estamos diante de uma explicação ontológica *strictu sensu* cuja finalidade é dar uma razão de ser para todo ente finito, estando de acordo com a premissa inicial que é a própria Indiferença. Quando comparamos a Filosofia da Natureza com a filosofia da Identidade, observamos que as explicações especulativas sobre a Natureza, sua constituição e seu desenvolvimento como produtos finitos (expressões da produtividade natural) se transformam em uma teoria ontológica no sentido forte, cuja sistematização retoma a constituição tradicional de um discurso metafísico que busca explicar não só como as coisas nascem e perecem, mas também o próprio princípio que possibilita o desenvolvimento e constituição da realidade.

Alguns comentadores sobre Idealismo alemão não tão atuais (como, por exemplo, Richard Kroner e Nicolai Hartmann) atribuíram o pensamento de Schelling ao que eles identificam como Idealismo objetivo. Embora aparentemente essa denominação pareça ser um tanto quanto contraditória, contudo, faz referência a essa tendência de prover uma explicação plenamente ontológica que sai do escopo do criticismo kantiano, refutando uma concepção de realidade que fosse constituída pelo sujeito de conhecimento. Dentro de nossa tese central, de que o pensamento

¹²⁵ Ian Hamilton Grant se insere hoje como um dos maiores comentadores de língua inglesa sobre Schelling, investigando majoritariamente a filosofia da Natureza e da Identidade (fases que, inclusive, ele entende como contínuas). E dentro do escopo de suas pesquisas, observamos que seu interesse é principalmente sobre o problema da individuação, assim como a possibilidade de derivação da realidade a partir de um fundamento ou substrato ontológico. Ver: *What is an Action? Ground and Consequent in Schelling's Philosophy of Nature* (Corriero; Dezi, 2013). Nesse capítulo, ele analisa como as ações na Natureza procedem, tendo como condição de possibilidade alguma outra ação ou instância prévia, o que confirma a Natureza não apenas como dinâmica, mas também provê uma natureza que precisa de uma base fundamental da qual partem as coisas: “A questão da dependência exaustiva ou o problemas dos fundamentos, é, eu atesto, o problema que ocupa Schelling durante sua obra” (ibidem, p. 4).

de schellinguiano seria um sistema filosófico cujos preceitos onto-epistemológicos se confrontam com os de Hegel, observamos de fato uma concepção de realidade que discorda do transcendentalismo. Isso indicaria, em um primeiro momento, que as pretensões de Schelling dispensam os critérios críticos do kantismo. Contudo, ao mesmo tempo, ele persiste na discussão entre real e ideal, pensamento e ser. É nessa medida que Schelling também não propõe exatamente uma volta a uma ontologia pré-crítica, pois a consideração da idealidade se confirma na medida em que o indivíduo – e aqui é plenamente razoável dizer, o sujeito, que resguarda a função intelectual – não desaparece completamente da filosofia da Identidade.

O paradoxo referente ao Idealismo objetivo de Schelling se desvanece porque coube ao mesmo identificar um equilíbrio entre o ideal-real não como sujeito que tem diante de si a realidade, mas sujeito que está em comunhão com a realidade – o que sem dúvida dá uma significação muito mais realista para a filosofia schellinguiana se, obviamente, não desprezamos o sujeito como parte integrante da própria realidade. É certo que esse tipo de teoria ontológica que preza por uma visão mais objetiva parece não dar o valor necessário para a autonomia subjetiva (algo que Schelling tenta desmistificar no *Escrito da Liberdade*, de modo a, justamente, dar sua resposta final sobre a liberdade do indivíduo que, inclusive, marca a entrada de Schelling para aquilo que é denominado como fase tardia de sua obra). Entretanto, não apresentar uma liberdade ontológica não necessariamente significa não conceder uma liberdade existencial para a individualidade humana. As Potências a que Schelling se refere são, desse modo, o desdobramento ontológico que inclui a ideia de uma conciliação entre indivíduo e Todo, ou seja, mais uma vez, entre a finitude-infinito ou ainda entre real-ideal.

Uma última consideração é necessária nessa discussão. O fato de que Schelling teria prezado pelo lado objetivo da realidade, demonstrando a insuficiência de tudo ser dependente do Eu, algo que havia sido preconizado pelo transcendentalismo, teve o mérito de conceder à filosofia de Schelling o ângulo senão de um materialismo¹²⁶, pelo menos de um realismo ontológico: ideia que

¹²⁶ Segundo Jiří Černý: “Por enquanto, somos de opinião de que a pergunta sobre o materialismo da filosofia natural de Schelling é justificada e que, ao mesmo tempo, em toda a filosofia de Schelling – sem prejuízo do fato de que a mesma possui problemas de desenvolvimento, assim como do fato de que o pensamento da dialética objetiva da natureza como pré-requisito para a dialética da atividade do espírito é completamente suprimida mais tarde – o pensamento da inevitável

teria influenciado, decididamente a leitura sobre Schelling a partir da década de 70. Exatamente por isso, Ernst Bloch coloca em relevo esse aspecto materialista do pensamento de Schelling, indicando que: “a Construção orgânico-histórica toma o lugar do transcendental; então a Teoria dinâmica da Matéria (principalmente nos escritos entre 1803-107) se organiza através de uma Teoria de Potenciação (*Potenzierungslehre*) supramecânica e diferenciada” (Kurz; Frank, 1975, p. 294). Seguido essa mesma linhagem interpretativa, Manfred Frank, em uma das obras mais cruciais sobre Schelling, o *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, determina como a distinção entre Schelling e Hegel possui como pilar a noção de uma realidade que não se limita ao pensamento, propondo uma antecendência do aspecto objetivo à apreensão intelectual que é, majoritariamente, reflexiva. A análise de Manfred Frank indica que, na medida em que Schelling pensou a necessidade do Ser como anterior ao pensamento, então ele não apenas objetou contra toda a lógica (reflexiva) de Hegel, como ainda manteve a prevalência do que acontece no real em si mesmo, o que teria não só dado início à dialética materialista de Marx, mas também fomentado as próprias objeções de Feuerbach contra o Hegel¹²⁷. Frank não indica literalmente que Schelling seria um materialista, mas ele tem a posição de que ele funciona como um arauto da crítica à intelectualidade absoluta, que esquece do mundo exterior e que tem como seu maior representante o pensamento hegeliano. Por isso, nesse mesmo texto, Frank indica:

um processo que se baseia na realidade (com a "matéria" elevada a "primum existens") e termina com a autoconsciência real pode ser vista corretamente "como um movimento real (não apenas como uma progressão no mero pensamento") ou como um "aumento" baseado em "contradição real, dissonância real" e, portanto, - como diz Schelling sobre filosofia natural - também pode reivindicar para si mesmo os primeiros passos na Natureza, isto é, na esfera do empírico (Frank, 1992, p. 285).

objetividade do ser e do mundo, que forma uma condição do Espírito, permanece como pano de fundo. Essa linha de pensamento não é, obviamente, "materialismo", mas idealismo objetivo, que versa sobre o Absoluto e sobre uma filosofia como expressão desse Absoluto” (Sandkühler, 1984, p.128)

¹²⁷ É importante mencionar, contudo, que Frank faz essa análise do início do materialismo marxista como sendo tributado a Schelling à luz da última fase do seu pensamento, que é marcado pela filosofia positiva e pelo *Idades do Mundo*. Nesse aspecto, é a proposta schellinguiana sobre a história que funciona como link para o sentido de materialismo histórico de Marx. Entretanto, é bastante problemático determinar a história no *Idades do Mundo* como sendo materialista, uma vez que ali Schelling relaciona o desenvolver histórico com o desenvolver divino. Essa contradição é abordada por Jiří Černý (ibidem, p. 140), que colocou em questão o aspecto antirrevolucionário de Schelling, que teria produzido um sentido de história intimamente religioso.

O conceito de matéria é absolutamente importante na obra de Schelling, algo constatável pela própria elaboração da Filosofia da Natureza que parte da matéria como o *primum existens*, para usar o termo de Frank. Mas ao mesmo tempo, é preciso colocar em relevo que essa concepção materialista¹²⁸ talvez seja um pouco radical demais, uma vez que sua teoria ontológica não requer a prevalência específica da matéria, mas sim a noção de que o real é a outra face da moeda do ideal, ou ainda que a matéria está intrinsecamente ligada à luz (que é, justamente a parte ideal presente tanto na *Naturphilosophie* quanto na filosofia da Identidade). Não há, portanto, um materialismo *strictu sensu*, mas um direcionamento para a consideração realista, em que se prevalece o âmbito de exterioridade relativa ao real, saída da circularidade transcendental.

O pensamento de Schelling tem como foco principal o plano ontológico. Contudo, cabe dizer: qual seria, portanto, o modo de acesso à Identidade Absoluta, ou seja, sob o ponto de vista da apreensão, ou ainda compreensão do Absoluto? Em outras palavras, qual será a proposta epistemológica de Schelling, uma que seja compatível tanto com a filosofia da Natureza quanto com a filosofia da Identidade? Como foi proposto na introdução e no capítulo anterior, tanto a concepção ontológica quanto a epistemológica precisam manter uma coerência interna, espécie de harmonia pré-estabelecida, o que nos leva a questionar que tipo de epistemologia Schelling propõe, uma que seja adequada ao sentido ontológico que ele sustenta. Ao longo de toda análise do pensamento idealista que surge com Kant e transita através de Fichte, observamos a conjugação entre o aspecto ontológico e epistemológico. E tendo como um norte essa noção de uma coerência interna que

¹²⁸ Algumas interpretações mais atuais buscam recusar o título de materialista para Schelling, o que leva Bruce Matthews a afirmar: “Como vimos, o entendimento de Schelling da realidade última de nosso mundo tem mais em comum com a Teoria das cordas do que com um materialismo científico. Se um universo físico é, em última instância, a manifestação da interação de forças opostas, as metáforas sobre um Fundamento sempre cairão por terra. Ou seja, se, como Schelling, alguém interpretar a substância material como as emergentes “ondas estacionárias” do campo gravitacional, então a promessa de “Fundamentos” – e uma correspondente teoria da verdade – se tornam irrelevantes” (Matthews, 2011, p.189). Embora recorrer a uma explicação científica possa parecer um pouco fora da discussão filosófica que estamos fazendo, é interessante identificar como a concepção materialista da filosofia de Schelling cede lugar a uma visão holística que considera tanto a faceta espiritual/ideal, quanto a referente a matéria em si. A atribuição de um materialismo ao pensamento de Schelling, que tem tanto o Ernst Bloch quanto Manfred Frank como precursores, busca dar uma leitura que seja compatível com o marxismo das décadas de 60/70. Arriscamos ainda dizer que o mesmo acontece com Spinoza, principalmente no que se refere a leituras marxistas feitas sobre o mesmo e que colocam em evidência seu aspecto material, dando menos atenção para os elementos não espirituais ou ideias (o que seria um anacronismo sob o ponto de vista da época em que Spinoza escreveu), mas sim referentes ao atributo do pensamento.

funda uma concepção onto-epistemológica específica, Schelling terá que lançar mão de modos e métodos de conhecimento que se coadunem com a concepção realista (e materialista para alguns), que tem como pressuposto ontológico uma realidade onicompreensiva e auto-suficiente e que abarque em seu interior a identidade entre ideal-real. É nesse ponto, portanto, que Schelling precisa dar conta de como o acesso ao Absoluto é operado. Nesse aspecto, as duas possibilidades de conhecimento que Schelling defende são tanto a intuição intelectual quanto aquilo que Schelling se refere como construção, temas que discutiremos a seguir.

3.6. Intuição intelectual e Construção

Já na *Crítica da Razão Pura*, o tema da intuição intelectual se torna um problema: o conhecimento intelectual que não tenha um correlato empírico nos é interdito (justamente porque não é respaldado na experiência), o que significa que a pretensão intelectual para coisas que não correspondam às Formas da sensibilidade não possuem validade. Isso tem como efeito que a intuição sensível funciona como condição de possibilidade para o conhecimento, mas a intuição intelectual adentra no campo metafísico de uma compreensão que dispense a comprovação empírica. Conhecer sem recorrer à sensibilidade não só permite o acesso à coisa em si, mas também permite o conhecimento do real em sua Totalidade, algo que Kant nunca de fato endossou. Embora a intuição de tipo intelectual não seja aceita por Kant, entretanto, a mesma proibição não se aplica nem a Fichte e nem a Schelling. Fichte cita a intuição intelectual a partir de vários ângulos: como fato da consciência, como ação que retoma a atividade do Eu, como ação ética, etc.¹²⁹ Em todos os casos, o que está em jogo é uma intuição que se volta para a própria atividade do Eu, já dentro da dialética que o mesmo possui com o não-Eu. Schelling, contudo, associa a intuição intelectual a um âmbito epistemológico da realidade, ou seja, justamente a partir de um emprego metafísico, terminantemente negado por Kant.

¹²⁹ “O termo “intuição intelectual” é empregado para designar não apenas o método do filósofo transcendental, mas também o caráter fundamental de um Eu puro que é objeto de sua investigação” (Breazeale, 2013, p. 198). Já dentro do espectro da atividade do Eu, Breazeale ainda faz uma triagem de todas as nuances de significados que intuição intelectual possui na obra de Fichte.

Na fase inicial da obra de Schelling, mais especificamente no *Do Eu como Princípio da Filosofia* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), observamos a intuição intelectual a partir de uma abordagem bastante irreverente. Lançando mão de um argumento fundamentalmente etimológico, Schelling analisa o termo *Unbedingt* (ilimitado) através do radical *Ding*, que significa, em alemão, a palavra “coisa”. Nesse aspecto, *Unbedingt* se refere a algo que não pode ser limitado, ou melhor, não pode ser considerado como coisa. O que Schelling busca, primordialmente com essa secção, é demonstrar como o Ilimitado não possui um caráter de objeto *strictu sensu*, pois todo objeto, ou seja, toda coisa é limitada, possui uma extensão específica. Desse modo, por exclusão, o Ilimitado precisa ter a função de sujeito, tal como já mencionamos no início desse capítulo. Adiantando o que mais tarde será abordado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, dentro de um contexto de uma instância única da qual as determinações emanam, esse elemento substancial será considerado como subjetivo – ou seja, como Eu -, uma vez que precisa dar conta de uma autonomia absoluta, funcionando como *causa sui*. A partir da incapacidade de objetificação do Ilimitado, segue-se que o conhecimento objetivo tradicional não pode ser uma alternativa nesse caso. É, portanto, nesse momento, que Schelling recorre a uma atividade de conhecimento que precisa ser naturalmente não-sensível, ou seja, não- objetiva¹³⁰. Quais são os efeitos de uma intuição intelectual nesses moldes, que de fato concebe um conhecimento que é capaz de determinar epistemologicamente as coisas sem, contudo, ser objetivo (pois não possui o próprio correlato sensível)?

A primeira consequência mais óbvia é que a interdição do conhecimento em relação à coisa em si não só desaparece, mas a própria distinção entre coisa em si e

¹³⁰ Já desde sua obra de juventude, o motivo da intuição intelectual aparece em Schelling. Assim, no início, observamos que Schelling já diferencia a intuição sensível da intuição intelectual e, ao mesmo tempo, já delimita que a última não possui um objeto específico. Ao contrário, é a intuição sensível que pode dar o conhecimento das coisas particulares. Assim, no *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Schelling indica: “Com isso, o Eu pode ser apenas determinado por uma intuição. Mas o Eu só pode ser determinável através do próprio Eu, pois nunca pode se tornar Objeto, o que significa que não pode ser determinado por nenhuma intuição sensível, apenas através de uma intuição que não intui objetos, que não é sensível, ou seja, uma intuição intelectual. – Onde há Objeto, há intuição sensível e vice-versa. Onde não há nenhum objeto, ou seja, há apenas no Eu absoluto, então não há intuição sensível”. No original: “Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt sein. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d.h. in einer intellektuellen Anschauung bestimmbar sein. – Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung” (VI, §8).

fenômeno, no sentido kantiano, também é revogada. A intuição não apenas não possui o imperativo do correlato sensível como ainda não se aplica a nenhum objeto específico, tratando-se, desse modo, de uma subversão do criticismo kantiano no que tange à teoria do conhecimento. Uma outra consequência lógica é o fato de que, na medida em que a intuição não possui essa aplicação objetiva, isso significa, portanto, que é *não-conceitual* e *extra-lógica*. A intuição de tipo intelectual se refere, desse modo, a um estado subjetivo que permite a apreensão cognoscente não pela via conceitual, mas sim por um entendimento imediato e contemplativo, o que não significa que seja contrário a um conhecimento racional. Embora a intuição intelectual seja discutida na fase de juventude de Schelling, podemos observar como a mesma persiste na filosofia da Identidade, de modo que Schelling a identifique como o conhecimento do Absoluto (que será, desse modo, intuído):

O modo de conhecimento do Absoluto, que, portanto, é absoluto, é também contemplativo. Cada conhecimento imediato é geralmente = intuição, e nessa medida, também toda Contemplação é intuição. Como, contudo, a razão é aqui o que conhece, então essa intuição é razão, ou, como é também chamado, uma Intuição intelectual. É apenas a consequência da essência necessária da razão como afirmação imediata da Ideia de Deus que o conhecimento particular do Absoluto seja imediato, contemplativo, *intelectualmente intuitivo*¹³¹.

Assim, a intuição intelectual que Schelling evoca possui duas propriedades: em primeiro lugar, trata-se de uma intuição racional, intelectual, não a partir da sensibilidade. Em segundo lugar, o que ela conhece é o próprio Absoluto. Chegamos, portanto, em uma aparente aporia, pois se há o conhecimento do Absoluto, então por que, ao mesmo tempo, se nega que haja um objeto da intuição intelectual? A resposta de Schelling se formula na medida em que ele entende que o Absoluto não é qualquer objeto, e nem um sentido de Totalidade exterior ao Eu (como em Kant), mas sim um Todo que está em identidade com o sujeito. Assim, é chamada de intuição apenas a essência da alma, a qual é uma e a mesma com o

¹³¹ No original: “Die Erkenntnisart des Absoluten also, wenn sie eine absolute ist, ist auch eine kontemplative. Jede unmittelbare Erkenntnis ist überhaupt = Anschauung, und insofern ist auch alle Kontemplation Anschauung. Da aber die Vernunft hier das Erkennende ist, so ist diese Anschauung eine Vernunft, oder, wie auch sonst genannt, eine intellektuelle Anschauung. Es ist nur die Folge des notwendigen Wesens der Vernunft als der unmittelbaren Affirmation der Idee Gottes, dass die Erkenntnis insbesondere des Absoluten eine unmittelbare, eine kontemplative, eine intellektuell anschauende ist” (SPNI, §8).

Absoluto, podendo ter apenas a relação imediata com este¹³². Essa última noção é o que demonstra, inclusive, a fundamentação da intuição intelectual como meio de conhecimento válido. De fato, na medida em que se parte do pressuposto de que há um Absoluto (ou Indiferença, ou Infinitude), assim como de que esse Absoluto é, no fundo, um Todo que demonstra a união entre o Eu e as coisas, ou seja, entre sujeito e objeto ou entre ideal e real, então isso significa que não existe nenhum hiato ontológico entre o sujeito e o Todo da realidade. Isso quer dizer, em última instância, que não há impossibilidade de conhecer a realidade em si, pois conhecer a realidade é conhecer a si mesmo. Esse é, portanto, o salto argumentativo que está por trás do pensamento schellinguiano no que se refere à intuição, o que lhe permite afirmar no *Outra Apresentação do Sistema da Filosofia* (*Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*):

É uma sentença por si só compreensível que a Forma da subjetividade (*Ichheit*) é a forma na qual o Absoluto se concebe a si mesmo para a consciência imediata: mas a intuição nessa subjetividade (*Ichheit*) é apenas o Absoluto; e na intuição intelectual, no qual o em-si é livre de toda limitação objetiva, a forma específica desaparece; a contradição e unidade relativa da Consciência pura e empírica pertencem a uma Consciência particular, sobre a qual a subjetividade (*Ichheit*) particular se baseia e que na intuição intelectual desaparece, assim como, na intuição do eterno, toda particularidade é sanada¹³³.

As determinações objetivas, ou seja, as limitações referentes ao objeto se perdem na medida em que a intuição intelectual significa uma apreensão imediata do próprio Absoluto. Assim como as coisas finitas são o desdobramento das Potências que, por sua vez, funcionam como matrizes da própria Identidade

¹³² “Também a intuição intelectual (...) é uma intuição simples de toda Identidade por si mesma instituída através do sentido interno, e então completamente empírica, pois, antes, constitui um conhecimento do em-si da alma e apenas por isso é chamada de intuição, pois a essência da alma, a qual é uma e mesma com o Absoluto, não pode ter nenhuma outra relação imediata com o mesmo”. No original: “Auch die intellektuelle Anschauung (...) ist eine bloße Anschauung jener selbstgeschaffenen Identität durch den inneren Sinn, und demnach vollkommen empirisch, da sie vielmehr eine Erkenntnis ist, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältnis haben kann” (PhR, p. 18).

¹³³ No original: “Dass die Ichheit die Form sei, in welche das Absolute sich für das unmittelbare Bewusstsein fasst, ist ein Satz, der sich von selbst versteht: das Anschauung aber in der Ichheit ist selbst nur das Absolute; und in intellektueller Anschauung, welche jenes An-sich frei von allen Beschränkungen zum Gegenstand hat, verschwindet die Form als besondere Form; der Gegensatz und die relative Einheit des reinen und empirischen Bewusstseins gehört schon selbst zum besonderen Bewusstsein; er ist eben das selbst, worauf die besondere Ichheit beruht, die in der Intellektuellen Anschauung ganz verschwindet und in der Anschauung des Ewigen selbst jene Besonderheit vertilgt” (FD, §1).

Absoluta, a intuição intelectual funciona como se fosse possível sair de toda finitude particular para a própria apreensão da Identidade que não possui nenhuma delimitação objetiva ainda. E dessa forma, o único meio de conceber uma intuição intelectual é através do sentido de egoidade, da Forma da Subjetividade (*Ichheit*) a que Schelling alude. Não é à toa, inclusive, que essa concepção da intuição proporcionou toda uma leitura mística que buscava um sentimento de comunhão com o Absoluto tão cara aos românticos contemporâneos a Schelling. Esse sentimento de pertencimento do Absoluto ou ainda de tentativa de aceder ao mesmo ganha nuances intuitivas que, justamente, refletem o acesso plenamente subjetivo de uma instância absoluta. E como já foi dito, a “permissão” para esse acesso é dada, uma vez que o sujeito está intrinsecamente conectado ao Todo que representa a realidade desdobrada das potências. Através da noção ontológica do Todo que une o âmbito subjetivo e objetivo, é necessário, “se elevar ao próprio ato de conhecimento absoluto, ao absoluto Sujeito-Objeto, abstraindo totalmente da Subjetividade da intuição intelectual para conhecer o Absoluto em e para si”¹³⁴.

É, portanto, a partir dessa ligação entre sujeito e objeto que observamos como a intuição intelectual aparece como modo válido de conhecimento, sendo não apenas conhecimento imediato do Absoluto, como ainda conhecimento do próprio Eu (através do conhecimento da posição que o Eu possui no Absoluto intuído). Por isso, ainda no *Eu como Princípio da Filosofia*, Schelling indica que o “Eu é determinado para si mesmo na intuição intelectual como simplesmente o Eu”¹³⁵. O exame dessa proposição demonstra que, ao mesmo tempo em que a intuição intelectual confere um conhecimento do próprio Absoluto, simultaneamente, há uma intuição do próprio Eu enquanto forma da subjetividade. De fato, se o pressuposto, ou melhor, a condição de possibilidade para a intuição é a Identidade Absoluta, que propõe uma ligação intrínseca entre o sujeito e o objeto, ou, para nos ater nos termos fichteanos, entre o Eu e o não-Eu, então, aceitar um movimento intuitivo que permita o conhecimento da união entre ideal-real significa conjuntamente uma intuição de si mesmo. Por isso, Schelling adentra em uma tarefa

¹³⁴ No original: “(...)sich zum absoluten Subjekt-Objekt, zum absoluten Erkenntnisakt selbst zu erheben, indem von der Subjektivität der Intellektuellen Anschauung gänzlich abstrahiert wird, das Absolute an und für sich zu erkennen” (FD, §1).

¹³⁵ No original: “Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektueller Anschauung bestimmt” (VI, §8).

difícil que é, justamente, conceber pela própria Consciência de si a estrutura do Absoluto, “cujo ato de intuição de si gera, de si mesmo, o mundo”, como afirma Birgit Sandkaulen-Bock¹³⁶. Ao tomar como premissa a união entre sujeito e objeto, quando há a consciência de si, há, igualmente a consciência da realidade.

Os sistemas do Idealismo e Realismo são uma e mesma coisa no Ato original da Consciência de si, de modo que “seja possível explicar, na consciência de si, apropriadamente, a Idealidade e Realidade em um curso contínuo da Teoria para a Práxis, da Natureza para a liberdade” (Sandkaulen-Bock, 1990, p. 100). Em outras palavras, a intuição intelectual permite a faceta transcendental do pensamento de Schelling, algo que inclusive aparece no *Sistema do Idealismo Transcendental*¹³⁷. Ali, Schelling propõe um modo de conhecimento adequado para a proposta ontológica presente na filosofia da Natureza e da Identidade, perfazendo a contraparte epistemológica de uma filosofia realista, puramente ontológica expressa nesses sistemas de explicação do mundo. Não existiria uma recusa de uma filosofia transcendental, pois não se trata de propor a descontinuidade entre sujeito e objeto: na medida em que se pensa a partir de uma Indiferença Absoluta, é irrelevante separar o que acontece no Eu do que acontece na realidade¹³⁸. Isso significaria,

¹³⁶ É válido considerar a citação completa: “Schelling agora se vê em dificuldades pois ele interpreta a relação de si imediata expressa na consciência de si que se articula como “Eu sou” e que pressupõe a abstração do mundo, não como Fichte (que entendia como condição de possibilidade da consciência de si objetiva), mas como uma estrutura que apela para um Absoluto, cujo ato de intuição de si gera, de si mesmo, o mundo” (Sandkaulen-Bock, 1990. P. 99).

¹³⁷ “A intuição intelectual é o órgão de todo pensamento transcendental” e também: “Sem essa intuição, o filosofar não possui substrato que o pensamento possa utilizar ou promover”. No original: Das intellektuelle Anschauung ist das Organ allen transzendentalen Denkens”; “Ohne diese Anschauung hat das Philosophieren selbst kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte” (STI, p. 38-39). É necessário apenas citar que o *Sistema do Idealismo Transcendental*, publicado no limiar entre a Filosofia da Natureza e da Identidade, possui uma noção de intuição intelectual que se volta mais para a atividade do Eu como consciência que intui a si mesmo, e, desse modo, se torna uma consciência de si. Nesse aspecto, o elemento intuitivo ainda não se aplica necessariamente à Identidade Absoluta, mesmo porque esse tema será apenas amadurecido a partir de 1801 no *Darstellung meines System der Philosophie*. O que observamos, contudo, é o sentido de uma intuição produtiva que é responsável pela dedução da realidade, algo que será bastante consistente com o papel do artista discutido no final do *Sistema do Idealismo Transcendental*.

¹³⁸ Sobre esse ponto: “A filosofia da identidade, ou sistema da identidade, o qual Schelling apresenta em 1801 parece trocar de lado, de Kant para Spinoza. Entretanto, essa impressão de descontinuidade, qualquer que seja seu valor estratégico específico em termos de deixar clara sua independência de Fichte, é enganosa. Como acabamos de ver, o *Sistema do Idealismo Transcedental* (STI) intencionalmente deixa uma lacuna vazia. Algo que logo depois leva Schelling a pensar que ele pode preenchê-lo - que ele pode articular o absoluto incondicionado em termos científicos discursivos - é sua descoberta subsequente do conceito de um ponto de absoluta indiferença entre subjetividade e objetividade. Essa nova figura conceitual permite que o espaço desocupado do STI seja reexpresso como o axioma mais alto do Sistema de Identidade: se um ponto de indiferença absoluto, em si nem

desse modo, que Schelling despreza todo e qualquer conhecimento conceitual, se atendo apenas em um critério intuitivo, que se aplica diretamente à Indiferença Absoluta? Muito pelo contrário, Schelling não apenas apresenta esse modo intuitivo como possibilidade de conhecimento das coisas a partir da matriz inicial da Indiferença, mas será a partir dessa Indiferença que Schelling demonstrará que, conjuntamente ao movimento intuitivo, há o que ele chama de construção. Já no *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling indica:

É uma demanda que pode ser feita com toda justiça à investigação transcendental para esclarecer porque a matéria, necessariamente, se apresenta como estendida em três dimensões, algo que até agora é bem sabido por nós, mas que até não se procurou dar esclarecimentos; nós consideramos como necessário adicionar uma dedução das três dimensões da matéria [que decorre] imediatamente das três forças fundamentais as quais pertencem sua construção¹³⁹.

Que Schelling acreditava em 1800, momento imediatamente subsequente à *Naturphilosophie*, que a matéria era constituída por forças fundamentais (no caso a atração e repulsão) através do princípio ideal que era a luz, isso já era claro. A novidade se volta, portanto, para como a matéria ou melhor, as dimensões materiais são deduzidas a partir dessas forças. É nesse sentido que Schelling advoga a partir de uma construção da matéria, que coloca em jogo, justamente, a capacidade do sujeito de compreender a constituição e extensão das coisas materiais a partir da dedução específica da matéria no espaço. No *Dedução geral do Processo Dinâmico* (*Allgemeine Deduction des dynamischen Processes*), Schelling demonstra a construção como o meio epistemológico de conceber esse mesmo processo de individuação que, como já discutimos longamente, opera como sendo um processo dinâmico:

Agora nós defendemos, e isso é comprovado, que os fenômenos que nós compreendemos sob o nome de Processos dinâmicos e que são primários na Natureza não são outra coisa que uma auto-construção constante da Matéria que se repete em níveis, etapas diferentes. É também uma Dedução do Processo dinâmico

subjetivo nem objetivo, mas suficiente para ambos, puder ser compreendido, o sistema da filosofia não precisa ser produzido através da unificação de opostos, ao contrário, suas partes podem ser geradas de cima para baixo a partir do todo. Nessa medida, a filosofia da identidade é uma extensão do STI, possibilitada por uma inovação conceitual” (Gardner, 2018, p. 14).

¹³⁹ No original: “Es ist eine Forderung, welche an eine transzendente Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie notwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muß, wovon soviel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für notwendig, die Deduktion der drei Dimensionen der Materie unmittelbar aus den drei Grundkräften, welche zur Konstruktion der Materie gehören, hier beizufügen” (STI, p. 114).

a apreciação da construção da Matéria, sendo também unida à mais alta tarefa da ciência natural¹⁴⁰.

Retomando as forças da Natureza que estavam discutidas na *Naturphilosophie* e que Schelling continua a reafirmar na filosofia da Identidade, o Magnetismo, a Eletricidade e o Processo químico são consideradas como os princípios que constituem a matéria, construindo as dimensões da mesma a partir da expressão dessas mesmas forças. Assim, pelo Magnetismo, Schelling demonstra a primeira dimensão da Matéria como perfazendo uma linha e, desse modo, a dimensão do comprimento¹⁴¹. Por isso, outra dimensão, que corresponde à Eletricidade, Schelling determina como sendo responsável pela construção da superfície e que, dentro do contexto das dimensões espaciais, se deixa entender como largura¹⁴². É nesse sentido que já podemos depreender como o que Schelling busca demonstrar nesse esforço de dedução é, justamente, como o espaço é preenchido por essas forças, as mesmas forças que ontologicamente explicavam o andamento da Natureza. Há uma explicitação especulativa e hipotética das forças da Natureza como princípio ontológico do Organismo natural, algo observável na própria produtividade da Matéria que será “construída” a partir do desenvolvimento dessas mesmas forças. Não é preciso assim dizer que, como terceiro momento dedutivo, o Processo químico se refere à terceira dimensão¹⁴³.

Assim, mais uma vez, mesmo que cientificamente pareça um absurdo pensar que Magnetismo, Eletricidade e Processo químico sejam o princípio de produção da matéria em si, ao mesmo tempo, é possível observar como o elemento construtivo busca, antes de mais nada, compreender como a construção material é possível. Isso inclusive ratifica a noção de que Schelling seria um materialista, na medida em que aqui há uma teoria da matéria como substrato *strictu sensu*- e, desse

¹⁴⁰ No original: “Nun behaupten wir aber, und es ist bewiesen worden, dass diejenigen Erscheinungen, welche wir unter dem Namen des dynamischen Proceßes begreifen, und welche die einzig primitiven der Natur sind, nichts anders, als ein beständig nur auf verschiedenen Stufen wiederhohltes Selbstconstruiren der Materie seyen. Es ist also auch eine Deduction des dynamischen Proceßes einer vollständigen Construction der Materie selbst gleich zu schätzen, und also Eins und dasselbe mit der höchsten Aufgabe der gesammten Naturwissenschaft” (AD, §5).

¹⁴¹ “Prova. A) (...) o magnetismo age apenas da dimensão do comprimento”. No original: “A) Beweis. Daß der Magnetismus blos in der Dimension der Lange wirkt (AD, §21).

¹⁴² “A eletricidade é uma força simples de superfície”. No original: “die Elektrizität eine bloße Flächenkraft seye” (AD, §29).

¹⁴³ “é dito que os corpos que mudam no terceiro momento (na terceira dimensão) mudam quimicamente”. No original: “Von Körpern also, welche im dritten Moment (der dritten Dimension) sich verändern, sagt man, sie verändern sich chemisch”. (AD, §42).

modo, provê uma explicação que seja genética, unindo aquilo que fora pensado especulativamente na filosofia da Natureza e da Identidade para o que está presente na realidade. Mesmo que a construção da matéria a partir dessas forças seja improcedente, o interesse sobre essa questão da construção recai em como se tenta apreender geneticamente o andamento produtivo da Natureza no que concerne ao material desde seu início (o que lhe confere um viés cosmológico), assim como sua existência presente (ontologia). O que está em jogo com o sentido de construção é, portanto, como o sujeito de conhecimento (no caso, nós mesmos) buscamos depreender o processo construtivo da Matéria (que se faz como um processo dinâmico), a reconstruindo nós mesmos, ou seja refazendo o passo a passo de como, desde o seu início, ela se formou, se constituiu e se configurou dentro da Natureza¹⁴⁴. Por isso, o *Dedução geral do Processo Dinâmico* ainda comporta as mesmas explicações sobre peso, gravidade, atração e repulsão tais como estavam previstas na *Naturphilosophie*.

Essa dedução, muito afim ao método geométrico spinozista, é responsável por um esforço de produção do sujeito que, matematicamente, deduz a dimensão material. Por isso, no *Sistema do Idealismo Transcendental* há uma Produção da Inteligência e uma reflexão dessa produtividade sem que, contudo, se perca o aspecto intuitivo (*Anschauende*) em questão. Isso significa, desse modo, que a construção, enquanto elemento produtivo, possui a capacidade de refazer passo a passo o desdobramento da Matéria. Entretanto, quando retomamos todo o processo desenvolvido na filosofia da Natureza e da Identidade, observamos que nesses momentos, Schelling já havia demonstrado esse desdobramento, seja pelo desdobramento de forças, seja a partir da Indiferença Absoluta. É importante notar que esse ímpeto para a construção, que insere Schelling em uma agenda transcendental, representa uma espécie de exercício do pensamento para o

¹⁴⁴ De acordo com Verra, o uso das teorias científicas para a construção é na verdade um uso filosófico, uma vez que se trata de construção conceitual, de modo que os conceitos criados representam o que de fato acontece na realidade. Segundo ele: “Ao invés de pressupor a construção como critério do caráter científico, nós devemos nos perguntar pelo que é garantido o caráter científico da construção na filosofia. Para Schelling, é, com efeito, evidente que os conceitos filosóficos podem demonstrar que eles não são vãs quimeras ou que eles não são arbitrários. É suficiente para isso que nós possamos os construir intuitivamente” (Planty-Bonjour, 1979, p. 35). Aqui não apenas se deixa entrever o aspecto realista da filosofia de Schelling, como também a ideia de que a intuição e a construção são dois métodos epistemológicos complementares.

entendimento da constituição das coisas, evocando um aspecto de construção subsequente da Matéria, depois que a mesma é intuída.

Ou seja, *enquanto a intuição representa o acesso imediato à Indiferença Absoluta, cabe à construção desenvolver o desdobramento posterior do que acontece dentro da matéria, até sua delimitação finita dentro das coisas individuais*. O que temos diante de nós, é, desse modo, uma apreensão subjetiva que Schelling afirma ser produtiva ou construtiva para a explicação material. E embora a capacidade de construção pareça bastante imersa dentro do aspecto transcendental kantiano e fichteano, a virada que Schelling opera nesse aspecto, se relaciona ao fato de que, para que haja a construção dedutiva do que ocorre na matéria há a condição ou pressuposto de que primeiro haja o elemento intuitivo da Indiferença Absoluta. Esse processo é explicado Alberto Toscano quando ele afirma que:

Tendo absorvido de Fichte a primazia da atividade, a transformação de um transcendental descritivo para um plenamente genético, Schelling, que tinha preparado essa virada através do trabalho empreendido em sua *Filosofia da Natureza*, parece cortar a produção da experiência da referência para a interioridade intuitiva de um sujeito ou exterioridade mecânica da objetividade. Essa fuga das amarras práticas e epistemológicas herdadas do kantismo está na fonte da nova percepção de Spinoza como filósofo de produção absoluta, uma produção que está localizada no ponto de indiferença de sujeito e objeto (Norman; Welchman, 2004, p. 115).

Se partirmos desse ponto, o que podemos observar é que, enquanto a intuição intelectual permitia o acesso irrestrito e imediato do Absoluto, a construção parece refazer o trajeto de desenvolvimento do que, primeiramente, estava estabelecido no ponto indiferencial do sujeito e objeto, ou seja, um movimento de refazer os passos dos desenvolvimento material. Nas palavras de Klaus Düsing:

a complementaridade entre a intuição intelectual e a construção como modos epistemológicos se confirma na medida em que o Absoluto aparece como unidade do geral com o particular, a partir de um método filosófico entendido como construção intelectual-intuitiva (JAESCHKE, 1983, p. 160)¹⁴⁵.

¹⁴⁵Klaus Düsing continua: “Para Schelling, o método desse conhecimento do Absoluto não é – como para Hegel- a síntese da Reflexão e intuição intelectual, mas antes a Construção em uma intuição intelectual pura. Esse Método da Construção filosófica, intelectualmente intuitivo, torna a unidade do Absoluto, por exemplo, do geral e do particular passível de ser compreendida” (idem).

Assim, enquanto a intuição intelectual ia do sujeito até a Identidade Absoluta, ou seja, intuição de si até a intuição da Indiferença absoluta, a construção parece refazer o movimento oposto, indo da Indiferença até a constituição das coisas a partir da dedução material. E de fato, quando observamos todo o percurso desenvolvido por Schelling, seja no contexto das etapas da Natureza ou da *Potenzlehre*, observamos que é exatamente esse o caminho que ele mesmo faz: propondo a concepção das coisas enquanto análise que começa, desde sempre, a partir da premissa ontológica que ora é a do Todo da Natureza e seu desdobramento interno ou a da Indiferença Absoluta, que potencialmente se desenvolve até as coisas finitas. Isso significa, desse modo, que toda a intervenção kantiana sobre a impossibilidade de conhecimento das coisas em si como apreensão irrestrita da realidade é absolutamente revogada por Schelling, que determina a capacidade tanto intuitiva quanto dedutiva do conhecimento do real. Mas, ainda buscando sustentar um nível da transcendentalidade, Schelling persiste com a noção de um sujeito que está intrinsecamente unido com seu objeto de conhecimento, não havendo uma epistemologia que despreze a união entre ideal-real.

Como, por conseguinte, podemos depreender a relação onto-epistemológica em Schelling, a partir do que foi exposto ao longo do capítulo? Se pensarmos no próprio andamento argumentativo exposto, veremos que existe uma concepção ontológica schellinguiana que funcionaria como uma espécie de pressuposto para a sua alternativa epistemológica. O realismo/materialismo de Schelling é uma concepção que considera a realidade exterior a partir da lógica da Totalidade imanente, tanto no caso da Natureza como ainda da Identidade e seus desdobramentos. Segue-se daí que Schelling busca uma epistemologia que precise estar em uma harmonia com essa mesma apreensão ontológica: longe de conceber um modo de conhecimento e acesso às coisas que se desprenda da realidade, Schelling opta por modos epistemológicos condizentes aos mesmos. Para tanto, está excluída uma concepção epistemológica que recorra à estratégia transcendental. O modo de conhecimento que Schelling propõe (algo que aqui se confunde com o método) engendra uma concepção direta das coisas: não como apreensão transcendental, da representatividade.

Na medida em que ele propõe a realidade enquanto Todo que engloba a própria subjetividade, então, necessariamente, o acesso epistemológico precisa ser condizente com esse modo de consideração ontológico. A intuição intelectual e a construção permitem esse acesso. Elas se engajam em um conhecimento da realidade que não inclui a delimitação de nenhuma condição de possibilidade prévia para tanto. A razão para isso é, justamente, o fato de que não há separação entre o Eu e o Todo, há apenas a possibilidade de ter uma falta de consciência dessa união fundamental. Por conseguinte, o conhecimento é sempre posterior à prioridade ontológica do Todo, o que reinsere o conhecer em uma lógica de apreensão infalível do mesmo. Isso se tornará mais claro quando discutirmos a crítica que Schelling faz da filosofia de Hegel, pois lá essa instância ontológica absolutamente positiva ocupa o lugar de um Ser enquanto *prius* anterior a qualquer delimitação conceitual. Mas cabe dizer aqui que a empreitada onto-epistemológica de Schelling se determina através de uma ontologia imanentista e de um conhecimento imediato e intuitivo, levando em conta a união entre ideal e real no seu interior. Essas concepções se demonstram como condizentes, perfazendo uma consistência interna, o que a confirma como onto-epistemológica. A ontologia, portanto, estabelece o escopo do que se pretende conhecer. A epistemologia estabelece um modo de acesso condizente. E a onto-epistemologia que Schelling instaura é terminantemente contrária à hegeliana, na medida em que estabelece a realidade exterior como a priorística, pensando em um conhecimento que coloque em evidência a ligação plenamente positiva entre o Eu e o mundo – sendo, portanto, imediata. Passemos, portanto, para a análise do sistema de Hegel, último idealista, fechando assim o ciclo do efusivo movimento desencadeado inicialmente pelo kantismo, tema do próximo capítulo.

4

História e Lógica na filosofia de Hegel.

4.1.

A história da consciência na *Fenomenologia*: conhecimento e objetividade.

A transcendentalidade na *Crítica da Razão Pura* traçou as condições de possibilidade para o conhecimento. Vimos no primeiro capítulo, contudo, que a modificação dos critérios para o conhecer não é a única novidade referente ao kantismo. Um outro problema que começa na primeira crítica e persiste na *Doutrina da Ciência* de Fichte é a noção de consciência. A consciência, se estabelecendo como o âmbito subjetivo, irá adquirir um papel ativo no transcendental, na própria noção de constituição da objetividade e do elemento reflexivo referente a uma consciência de si. A progressão referente à consciência e sua atividade, contudo, não encontra sua palavra final em Kant e Fichte: retomando essa relação que a consciência trava no conhecimento objetivo, desponta em 1807, com a primeira publicação da *Fenomenologia do Espírito*, o ápice do que se considera o pensamento idealista pós-kantiano sob a pena de Hegel. Começando por uma investigação compatível com o exame transcendental, Hegel tematiza a consciência e eleva o problema epistemológico ao seu último grau, hipostasiando e alargando a subjetividade e reconfigurando sua relação com a realidade exterior.

Vejamos a *Fenomenologia* como ponto de partida: Hegel, ainda no início de sua carreira em Jena, teve uma produção acadêmica apagada, ainda muito pautada tanto no que havia sido proposto no pensamento transcendental de Kant e Fichte como também na filosofia de seu amigo de longa data, Schelling. Junto com o último, Hegel edita uma revista de filosofia o *Kritische Journal der Philosophie*, em que Schelling dava maiores contribuições com textos, principalmente no que diz respeito à sua filosofia da Natureza e da Identidade. Com exceção ao *Escrito da Diferença*¹⁴⁶ (*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*), Hegel

¹⁴⁶ Já nesse texto, observamos a ideia de “identidade e identidade e diferença” que justamente reflete a noção da relação entre diferenciações de uma identidade, sem, contudo, que a identidade suplante as diferenças. Essa noção parece acompanhar Hegel em toda sua obra, principalmente no que se

permanecia à sombra de seu amigo, tendo produzido algumas exposições especulativas, alguns textos teológicos e políticos na sua juventude. É, contudo, com a *Fenomenologia* que observamos Hegel desenvolver um pensamento plenamente original. Partindo do problema da consciência como eixo para o conhecimento, Hegel propõe um processo contínuo engendrado pela mesma: processo que parece mesclar tanto um tipo de conhecimento que tem na consciência sua unidade e ponto de partida (algo tematizado inicialmente por Kant) e o movimento de construção da objetividade como posição de alteridade em relação ao sujeito (que, por sua vez, reintroduz o problema fichteano).

Ao mesmo tempo, contudo, Hegel também incorpora um afastamento: o conhecimento não se faz de modo único e imediato, nem através de uma única anteposição à objetividade, ao contrário, ele é constituído pela passagem da consciência a várias posições, que Hegel chama de figuras. Essas figuras correspondem a como a consciência *se posiciona* frente ao objeto no próprio processo epistemológico, mas através de um intenso percurso cada vez mais complexo. Há, assim, o próprio desenvolvimento da consciência nessas diferentes relações epistemológicas. No que concerne os três primeiros capítulos que correspondem à secção “Consciência”, Hegel os define, respectivamente como Certeza Sensível, Percepção e Força e Entendimento. Veremos, assim, que esses três momentos da consciência buscam sub-repticiamente entender o que o objeto de conhecimento é e no seu esforço de definição, aplica modos de abordagem que se diferenciam em consonância com o contexto objetivo.

A primeira figura referente à consciência, ou seja, a certeza sensível, surge como a mais imediata ou mais primária. É interessante notar aqui que, na medida em que se propõe investigar qual é a história da formação da consciência a partir de suas figuras, então nada mais plausível do que começar pelo começo, ou seja, pelo

relaciona à ideia de contradição e dialética. Além do *Escrito da Diferença*, é necessário dizer que Hegel produziu alguns esboços de um sistema filosófico que ele teria buscado desenvolver ainda em Jena. Nesses apontamentos que foram preparados para exposição em aula, Hegel discute suas posições iniciais sobre vários temas que englobam filosofia da Natureza, metafísica, lógica, filosofia do Espírito. Os compilados desses manuscritos foram publicados a partir do título de *Jenaer Systementwürfe* e refletem o impulso especulativo de Hegel, assim como sua vontade de produzir um sistema filosófico que, muito mais tarde, terá sido de fato concebido com a *Ciência da Lógica*, uma das quatro obras publicadas por Hegel. Cabe dizer ainda que dentro da produção dessa época se situa o *Sistema da Eticidade*, que demonstra, conjuntamente com o intuito de um pensamento mais metafísico, o lado ético-político de Hegel, que por sua vez será plenamente desenvolvido na sua Filosofia do Direito.

momento mais básico e elementar do conhecimento, em que a consciência simplesmente apreende alguma coisa, qualquer coisa, e tem a resposta mais razoável para tal. Dessa forma, quando a consciência se indaga sobre o objeto, buscando entender o que ele é, é natural que o entenda como algo que está inserido no *aqui e agora*. A certeza sensível, portanto, parte da própria noção de um sujeito que se contrapõe inicialmente ao objeto e na tentativa de apreendê-lo, também o determina como estando em um lugar e em um momento expressos pelo dêiticos de localização espaço-temporal.

Por conseguinte, se trata do tipo mais imediato de conhecimento, pois a apreensão objetiva, pautada no ato de identificação momentânea, como quem aponta para algo e o identifica como um isto imediato, demonstra o acesso mais primário da consciência. Exatamente por isso, Hegel ainda indica esse acesso ao objeto como um “visar” (*Meinen*), atividade que depreende o ser do objeto: “o objeto é porque Eu sei dele” (FE, §100). O problema para Hegel é, contudo, o fato de que, assim como digo “isto está aqui, agora”, eu tanto posso fazê-lo as sete da manhã, como à meia-noite. Igualmente o aqui pode tanto ter como referência algo em uma cidade na América Latina, como ainda em um lugar remoto do Ártico. Aqui e agora, portanto, embora estejam aparentemente relacionados a um tipo de apreensão objetiva mais elementar, são, contudo, as mais rasas ou abstratas determinações, pois falham terminantemente em dar explicação das coisas.

O fracasso da certeza sensível possui sua explicação na própria noção de como o aqui e agora são insuficientes para o entendimento do que algo é. É nesse aspecto que a consciência, pela atividade do visar da certeza sensível, se apresenta como o próprio senso comum ou consciência natural. Para o conhecimento mais raso, Hegel identifica o tipo de pensar mais ingênuo e, de fato, o que está em jogo nesse estágio de conhecimento é apenas o que se vê momentaneamente, fase epistemológica cuja duração é facilmente ultrapassada. Contudo, ao invés de dar uma significação negativa à certeza sensível, seguindo o próprio método dialético que não exclui os momentos da consciência, mas antes os suprassume (*Aufhebung*), algo de positivo resulta da certeza sensível, e isso é a noção de universal que, pela primeira vez a consciência acessa. Ou seja, entre os muitos “agora” e “aqui”, há sugerido que essas partículas, ao se relacionarem a uma multiplicidade de lugares e momentos, se modificam, se tornam uma variedade de pontos de referência, o que

significa que, nessa transformação, elas saem do que está na imediatidade e se projetam para outro tempo e lugar. É essa multiplicidade que confere a essas partículas um caráter de universalidade (FE, §107). O aqui e agora se referem a uma multiplicidade de lugares e momentos, mas continuam sendo formuladas como aqui e agora: esses pontos de referência se tornam universais, na medida em que funcionam como unidade para a multiplicidade.

É partindo da noção do que seria o universal que Hegel passa para a segunda figura da consciência, ou seja, a percepção. Na certeza sensível que se inscreve como a pretensão epistemológica menos desenvolvida, ou seja, a mais próxima do senso comum, a consciência buscava apreender as coisas dentro do aqui e agora, que falhavam na medida em que esses termos não conseguiam apreender a singularidade das coisas. Entretanto, o aqui e agora se estabelecem como universais e embora a consciência não tenha a resposta do que é um objeto específico, contudo ela consegue se desvencilhar da imediatidade do visar. Por conseguinte, qual seria a próxima concepção da consciência em relação ao objeto? Superando o aqui e agora, a consciência buscará entender o que as coisas são através da percepção que ela faz dos mesmos, ou seja, através das propriedades que ela consegue depreender dos objetos que aparecem. Por isso, a percepção se segue da certeza sensível necessariamente, pois uma vez que a apreensão do objeto como coisa que se situa no aqui e agora falham, logo a resposta mais razoável da consciência é tentar então apreender o objeto pelo que se pode dizer sobre ele, ou seja, de suas propriedades características, peculiaridades intrínsecas, etc. É pela percepção que o objeto será considerado enquanto unidade das propriedades variadas que podemos depreender do mesmo. A universalidade que antes estava relacionada ao aqui e agora se transforma na universalidade referente ao objeto e ao próprio Eu, pois assim como o objeto se torna uma entidade universal (existem vários objetos, mas todos denominados como objeto), o Eu também se torna – elemento cuja presença é essencial na formulação do que é algo (FE, §111).

Considerar o objeto como universal, significa compreendê-lo como não-imediato, ou seja, mediatizado, o que resulta que sua própria natureza será compreendida como *coisa de muitas propriedades*. Mais claramente: no próprio ato de observar várias coisas, por exemplo, casas ou árvores, a consciência consegue ver nas mesmas o fato de que elas, mesmo sendo diferenciadas, poderem ser

consideradas enquanto objetividade. Por isso há a universalidade, pois a multiplicidade das coisas pode ser subsumida a um sentido de unidade que, por sua vez, será entendido como objeto. Desse modo, Hegel indica que “esse meio abstrato que pode se chamar de coisidade em geral ou pura essência, não é outra coisa que o aqui e agora como se mostrou: como um conjunto simples de muitos” (FE, §113). A coisidade, e isso quer dizer a coisa enquanto objeto, se inscreve em um primeiro momento como unidade que exclui de si seu negativo, ou seja, aquilo que não é ela mesma. De modo mais claro: ela se afirma a partir da exclusão do que ela não é, nega as propriedades que ela não tem, afirma, por outro lado, as propriedades que ela tem e, desse modo, constitui a unidade objetiva. A unidade do objeto, não só enquanto negação do Outro, está relacionada à unificação de suas propriedades aparentes. É por isso que essa fase da consciência se denomina como percepção, pois seu modo de ação será tentar apreender o objeto (universal) a partir do que se consegue determinar no mesmo, suas propriedades, sejam elas primárias ou secundárias.

A percepção funciona como apreensão das diferenças nos objetos como propriedades determinadas, ou seja, determinações organizadas de modo a conceder o caráter de univocidade ao objeto. Por isso, Hegel indica que a coisa precisa se demonstrar como sendo ela mesma algo diferente das demais, ou seja, mantendo uma diferenciação relativa no que tange aos outros objetos. A noção de relação, bastante apreciada por Hegel aparece já aqui, pois é apenas quando a consciência relaciona certas propriedades de alguma coisa e compara com outras propriedades de outras coisas que se apreende a univocidade objetiva. É a partir dessa diferenciação relativa das propriedades que a percepção se legitima como forma da consciência que pode apreender o objeto em si. É importante notar que, no horizonte da unidade e diferença, a consciência deixa de ser puro apreender e concebe a objetividade como sendo objeto verdadeiro. Para Hegel:

Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu objeto está constituído, isto é: seu objeto não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu apreender ao mesmo tempo refletido em si a partir do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que - por se ter mostrado essencial ao perceber - se insere imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro (FE, §118).

Determinar algo como sendo um objeto verdadeiro se distingue substancialmente do que estava previsto na certeza sensível ou em uma percepção ingênua, pois de agora em diante, a consciência será capaz de partir de um critério de verdade no que concerne ao objeto. Ou seja, ao invés de determiná-lo na ingenuidade do aqui e agora ou ainda a partir de uma percepção que só apreende as propriedades, sem compará-las ou entendê-las, nesse estágio, a consciência conseguirá entender a identidade do objeto, aquilo que ele é em si, de modo que o perceber consegue determinar a veracidade ou falsidade naquilo que se diz do objeto. É isso a que Hegel se refere quando indica que a consciência perfaz um retorno a si mesma, podendo alterar o verdadeiro, pois é aqui que surge o apreender criterioso de um estado da consciência que pode corrigir a possibilidade de falsidade de sua percepção, corrigindo-a, demonstrando em seu comportamento uma consciência que “não percebe simplesmente; senão que também é cônica de sua reflexão sobre si e a separa da simples apreensão”(idem). Determinar a verdade ou inverdade de alguma coisa só é possível para a própria consciência que apreende: na tentativa de compreensão do objeto em si, a reflexão da consciência se inicia como autocorreção de percepções errôneas.

De fato, apresentando o primeiro despontar do que significa a consciência de si, tema que predominará determinantemente a partir do terceiro capítulo da *Fenomenologia*, Hegel apresenta a capacidade da consciência de compreender sua própria atividade, enquanto reflexividade. E isso se dá na medida em que a percepção não só apreende as determinações das coisas enquanto suas propriedades, mas ainda nesse próprio apreender, ela se eleva à habilidade de apontar equívocos ou acertos dentro do esquema da veracidade objetiva. E esse é, portanto, o motivo pelo qual a percepção se apresenta como falha na tentativa da apreensão da *quididade* do objeto, *uma vez que perceber as propriedades das coisas não significa que se chegue na compreensão do que elas de fato são*. Na medida em que a definição da consciência se insere como eixo perceptivo, isso quer dizer que ela ainda se calca na capacidade sensorial que, contudo, pode perfeitamente se iludir ou se confundir: apreender erroneamente algo. Esse é um tema bastante comum dentro da história da filosofia, ou seja, a não confiabilidade naquilo que nossa percepção (sensível) apreende. E de fato, mesmo que não estejamos mais no estágio do visar, a apreensão das propriedades intrínsecas ao objeto corre o risco epistemológico de não “capturar” aquilo que o objeto possui de essencial. As

propriedades, portanto, se tornam inessencialidades, abstrações que podem incorrer no erro da ilusão das aparências (FE, §131), reinserindo a consciência, mais uma vez, no percurso do equívoco, o que a força a seguir para a próxima figura.

Considerado talvez o capítulo mais complexo da *Fenomenologia, Força e Entendimento: Fenômeno e mundo suprassensível* demonstra o aprofundamento de um sentido de consciência que abandona seus estágios mais simplórios (tanto da certeza sensível como da percepção) para se determinar enquanto entendimento. Obviamente que o apelo kantiano aparece aqui e será justamente uma concepção de entendimento que se depara com a Natureza afim de entender seu funcionamento (ou seja, formular leis que denotam a regularidade dos fenômenos, assim como seu aparecimento para o sujeito), algo similar à *Crítica da Razão Pura*, que vemos aqui. A consciência veste a roupagem do entendimento na medida em que, na própria tentativa de entender o objeto, há toda uma explicação de como não só esse objeto funciona, mas também como o mundo, enquanto campo em que essa objetividade se insere, é também considerado. E, uma vez que o entendimento busca produzir essa explicação, necessariamente há a criação de um mundo suprassensível como veremos.

Assim, primeiramente, observamos a consciência frustrada pela sua experiência anterior, que demonstrava o insucesso da percepção, assim como a noção de objeto como conjunto de propriedades. Ora, na medida em que, de fato, não é possível alcançar a essencialidade verdadeira do objeto a partir da consideração de suas propriedades aparentes, a consciência buscará tentar investigar o que estaria *por detrás* dessas mesmas aparências: ou seja, o intuito da consciência recai na tentativa de achar uma explicação das coisas que esteja além do que é dado aparentemente. É nesse sentido, portanto, que Hegel desenvolve uma explicação das coisas através da noção de força. Mais uma vez, observamos que é o pensamento kantiano que marca esse momento da *Fenomenologia* (principalmente em relação ao seu texto *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural*, que aborda as forças de atração e repulsão). Mas mais contundente ainda são as referências tanto à *Naturphilosophie* de Schelling – referente às forças em conflito que perfazem a Natureza, entre elas a atração e repulsão - como a física newtoniana, matriz de um visão da natureza que se desenvolve a partir da regularidade e necessidade dos fenômenos físicos, que justamente serão

organizados a partir de leis físicas. A física de Newton, determinante para a consideração da Natureza em toda a época moderna se constrói a partir da concepção de força (vide a força da repulsão e atração dos corpos) e as respectivas formulações de leis que dão conta do comportamento das forças (por exemplo, a lei da inércia, da gravitação, do comportamento da luz). Tendo a Natureza e, por conseguinte, a física como contexto, serão essas concepções que estarão na base da consciência enquanto entendimento: a objetividade abandona a noção de uma coisa unitária para se demonstrar enquanto expressão fenomênica de forças. Assim, Hegel afirma:

Pois esse movimento é aquilo que se chama força. Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das "matérias" independentes em seu ser é sua exteriorização; porém a força como o ser desvanecido dessas "matérias" é a força que, de sua exteriorização, foi retornada sobre si, ou a força propriamente dita. Mas em primeiro lugar, a força que retornou sobre si tem de exteriorizar-se; e em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em si mesma sendo, quanto exteriorização nesse ser em si mesmo (FE, §136).

O que podemos interpretar desse trecho é a noção da coisa como composta por força, que tanto pode ser voltada para si mesma como ainda se exterioriza. Em uma espécie de equilíbrio que constitui o comportamento da coisa, essas duas forças são o que explica como a materialidade pode tanto se expandir quanto se retrain. Isso sugere, desse modo, que a concepção de força que Hegel lança mão aqui possui o propósito de demonstrar como, subjacente ao material, existem forças que se relacionam e que confluem para a própria constituição do objeto, algo consideravelmente distinto da noção de coisa como algo do “aqui” e “agora” da certeza sensível, ou objeto como conjunto de propriedades da percepção. As forças e seu desdobramento é o que possibilita um tipo específico de visão do mundo que predomina na física moderna e que produz um sentido de campo de forças como constituição da própria realidade. A noção de fenômeno surge, desse modo, na medida em que o ser da força, sendo evanescente, se projeta, se manifesta, ou melhor, *aparece para nós* (FE, §143).

Citamos acima o pressuposto newtoniano da física como descrição de regularidade de seus eventos e fenômenos que, portanto, irão ser sistematizados em leis. Esse sentido de lei se coloca no cerne do terceiro capítulo porque as forças que constituem a objetividade, assim como o mundo que se constrói como campo de forças também será “regulamentado”, seguindo o exemplo da física de Newton. Por

isso, Hegel indica que as forças particulares que justamente se diferenciam e se relacionam, precisam ser subsumidas a uma lei única, que Hegel define como lei da força. E aqui Hegel se descola da física moderna de Newton, pois demonstra que o próprio modo de funcionamento da lei é unificar diferenças dentro de uma unidade. Essa unidade se confirma como o próprio apagamento das diferenças das forças que serão subsumidas a uma mera explicação a partir do critério de regularidade e diferença: no movimento de formulação de lei, “desvanece toda a diferença entre forças particulares”, de modo que “a diferença das forças converge, junto com as duas diferenças, em uma diferença única” (FE, §148). E com efeito, o que é uma lei natural senão o esforço sintético que unifica regularidades suprimindo variáveis enquanto diferença e que, justamente, atenda as expectativas de regularidade do entendimento?

Enfatizando o caráter “simplificador” do entendimento, Hegel indicou a criação desse âmbito de regras no que se refere à realidade natural como “tranquilo reino das leis”, ou ainda mundo suprassensível, que “apresenta a lei através da mudança constante” (FE, §149), verdade do entendimento que se assenta na própria elaboração de um mundo paralelo e dá conta da explicação das diferenças e mudanças. “Mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila” (idem). Ou seja, o mundo suprassensível se constitui como cópia elaborada do mundo aparente, como criação artificial do que está dado na efetividade. Pensando a partir da própria história da filosofia que estabeleceu uma diferenciação entre um mundo sensível e um outro suprassensível, sendo o último visto como a essência do primeiro, ou seja, como um mundo transcendente ou mais fundamental do que o mundo da sensibilidade, Hegel inverte essa concepção: cabe ao suprassensível funcionar como a cópia, como algo plasmado a partir da elaboração de leis que se elevam sobre os acontecimentos da realidade. Indo na contramão do que seria essa divisão que predominou no discurso metafísico tradicional, Hegel renega a própria noção de um aspecto transcendente que, inclusive, lhe conferiu uma interpretação anti-metafísica¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Dentro da discussão elaborada pela literatura secundária sobre Hegel, principalmente na segunda metade do século XX, Charles Taylor se consolidou como o principal *scholar* que buscou ter uma leitura fundamentalmente anti-metafísica de Hegel. Seu principal argumento para isso é o fato de que a obra hegeliana se constitui como essencialmente anti-dualista. Assim, para Taylor, Hegel teria dado continuidade a uma ideia inicialmente colocada no *Escrito da Diferença* que é a superação de oposição (*die Aufhebung der Entzweiung*). Dentro da obra completa de Hegel, há a supressão da

É então que Hegel recorre ainda, para o desânimo de seus leitores, a um segundo mundo suprassensível, que seria visto como mundo invertido. Dentro da própria elaboração de lei do entendimento, o vemos fazer uma lei da mudança, preparando o primeiro mundo suprassensível. O problema é que a contradição que surge nesse caso vem à tona, na medida em que há o absurdo de uma lei da diferença, já que a própria essência da diferença é não ter lei, é não ter a regularidade que a fundamenta a lei desde o início. Por isso Hegel indica:

Através desse princípio, o primeiro suprassensível, o reino tranquilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário. A lei era em geral o que permanece igual consigo, assim como suas diferenças. Agora o que é posto, é que lei e diferenças são, ambas, o contrário delas mesmas: o igual a si, antes se repele

divisão de opostos em favor de uma unidade expressiva original que não admite elementos exteriores ou desconexos, algo que ratifica a noção de que Hegel seria um monista, principalmente sustentada por Taylor. E qual seriam essas oposições que Hegel busca superar? Taylor indica que são quatro (Taylor, 2014, p. 101-103). A primeira é a separação entre o ser humano e Natureza. Na medida em que o ser humano desenvolveu a consciência de seu próprio pensamento, há a formação de um hiato entre ele e o resto do mundo (vide a obra de Kant e a primeira fase da *Doutrina da Ciência* de Fichte). A segunda oposição se desdobra da primeira, pois essa separação entre o homem e a Natureza converte-se numa oposição entre determinação natural e liberdade. Com o crescimento da consciência de si, o indivíduo passa a distinguir a si mesmo da sua comunidade ou tribo, o que gera a terceira oposição: entre indivíduo e sociedade. A quarta se situa entre espírito finito e infinito. Enquanto finito, o homem apenas considera a si como sujeito autônomo, independente. Mas dentro do contexto do “destino da humanidade”, ele precisa ser considerado dentro de um contexto do Espírito infinito (*Geist*). Isso é bastante contundente dentro da obra de Hegel, principalmente no que se refere ao Espírito que se desdobra na história. Contra essas oposições, Taylor reinterpreta toda a obra de Hegel argumentando que o mesmo seria um adversário da metafísica. Uma das objeções possível contra isso é o fato de que o próprio sistema especulativo de Hegel se baseia na explicação da realidade através de categorias como ser e essência, sendo ainda que Hegel, textualmente, advoga a favor da retomada do discurso metafísico na *Enciclopédia* (ENC, §24). Exatamente por isso, os que não observam em Hegel um ímpeto transcendente e colocam em relevância a dissolução dessas oposições citadas, tendem a considerar sua lógica não como metafísica, e sim como ontológica, ou seja, como a consideração da realidade a partir do campo da logicidade que, contudo, não se sustenta como algo transcendente do próprio real. Há, contudo, comentadores que apontam sim para um Hegel metafísico, como, para usar um exemplo contemporâneo, James Kreines. Segundo Kreines já na abertura de seu livro: “Qual é então o objetivo ou ponto dessa metafísica? A visão de Hegel é que a metafísica, no seu melhor, aborda as questões mais gerais e diretas sobre a causa ou o porquê das coisas; diz respeito ao que Hegel chama de “razão” (*Vernunft*) ou “o racional” (*das Vernünftige*) “no mundo”. O tópico não tem uma base epistemológica; não se trata, por exemplo, de nossas práticas de dar e pedir razões no sentido de justificativas para crenças ou ações. É o tópico metafísico das razões explicativas pelas quais as coisas fazem o que fazem ou são como são. É isso que chamo de metafísica da razão. O objetivo ou ponto básico aqui não é conhecimento livre de perspectiva, conhecimento *a priori* ou similar. Não podemos entender a metafísica pensando primeiro em termos de um tipo especial de conhecimento. Nós devemos começar com o tópico específico: razão no mundo. Só então poderíamos ser capazes de considerar quais métodos ou formas distintas de conhecimento pode ser exigido para isso. Portanto, a primeira preocupação, acima, dá errado desde o início. Argumentos sobre o materialismo, por exemplo, seriam então argumentos sobre se matéria deve ser a forma última de razão no mundo, ou a razão de tudo que tem uma razão, de modo que toda explicação legítima deve em última análise, apelar para a matéria” (Kreines, 2015, p. 3). Entretanto, é necessário se perguntar pelo que se entende que seja a metafísica. Se a metafísica é igual a discurso sobre a transcendência, então de fato, estamos inseridos no ponto de Taylor. Se, contudo, metafísica pode ser entendida como o modo pelo qual a existência das coisas é racionalmente explicada, ou seja, a partir da ideia de uma razão explicativa para as coisas serem do modo que são, então, há sim uma metafísica, como defende Kreines.

de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si. De fato, só com essa determinação a diferença é interior, ou diferença em si mesma, enquanto o igual é desigual a si, e o desigual é igual a si (FE, §157).

Assim, ao invés de necessariamente significar que de um mundo suprassensível surge um outro mundo suprassensível acima desse primeiro, Hegel busca antes indicar como o entendimento cai em contradição a partir da própria noção de lei e diferença, o que faz com que a presença ou não de regularidade seja uma elaboração do entendimento *para* o entendimento. E de fato, estabelecer mudança e estabilidade, lei e diferença, só pode surgir através do esforço do entendimento que se propõe a estabelecer observações e comparações que, por sua vez, geram a lei. Exatamente por isso, Hegel indica que o entendimento chega não apenas à lei que explica a diferença, mas também ao próprio conceito de lei (FE, §150), enquanto atividade própria do entendimento. Sob o ponto de vista do entendimento, a verdade precisa ser suprassensível, sendo a lei o que demonstra a constância. O problema é que, como a lei parte do que está nas aparências, não o contrário, Hegel argumenta que “as leis que explicam as aparências, como projeções “além” de uma realidade mutante, precisam mudar também” (Solomon, 1983, p. 379)¹⁴⁸.

É, portanto, dentro desse contexto da mutabilidade do mundo aparente e a subsequente formulação do entendimento de um mundo suprassensível que, justamente, se torna o mundo das leis, que entendemos a extensão do sentido de entendimento para Hegel. O próprio desempenho do entendimento se assenta na capacidade da consciência de identificar, comparar e formular leis a partir da realidade. E desse modo, no momento em que a realidade se modifica, o entendimento terá que, continuamente, persistir no trabalho de elaboração de novas leis. E de fato, quando comparamos a física como ciência da Natureza, observamos

¹⁴⁸ Robert Solomon analisa (e, felizmente, simplifica) bem essa questão quando demonstra que o foco de Hegel é indicar o elemento paradoxal da metafísica como um todo, visto que ela concebe um mundo como cópia de um outro mundo, mas não considera a própria mutabilidade do mundo que é real. Assim, o mundo invertido aparece para reverter essa tendência. De acordo com Solomon: “O mundo invertido, por essa razão, é “uma reversão da ênfase ontológica”, um lembrete do fato ignorado por metafísicos e cientistas de que o mundo não é imperfeito apenas porque nunca se ajusta exatamente às suas teorias. Isso por si só seria persuasivo, se discutido de maneira frágil, mas é claro que Hegel quer ir muito além disso; o segundo mundo supersensível, a inversão do primeiro, é real. O que isso poderia significar? Duas sugestões são proeminentes na literatura; uma é a ideia de que o mundo invertido nos oferece um contra-exemplo intencionalmente ridículo à noção de Kant da “coisa em si mesma”. A outra sugestão é que o mundo invertido realmente afirma que o mundo real é contraditório” (ibidem, p. 380).

as transformações e modificações de seus preceitos teóricos a partir de novas perspectivas sobre a Natureza que vão surgindo ao longo do tempo.

Desse modo, essas modificações expressam mais o próprio caráter do entendimento do que propriamente da Natureza, que, sempre mutável, adquire um viés regular apenas pela formulação de leis. É nesse momento que vislumbramos o motivo pelo qual Hegel indicará o fracasso porvir do entendimento, pois sua criação suprassensível se insere dentro de um movimento que se descola do próprio real, denotando não necessariamente a separabilidade do entendimento do mundo, mas sim o caráter do entendimento de produzir diferentes determinações sobre o mundo. Logo, o mundo suprassensível se confirma como uma ficção do entendimento, assim como a própria noção de fenômeno (objetividade enquanto enquadrada pela consciência). E a falha desse momento é devida não propriamente à apreensão de regularidades da Natureza ou ainda o conceito de lei, mas o fato de que a consciência não compreende o seu próprio papel nesse processo, ou seja, não possui ainda a *consciência de si*.

4.2. Consciência de si e do Outro

O final do terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* surge como um marco no caminho da consciência: a reconciliação entre sujeito e objeto, ou seja, a sua unidade, é alcançada no momento em que a consciência efetiva um movimento reflexivo sobre si mesma, se tornando não mais em si, mas também para si. Ainda no capítulo três, quando a consciência está sob a figura do entendimento, Hegel demonstra a tentativa de explicação objetiva recorrendo a termos como mundo suprassensível, campo de forças ou leis do entendimento. Essas explicações exteriores à consciência demonstram a tentativa ininterrupta de se estabelecer o conhecimento das coisas através de abordagens diversas dentro de um esquema de tentativa e erro. O entendimento, com suas explicações que ora são transcendentais, ora cientificamente fundamentadas, fracassa na missão epistemológica porque *deixa de considerar o único elemento invariável desse processo, a saber, a própria consciência*. De modo mais claro: vimos como a consciência busca subrepticamente compreender o objeto, sua tentativa última é tentar explicá-lo através

do sentido de lei, força e mundo suprassensível. Dentro do contexto desse dualismo que é aqui introduzido, a consciência se torna entendimento. Contudo, o fator que lhe escapa e que compromete o procedimento do conhecimento é *não entender a si mesma como parte constituinte desse processo*.

O apelo a explicações que buscam entender o que é a coisa em sua interioridade, tentando desvelar o que está por trás das aparências, descobrir o lado secreto e interior que rege a rede das coisas, como se houvesse alguma instância oculta que manobrasse os fenômenos como marionetes por trás dos panos, se configura como parte do empreendimento do entendimento que recorre a uma elucidação final sobre o que é o objeto, mesmo tendo se frustrado nas vezes anteriores. E por último, a consciência entende que por trás desse caminho sinuoso, de todos esses recursos epistemológicos, *a única coisa que não muda em todas as fases do processo é ela mesma*. Por isso, em tom catártico, Hegel afirma:

Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. Não o fenômeno do modo como é jogo de forças, mas sim, o jogo de forças em seus momentos absolutamente universais, e no movimento deles: de fato, o entendimento só faz experiência de si mesmo. A consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluída junto com o suprassensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa esse fundo [das coisas]. Agora estão coincidindo os dois extremos - um, o do puro interior; outro, o do interior que olha para dentro desse interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio termo enquanto algo outro que eles. Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois - a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto (FE, §165).

Levantando a cortina que recobre o interior, quando se torna exposto ao olhar, nada há senão a própria consciência. Nada se posiciona na interioridade das coisas, exceto a consciência que forma todo o enredo e representação do funcionamento dos fenômenos. Chega-se à consciência de si porque ela finalmente entende o seu próprio papel na constituição das coisas, entende seu lugar na constituição objetiva. E, desse modo, trazemos à luz o próprio pensamento transcendental que estava demonstrado nas filosofias de Kant e Fichte. A consciência (sujeito) possui o mérito de ser a condição de possibilidade para o conhecimento objetivo. Vimos isso tanto na constituição das faculdades subjetivas da *Crítica da Razão Pura*, como também

na própria relação entre Eu e não-Eu da *Doutrina da Ciência*. Mas é interessante pensar que nesses dois casos (os casos mais fundamentais do transcendental enquanto teoria do conhecimento), a consciência permanecia sempre a mesma coisa. O sujeito transcendental de Kant é universal porque em todo e qualquer indivíduo haverá as mesmas faculdades racionais, assim como seus perspectivados usos. O Eu de Fichte possui sempre as mesmas repostas em relação ao não-Eu, sempre se trata da subjetividade que se contrapõe ao objeto enquanto algo contrário ao Eu.

Não é isso que Hegel busca. Ao contrário, a consciência se coloca como multifacetada, na medida em que o próprio *modo como ela considera o objeto se modifica*. O que acontece, portanto, é que, *no momento que a abordagem da consciência muda, ou seja, o modo ou método que ela interpela a instância objetiva muda, imediatamente o sentido de objeto se modifica*. Nesse aspecto, há uma via de mão dupla na própria apreensão do objeto, pois uma vez que a consciência se modifica, o próprio objeto se modifica também, e vice versa¹⁴⁹. E, de fato, quando a consciência é certeza sensível, o objeto é relacionado ao aqui e agora. Quando sua abordagem é percepção, a coisa se torna unidade de várias propriedades. Quando ela vira entendimento, o objeto é explicado como fenômeno, como instância que aparece a partir de lei ou mundo suprassensível. Existe a correlação entre a abordagem ou método a consciência e o próprio objeto ao qual se aplica o método.

Assim, longe de considerar a posição da consciência como o sujeito transcendental de Kant, que vislumbra os objetos sempre a partir de um enquadre específico, ou então como o Eu de Fichte que possui uma relação direta e formal com o não-Eu, a consciência da *Fenomenologia* engendra um nível de transcendentalidade, ou melhor, experiência da consciência que ultrapassa o que estava previsto anteriormente. A consciência de si na *Fenomenologia* retoma a própria capacidade da consciência de entender a sua função no que concerne à constituição objetiva, algo que já estava subentendido tanto no caso de Kant como no de Fichte em termos epistemológicos. A variação que acontece aqui é antes referente a como a consciência se engaja nesse processo, como a relação entre consciência e objetividade se configura para Hegel e como a própria conciliação

¹⁴⁹ Por isso, Siep afirma: “O que a teoria clássica da verdade e do conhecimento não era consciente é o fato de que, no processo de aproximação [com o objeto], não apenas o saber muda, mas o próprio critério deve a ele se ajustar” (Siep, 2015, p. 76).

entre sujeito e objeto finalmente se consolida. Não é exagero então afirmar que, com a consciência de si, Hegel teria atingido a finalidade do projeto de conhecimento similar ao que estava desenvolvido, de modo a ter demonstrado como a consciência determina a objetividade, dentro do esquema sujeito-objeto.

Contudo, se estamos olhando pelo ângulo da *Fenomenologia* como inserida no plano transcendental, ou seja, fazendo jus à discussão devedora do kantismo, então uma pergunta inevitável é: por que Hegel, ao invés de concluir a *Fenomenologia* no terceiro capítulo, ou seja, quando se atinge a consciência de si, prolonga a mesma para além desse limite? Em outras palavras, por que um livro sobre o percurso da consciência que tematiza a relação da mesma com o objeto sai do escopo epistemológico e adentra em outros aspectos, inclusive demonstrando um salto entre a consciência de si e a razão (secção que sucede a primeira parte destinada à consciência)? Por que não parar na consciência de si? Como se sabe, a *Fenomenologia* aparece como um texto um tanto quanto fragmentário, e comentadores justamente colocam em questão a hipótese de Hegel ter escrito a primeira parte e só depois ter adicionado o resto, algo que é possível de se constatar a partir do prefácio, escrito apenas depois da completude da obra e demonstrando uma tentativa de Hegel de dar um teor mais integral para uma série de capítulos que parecem um pouco desconexos. Mas é exatamente por conta dessa disparidade que vemos não necessariamente o quanto Hegel mudou de ideia ao longo da redação da *Fenomenologia*, mas o fato de que não se trata de mais um livro que aborda o transcendentalismo *strictu sensu*.

A inovação hegeliana que subjaz a *Fenomenologia* não é apenas demonstrar o caminho da consciência no que tange suas pretensões de conhecimento, assim como o modo como a mesma considera a objetividade, mas antes duas coisas: a primeira é como essa objetividade vai se modificando ao longo do tempo, como vimos até aqui. A segunda diz respeito a como a subjetividade não aparece como apenas uma única consciência, mas como *a mesma se relaciona com as outras e como essa pluralidade de outras consciências é determinante para a própria compreensão objetiva*. Esse último ponto, portanto, é o que aparece como passo seguinte do que estava até então investigado na *Fenomenologia*, havendo, justamente, uma transição entre a consciência que se aplicava às coisas em geral,

para a consciência que daqui em diante terá como correlato não alguma coisa, mas sim *uma outra consciência*.

De fato, enquanto as fases da consciência estavam anteriormente relacionadas a objetos inanimados, o que observamos dentro da consciência de si é a modificação do que será contraposto à consciência, ou seja, o que irá preencher o lugar de objeto oposto a ela. Uma vez que a objetividade deixa de ser uma coisa que precisamos conhecer, contudo, isso não significa que não há nenhuma instância que se relacione ou se posicione contrariamente ao sujeito. Ou seja, nada que não ocupe a posição do que outrora foi o objeto. Nesse aspecto, a própria denominação de objeto cede espaço para um outro elemento bastante relevante para a *Fenomenologia* que é o Outro (ou o que se entende contemporaneamente como alteridade). O Outro, portanto, ao invés de incorporar o sentido de objeto enquanto coisa, se torna Outro como “Outro de si”, que, nesse âmbito, se entende como alteridade enquanto outra consciência de si. É necessário dizer, contudo, que, como a consciência de si se relaciona com uma outra consciência, esse modo de relação será bastante *sui generis*. Assim, ao invés de travar uma relação com o objeto que seja condizente com formas de conhecimento em geral (como era o caso da certeza sensível, percepção e entendimento), a consciência de si será, em geral, desejo. Entender a consciência como desejo ressignifica, desse modo, como a consciência se relaciona com aquilo que não é a si mesma. E na medida em que ela não se lança a um objeto finito, aquele tipo de objeto que caracterizava a consciência epistemológica, então o desejo da consciência de si não versa sobre um objeto no sentido corrente, mas a um objeto negativo, não a um ser, mas a um não-ser (Hyppolite, 1967, v. I, p. 153).

Grande parte da interpretação da *Fenomenologia*, assim como as posteriores repercussões possuem como foco o capítulo IV, que discute a relação entre duas consciências de si. A primeira coisa que é preciso dizer é que a consciência de si busca na outra um sentido de reconhecimento, o que torna o desejo, desejo de reconhecimento¹⁵⁰. E de fato, muito já foi explorado sobre o caráter conflituoso dessa relação entre consciências, na medida em que há o jogo entre diferenciação e

¹⁵⁰ Contemporaneamente, a ideia de reconhecimento é resgatada por Axel Honneth não através de uma lente conflituosa, mas sim a partir do *Sistema da Eticidade*, compreendido entre os textos anteriores à *Fenomenologia*. Honneth determina que nessa primeira tentativa de Hegel de conceber o reconhecimento, trata-se antes de um reconhecimento mútuo por amor e aceitação das diferenças. Não há, desse modo, o aspecto de luta de vida e morte entre as consciências para o reconhecimento (Honneth, 1995).

espelhamento, como se a consciência buscasse afirmar sua diferença negando a alteridade, mas ao mesmo tempo, buscasse agir como a outra consciência, emulando seu comportamento¹⁵¹. O que se tira da noção de reconhecimento elaborada no início do quarto capítulo está relacionado a como a consciência de si apenas pode ser reconhecida por outra consciência de si, algo que se realiza pelo desejo.

Disso se segue que, na medida em que essa luta pelo reconhecimento aparece como desigual ou desarmoniosa (ou seja, na medida em que o reconhecimento não se concretiza como mútuo¹⁵²), a disparidade das consciências se apresenta como havendo uma que é reconhecida e outra que apenas reconhece, dando margem para o par relacional do senhor-escravo. Esse momento da *Fenomenologia* se constrói a partir da relação entre duas consciências: o problema é que essa relação supõe uma certa disparidade ou desequilíbrio entre elas. Antevendo um fator conflituoso, Hegel determina que uma será considerada como dominadora, enquanto a outra se estabelece a partir da subordinação. Ou seja, uma consciência funciona como mestre e a outra como escrava a partir do fator conflituoso dessa desarmonia. A consciência escrava é entendida como a que trabalha para o senhor, enquanto a mestra “dita as regras” para a consciência escrava, regulando-a ou ainda tutelando-a. Mas na medida em que se trata de uma relação entre duas consciências, isso significa que essas posições podem ser modificadas: com efeito, se trata de uma figura relacional porque, justamente, o senhor só é senhor por conta do escravo,

¹⁵¹ Como se sabe, essa questão sobre a relação com a alteridade teria predominado na interpretação francesa, herdeira de Kojève, que apresentou Hegel para a comunidade intelectual da França na década de 30. Assim, as duas gerações de intelectuais franceses influenciados por Kojève tendem não só a privilegiar a *Fenomenologia* em detrimento dos outros textos de Hegel (talvez porque foi o primeiro texto a ser traduzido para o francês pelo próprio Kojève), como ainda se pautam sempre pelo quarto capítulo, assim como a leitura marxista que foi feita dele. Entre esses pensadores que desenvolveram a noção de alteridade e reconhecimento, os mais célebres são Sartre, Lacan, Derrida, Foucault, Althusser. Sobre como o reconhecimento está intrinsecamente unido a como uma consciência se espelha na outra, Hegel indica: “A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si sendo, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige - portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências” (FE, §182).

¹⁵² “Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência de si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência de si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências de si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (FE, §185).

assim como o escravo depende do senhor para sua sobrevivência - relação que se modificará, na medida em que o escravo se dá conta da real dependência do senhor em relação a ele, invertendo a posição inicialmente posta. A forma do senhor-escravo, portanto, sendo muito discutida dentro de um contexto marxista desenvolvido exclusivamente na França e nos países francófilos, tem seu lugar dentro da discussão sobre a relação entre consciências, sendo seguida pelas figuras do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Estas se referem a modos históricos da consciência de agir dentro do espectro da dominação e escravidão, ou dentro do conflito inerente à consciência que não está satisfeita com seu próprio lugar no mundo ou entre outras consciências.

É nessa medida que observamos o valor do capítulo IV, não como secção encerrada em si mesma, mas como ponte transicional para o que se segue dentro da linha contínua da *Fenomenologia*, pois é a partir daqui que se pode entender como a consciência em um futuro próximo se tornará razão. É inegável a relevância da dialética do senhor-escravo. Contudo, a importância dessa passagem não repousa no caráter conflituoso entre ambas as figuras, mas sim na ideia de que a consciência não está apartada das demais no processo de sua própria experiência, abrindo a chancela para a ideia de que sua plena realização só é concretizada na medida em que se relaciona com outras consciências de si, na medida em que essa primeira é ratificada por uma outra (Taylor, 2014, p. 166). E a proeminência desse ponto crítico se torna clara na medida em que a relação entre duas consciências na verdade se amplia para a relação de *intersubjetividade* que funda a própria noção de Espírito. E é exatamente por isso que, funcionando como um prelúdio do que será demonstrado daí por diante na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel determina que esse sentido intersubjetivo (que, inclusive já deixa entrever as nuances de coletividade), remonta a ideia elementar de um “Eu que é Nós, um Nós que é Eu” (FE, §177)¹⁵³.

¹⁵³ Integralmente: “uma consciência-de-si para uma consciência de si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo e só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual a si mesma. Quando a consciência de si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências de si para si sendo - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da

Esse passo é de grande importância para nós, pois observamos um salto operado na *Fenomenologia* que se dá entre uma consciência que busca compreender a objetividade (capítulos I, II e III), para uma consciência compreendida no âmbito de outras consciências. Enquanto o sujeito transcendental kantiano ou ainda o Eu da *Doutrina da Ciência* apontavam para um sentido de universalidade relacionado à própria constituição da subjetividade, Hegel, não só pensa a consciência dentro de um aspecto epistemológico em relação ao objeto (propondo por fim, uma unidade entre sujeito e objeto discutida acima), mas ainda ele adiciona o elemento diferencial de uma concepção de intersubjetividade que redefine a própria noção de consciência de si. Vimos que a consciência de si surge, primordialmente, como consciência que entende seu papel na relação de conhecimento, enquanto instância que determina a própria objetividade. Agora, Hegel aponta para um sentido complementar de consciência de si, a saber, como necessariamente ligada às outras consciências a partir da noção de um “Eu que é um Nós”.

Qual é exatamente a relação entre a consciência como relacionada ao objeto (discutida até o capítulo III) e a noção de uma consciência de si como intersubjetiva, ou seja, como entendida apenas no sentido coletivo? Ao que tudo indica pelo próprio capítulo IV, é que a consciência tem sim pretensões epistemológicas que se caracterizam ainda como relativamente transcendentais, mas, ao mesmo tempo, essas pretensões precisam estar coordenadas com um sentido de consciência não única, mas sim com *consciências* que se unem no projeto fenomenológico. A questão, portanto, agora se faz não mais em relação a como a consciência se torna para si quando ganha compreensão da sua oposição ao objeto, mas antes, através do conhecimento que se dá apenas a partir de uma multiplicidade de consciências em um aspecto intersubjetivo. Isso significa, portanto, que o problema da *Fenomenologia do Espírito* se expande para o problema da relação entre sujeitos, ampliando, assim, o escopo epistemológico.

aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença” (FE, §177).

4.3.

Intersubjetividade e Totalidade: o histórico e social do Espírito

É certo que Hegel não termina o percurso fenomenológico com o capítulo referente à consciência de si. Mas é importante indicar que, como se sabe, as fases da consciência que se sucedem nunca demonstram uma total ruptura com as fases anteriores e esse fator é mais significativo nesse momento, uma vez que a consciência daqui em diante sempre será considerada enquanto consciência de si. Esta forma da consciência se coloca, desse modo, como condição de possibilidade para o que Hegel indica como razão, que é entendida como a verdade da consciência de si e que coloca em vigor o fator da consciência que tem a si mesma como objeto. Aí não está proposta apenas uma consciência de si vazia ou formal e nem uma consciência única absolutamente livre e que exclui outras consciências, mas sim a noção de que a consciência entende sua função na própria fundação da efetividade. Assim:

A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito da razão. Do mesmo modo que a consciência que vem à cena como razão tem em si essa certeza imediatamente, assim também o idealismo a enuncia de forma imediata: Eu sou Eu, no sentido de que o Eu para mim é objeto. Não no sentido de objeto da consciência-de-si em geral - que seria apenas um objeto vazio em geral; nem de objeto da consciência-de-si livre -, que seria somente um objeto retirado dos outros, que ainda são válidos ao lado dele; mas sim no sentido de que o Eu é objeto, com a consciência do não-ser de qualquer outro objeto: é o objeto único, é toda a realidade e presença. Porém, a consciência-de-si não é toda a realidade somente para si, mas também em si: porque se torna essa realidade, ou antes, porque se demonstra como tal. Assim se demonstra através do caminho, no curso do qual o ser-outro, como em si, desvanece para a consciência: primeiro, no movimento dialético do 'visar', do perceber e do entendimento. Demonstra-se depois, no movimento através da independência da consciência, na dominação e escravidão; através do pensamento da liberdade [do estoicismo], da libertação céptica e da luta de libertação absoluta da consciência cindida em si mesma; [movimento em que] o ser-Outro desvanece para a consciência enquanto é somente para ela. Dois lados se apresentavam, um depois do outro: num a essência, ou o verdadeiro, tinha para a consciência a determinidade do ser; no outro a determinidade de ser só para ela. Mas ambos os lados se reduziam a uma verdade [única], a saber: o que é - ou o Em-si - somente é, enquanto é para a consciência; e o que é para ela, é também em si (FE, §233).

Entender a efetividade como consciência não significa, portanto, que tudo o que é real depende ontologicamente da consciência, mas sim que essa efetividade aparece para a consciência em um movimento de revelação progressiva. Quando pensamos na noção de consciência, há sempre a pergunta subsequente: consciência

de quê? É nesse sentido que se trata de um movimento objetivo de auto-revelação que se concilia com o movimento subjetivo de ser consciente de algo¹⁵⁴. A consciência de si é justamente o auto-entendimento da consciência desse movimento subjetivo, tal como vimos anteriormente. Mas é essa, portanto, a transição chave proposta por Hegel, pois a consciência de si se refere à ideia predominante na filosofia hegeliana de que a razão (que representa a realização da consciência de si) é auto-determinante e auto-posicionante¹⁵⁵, ou seja, de que a razão possui a capacidade própria de se determinar. Não apenas sob o ponto de vista epistemológico, mas também ético. Através da habilidade de auto-determinação da razão, como o ápice da consciência de si, há um sentido de autonomia e de modificação consciente do modo de conceber as coisas e, portanto, da realidade, consolidando o aspecto auto-suficiente ou autárquico da razão. Por isso, o capítulo quinto, que possui como tema a razão, representa como haveria uma espécie de *comunidade racional* que se estabelece a partir dessa concepção auto-determinante da consciência de si. A *Fenomenologia* adentra em um problema ético, pois desse momento em diante, se trata do aspecto prático que a consciência apresenta em relação às outras consciências. Ela será entendida a partir desse aspecto da coletividade de consciências que supõe não mais uma posição solitária em relação ao objeto de conhecimento, e sim a como as consciências de si irão se comportar mutuamente.

E de fato, quando pensamos no aspecto de auto-determinação e auto-posicionamento da consciência, observamos a mudança de perspectiva no que concerne a ela: saindo do escopo do desejo inerente à consciência de si, que buscava o reconhecimento de uma outra consciência de si, sempre se atendo a uma posição que mesclava uma passividade (ser reconhecido por outra consciência) e atividade (reconhecer outra consciência), a razão requer uma consciência plenamente ativa. Isso se dá porque as consciências deixam de ser desejantes na lógica de

¹⁵⁴ Para Lauer: ‘Da mesma forma, não é muito difícil entender a afirmação de Hegel de que o movimento conceitual de enfrentar a realidade é o mesmo que o movimento da realidade revelando a si mesma, se pudermos lembrar a noção "chave" de que o movimento objetivo de auto-revelação é o movimento subjetivo de estar consciente, mas o fardo de sustentar esse tipo de consciência não é leve. Somente se a sustentarmos, no entanto, podemos entender a argumentação de Hegel de que seu "idealismo" não é de modo algum "irrealista", mesmo que ele deva constantemente transformar o real em ideal’ (Lauer, 1993, p. 9).

¹⁵⁵ “A tarefa será entender em que sentido Hegel pensa a auto-determinação da razão como orgânica, ou seja, como tendo propósito e integração, e como entender a objetividade como os resultados dessa auto-posição” (Pippin, 1989, p. 78).

contraposição do contexto conflituoso do reconhecimento, e se tornam *agentes que se posicionam no horizonte de uma comunidade orgânica em que as consciências agem racionalmente a partir de um propósito comum*¹⁵⁶. Assim como em Kant o poder apetitivo que está relacionado à faculdade desejante se refere a um querer sem propósito moral, o desejo da *Fenomenologia* precisa ser suprassumido para que a razão, enquanto propósito, surja. E isso só poderá acontecer através do pressuposto de que todo e qualquer indivíduo se coloque como agente moral que age de acordo com o Todo e não através das inclinações pessoais.

A intersubjetividade conceituada acima possui seu ápice nessa comunidade racional, pois é aí que se tem vários sujeitos representados como consciências de si racionais que perfazem uma unidade orgânica e auto-subsistente¹⁵⁷. Nesse aspecto, é possível observar uma linha de transição contínua que se constrói através das figuras entre consciência, consciência de si e razão, sendo a razão esse conjunto entre as consciências de si que se unem em um Todo. Essa Totalidade será referente

¹⁵⁶ Por isso, enquanto a consciência da dialética senhor-escravo é entendida a partir do desejo, a consciência, quando acede a razão e, assim, adentra no âmbito da eticidade, não terá essa mesma disposição. Ela será, ao contrário, entendida como propósito, ou seja, como uma disposição que leva em consideração o aspecto agencial de consciências que agem com uma finalidade além do que elas mesmas aspiram individualmente. Isso corrobora com a ideia de que a eticidade se refere ao âmbito de uma totalidade orgânica em que os indivíduos são considerados a partir de uma comunidade que une todos os sujeitos. É interessante pensar não só que, dependendo da relação que uma consciência mantém com outra, sua disposição muda, mas como no âmbito racional da substância ética, os indivíduos agem a partir do horizonte do Todo. Isso reafirma a noção do Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu. Essa interpretação é defendida por Joseph Flay que indica: “Já esboçado aqui está a pressuposição de que o interesse não é apenas desejo, mas propósito, e que a orientação verdadeira de alguém no mundo é através de ações propositivas orientadas aos objetos dentro do mundo da vida que é apropriado a esses propósitos” (Flay, 1932, p. 107).

¹⁵⁷ Segundo Terry Pinkard: “Espírito – *Geist* – é uma forma de vida auto-consciente, ou seja, uma forma de vida que foi desenvolvida através de várias práticas sociais refletindo sobre o que é ser autárquico para si em termos de se essas práticas estão de acordo com suas próprias reivindicações e se alcança os objetivos que elas colocam para si. Colocado de modo mais metafórico, Espírito é a forma do “espaço social” que, refletindo sobre si, é satisfatório dentro de seus próprios termos (com aquilo que se entende como essência das coisas, nos termos de Hegel). Espírito, então, denota para Hegel não uma entidade metafísica, mas uma relação fundamental entre pessoas que media sua consciência de si, um modo no qual as pessoas refletem sobre o que quer dizer ser autárquico para elas mesmas” (Pinkard, 1994, p. 9). A relevância da análise de Pinkard se refere a como ele determina esse conjunto de consciências a partir da ideia de sociabilidade da razão que é fundada no Espírito. Antes de se pensar em uma entidade transcendente, o Espírito é antes esse conjunto de consciências que se manifesta a partir de uma unidade identitária. Isso explica como a forma de conhecer as coisas é variável historicamente. Assim, Pinkard continua: (...) uma grande variedade de coisas, entre elas rituais envolvendo cultos religiosos gregos até a Revolução francesa são, na verdade, melhor entendidos como formas de conhecimento (como Hegel chama de “formações da consciência” – ou seja, como modos pelos quais formas de vida podem ter certos tipos de motivos para serem autárquicas, obrigatórias para si mesmas), e, do mesmo modo, como todas as reivindicações de conhecimento são melhor entendidas como formas historicamente situadas da prática social na qual agentes buscam afirmar para si que as estruturas de seu próprio pensamento e prática realmente se combinam com como as coisas são, ou devem ser” (ibidem, p. 20).

à uma unidade que une as mentalidades (sujeitos) de modo orgânico. A essa Totalidade Hegel ainda indica:

Destaquemos esse espírito ainda interior como substância já amadurecida em seu ser-aí. O que vemos patentear-se nesse conceito é o reino da eticidade. Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta unidade espiritual dos indivíduos em sua efetividade independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência - ou seja, é uma coisa para ela. [Tão efetiva] que justamente nessa independência está cônica da sua unidade com a outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si (FE, §349).

Quando Hegel define acima o reino da eticidade, o que ele busca colocar em questão é essa noção de uma comunidade de indivíduos (racionais) que constituem uma unidade espiritual em que a consciência de si resguarda sua independência – ou seja, sua integralidade auto-consciente – e, ao mesmo tempo, está em uma relação de unidade com outras consciências de si. Isso já era algo subentendido no momento do reconhecimento mútuo entre as consciências que se define como o “Eu que é Nós e o Nós que é o Eu”, ainda no quarto capítulo. A consciência de si universal a que Hegel se refere é, justamente, uma consciência que é individual, mas ao mesmo tempo que se estabelece como consciência que suplanta a individualidade, se estabelecendo como geral¹⁵⁸. A eticidade (*Sittlichkeit*) significa essa unidade entre as consciências já entrando em um domínio ético, que justamente define o relacionamento que as mesmas engendram entre si a partir do domínio sociopolítico. Nesse sentido, o âmbito ético se desenvolve a partir de normas e leis que refletem o *ethos* espiritual de uma determinada comunidade, podendo, através do próprio movimento de modificação do Espírito, se transformar ao longo do tempo. Essa modificação inerente ao Espírito que já no interior de uma comunidade, se revela como modificação ética possui o melhor exemplo na interpretação que Hegel faz da Antígona sofocliana, na medida em que demonstra a transição conflituosa entre uma lei familiar contra a lei da *polis*.

A introdução da discussão sobre eticidade coloca em evidência toda uma leitura política já prefigurada na *Fenomenologia* que será analisada, já de modo amadurecido na *Filosofia do Direito* (1820). Entretanto, o debate político da *Fenomenologia* se intensifica ao redor da noção de *sociabilidade enquanto*

¹⁵⁸ Isso ressoa na própria noção entre universal, particular e singular referente à *Ciência da Lógica*. Veremos mais a frente como essas noções estão inseridas na lógica subjetiva de Hegel.

*mentalidade e ações comuns que expressam a unidade espiritual das consciências*¹⁵⁹. Desse modo, se pudéssemos definir o que é o Espírito, dentro do horizonte da *Fenomenologia*, diríamos que ele se define como essa unidade de consciências que perfazem uma Totalidade (substancial), representada como consciência de si universal e que se exterioriza como modo específico de pensar e agir das consciências. Esse modo de pensar e agir a que nos referimos é o que reorganiza a realidade, que, por sua vez, se revela para as mesmas consciências.

Essa concepção de Espírito é entendida, portanto como exteriorização de si no tempo, o que subentende que o mesmo representa uma espécie de acúmulo ou soma das formas espirituais anteriores que confluem para o que se presentifica no agora. Exatamente por isso, o Espírito, na verdade, é Espírito do mundo, em que cada caso encontra e determina a si mesmo e a seu objeto a partir do que já veio a ser ou do que é já em si (FE, §234), ou seja, a partir da realidade temporal, de modo que “a consciência vai determinar sua relação ao ser-outro ou a seu objeto, de maneiras diversas, conforme a etapa em que ela se encontre do espírito do mundo que se torna consciente de si” (idem). Não por acaso, grande parte do que Hegel dedica sobre a discussão do que é o Espírito se volta para a própria análise do que é a cultura, na medida em que o que está em jogo é a caracterização de um povo ou uma era, que não apenas se comporta de um determinado modo, mas ainda modifica a si mesma, ou seja, se transforma internamente.

Disso se segue que quando surge a noção de intersubjetividade, reflexo da mudança dialética entre consciência e consciência de si, observa-se dois efeitos mais imediatos: o primeiro está relacionado ao fato de que a consciência não mais possui como pretensão fundamental apenas o fator cognitivo, ganhando ao contrário uma disposição de outra natureza (que em um primeiro momento é desejo e, na razão, é propósito). O outro fator diz respeito a como essa mesma intersubjetividade abre espaço para uma dimensão histórica e social, que se revela como o problema majoritário da *Fenomenologia*¹⁶⁰. Chegamos, finalmente à constatação de como a

¹⁵⁹ Desse modo, segundo Pippin: “(...) é como resultado de uma consideração “fenomenológica” das implicações da tese de apercepção que Hegel inicia sua tentativa de estabelecer uma das reivindicações mais ambiciosas da *Fenomenologia do Espírito*: a socialidade da consciência e da ação” (Pippin, 2011, p.39).

¹⁶⁰ Assim, de acordo com Lauer: “Quando a dialética da consciência se torna a dialética da autoconsciência, as dimensões sociais e históricas da dialética tornam-se inevitáveis, e o movimento rompe progressivamente os laços da fórmula relativamente simples de implicação exibida nos três

Fenomenologia é um texto sobre a experiência da consciência que deixa entrever uma concepção de história. Hegel havia lido o *Sistema do Idealismo Transcendental*, algo que, inclusive, pode ter influenciado sua noção da consciência e seu desenvolver histórico. É dessa leitura que podemos observar como Hegel entende a necessidade de pensar a realidade exterior como desenvolvendo-se em conjunto com o sujeito, algo que depois poderá ser evidenciado na união que Hegel busca fazer entre Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito.

Tendo como título inicial “Primeira Parte: Ciência da Experiência da Consciência”, (*Erste Teil: Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein*), é possível vislumbrar que a *Fenomenologia* faria parte de um sistema maior, hipoteticamente funcionando como uma introdução do mesmo¹⁶¹. A partir desse título provisório, que mais tarde foi substituído pelo permanente *Fenomenologia do Espírito*, observa-se a própria ideia de um *saber vinculado à experiência que a consciência adquire de si e para si mesma*. Mas em relação à noção de *Fenomenologia*, a partir da etimologia da palavra, entendemos como não há só a noção de experiência, mas também o sentido de lógica do fenômeno. As duas possibilidades de títulos, interpretadas em conjunto, demonstram que a construção fenomênica (ou seja, objetiva) se configura juntamente com a experiência da consciência. Os temas da consciência, objetividade e condições de conhecimento se estabelecem a partir do próprio desenvolvimento temporal, ou seja, se modificando ou se desenvolvendo *historicamente*. Por isso, Pöggeler afirma que a conclusão da *Fenomenologia* reivindica ter dado uma prova histórica: “a História é, pelo lado da Organização conceitual, a ciência do aparecimento da consciência” (Pöggeler, 1973, p. 184).

Quando analisamos o criticismo kantiano, que justamente discute o transcendental como a consciência que apreende os objetos fenomênicos, o que se observa é que não há absolutamente a discussão de como a consciência se comporta

primeiros capítulos. Como uma consciência escrava contra uma consciência mestra, a consciência não afirmará sua autonomia; salvar a vida é muito importante. Como consciência estoica ou cética, afirmará sua autonomia, mas apenas a autonomia vazia do pensamento abstrato ou pura negação. Como “consciência infeliz”, afirmará que sua escravidão não é escravidão; é simplesmente colocar autonomia onde ele pertence, em Deus” (Lauer, 1993, p. 15).

¹⁶¹ Assim, cabe dizer que um dos argumentos a favor de que a *Fenomenologia* seria parte integrante do próprio sistema especulativo de Hegel está relacionado a esse primeiro título, cujo início sugere que seja a primeira parte. Veremos mais adiante a relação que a *Fenomenologia* possui principalmente com a *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia*, versões definitivas de seu sistema filosófico.

e se desenvolve ao longo do tempo. Muito pelo contrário, a universalidade do sujeito transcendental se pauta, justamente, na não variabilidade da consciência seja em termos espaciais (ou seja, geográficos), seja em termos (temporais), ou seja, em épocas. Quando Hegel, portanto, mistura o transcendentalismo com o histórico, observamos o fato de que a consciência apresenta mutações internas que se concretizam dentro de um contexto de passagem temporal. O que é a História, senão fatos e ações que se sucedem temporalmente? Mas mais importante, a história não seria justamente as ações humanas recontadas e reinterpretadas? Ela não seria a retomada do que já houve, com o intuito de entendimento dos processos do passado, apreendidos com o distanciamento daquele que refaz o caminho histórico? Para Hegel:

O singular deve também percorrer os degraus de formação cultural do Espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo Espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo” (FE, §28).

É essa perspectiva histórica que se junta à análise da consciência, de modo que Hegel considere a *Fenomenologia* como a “história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (FE, §78). A história, portanto, aparece como esse desenvolver temporal da consciência como explicitamos passo a passo anteriormente. Mas não se trata de uma consciência única e sozinha (pois aí, estaríamos ainda no âmbito dos três primeiros capítulos), mas sim das consciências de si que estão em união através da noção de Espírito. É aqui, portanto, que a história se torna uma questão que pressupõe sociabilidade, ou seja, comunidade de consciências, pois se trata do apreender histórico para uma coletividade. A intersubjetividade já possui em germe a noção de sociabilidade que floresce determinantemente dentro do campo da eticidade e que se refere à própria noção de Espírito. O fator social é bastante razoável pelo fato de que a relação da consciência, outrora consciência epistemológica, se translada entre a consciência de si como perfazendo essa unidade racional espiritual. Já o elemento histórico se justifica na medida em que ação e modo de se pôr no mundo da consciência será determinada a partir de como o conjunto das consciências se expressou durante o tempo, como elas agiram e se comportaram, como elas pensaram, produziram e modificaram o

mundo. Falar em Espírito é falar em história, pois a mudança das fases espirituais da humanidade nada mais é do que a modificação ou transformação das consciências – organicamente unidas – no tempo.

O Espírito assim como o desenvolver histórico não são apenas aquilo que aparece no tempo presente isoladamente, mas são desdobramentos devidos ao desenvolvimento temporal em que o presente é uma espécie de soma do que se deu no passado. A história (*Geschichte*) surge como o acúmulo das camadas (*Schichte*) temporais, em que o passado se conflui para a formação do presente, e o presente tem o passado como sua pré-condição. Assim como o Espírito se demonstra como essa unidade orgânica das consciências que se desenvolve ao longo do tempo, é necessário identificar de que modo o sentido de Totalidade não diz respeito apenas à unidade das consciências de si racionais que se unem formalmente sob o roupagem do Espírito, mas ainda como a Totalidade se refere ao próprio desenvolvimento temporal, ou seja histórico, em que as fases do Espírito se desenrolam processualmente. A *Fenomenologia* não apenas demonstra algo sincrônico, ou seja, como as consciências se expressam presentemente, mas também em uma linha temporal diacrônica, analisa a decorrência do passado que se desenrola no presente.

A questão histórica, no que diz respeito à *Fenomenologia* deu margem para várias interpretações que, por sua vez, retrocederam com as respectivas objeções. Uma dessas interpretações diz respeito a como a *Fenomenologia* seria uma espécie de romance de formação, tal como o *Wilhelm Meister* de Goethe, que descreve o percurso de uma consciência como indivíduo ao longo do desvelamento das fases de sua existência, ou seja, de sua vida. Exatamente por isso, as primeiras figuras da consciência são mais rudimentares ou mais ingênuas do que as posteriores, como é o caso da certeza sensível e da percepção. É nesse sentido, que o ser humano vai desenvolvendo seu percurso formativo da mais tenra idade até seu amadurecimento, principalmente intelectual. A objeção mais geral para essa interpretação diz respeito ao fato que a consciência da *Fenomenologia* é universal e não individual, e que, desse modo, as fases da consciência precisam ser concatenadas de modo necessário e não a partir da contingência do percurso individual de uma única pessoa. É claro que se poderia dizer que a *Fenomenologia* como romance de formação apresenta uma espécie de manual de conduta com finalidade normativa para os leitores. Mas

essa concepção é um tanto quanto falha, na medida em que ela possui um teor muito mais descritivo do que normativo.

Uma outra leitura que é feita sobre a *Fenomenologia* expõe a própria história mundial em seu desenvolver temporal, de modo que a história da consciência universal (como história do Espírito) represente a própria história mundial. É possível que Hegel tenha tido essa pretensão. Contudo, a maior objeção é como as fases do desenvolvimento da consciência não se encaixam perfeitamente às épocas históricas, produzindo uma série de lapsos ou saltos que demonstram a improcedência desse paralelismo. Isso significa, desse modo, que, embora a certeza sensível seja referente à Antiguidade platônica e a percepção ao aristotelismo, como explicar que a dialética do senhor e escravo só surge depois do capítulo força e entendimento, visto que servidão é historicamente um advento presente na Antiguidade e Idade Média? Da mesma forma, como explicar que a o capítulo sobre Força e entendimento que, ao que tudo indica, retoma a física newtoniana, ou seja, discute o cerne da concepção da Natureza sob o ponto de vista moderno, é anterior à consciência estoica e à consciência infeliz (que se concretiza como atitude de descontentamento com a figura divina, sendo comumente associado à era medieval)? A necessidade inerente às fases sucessivas da consciência não se dá originalmente por motivos psicológicos ou temporais, mas sim lógicos. É essa necessidade lógica que faz com que a consciência se desdobre implicando seu aparecimento histórico como consciência universal (que também implica nas consciências individuais). Em outras palavras, a necessidade lógica se exteriorizando no tempo, aparece como necessidade temporal.

Desse modo, em relação à história, observa-se um desdobramento do tempo que apresenta uma espécie de concatenação entre as figuras da consciência que se assume como teleológica. Mais uma vez a teleologia surge no pensamento idealista: assim como estava presente na noção de Todo da Natureza, no sentido de etapas que se desdobram potencialmente no natural (Kant da *Crítica da Faculdade do Juízo* e Schelling) ou ainda como propósito do sujeito nas suas atividades pessoais e morais (Fichte e o Kant do pensamento ético), a teleologia, embora bastante próxima do que fora outrora discutido, demonstra a guinada original de ser considerada como temporal e, portanto, histórica. A teleologia se aplicava ao desdobramento da Natureza. Mas no caso da *Fenomenologia*, ela se estabelece

como essa sucessão de fases da consciência que, exteriorizada no tempo, deixa entrever o que seria o ponto de vista histórico. Exatamente por isso, a *Fenomenologia* termina na noção de saber absoluto¹⁶², onde há o percurso completo da consciência. Ou seja, apenas quando o Espírito já se exteriorizou no tempo completamente. Essa exteriorização, desse modo, acontece através do método dialético, ou seja, através da transformação interna e processual que se dá pelo próprio Espírito se externalizando no tempo.

Até aqui muito pouco foi dito sobre o método dialético, marca registrada da filosofia hegeliana. É difícil conceituar o que seria a dialética, principalmente porque ela adquire nuances diferenciadas, ou seja, variações no interior da obra de Hegel. Assim, se consideramos a dialética do Ser e Nada, já no início da *Doutrina do Ser*, observamos sua diferença em relação à dialética do senhor-escravo da *Fenomenologia*. O processo de vulgarização da filosofia hegeliana fixou a dialética como processo de tese, antítese e síntese, de modo que a antítese negue a tese e a síntese seja uma espécie de resultado misto entre as duas posições anteriores. Essa fórmula de manual é, contudo, muito vaga e simplificada do que ela seria¹⁶³. Mas mesmo diante de todas as significações do que é a dialética na *Fenomenologia do Espírito*, alguns elementos comuns podem ser depreendidos. Os dois mais relevantes aqui dizem respeito a como se trata de um processo de modificação auto-determinada e, além disso, como esse processo traz sempre a noção de se transformar em um Outro/ ir para a posição contrária ou contraditória, de modo que a determinação interna esteja relacionada ao movimento negativo de “passar para o oposto”, ou ainda de ser o oposto. A dialética, desse modo não necessariamente significa uma mobilidade absoluta ou ainda uma evolução para a síntese como o

¹⁶² Walter Janschke determina quais fatores estão envolvidos no Saber Absoluto com que Hegel culmina sua *Fenomenologia*. São eles: reflexividade, espiritualidade, facticidade e historicidade. reflexividade está relacionado à ideia de uma “Forma do Espírito, para a qual ele mesmo se direciona, que se torna reflexiva para reconhecer a si mesma”. Já espiritualidade se refere ao fato de que o saber absoluto não é saber sobre um objeto específico, mas “um saber do espírito sobre si, sobre sua própria essência”. Faticidade, por sua vez, está ligada à ideia de que o saber absoluto possui efetividade: “não é apenas uma possibilidade vazia, mas uma efetividade que se desenvolveu historicamente”. Por último, a historicidade que se confirma, “pois o espiritual é sempre histórico, ou seja: pois a história é a forma da efetividade do Espírito (...). Esta é então a tarefa da *Fenomenologia*: mostrar o saber “em seu tornar-se”, o momento do próprio Conceito ou do saber puro na Forma das figuras da consciência” (Arndt; Müller, 2004, p.187-198).

¹⁶³ Para ver as diferentes nuances de sentido do método dialético, ver o capítulo de Michael N. Forster no livro organizado por Frederick Beiser (Beiser, 2014).

passo a passo do progresso, mas é antes diferenciação auto-determinada que se estabelece no jogo do si e do seu oposto, ou seja, a partir da negatividade.

Dentro do contexto da *Fenomenologia*, a dialética é esse método negativo que determina a consciência a passar para o seu Outro, e assim, a aparecer de modos diferenciados ao longo do tempo. E quando Hegel afirma que a verdade é o Todo, é claro que existe uma concepção de Totalidade inerente ao conjunto das manifestações do Espírito enquanto substância única (o que nos impele a pensar em Hegel a partir da noção monista). Entretanto, essa Totalidade funcionaria como o Todo que se manifesta nas partes, enquanto as partes expressam o Todo, tal como estava já previsto no sentido de teleologia em Schelling. E para entender qual seria a relação entre as partes (que no caso da *Fenomenologia* são as figuras da consciência) e o Todo (Espírito que se manifesta ao longo da história), lança-se mão da noção de teleologia. Assim como em Schelling, a Totalidade da Natureza representava um desenvolvimento interno sem um propósito intencional exterior, a Totalidade espiritual da *Fenomenologia*, de modo similar, requer esse auto-desenvolvimento (operado como auto-determinação negativa da dialética) que, na medida em que se dá enquanto desenvolvimento temporal, se torna o auto-desenvolvimento da história. Voltamos, desse modo, à ideia principal da *Fenomenologia* enquanto expressão histórica da consciência.

Na última seção demonstramos como a noção de história é essa exteriorização da consciência universal no tempo, perfazendo a noção de Espírito. A consciência se torna razão justamente no momento em que alcança a consciência de si e se entende como parte integrante de uma comunidade igualmente racional. Assim, o Espírito, sendo a apresentação da consciência na história se descobre dialeticamente até perfazer uma Totalidade que é, por natureza, orgânica. O ponto mais importante para nossa discussão é como o Espírito na *Fenomenologia* se comporta como um Organismo, de modo que o mesmo se desenvolva ao longo do tempo como se auto-determinando. Vimos no capítulo dois sobre como, a partir do kantismo, a ideia de Organismo começa a ser usual na consideração da Natureza. Organismo significa uma Totalidade que funciona como *causa sui*, como uma unidade consistente que se auto-regula e cujas transformações acontecem em seu interior por conta de sua capacidade de se auto-determinar e, desse modo, se auto-organizar. O Espírito propõe esse mesmo modo de funcionamento, exceto pelo fato

de que, na *Fenomenologia*, não se trata mais da Natureza, e sim das várias consciências entendidas em sua coletividade. Contudo, é necessário se perguntar: como se dá essa auto-determinação, ou ainda, de que modo o desenvolver dialético que se concretiza no tempo acontece? Ou ainda, como a consciência está implicada nesse processo?

Explicitamos de que maneira a consciência se desenvolve ao longo do tempo, de modo que é possível não só percorrer as fases do seu desenvolvimento, como ainda o conjunto dessas fases se perfaz como Totalidade espiritual. Contudo, é necessário dizer que em cada fase da consciência, em cada etapa da mesma, a Totalidade se faz sob um ponto de vista sincrônico, pois ela se constitui tendo como referência o presente. Em relação à passagem do tempo e da história, há a consciência que se desenvolve sincronicamente. Mas quando analisamos as consciências em uma única etapa específica, a Totalidade se torna horizontal, se colocando como o conjunto das consciências individuais que forma - organicamente- a Consciência universal. Assim, em relação ao presente, há um conjunto de consciências que perfaz uma Totalidade. O passado é como vários desses conjuntos foram se acumulando e se concatenando ao longo do tempo. Desse modo, quando analisamos a história, imediatamente pensamos: quem são seus autores e como ela se modifica? Para Hegel, é sempre o conjunto das várias consciências que se unem organicamente em uma Totalidade (tanto sob o ponto de vista sincrônico quanto diacrônico) que pode agir produzindo, desse modo, o tecido da história.

Voltemos à noção de consciência de si que é referente à transição do capítulo quatro para o cinco. Foi dito que a consciência de si significa a consciência do seu próprio papel na consideração das coisas na realidade. Logo em seguida, a consciência de si se torna razão, ou seja, parte de uma comunidade racional que requer a compreensão prévia de si como consciência de si. A partir disso, se tem todas as investigações sobre a cultura, espírito e religião que se inserem, justamente, dentro do contexto da consciência de si. Por isso há as noções de intersubjetividade e comunidade ética, que já delimitam a consciência não mais solitária dentro de sua empreitada epistemológica, mas já dentro das relações travadas com outras consciências dentro de uma lógica de reconhecimento mútuo. O sentido desse movimento é que a consciência de si quer dizer, justamente, a consciência de se

fazer parte dessa comunidade racional, ou seja, de que se é membro de uma Totalidade Orgânica que se estabelece como tendo um modo específico de ação e de compreensão da realidade – ou melhor, uma visão de mundo específica (*Weltanschauung*).

Por isso, Pöggeler indica que “na medida em que a consciência de si se exterioriza daquilo que lhe opõe e que é vivo, é a transformação da consciência em Espírito que encontra a si nos outros e para qual o “Mundo” é o seu Mundo” (Pöggeler, 1973, p. 255)¹⁶⁴. A mudança que ocorre entre a consciência e a consciência de si é, desse modo, o próprio tomar consciência de si como fazendo parte de uma comunidade com outras consciências que, nessa medida, representa a consciência universal. Assim, a consciência se reconhece nas outras consciências e perfaz o sentido de Espírito, de modo que, nesse processo, vê o mundo como o seu mundo. Ter consciência de si implica ter compreensão de seu lugar no mundo, assim como a própria constituição do que é o mundo, a partir de um conjunto de concepções que dão *significação* para o mundo enquanto realidade. Dentro do contexto do conhecimento que sintetiza o sujeito e o objeto, Hegel estabelece uma objetivação desse movimento subjetivo que fundamenta o pensamento, não negando uma realidade exterior, mas demonstrando como a experiência da consciência é parte constitutiva do próprio conhecimento.

Não por acaso, Michael Forster indica que a própria noção de verdade da *Fenomenologia* se determina como uma espécie de acordo ou senso comum entre as consciências, de modo que o modo de apresentação do Espírito em uma época seja determinante para estabelecimento do que é a verdade¹⁶⁵. E de fato, na medida

¹⁶⁴ Corroborando com isso: “Para Hegel, as experiências feitas pela consciência de si são um ponto de virada na história da consciência, a mudança da consciência objetivamente orientada para o Espírito. A consciência de si vem da consciência no sentido mais restrito, que é direcionado a um ser dado e objetivo” (ibidem, p. 253).

¹⁶⁵ Por exemplo, para Michael Forster, o que Hegel elabora é uma teoria consensual da verdade: “uma teoria de acordo com a qual a própria natureza da verdade é tal que é necessário e suficiente para uma reivindicação da verdade que ela seja “acordada” e continue sendo um acordo feito por uma comunidade ou tradição comunal” (Forster, 1998, p. 226). Rüdiger Bubner também defende o fato de que a filosofia é determinada pelo seu tempo. Contudo, a garantia da sua autonomia se dá, justamente, no momento em que ela entende essa influência histórica: “A filosofia não pode abstrair de sua própria historicidade. Isso não significa, no entanto, que a filosofia nada mais é do que uma expressão intelectual de dadas circunstâncias que mudam de uma época para a seguinte. Pelo contrário, a consciência das condições históricas é a única maneira de escapar da influência dominante dessas condições. A filosofia deve insistir continuamente em sua autonomia teórica, mas essa autonomia não pode ser garantida assumindo uma posição acima da relatividade do *hic et nunc*. Uma filosofia que não seja sacudida por um sono dogmático é obrigada a ser vítima de pressupostos

em que a própria noção de eticidade e substância social se situam na fase final não só da *Fenomenologia*, mas ainda da concepção madura do pensamento hegeliano, é razoável entender que tudo afluí para como se trata da Totalidade de consciências que determina o que seria a Verdade a partir da própria noção de Espírito. Essa noção controversa, de que a verdade seria dependente de um acordo entre as várias consciências que perfazem o Espírito de uma época pode não ter muito apelo principalmente em relação a leitores que prezam por uma interpretação mais metafísica e é necessário adiantar que o critério de verdade se modificará na *Ciência da Lógica*. Entretanto, ainda se tratando da *Fenomenologia*, algo é verdadeiro quando as consciências concordam que é verdadeiro. Embora isso possa sugerir uma espécie de relativismo, esse argumento é bastante razoável quando observamos a variação do sentido de verdade em lugares e tempos diferentes: essa variabilidade pressupõe que a verdade depende da aceção e acordo de um conjunto específico de consciências, o que lhe confere um aspecto geral (o que não significa que a verdade varia de indivíduo para indivíduo), mas ao mesmo tempo, demonstra sua capacidade de mutação relativa (o que explica a própria variação).

4.4

A estrutura do Conceito

Até aqui, analisamos como o sentido de consciência, sua transição para a consciência de si e subsequente transformação em razão está elaborada na *Fenomenologia*, tendo como horizonte o Espírito enquanto Totalidade das consciências desenvolvidas no Tempo – o que decorre na dupla concepção de que o Espírito é histórico, assim como a história é feita a partir das consciências unidas do Espírito. Entretanto, falta a análise de um determinado motivo, de extrema importância não só no que se refere à *Fenomenologia*, mas em toda o sistema hegeliano, a saber o Conceito. O que seria o Conceito para Hegel? Esse parece ser um tema que se distribui na obra hegeliana como um todo. Não por acaso, toda a

não expressos os quais são as reais tendências sociais e prescrever um mundo intelectual. Inconscientemente, carregará a marca do que se passa sem dizer no paradigma existente de atividades teóricas. Apenas refletindo sobre essas condições históricas, a filosofia pode defender sua reivindicação legítima da verdade” (Cohen; Wartofsky, 1984, p. 152). O que seria, portanto, essa autonomia, senão a compreensão prévia referente à consciência de si que Hegel elabora no terceiro capítulo, marcando determinantemente a entrada para o Espírito?

Fenomenologia parece girar em torno do alcance do Conceito enquanto finalidade última, espécie de referência a que ela se direciona: ou seja, busca-se alcançar o que é o Conceito, sem muita explicação prévia do que ele é. Nossa tese é que, se nos atermos nos lugares em que Hegel se dedica a analisar o Conceito, observamos seu conteúdo explanatório (espécie de conceito do Conceito, ou melhor, esclarecimento do que é o Conceito), que está presente tanto no prefácio quanto no Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito*.

Saindo do escopo da *Fenomenologia*, o motivo do Conceito será plenamente desenvolvido no terceiro tomo da *Ciência da lógica*, parte referente à lógica subjetiva que, contudo, está compreendida na concepção ontológica da obra de Hegel. Mesmo separadas por um hiato de alguns anos entre as respectivas publicações, a *Fenomenologia* e a *Lógica* apresentam como tema comum o apreender conceitual, sendo esse ponto o que parece unir esses textos (que também são considerados como os mais essenciais da obra hegeliana). Por conseguinte, algumas questões aparecem: 1. o que Hegel quer dizer com o Conceito? 2. Por que ele é tematizado apenas no prefácio e no final da *Fenomenologia*? 3. Qual é a relação do mesmo com o resto da obra de Hegel? Nossa hipótese, nesse caso é que a *Fenomenologia* provê para a consciência (que já é em si e para si) a *estrutura do que é o Conceito*. Esse sentido do que chamamos de estrutura do Conceito aparece a partir de duas concepções. A primeira está relacionada à ideia de que o “Conceito é o Eu”, a segunda de que o “Conceito é o Tempo” – duas afirmações que Hegel estabelece no Saber Absoluto e que, de certa forma, aparecem também no prefácio da *Fenomenologia*. Analisaremos, por conseguinte essas partes. No prefácio, Hegel afirma:

O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o *Conceito* que veio a ser Conceito simples do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo (FE, §12)

Já no âmbito do Saber Absoluto:

No conceito que se sabe como conceito, os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir a ser é o movimento desses momentos (...) O espírito é em si o movimento que é o conhecer – a transformação desse Em-

si no Para-si; da *substância* no *sujeito*; do objeto da consciência em objeto da *consciência de si*; isto é, em objeto igualmente suprasumido, ou seja, no *Conceito* (FE, §801-802).

O que, portanto, podemos depreender da comparação entre essas duas passagens que se localizam exatamente no início e no final da *Fenomenologia*? Na citação do prefácio, Hegel fala da possibilidade do começo de um novo Espírito que aparece como a soma de todos os percalços anteriores que a consciência (já espiritual) alcançou. É apenas a partir da sucessão temporal das consciências que o Conceito vem a ser. O movimento da consciência é o movimento do Espírito que resulta no processo das suas figuras ou momentos, disponibilizando, finalmente, a chegada ao Conceito. Esse aspecto deixa entrever a similaridade que existe com a citação já do Saber Absoluto, na medida em que o Espírito se coloca como o próprio conhecer processual, de modo que a transformação do em si no para si (que vimos ser, justamente a transformação da reflexividade da consciência sobre si mesma) tem como objeto o Conceito. Esses pontos, portanto, estão determinados quando comparamos as citações acima. Se nos atermos ao fato de que o Conceito se faz como desenvolvimento processual, tal como era previsto no caso do Espírito, então já apreendemos um aspecto fundamental dele: que apresenta o mesmo sentido de auto-desenvolvimento interno, ou seja, a auto-determinação referente ao Espírito.

Mas mais importante, Hegel não apenas determina que o Conceito é o resultado final do processo fenomenológico, ele ainda afirma que o Eu se identifica com o próprio Conceito, sendo o que acima ele indicou como sujeito e que ele corrobora na seguinte passagem: “Aquela primeira reflexão, que parte da imediatez, é o diferenciar-se do sujeito em relação à sua substância, ou o próprio *Conceito* que se cinde: - o adentrar-se em si e o vir a ser do puro Eu” (FE, §804). Então, o que significa entender o Conceito como Sujeito? A partir das citações transcritas, dentro da *Fenomenologia*, o Conceito a que a consciência alcança é o conceito de si mesma enquanto Eu. Ou seja, é o Conceito como desenvolvimento espiritual cumulativo e processual que, justamente, se desenvolve na *Fenomenologia*. A identificação do Conceito ao Eu nos remete, portanto, à ideia de que o Todo espiritual a que a consciência acede, ao invés de ser definido como uma substância, é na verdade, Sujeito:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr- se a si

mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples (FE, §18).

O que lemos nessa passagem? Que existe uma distinção entre substância e sujeito. Essa diferença repousa na ideia de que a concepção substancial ainda não alcançou o movimento autônomo, ou melhor, imanente de transformação de si mesma tão característico do sujeito. De fato, vemos que se trata de uma instância da qual decorrem as mais diversas determinações e predicados, podendo refletir sobre si, podendo abarcar todo um processo de desenvolvimento interno, exatamente como o Espírito. Não se trata, desse modo, de negar o sentido de substância, mas de propor que o sujeito é ainda mais complexo e passível de mais mediações que o substancial. Nesse aspecto, o sujeito é substância, mas a substância não é sujeito.

É importante notar que a noção de uma subjetividade que complementa a ideia de substância ainda no prefácio da *Fenomenologia* não está relacionada apenas a uma consciência empírica, algo que veremos mais tarde quando discutirmos o sentido de Conceito na lógica subjetiva (mais especificamente na *Doutrina do Conceito da Ciência da lógica*). Ao contrário, é a ideia de que o Conceito se identifica ao sujeito na medida em que o *auto-desenvolvimento presente no Todo espiritual, que se perfaz como sujeito, é o mesmo auto-desenvolvimento do conceitual*. Ou seja, assim como o Espírito possui a capacidade de agrupar em si todas as consciências em um Todo orgânico e seus subseqüentes desenvolvimentos experiencias no tempo, da mesma forma, o Conceito possui a mesma constituição. Aqui observamos uma grande afinidade com o sentido de Totalidade orgânica em que existe a unidade entre partes e Todo (entre identidade e diferença). É essa mesma auto-suficiência e integração das partes e Todo que observamos no caso tanto do Conceito como no do Espírito. É desse modo que o Conceito funcionaria como uma espécie de constructo auto-suficiente e complexo que, portanto, possui a mesma estruturação do sujeito.

É a partir desse entendimento que se torna possível apreender como do mesmo modo em que existe um desenvolvimento teleológico no que se refere ao Todo das consciências dentro da *Fenomenologia* – que se torna consciência de si, razão e, finalmente Espírito – igualmente, haveria teleologia no aspecto conceitual. Como já foi indicado anteriormente, é certo que a teleologia se refere à noção de

propósito, delimitada dentro do âmbito moral. As ações orientadas por alguma finalidade, com o intuito de realizar algum fim, se configuram como causas finais, ao contrário das causas eficientes. Mas o sentido teleológico que acreditamos que existe no Conceito se refere a um nível de finalidade cujo fim é imanente, ou seja, cujo fim está na coisa potencialmente¹⁶⁶ e, apenas após sua realização completa é que se pode dizer que ele está realizado. Assim como ocorria no caso da teleologia no que se referia a Schelling, aqui, ela se refere ao Conceito não necessariamente como propósito pessoal referente a uma ação com vistas à realização de um fim, mas sim de que o fim se faz como sua própria realização completa. O sujeito, que nos termos hegelianos se coloca como o Eu (não empírico, mas como instância subjetiva referente à consciência universal) remonta a noção espiritual que, por sua vez, entra em sintonia com o Conceito. Este apresenta esse movimento interno de diferenciação que Hegel atribui ao próprio desenrolar espiritual. Existe aqui uma cadeia de identidade entre Eu-sujeito-Espírito e Conceito, cuja integração é resumida por Hegel nos seguintes termos:

A Natureza, os momentos desse saber se mostraram, pois, de modo que esse saber é o puro-ser para si da consciência de si; o saber é o Eu, que é este e nenhum outro Eu, e que é igualmente o Eu universal, imediatamente mediatizado ou suprassumido. Tem um conteúdo que distingue de si, pois é a negatividade pura ou o cindir-se: o Eu é consciência. Esse conteúdo é, em sua diferença mesma, o Eu, por ser o movimento do suprassumir-se a si mesmo; ou essa mesma negatividade pura que é o Eu. O Eu está no conteúdo como diferenciado, refletido sobre si: o conteúdo é conceituado somente porque em seu ser outro está junto de si mesmo. Esse conteúdo, determinado com mais rigor, não é outra coisa que o movimento mesmo que acabamos de expor: *pois é o espírito que se percorre a si mesmo e certamente o faz para si como Espírito, porque tem a figura do Conceito na sua objetividade.* (FE, §799, grifo nosso).

A identidade entre o Eu referente ao Espírito e ao Conceito se dá não porque todo Conceito é igual ao Eu, mas porque todo conceito *se constitui como um sujeito*,

¹⁶⁶ Adiantando o que será tratado na parte final do capítulo, Terry Pinkard indica essa ideia de fim imanente que se realiza após o desdobramento potencial do Conceito indicando ainda alguns fatores no que tange à ideia de teleologia nesse caso: “Hegel constrói uma verdadeira inferência teleológica como se movendo em quatro passos: (1) O conceito (o fim) determina-se como um sistema mecânico (como indiferença externa, nas palavras de Hegel). (2) É mostrado que o fim implica substancialmente os meios. Nos termos de Hegel, a distinção lógica do fim e o sistema mecânico (o objeto, na terminologia de Hegel) é integrado, *aufgehoben*. (3) O fim, portanto, tem esse tipo particular de sistema mecânico como uma implicação material. Nos termos de Hegel, a externalidade do sistema é *aufgehoben*, integrada à determinação do fim. (4) A integração de fim e meios é, portanto, extremamente forte: em um verdadeiro silogismo teleológico, os fins implicam substancialmente tanto os meios como a realização; esse tipo de fim implica esse tipo de meios e esse tipo de realização” (Pinkard, 1988, p. 90).

apresenta a estrutura da subjetividade referida ainda no prefácio. Até aqui discutimos a concepção do Conceito enquanto instância não individual e empírica propriamente dita (como se fosse o Eu individual), mas como uma instância que replica a mesma estrutura subjetiva. Agora, analisaremos como Hegel identifica o Conceito como o Tempo. No capítulo do saber absoluto, lemos:

No Conceito que se sabe como Conceito, os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir a ser é o movimento desses momentos. Na consciência, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não-conceituado. *O tempo é o Conceito* mesmo, que é aí e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro: quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro Si exterior intuído, mas não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma de tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante (FE, §801).

No início da citação, observamos que o Conceito é anterior ao Todo dos momentos (temporais), mas para a consciência só há conceituação quando já houve o desenvolvimento completo do Todo. Se o Conceito só surge para a consciência depois que todo o seu percurso se concretizou, se ele reflete em si mesmo esse desenvolvimento temporal que é o próprio desenvolvimento do Espírito, então, de fato, é possível vislumbrar como o Conceito apresenta a internalização dessa noção de temporalidade. Mas mais do que isso, Hegel também parece determinar que há uma relação entre a manifestação do Conceito (que é a própria manifestação do Espírito) e o tempo em que ele se manifesta. Subjacente à obscuridade comum a Hegel, podemos observar que Conceito= desenvolvimento do Espírito no tempo. Sem o Espírito, desse modo, o Conceito não poderia estar no tempo. Em um primeiro momento, pensamos em uma relação de identidade, como se o Conceito pudesse ser o tempo em si. Mas ao contrário, o Conceito possui também uma manifestação *que se dá* no tempo, não sendo uma instância descolada da história: ao contrário do que Hegel chama de Conceito puro, há ainda a perspectiva de uma conceitualidade que se expressa dentro do recorte temporal em que ela se insere.

É como se Hegel estivesse indicando duas naturezas do Conceito: uma, pura, que não tem a ver com conceitos particulares e outra, temporal, que se instancia nos momentos do tempo e, portanto, são configurados a partir desse Conceito puro. É, dessa forma, portanto, que podemos identificar *o Conceito como uma estrutura e*

os conceitos como mediações do pensamento que são expressões dessa estrutura.

Uma passagem de Kojève parece esclarecer esse sentido do conceitual:

O conceito é o Tempo (...) A aparição dos conceitos e mesmo do Conceito na existência não é um fenômeno único. Em todo caso, o Conceito pode aparecer não importa qual o momento do tempo. A linha que simboliza a existência implica então vários pontos singulares eternos. Ou por definição, a Eternidade, quer dizer, a entidade a qual se relaciona o Conceito é sempre a mesma; e o relacionar do conceito a esta entidade é também sempre o mesmo. Então: a todo instante do tempo (da existência do Homem no mundo) essa relação à uma e mesma entidade (Kojève, 1947, p. 558).

É claro que é um pouco estranho tratar o tempo como se estivesse em uma identidade com o Conceito, mas é igualmente razoável que o tempo precisa ter alguma relação com o este último¹⁶⁷. Assim, essa relação parece antes se fundar na noção de que o Conceito enquanto estrutura aparece nos próprios conceitos singulares, tal como Kojève sugeriu, de modo que ele precisa se instanciar na existência, precisa se realizar enquanto conceito particular. E no momento em que essa instanciação se dá, então, o Conceito trava sua relação com o momento temporal em que ele eclode, ou seja, interioriza em si a temporalidade. Na medida em que o faz, não apenas se determina como Sujeito (uma vez que traz o aspecto de auto-determinação da idealidade), como também se insere em um ponto temporal, refletindo assim o que está dado nesse tempo. Por isso, a estrutura sempre volta, ela é a mesma, mas a partir de conceitos específicos que estão determinados na evolução do tempo há a contextualização na qual o próprio Conceito se enquadra, através do próprio horizonte regulador referente ao parâmetro temporal entre passado, presente e futuro. Essa diferenciação, portanto, é o que parece fundamentar a diferença entre *O* Conceito e conceitos: O Conceito possui um determinado formato, um modo estrutural de se configurar (algo que será mais determinado na

¹⁶⁷ Burbidge determina que Kojève estava errado ao identificar o Conceito como Tempo, como se o Conceito fosse capaz de compreender a eternidade. Mas isso não significa que não haja alguma relação entre o tempo e o Conceito. Ao contrário, até mesmo na *Ciência da Lógica* isso é constatável através da categoria do devir, em que Burbidge demonstra: “Para completar o círculo do devir, o primeiro movimento deve ser estabelecido. A partir do Ser do presente, deve haver uma ação ou projeção para o não-Ser do futuro de modo que o processo temporal se torne o retorno do ser do qual foi projetado pelo próprio Ser” (Burbidge, 1973, p. 415). A relação que se dá entre o Conceito e o tempo, parece, portanto, ficar em um meio termo, em que existe a necessidade de incluir a passagem temporal na própria lógica, mas de modo que a lógica não seja apenas uma compreensão do que acontece na temporalidade. Burbidge, portanto, encerra seu texto afirmando: “Então, Hegel não é nem um plantonista, colocando conceitos e ideias em uma eternidade sem tempo, nem um pragmatista, reduzindo o pensamento apenas à temporalidade condicionada. Enquanto ele mantém uma distinção afiada entre Conceito e tempo, ele ainda mantém que eles são integralmente relacionados” (ibidem, p. 422).

Lógica subjetiva) e os conceitos particulares (que são conceitos de qualquer coisa) são modos específicos que se desdobram dessa mesma estrutura.

Desse modo, como unir, portanto, as duas proposições sobre o Conceito, a primeira que indica que o “Conceito é o Eu” e a última que indica que o “Conceito é o tempo”? O Conceito é a subjetividade porque ele se articula como essa instância que se auto-determina, que possui modos de desdobramento que são análogas ao Sujeito (e por isso ele será esse constructo plenamente intelectual que tem a natureza de unir universal, particular e individual, tal como veremos a seguir, assim como se desdobrar em juízo e silogismo). E o Conceito também é o tempo não porque ele é o tempo em si, mas porque sua estrutura se manifesta temporalmente, ela lida com o aspecto temporal, ela se faz a partir do desenvolvimento espiritual que é feito na história. A partir da consideração histórica, podemos entender não só como os conceitos surgem em determinadas épocas, mas ainda como eles se modificam temporalmente, se transformam com o passar do tempo, através do mesmo esquema de transformação temporal do Espírito.

É exatamente por isso que a união entre a *Fenomenologia* e a *Lógica* se faz pelo Conceito, pois enquanto a *Fenomenologia* retraça como o Conceito é formado, assim como há uma relação intrínseca entre ele e um aspecto temporal, a lógica se debruça sobre o Conceito através da análise de sua estrutura pura: enquanto a *Fenomenologia* refaz como o conceito advém no tempo, a lógica analisa o que o Conceito (puro) possui de configuração estrutural. A *Fenomenologia*, portanto, apresenta a fenomenalidade do Conceito, a lógica especifica sua configuração pura. Essa explicação, portanto, demonstra como a história, de certo modo, perpassa a lógica, pois na medida em que os conceitos se modificam internamente, então cabe à lógica explicar como essas modificações são feitas, ou seja, ela precisa incluir a *história do pensamento*, pois “as verdades supra-históricas não estão derivadas de uma oposição abstrata à experiência da mudança histórica, mas antes a partir da consciência dessa mudança” (Bubner, 2003, p. 65). Indo mais além nessa direção, Bubner ainda indica que:

É obviamente apenas através do recurso da atividade da reflexão que podemos alcançar o movimento do Conceito que expressa o caráter necessário e imanente de si. Naturalmente não há como entender essa reflexão a partir de um sentido fenomenológico ou psicológico como atividade da consciência, mas apenas no sentido lógico de contribuir para a produção de um sistema de conceitos interconectados (ibidem, p. 78).

Como finalização do que estava previsto no prefácio, o saber absoluto é o saber do Conceito: saber entendido como a ciência especulativa, como razão e não entendimento, em que se pode apreender todo esse movimento descrito até aqui. De certo modo, o objetivo da *Fenomenologia* se coloca como o alcançar final desse sentido de ciência filosófica que é, conjuntamente, o alcançar conceitual. E, se colocarmos em perspectiva a tentativa de Hegel de chegar na ciência filosófica *strictu sensu*, que é o próprio saber absoluto, observamos que se abre a possibilidade de substituição da definição das pretensões filosóficas na *Crítica da Razão Pura* para o que está previsto no pensamento de Hegel, tanto na *Fenomenologia* quanto na *Lógica*. É certo que Hegel não acreditava em nenhuma formulação que funcionasse como pré-condição para o conhecimento, ou seja, como o que Kant teria feito quando estabeleceu as condições de possibilidade anteriores ao conhecer para só então entrar no que seria o conhecimento em si. Isso é bastante claro, principalmente, a partir da metáfora do nadador, em que Hegel nega categoricamente a possibilidade de se aprender a nadar sem entrar na água, o que similarmente indica que o estabelecimento prévio dos critérios epistemológicos já está enredado no movimento de conhecimento, mesmo que não se saiba. Substituindo a primeira crítica, a *Fenomenologia* é o que dá a lógica do aparecimento do Conceito, ou seja, a apresentação de sua estrutura para a consciência. E é na própria *Ciência da Lógica* que o Conceito é analisado especificamente, já em acordo com o saber absoluto.

A partir do esclarecimento do que significa o Conceito dentro da *Fenomenologia*, cabe a pergunta sobre qual seria exatamente a relação que existe entre esta e a *Ciência da Lógica*. É verdade que no que se refere ao termo consciência, observamos que ela deixa de ser tematizada na lógica, só aparecendo no final do terceiro volume da *Enciclopédia*, sobre o saber subjetivo. A lógica possui como tema a razão e as determinações racionais dentro de uma perspectiva que saem do escopo do aparecimento fenomenológico. Por isso, de acordo com a recepção que a obra de Hegel teve, grande parte dos comentadores ora privilegia a *Fenomenologia*, ora a lógica, dando a entender que ambas as obras tratam de temas completamente diversos¹⁶⁸, não evidenciando propriamente uma relação entre

¹⁶⁸ Por exemplo, enquanto a tradição hegeliana francesa parece ter se focado na *Fenomenologia* a partir do viés da relação entre as consciências (vide Hyppolite e Kojève), a tradição alemã parece

ambas. Esse hiato entre as duas é mais esclarecido a partir de um livro de Hans Fulda, cujo tema é justamente qual seria o lugar adequado da *Fenomenologia* no que tange à obra total de Hegel.

Ali observamos como a relação entre essas duas obras hegelianas é trazida à luz: enquanto as primeiras interpretações sobre Hegel colocavam mais em foco a lógica, tratando a *Fenomenologia* apenas como uma propedêutica, Fulda entende que ela possui um valor maior, não necessariamente funcionando como uma introdução à lógica, mas como parte constitutiva do sistema inteiro de Hegel. A prova de que a *Fenomenologia* se integra ao Sistema hegeliano, mais especificamente à lógica, é a própria apresentação do Conceito na secção do saber absoluto. Para Fulda:

No final da *Fenomenologia*, o saber [especulativo] é deduzido sob o título de saber absoluto, na medida em que, primeiramente, somos “nós” que reunimos o primeiro momento do Conceito, posto bem antes, e que mantém o Conceito na Forma de Conceito (Fulda, 1975, p. 89).

A partir de nossa interpretação, o vínculo que unifica tanto a *Fenomenologia* quanto a lógica repousa justamente no Conceito, que abre espaço para a contraparte ontológica hegeliana. Existe uma transição entre a *Fenomenologia* e a Lógica que se estabelece justamente a partir da noção conceitual: enquanto a *Fenomenologia* apresenta o Conceito para a consciência, já dentro do esquema do Espírito, a lógica será responsável por demonstrar como racionalmente o Conceito se mostra como a unidade entre Ser e Essência, coroando a explicação ontológica e a subsumindo à lógica subjetiva. Coube à *Fenomenologia*, portanto, demonstrar o que é estruturalmente um Conceito, assim como demonstrar como o mesmo possui um caráter subjetivo. Reproduzindo o percurso lógico presente no Espírito na discussão, igualmente o Conceito apresenta essa constituição teleológica, auto-determinante, reflexiva, referente ao para si da consciência de si universal que se refere ao Espírito. Conjuntamente, assim como a *Fenomenologia* apresenta o

ter tratado a *Fenomenologia* sempre em relação ao sistema especulativo total. E na medida em que o sistema é todo o resto da filosofia hegeliana, compreendendo a lógica, a filosofia da história, a estética, filosofia da religião e filosofia do direito, necessariamente, salvo alguns casos, existe uma quantidade menor dos comentários feitos sobre a *Fenomenologia*. Isso pode ser demonstrado pelo fato de que embora Hyppolite tenha produzido talvez o maior livro de comentário sobre a *Fenomenologia*, a saber o *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, Dieter Henrich, que se estabelece como o intérprete mais conhecido do idealismo em língua alemã, pouco fala da *Fenomenologia*.

Conceito enquanto estrutura, sugerindo que o mesmo replique as modificações internas assim como acontece no Espírito, a lógica dá a análise da composição do Conceito em si. Para que possamos entender qual é a posição em que o Conceito se localiza dentro da *Ciência da Lógica* de modo mais aprofundado, é necessário fazer uma digressão sobre a própria lógica objetiva, algo que discutiremos agora.

4.5

A lógica objetiva: o Ser e a Essência

Compreendendo o plano elementar da *Ciência da Lógica*, observamos como ela se organiza a partir de três partes fundamentais, a *Doutrina do Ser*, da *Essência* e do *Conceito*. Em relação ao Ser e Essência, temos diante de nós a explicação da Natureza das coisas ou objetos. Isso significa que, em relação à *Fenomenologia*, saímos da investigação de como as coisas *aparecem* para a consciência e nos debruçamos sobre o que seriam as coisas consideradas sem o parâmetro representativo fenomenológico. Entretanto, já desde o primeiro relance que se dá sobre a estrutura organizacional desse texto, observa-se como, somado ao binômio usual referente à Ser e Essência, Hegel também inclui o Conceito cuja adição torna a Lógica hegeliana diferente de uma lógica exclusivamente objetiva relacionada ao modelo aristotélico¹⁶⁹. O Ser e a Essência, na medida em que versam sobre o domínio das coisas, se referem à própria esfera de objetividade: são as coisas entendidas em categorias lógicas que se configuram como o cerne da chamada lógica objetiva, de maneira que o que esteja em questão seja o modo de constituição e natureza dos objetos.

¹⁶⁹ De acordo com Ferrarin: “Hegel enfatiza a identidade de escopo e intenção entre sua Lógica e a Metafísica (VGPh 152). Já vimos em sua correspondência com Niethammer e de novo em sua Divisão Geral da Lógica que a lógica do Ser e da Essência restitui as categorias da antiga metafísica. Categorias não são formas do entendimento, mas a lógica das formas pelas quais o ser é falado” (Ferrarin, 2007, p. 130). De fato, as categorias que estão presentes na *Ciência da Lógica* foram inicialmente elaboradas na lógica aristotélica. Contudo, o Conceito, que abre a parte referente à Lógica subjetiva, não aparece com o mesmo uso e definição na concepção de Aristóteles. Assim, segundo Ferrarin: “Para concluir, Hegel parece convencido de que ele pode suplantear o esquema de substrato-propriedade da tradição aristotélica inspirada no modelo discursivo verdadeiramente tratado no *De Interpretatione* e das Categorias por recurso a um princípio que ele julga mais genuinamente aristotélico: a teoria de auto-mediação consigo mesmo, de *energeia* como subjetividade. A partir dessa citação, observamos como, embora a herança aristotélica presente no pensamento de Hegel seja inegável, contudo, quando falamos da Lógica subjetiva, não se trata propriamente do que está elaborado das Categorias aristotélicas, e sim da ideia de *energeia* que ultrapassa o esquema de substrato-propriedade que constitui a base para o hilemorfismo de Aristóteles” (ibidem, p.148).

Já o Conceito abre o domínio da Lógica subjetiva, que, contraposta à Objetiva, se refere àquilo que estaria circunscrito ao sujeito e seu modo interior de funcionamento dentro do escopo ontológico/metafísico da Lógica. O que, contudo, Hegel pretende quando separa uma lógica objetiva da lógica subjetiva? Essa questão parece se tornar um pouco mais clara quando observamos que ele define a lógica como a “ciência do pensar puro, que tem como seu princípio o saber puro, a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela, a oposição da consciência entre um ente que é subjetivamente por si e um segundo ente que é objetivo por si é sabida como superada” (CL I, p. 63). E ainda na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no primeiro tomo que se refere à *Ciência da Lógica*, Hegel também indica que o lógico “deve ser pesquisado como um sistema de determinações do pensamento em geral, em que desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo” (ENC, §24). A lógica, desse modo, se constitui como o saber em que as coisas objetivas são apreendidas pelo pensamento e, desse modo, se constituem como *determinações* do mesmo.

Inicialmente, a lógica hegeliana pode ser confundida com a lógica transcendental de Kant, abandonando a inspiração aristotélica e adentrando em um sentido lógico referente ao sujeito transcendental da *Crítica da Razão Pura*. Contudo, Hegel diferencia a sua proposta lógica da de Kant, definindo que aquilo que se entende como lógica transcendental corresponde à lógica objetiva, de modo que Kant teria interiorizado as categorias para dentro do sujeito e estabelecido a distinção entre a coisa em si exterior e o fenômeno (CL I, p. 65). Dessa forma, na medida em que a lógica transcendental opera ainda a partir do desconhecimento da coisa em si, então não é possível haver a distinção entre lógica objetiva e lógica subjetiva, havendo apenas uma única lógica. Ao contrário, Hegel indica a distinção entre essas duas lógicas, afirmando ainda que à lógica objetiva corresponde à ontologia que investiga a “natureza do Ens em geral”; de modo que o “Ens compreende em si tanto o Ser quanto a Essência” (CL I, p. 67). É, assim, a determinação do pensamento que diz respeito às categorias do Ser e Essência, sendo a lógica subjetiva (que falta à Kant), a lógica do Conceito, ou seja “da essência que supassumiu sua relação com um ser ou com sua aparência e não é mais exterior em sua determinação” (Idem).

No capítulo anterior, observamos de que modo Schelling propunha um sentido de ontologia que partia de um Todo imanente, tanto no que concerne à Natureza quanto à Identidade absoluta. O que vemos aqui é algo bastante divergente: Hegel propõe uma ontologia baseada naquilo que ele entende como categorias do pensamento: determinações racionais que se identificam com a própria realidade. Identificamos, desse modo, a onto-epistemologia hegeliana: o meio específico de conhecimento racional era, na *Fenomenologia*, feito pelo desenvolvimento da consciência. Na lógica, a mobilização do conhecer se faz pelo movimento da razão especulativa que se engaja na delimitação e organização ontológica através das categorias lógicas. Temos aí, dessa forma, tanto uma teoria do acesso às coisas quanto a explicação do que são essas coisas mesmas (categorias lógicas como explicações ontológicas). Nesse aspecto, Hegel parece propor uma abordagem bastante sofisticada da relação entre realidade e pensamento, uma vez que o real parece estar em uma relação de identidade com o pensamento, ou seja, o aspecto ideal, intelectual, racional.

Por conseguinte, embora Hegel tenha defendido duas lógicas, na medida em que ele mantém a objetividade dentro do esquema categorial, o movimento feito é o de trazer todo o âmbito objetivo como perpassado pela racionalidade. Esses fatores não apenas refutam a noção de que Hegel teria abandonado por completo seu diálogo com a lógica kantiana, como ainda demonstram que, ao contrário, ao invés de propor uma lógica transcendental que impede o conhecimento das coisas em si mesmas, ao contrário, *as coisas em si mesmas são entendidas como determinações do pensamento*. Assim, a exterioridade permanece unida à interioridade subjetiva, algo inicialmente sugerido pela lógica transcendental mas que não ia até suas últimas consequências, devido ao entrave epistemológico da coisa em si¹⁷⁰. Por isso, Hyppolite indica que, embora as categorias transcendentais

¹⁷⁰ Hegel, de fato, não aceita a noção de coisa em si como elemento incognoscível. Sua concepção de objeto é, ao contrário, a de uma unidade substancial, que por sua vez será determinada de acordo com as categorias lógicas. Sobre isso, Robert Stern afirma: “Para resumir: de acordo com Hegel, tanto Kant como os empiristas estão errados em tratar o objeto como redutíveis a uma pluralidade de universais distintos pelas propriedades, uma vez que o objeto é um exemplificação primária de substâncias universais (como homem, cachorro, ou qualquer outra coisa) e, como tal, constitui uma unidade irredutível. Ao tratar os objetos como manifestando uma forma substancial que não é mais divisível dessa forma, Kant chega em uma concepção holística do objeto, usando uma concepção das categorias que busca reverter a visão limitada da individualidade e universalidade que levaram Kant e os empiristas a um pluralismo atômico” (Stern, 1990, p. 75).

não sejam categorias do Absoluto, contudo, a lógica transcendental é já em germe a lógica especulativa de Hegel:

Esta lógica do Ser se substitui à antiga metafísica que se abria a um mundo transcendente. Hegel não retorna ao dogmatismo anterior, ele estende a lógica transcendental para a lógica especulativa. As categorias se tornam as categorias mesmas do Absoluto. O Ser vivo como sentido nesta lógica não está para além do saber, ele é o saber mesmo. O *Logos*, como vida especulativa, se substitui à metafísica dogmática. Esta vida era como alienada no objeto da teologia antiga; Hegel a reencontra na imanência do discurso dialético do ser (Hyppolite, 1952, p. 70).

Dentro dessa relação entre um âmbito ontológico que é incorporado para dentro do pensamento especulativo referente à lógica, observamos que o Ser é submetido ao pensamento, de modo que se trata, nas palavras de Fulda, de Pensamentos Objetivos (*objektiven Gedanken*), puras determinações do pensamento (*reinen Gedankenbestimmungen*) e determinações gerais do pensamento (*allgemeinen Denkbestimmungen*) (Horstmann, 2016, p. 129). Tais termos, na medida em que mesclam tanto o elemento objetivo quanto intelectual, caracterizam a objetividade referente às determinações do pensar da lógica objetiva. Assim, as chamadas determinações do pensamento (Categorias) surgem como instâncias ontológicas que refletem manifestações decorrentes do pensamento, de modo que haja uma abordagem epistemológica que coloque essas instâncias em identidade, como se a razão especulativa se projetasse para a realidade ontológica (concluindo, assim, sua onto-epistemologia). É dentro desse contexto preliminar que Hegel busca compreender as dinâmicas entre Ser e Essência, que por sua vez serão suprassumidas pelo Conceito como veremos.

Não é possível fazer uma análise pormenorizada aqui de toda a lógica objetiva de Hegel, principalmente por conta de sua extensão e densidade. Todavia, é possível observar de modo mais geral qual é a proposta hegeliana que está aí em questão. O Ser surge para Hegel como a Categoria mais imediata e, portanto, mais indeterminada (abstrata), de forma a se constituir como o primeiro momento lógico¹⁷¹, estágio inicial que caracteriza tudo aquilo que, a princípio, surge como

¹⁷¹ A própria noção de Início é algo que teria preocupado Hegel, uma vez que o pensamento deve sempre partir de alguma coisa inicialmente, de algum elemento inicial. Assim, Hegel escolhe, justamente, a categoria de Ser por ser a mais “básica”. Assim: “Então, o Início deve ser absoluto, ou o que significa o mesmo, abstrato. Ele não pode pressupor nada, não deve ser mediado por nada, nem pode ter um Fundamento; deve ao contrário ser o próprio fundamento de toda a ciência. Por conseguinte, deve ser uma simples imediatidade ou até mesmo a própria imediatidade. Como não pode ter nenhuma determinação contra qualquer outra coisa, de modo que também não possa ter tal

sem intermédios ou mediações. Não por acaso, Hegel identifica o Ser sempre ligado ao Nada, segunda Categoria lógica que, igualmente indeterminada, está intrinsecamente ligada ao Ser. A partir daí, o que Hegel passa a descrever em toda a *Doutrina do Ser* é como há uma constante determinação progressiva em que o Ser e o Nada dialeticamente se movimentem para o devir, para o Ser aí e para o Ser para si. O que acontece é um progressivo movimento de saída da Categoria ainda sem determinações (portanto, vazia, do Ser) para Categorias que supõem mais determinações e que vão assim, “moldando” o Ser no próprio movimento de qualificá-lo.

Isso significa, de modo sucinto, que há uma transição inter-categorial que transita pelo devir, Ser aí, Ser para si, Algo, Finitude, Dever-ser, etc., que se refere a essa passagem cada vez mais elaborada da qualificação do Ser. Um elemento importante a ser citado é como a determinação do Ser se define através da máxima de *negação da negação*, aspecto de negação que ocorre entre as Categorias (uma nega a outra de modo subsequente), e portanto, dentro do espectro da negação mútua, há a transformação em positividade: o Ser vai adquirindo suas determinações qualitativas e, em seguida, é visto pelo lado quantitativo. Já nesse momento da *Doutrina do Ser*, o Ser será enquadrado nas Categorias de quantidade e Medida¹⁷². Já nesse ponto da lógica objetiva, o Ser deixa de ser apenas em si, considerado em relação com sua alteridade (aquilo que ele não é, expresso na dinâmica da negação da negação)¹⁷³. A partir desse processo de progressão das determinações, já na secção sobre a Medida, Hegel já começa a determinar o Ser para si, estabelecendo a relação categorial não entre o Ser em geral – e portanto em si- mas agora entre o Ser e si mesmo, sua relação consigo estabelecida como para

determinação em si, não pode deter nenhum conteúdo, pois então conteria em si distinções e, por sua vez, conteria relações diferenciadas entre as distinções, e portanto, a mediação. Assim, o Começo deve ser o Puro Ser” (CL I, p.68).

¹⁷² Sobre a diferença entre qualidade e quantidade, Hegel afirma: “A diferença entre a quantidade e qualidade foi indicada. A qualidade é a determinidade primeira. Imediata, a quantidade é a determinidade que se tornou indiferente ao Ser, um limite que igualmente não é limite algum; é o Ser para si que é pura e simplesmente idêntico ao Ser para Outro, - a repulsão dos múltiplos unos que é imediatamente não repulsão, continuidade dos mesmos” (CL I, p. 193).

¹⁷³ Exatamente por isso, nos dizeres de Dieter Henrich: “A Lógica do Ser de Hegel (i.e., a lógica da determinidade) é uma refinada exposição daquilo que Platão chamou de *heterotês* (alteridade). É na verdade uma tentativa de resumir a dialética de *O Sofista* de Platão para o contexto da filosofia moderna” (Henrich, 2003, p. 320).

si. É então que se torna legítimo pensar na próxima passagem das Categorias para a Essência, que por sua vez aborda a relação do Ser consigo mesmo.

Sendo talvez um dos textos mais complexos da obra de Hegel, já no início da *Doutrina da Essência*, ele faz uma afirmação no mínimo desafiadora: O Ser é aparência (*das Sein ist Schein*) (CL II, p. 38). Ora, tradicionalmente, como se sabe, o Ser é o contraposto à aparência, ele é o elemento substancial que está por trás daquilo que aparece aos sentidos. Isso não se aplica ao que Hegel entende nem em relação ao Ser e nem em relação à aparência. Ao contrário, o aparecer é antes considerado como o *retorno do Ser sobre si mesmo*. Ou seja, a determinidade do Ser que vimos anteriormente, na medida em que retorna a si, revela um movimento em que sua imediatidade passa a ser mediada consigo mesma, e, desse modo, passa a se caracterizar como um movimento de mediação, referente à essência (CL II, p. 40). E a mediação, esse retorno a si mesmo, dá à Essência o caráter reflexionante outrora inexistente ao Ser (pois este era indeterminado e imediato). Por isso, Hegel afirma:

A essência é reflexão; o movimento do devir e do passar que permanece dentro de si mesmo, em que o diferenciado está determinado pura e simplesmente apenas como o negativo em si, como aparência. – No devir do Ser, o Ser subjaz à determinidade, e ela é relação com outro. O movimento reflexionante, ao contrário, é o outro enquanto a negação em si, que tem um ser somente como negação que se relaciona consigo (CL II, p. 43).

Nesse sentido, no momento em que o Ser reflete sobre si mesmo, ele faz um movimento de sair de si e retornar, proporcionando uma exteriorização que, em seguida, retorna para dentro de si. A Essência se refere a esse refletir sobre si mesmo, que demonstra tanto o primeiro movimento de sair de si e, portanto, “aparecer”, como de, em seguida, retornar a si como movimento que revela o elemento substancial e, desse modo, essencial. Nesse sentido, o Ser se torna idêntico à aparência, pois ele surge como exteriorização da Essência e seu subsequente aparecimento na realidade¹⁷⁴. O termo que Hegel utiliza é, desse modo, a negação que se relaciona consigo. Ou seja, ao contrário da fórmula “negação da negação”

¹⁷⁴ É importante citar que todo esse movimento se distribui pelos momentos da reflexão que seguindo a estrutura triádica se revela 1. Como reflexão ponente, que é um pôr (a si mesma), imediatidade inicial da reflexão; 2. Reflexão exterior, que nega a primeira reflexão e, desse modo, duplica a reflexão e se refere ao movimento de exteriorização da mesma; 3. Reflexão determinante, unidade da reflexão ponente e exterior que significa o momento em que finalmente a reflexão veio para fora de si.

que se refere à determinação do Ser no início da *Doutrina do Ser* (negação a um Outro), a negatividade da essência é referente a si mesma, retomando essa noção de negação de si que é o próprio movimento reflexivo.

A primeira vez que recorremos à reflexão foi ainda nas circunstâncias da consciência na *Fenomenologia do Espírito*. Lá observamos que, no momento em que a consciência refletia sobre si mesma, ou seja, sobre seu próprio papel dentro da continuidade das suas figuras, ela retornava a si como consciência de si. Aqui, a reflexão persiste como esse exercício de saída e retorno a si mesmo, adentrando em um âmbito de interioridade como certeza ou afirmação de si por um viés negativo. Contudo, o aspecto de reflexão no caso da lógica se refere a como ela é feita dentro dos parâmetros objetivos do Ser e da Essência, o que lhe garante um aspecto inerente à objetividade que sai do escopo do que estava apresentado na *Fenomenologia*. Assim, se esclarece, conjuntamente, o quanto os conceitos de mediação e negatividade estão relacionados à reflexão: o movimento reflexivo de sair e retornar a si fazem com que a imediatidade desapareça em função da noção do mediar consigo mesmo que a Essência opera. É, desse modo, que podemos entender qual é a relação intrínseca que existe entre o Ser e a Essência, assim como a própria superação do dualismo inerente a essas duas Categorias: a Essência é afirmada como a verdade do Ser porque, pela sua própria reflexão, ela é um aparecer pelo e no Ser. Não existe diferenciação ontológica entre esses dois âmbitos, antes a Essência é o próprio movimento reflexivo que se deixa entrever, ou seja, que aparece pelo Ser. É a partir desse sentido de Essência e de seu aparecimento que Hegel pode, portanto, considerar as noções de aparecimento das coisas (e sua subsequente existência¹⁷⁵), assim como a efetividade. O aparecer se refere à Essência que se instancia na existência e que, por conseguinte, se determina como uma coisa (CL II, p. 133).

¹⁷⁵ É necessário fazer aqui uma observação: ainda na *Doutrina do Ser*, Hegel indica que o momento subsequente ao Devir corresponde ao Ser aí, tal como já discutimos. O termo utilizado é *Dasein*, que em português é tradicionalmente traduzido como Ser aí (devido ao prefixo “Da” que, em alemão, possui o sentido de algo que “está aí”). Contudo, é necessário diferenciar do que Hegel identifica como *Existenz* na *Ciência da Lógica*. No primeiro caso do *Dasein* referente ao Ser, estamos diante do momento do ser enquanto ser determinado (o que torna consistente a tradução para Ser aí, embora isso ressoe um pouco heideggeriano). A existência a que Hegel se refere na discussão sobre a Essência está além desse primeiro momento de determinação do Ser, sendo, ao contrário, verdadeiramente, uma instanciação na existência.

Eis portanto todo o processo das Categorias que Hegel aborda na sua lógica objetiva - que parte de algo sumamente abstrato como Ser e se desenvolve na categoria de Essência que, finalmente, deságua nas coisas efetivas tais como elas nos aparecem. Por isso, a lógica propõe uma ontologia como explicação das coisas feita por Categorias da razão e sua relação interna, determinações do pensamento que se tornam objetivas. Se pudéssemos deixar o caminho ontológico categorial mais simples, diríamos: 1. A lógica começa pelo Ser, Categoria mais básica e sem distinções específicas (sem determinações); 2. O Ser passa para a Essência, na medida em que já é determinado qualitativa e quantitativamente (já como para si). Na Essência, o Ser reflete sobre si mesmo e, com essa reflexão, ele se exterioriza; 3. A exteriorização do Ser se refere ao aparecimento de seu aspecto essencial, aparecendo como efetividade.

O percorrer especulativo sobre a Essência, assim como a relação da mesma com a existência e, subsequentemente, com a efetividade, coroam a longa explicação do que é o projeto ontológico de Hegel, finalizando no próprio lugar que objetividade e realidade assumem na sua lógica. Começando pelo Ser, passando pelas suas determinações, adentrando na Essência enquanto reflexão de si mesma, assim como a posterior dedução de como a externalização do essencial se faz no Ser, Hegel conclui na própria existência e efetividade das coisas que, para nós, aparecem como imediatas. Há toda uma explicação sistemática de como a objetividade pode ser compreendida logicamente a partir da própria relação (dialética) entre o Ser e a Essência, cuja unidade se manifesta no final enquanto realidade existente. Ainda no início da *Doutrina do Ser*, quando Hegel define o que ele entende pelo apreender lógico, assim como a função da razão nesse movimento, ele vai além do exercício de consideração da consciência: como se trata de uma análise ontológica, cuja finalidade é o entendimento do Ser e Essência e sua exteriorização no real, não se trata mais de um âmbito fenomenológico. Disso se segue, portanto, que tanto a lógica do Ser quanto a da Essência apresentam o lado objetivo do sistema hegeliano, que corresponderão a como o pensamento apreende a objetividade.

A partir disso, voltamos a uma questão indiretamente aludida no início de nossa discussão sobre a lógica objetiva: vimos como Hegel apresenta todo um edifício sistemático no que se refere à constituição do âmbito ontológico. Isso

significa que a *Ciência da Lógica* é uma pura explicação da realidade, o que significa um retornar ao discurso metafísico em um sentido dogmático? Bem, alguns comentadores acreditam que esse é o caso, e, de fato, Hegel dá a entender que essa é sua intenção em vários momentos da sua obra. Por exemplo, no início da lógica do Ser quando ele pretende obter uma espécie de intelecção comum a Deus, ou quando, no final da *Doutrina do Conceito* ele aposta na Categoria do Absoluto, não no sentido do espírito absoluto exposto na *Fenomenologia*, mas sim na noção de Absoluto como Totalidade que une as determinidades do Ser e Essência, que perfazem o mundo (CL II, p. 194). Ou então ainda nas considerações que ele faz sobre a substância como aparecer dessa totalidade absoluta¹⁷⁶.

Entretanto, voltando à ideia de que a lógica é a ciência do pensamento puro, assim como a noção de que se trata da análise das determinações do pensamento, é necessário se perguntar se as próprias Categorias tratadas na lógica correspondem a exatamente o que se dá no real. Uma possível resolução para esse dilema é que o pensamento determina a si mesmo na compreensão dessas Categorias, o que não significa que elas não existam efetivamente, que elas sejam meras abstrações formadas apenas no interior de nossa intelectualidade, mas sim que a lógica é todo um esforço especulativo que a própria razão opera no desenvolvimento da Categoria. Por isso, elas se definem como momentos lógicos, pois cabe ao próprio pensar *transitar ou ainda passar* pelas mesmas através da razão especulativa. A partir dessa perspectiva, quando olhamos as coisas, ainda dentro do aspecto da observação da realidade sensível, nós as observamos enquanto os objetos que são, mas cabe ao próprio pensamento determiná-las dentro de um enquadre lógico.

Nesse aspecto, quando analisamos a célebre passagem de Hegel de que o “racional é real e o real é racional”, é possível lê-la como se a realidade em si mesma tivesse um fundamento lógico, como se ela mesma fosse dotada de uma racionalidade subjacente à ela – como os leitores mais propensos a ver um racionalismo quase positivista no Hegel tendem a ver. Mas igualmente é possível entender essa proposição como a possibilidade de uma apreensão lógica da realidade que se faz na razão e pela razão. Dentro do contexto dessa segunda

¹⁷⁶ “A necessidade absoluta é a relação absoluta, porque ela não é o ser como tal, mas o ser que é porque é, o ser como mediação absoluta consigo mesmo. Esse ser é a substância: como última unidade da essência e do ser, a substância é o ser em todo ser” (CL II, p. 222).

interpretação¹⁷⁷, o que a *Ciência da Lógica* opera é o movimento da razão especulativa de dar sentido (racional) à própria realidade, ou seja, de lhe conferir essa racionalidade.

4.6 O Conceito na Lógica subjetiva

Delimitamos qual é o tema e sentido da Lógica objetiva de Hegel. Essa, entretanto, não parece ser sua palavra final no que se refere ao seu projeto ontológico: além do que estava previsto nas categorias do Ser e Essência, Hegel ainda adiciona o que ele chama de Conceito como instância categórica. A lógica objetiva tinha como objeto principal explicar o que seria o (1) Ser, como este está intrinsecamente relacionado à (2) Essência e como ambos, (3) unidos, dão a explicação ontológica do que são as coisas que permeiam a realidade. A união entre

¹⁷⁷ A leitura que mais afirma esse sentido (pouco metafísico em um âmbito tradicional) é a de Béatrice Longuenesse no seu livro *Hegel's Critique of Metaphysics*: “A noção de Hegel de atualidade (*Wirklichkeit*) é conhecida, acima de tudo, pela proposição que aparece no prefácio do *Princípios da Filosofia do Direito*: “O que é racional é atual; e o que é atual é racional” (S. 7, 24; R. 20). Um dizer escandaloso, e ainda mais escandaloso pela tradução que predominou longamente: “O que é racional é real, e o que é real é racional”. Pois identificando a noção hegeliana de *Wirklichkeit* com a noção mais familiar de realidade, essa tradução torna plausível uma interpretação de acordo com a qual, elevando o real à dignidade do racional, Hegel é indulgente na santificação especulativa do que é, do mundo existente. Mas na verdade, a noção de Hegel de *Wirklichkeit* tem um conteúdo bastante específico o qual resiste a uma interpretação demasiadamente simplista da proposição citada” (Longuenesse, 2007, p. 110). Com efeito, Hegel poderia ter usado o termo *Realität* ao invés de *Wirklichkeit*, o que significa que havia a possibilidade de identificar a razão com a realidade de modo absoluto. A análise que Longuenesse faz sobre a ideia de atualidade (que inclusive está presente em grande parte da *Doutrina da Essência*) comprova que o racional corresponde às categorias do Ser, Essência e Conceito e não propriamente à realidade de coisas fora dessas instâncias. Nesse aspecto, Hegel estaria falando da realidade já no contexto categorial, e assim, enquanto atualidade, efetividade. Isso estremece a concepção de um Hegel metafísico, pois uma coisa é dizer que a realidade se identifica com a racionalidade. Outra coisa é dizer que a realidade que nós apreendemos através das Categorias lógicas é, portanto, racional. Uma outra interpretação sobre essa proposição é feita por Avineri, que afirma: “A tentativa de Hegel no prefácio, de relacionar a atualidade histórica à razão levou a uma série de mal-entendidos sérios de sua posição. A frase-chave aqui é, claro, a afirmação de que o que é racional é real e o que é real é racional, uma frase que resume a tentativa de Hegel de emancipar a filosofia da herança das dicotomias kantianas. Já em 1821, essa frase passou a ser entendida como uma justificativa geral dos poderes existentes, e é claro que sua pungência epigramática facilitou a retirada do seu contexto. No entanto, a maneira como Hegel se aproximava do problema era muito mais complexo do que poderia ser resumido em um epigrama, brilhante (e, para a reputação de Hegel, lamentável) como poderia ser. O contexto do argumento de Hegel traz a natureza crítica de sua compreensão da tarefa da filosofia. A filosofia precisa entender o que é a verdadeira natureza da realidade (*Wirklichkeit*). Mas esse conhecimento é dialético: para entender o que é, não basta contentar-se com as aparências e formas externas. Isso é mero entendimento. O conhecimento “científico” exige a penetração além das externalidades até o núcleo interno do objeto a ser conhecido, advinhando a lógica interna e as conexões inerentes que o mantém unificado” (Avineri, 1972, p. 123).

esses dois elementos é constituída, justamente, pelo Conceito. Por isso, a lógica subjetiva:

é a lógica do Conceito – da essência que suprassumiu sua relação com um Ser ou com uma aparência e não é mais exterior em sua determinação, *mas é o subjetivo autosubsistente livre, que se determina em si, ou melhor, o próprio sujeito* (CL I, p. 67).

Enquanto complementar à própria lógica do Ser e Essência, essa subdivisão possui a função de incorporar o lado objetivo à lógica subjetiva, ou seja, a do Conceito, que surge como ápice da tarefa lógica: demonstrando, conjuntamente, como o Ser e a Essência, que já eram determinações lógicas, se encaixam dentro do esquema da subjetividade¹⁷⁸ (introduzida ainda na *Fenomenologia do Espírito*, tal como vimos). Mais uma vez, observamos a associação entre o Conceito e a noção de Sujeito. Mas, se não estamos tratando de um sujeito finito, ou seja, de consciências, o que Hegel busca delimitar com o sujeito na *Ciência da Lógica*?

Nessa última secção buscamos demonstrar o que é o Conceito na lógica subjetiva, apontando a similaridade entre o que estava demonstrado inicialmente sobre o Conceito na *Fenomenologia*. Para tratar do que significa o Conceito na lógica subjetiva de Hegel, seguimos os seguintes passos. 1. Em primeiro lugar, buscamos demonstrar como o Conceito hegeliano difere do sentido de Conceito presente na história da filosofia em geral. Enquanto normalmente o Conceito surge apenas como definição de algo, para Hegel, ele apresenta outro modo de organização que, como veremos, tanto unifica o universal, particular e singular, quanto se desdobra em juízo e silogismo. 2. Desenvolvendo-se a partir da razão especulativa, não do entendimento, o Conceito se caracteriza como sendo subjetivo – não no sentido de que ele é criado por alguém individual, mas que ele apresenta a mesma estrutura do sujeito, tal como estava previsto na *Fenomenologia*. 3. Caso a explicação do que é o Conceito ainda não esteja clara, talvez por ser algo muito teórico ou abstrato para nós, apresentamos, a título de exemplo, o que seria um Conceito para Hegel e, para tanto, nos utilizamos do conceito de Estado – presente na *filosofia do Direito*.

¹⁷⁸ Segundo Hartmann: “A lógica subjetiva engloba assim o Ontológico e o lógico, o referente e o que faz a referência (...) Esse parece ser o projeto da lógica subjetiva. Outras considerações partem da noção de que, com esse projeto, a teoria do conhecimento - teoria que traz para si o objeto pelo Conceito- é entendida como ontologia, como se a lógica performasse uma Abstração pré-regional que conduzisse à *Realphilosophie* da *Enciclopédia* em sua concretização (Antropologia, Fenomenologia, psicologia)” (Hartmann, 1999, p. 285-286).

Começemos, então, pelo primeiro ponto. A suprassunção inerente à unidade entre Ser e Essência se dá no Conceito porque é nele que a construção plenamente lógica, ou seja, do próprio pensamento atinge sua completude. De forma mais clara, Hegel indica:

(...) mas em parte, um conceito é desde já, em primeiro lugar, o Conceito nele mesmo, e este é somente um e é a base substancial; mas por outro lado, ele decerto é um conceito determinado, e essa determinidade nele é aquilo que aparece como conteúdo; a determinidade do conceito, porém, é uma determinação da forma dessa unidade substancial, um momento da forma como totalidade, do próprio Conceito que é a base dos conceitos determinados. Este não é intuído ou representado sensorialmente; ele é somente objeto, produto e conteúdo do pensar e a Coisa que é em si e para si, o *logos*, a razão do que é, a verdade do que tem o nome das coisas; o *logos* é o que menos deve ser deixado de fora da *Ciência da Lógica* (CL I, p. 40).

Na medida em que a lógica se torna o campo referente à apreensão da razão do que é, ou seja, do *logos* que seria subjacente às coisas categorialmente consideradas, então, Hegel afirma o Conceito enquanto totalidade formal. De acordo com a citação acima, ele terá a determinidade cujo conteúdo é a unidade entre Ser e Essência referente às coisas vistas como substâncias (algo já referido no final da *Doutrina da Essência*).

Vimos, anteriormente, que o exemplo que Hegel exhibe para demonstrar o que é o Conceito é o próprio Eu, subjetividade que no contexto da *Fenomenologia* era entendida como consciência universal. Mas é importante entender que Hegel não indica que há apenas um conceito: ao contrário, assim como a realidade é múltipla, igualmente há uma pluralidade conceitual. Isso significa, portanto, que quando Hegel fala sobre o Conceito na lógica, ele está se referindo *a como todo e qualquer conceito se estrutura*, ou seja, como se dá a determinação conceitual em geral que se repete em todos os outros conceitos particulares. E o que seria exatamente o sentido que o Conceito tem na lógica subjetiva? Bem, quando analisamos a história da filosofia como um todo, há um elemento comum no que se refere à forma filosófica: a definição conceitual. A produção filosófica que se distribuiu pela história foi, de modo geral, uma busca pela apreensão conceitual, ou seja, uma compreensão que visse no conceito o instrumento *sui generis* para o pensamento filosófico.

E isso se dá porque sua função é subsumir em si uma *multiplicidade dentro da unidade*. Ou seja, ele se torna um constructo intelectual que pode,

instrumentalmente, abarcar em seu esforço de definição uma multiplicidade de objetos que existem ou ainda de acontecimentos, eventos, propriedades, etc. O Conceito é a forma por natureza da filosofia porque, justamente, consegue trazer inteligibilidade ou ainda sentido para um conjunto de elementos que se agrupam ou se deixam entender pelo seu próprio intermédio. Nesse aspecto, podemos dizer que o Conceito é mais reconhecido do que propriamente produzido ou criado: sua formação se refere ao movimento de “tornar algo compreensível”, salvaguardando em si esse aspecto explicativo das coisas.

O sentido de Conceito a que Hegel recorre em sua lógica subjetiva é portanto condizente com essa concepção: se apresentando como uma espécie de *médium* pelo qual se estrutura uma possível inteligibilidade das coisas que são, Hegel o entende como elemento puramente racional, em que as coisas não são sensorialmente apreendidas, mas expressando o próprio movimento da racionalidade que lhe é inerente. Assim, há uma espécie de perda do elemento empírico (tão importante para as categorias do entendimento no que se refere ao Kant) e o aprofundamento absoluto do racional como meio adequado para a apreensão do que é o Conceito: lembremos que a lógica é o domínio do pensamento puro e suas determinações, mesmo que objetivas, são ainda determinações do pensamento. É nesse movimento absolutamente racional, portanto, que Hegel não só situa o Conceito, mas ainda o reinsere na dinâmica da unidade que condiz com a multiplicidade.

A partir dessa noção, Hegel afirma o Conceito como contendo os três momentos: universalidade, particularidade e singularidade (CL III, p. 65). Há uma aparente contradição à primeira vista: como algo pode ser tanto universal, particular e singular? E de fato, quando observamos as concepções lógicas ao longo da filosofia, principalmente no que diz respeito à tradição aristotélica, há a ideia de que o gênero perfaz a noção de universal, enquanto a espécie seria o particular, de modo em que a singularidade seja um terceiro elemento de especificação que não se identifica com os outros dois. Dentro da concepção lógica que coloca em jogo o universal, particular e singular, tais termos estão em oposição, ao invés da conciliação que Hegel atribui. Como então, acontece esse momento de integração?

O Conceito hegeliano permanece dentro de um esquema de inteligibilidade das coisas, como em geral há na filosofia. Mas é aqui que ele apresenta uma

primeira discordância com o que normalmente se entende como conceito em outros pensadores: ao invés de possuir uma estrutura de definição, de identificação que se dá nos moldes proposicionais, o Conceito para Hegel tanto é universal como particular e singular ao mesmo tempo, o que lhe garante um nível de complexidade que supera o sentido conceitual como proposição. É, desse modo, que a noção conceitual condiz com a ideia de *identidade que subsume as diferenças*. O universal aparece como o Conceito puro, ainda não determinado, como uma espécie de potência livre (CL III, p.68) para a própria diferenciação que, ainda no estágio do universal, não apresenta nenhuma diferenciação interna: nenhum movimento negativo, nenhuma mediação que diferencia, apenas a si mesmo como unidade indiferenciada. Mas é então que surge o primeiro movimento negativo: o sentido de particularidade aparece como, justamente, a passagem para a primeira negação do universal. Negação que é o próprio modo de funcionamento da dialética, é o que permite essa oposição primeira entre o universal e particular. O particular nega o universal. Porém, se trata de uma negação bastante *sui generis*, pois esse sentido de negação não significa que o particular “anule” o universal: antes, se trata de um processo de diferenciação, de modo que o particular seja contraposto ao universal a partir do ponto de vista da determinação. Segundo Hegel:

Não há outra divisão verídica senão a de que o conceito coloca a si mesmo à parte como a universalidade *imediata* indeterminada; justamente esse indeterminado constitui sua determinidade, ou seja, o fato de ele é um *particular*. Ambos são o particular e são, portanto, coordenados. Ambos são também, enquanto particulares, o determinado frente ao universal (CL III, p. 72).

Vimos assim que o particular é o que introduz o primeiro passo de diferenciação do Conceito universal. Entretanto, é necessário que haja um segundo movimento diferenciador, dessa vez a partir da negação não da universalidade, mas da particularidade. Assim como o particular se torna a determinação do universal, por conseguinte, o singular será a determinação do particular e, por conseguinte, também a determinação do universal. Somos, portanto, remetidos à ideia presente na *Ciência da Lógica* referente à negação da negação que é a própria determinação em sentido positivo (passo dado por Hegel ainda na *Doutrina do Ser*). Aqui, essa negação da negação insere a singularidade como determinação tanto do particular quanto do universal, de modo que ambos estejam em uma relação de contradição, mas, ao mesmo tempo, de determinação mútua.

E de fato, quando dizemos que há um processo de diferenciação, o que Hegel parece propor é, no fundo, a noção de singularização que não se remete a uma oposição absoluta, mas sim a esse sentido de determinação tão familiar na sua obra. Por isso, quanto ao singular, ele indica: “a singularidade, como resultou, já está posta pela particularidade; esta é a universalidade determinada, portanto, a determinidade que se relaciona consigo, o determinado determinado” (CL III, p. 85). Como já foi dito, no que se refere à essa estrutura do Conceito, há uma simultaneidade entre universal, particular e singular. Dentro do Conceito, esses termos estão unidos em equivalência, mesmo que, em si, eles sejam outra coisa. O Conceito, na medida em que abarca essas três divisões seguidas da cadeia de determinação (diferenciação interna), possui uma constituição muito mais multifacetada do que os outros níveis de definições conceituais na história da filosofia. O diferencial no caso de Hegel é que existe e ao mesmo tempo não existe uma identidade entre universal, particular e singular: o Conceito é a instância específica em que a identidade sobrevive simultaneamente como união das contradições, enquanto a diferenciação se faz como diferenciação apenas relativa. Segundo Hegel:

O que inicialmente induziu aquela tentativa foi, sobretudo, a relação quantitativa na qual a universalidade, a particularidade e singularidade devem estar uma com a outra; o universal quer dizer mais amplo do que o particular e o singular, e o particular quer dizer mais amplo do que o singular. O Conceito é o concreto e o mais rico, porque ele é o fundamento e a totalidade das determinações anteriores, das categorias do Ser e das determinações da reflexão (CL III, p. 84).

O que percebemos, portanto, é como Hegel entende o Conceito como a instância mais rica, porque, nas palavras dele, contém tanto fundamento quanto totalidade. O que isso quer dizer? Quer dizer que o Conceito é tanto aquele estado inicialmente indeterminado, como aquela potência livre que citamos acima, como é, ao mesmo tempo, o próprio desenvolvimento interno referente às determinações. Ou seja, ele é o Fundamento, mas é também o desenvolvimento desse fundamento relacionado às determinações anteriores, que foram ocorrendo como transições internas – e que Hegel entende como as próprias determinações do Ser e Essência que compõem toda a lógica objetiva. É nesse aspecto que o Conceito é tanto a “base”, como é também o subsequente desenvolvimento total que estava potencialmente nessa base. Por isso, ele se faz como uma instância que possui uma estrutura que é tanto Totalizante quanto internamente auto-determinada. Uma outra

propriedade constitutiva do Conceito é o fato de que ele agrupa as diferenciações sem, contudo, perder sua identidade, ou seja, sua unidade. Exatamente por isso, o Conceito hegeliano, mantendo essa constituição que abrange o universal, particular e singular, também se auto-divide entre juízo e silogismo.

O juízo, como se sabe, se estabelece sob os moldes proposicionais, que une as partes autosubsistentes do sujeito e predicado. Todo juízo se estabelece a partir da estrutura do x é y ou ainda x não é y , havendo a relação entre as posições de um sujeito que se remete a um predicado. Ou seja, o juízo se configura como relação inerente entre sujeito e predicado, que ora podem ser entendidos como isolados, mas que dentro do conceito, estão unidos. Por isso, Hegel entende o juízo como modo específico do Conceito, pois o sujeito representa o singular, enquanto o predicado expressa o universal. Na medida em que se busca analisar como o juízo está na realidade, Hegel também indica que o sujeito é tomado como ser em si, enquanto o predicado é o ser aí, de modo que “o sujeito sem predicado é o que, no aparecimento, é a coisa sem propriedades” (CL III, p. 96). De fato, para que haja algum tipo de proposição válida que, inclusive corresponda a algo na efetividade, é necessário dizer algo de alguma coisa, ou seja, demonstrar as propriedades como existentes, determinações que são derivadas do que está na posição do sujeito.

A partir do juízo, nesse sentido, Hegel ainda introduz a noção de silogismo, que se refere ao *movimento de desdobramento interior do próprio juízo*. E esse é talvez o ponto mais relevante em relação ao Conceito, na medida em que ele vai além de uma mera definição em moldes proposicionais. É como se, pelo silogismo, o Conceito fosse esmiuçado, analisado a partir das próprias figuras silogísticas que envolvem uma combinação entre universal, particular e singular. O silogismo, portanto, na medida em que se constrói ainda a partir desses elementos, possui o mérito de estabelecer uma determinação específica, não-abstrata, ou seja, que não produz algo a partir da generalidade, mas a partir da especificação inerente ao singular. Por isso, Hegel indica que o silogismo precisa se expressar através de uma determinação concreta: “Na proposição: “a rosa é vermelha”, o predicado não deve significar o vermelho universal, mas também o vermelho determinado da rosa” (CL III, p. 159).

Agora torna-se necessário explicitar a diferença inerente à razão especulativa e o entendimento, algo que está ainda no início da *Ciência da Lógica* assim como

na *Enciclopédia*. Será, desse modo, essa diferença que dá uma explicação para o desenvolvimento interno (dialético) do Conceito, e, portanto, esclarece por que Hegel o considera como um sujeito. Analisamos como Hegel determina o sentido de entendimento no âmbito do terceiro capítulo da *Fenomenologia*. Contudo, o entendimento é visto como uma faculdade que ainda se atém a uma atividade racional que fixa suas proposições sem, contudo, demonstrar a unificação das mesmas. É nesse sentido que o Conceito opera uma certa resolução de contradições, não porque as contradições deixam de existir, mas porque o Conceito consegue manter uma unidade e, mesmo assim, manter as diferenças no seu interior. Quando Hegel faz uma distinção entre o entendimento e a razão especulativa, seu objetivo é demonstrar que a característica primordial do primeiro é operar a partir de concepções fixas e isoladas, que não conseguem ser nem suprasumidas, nem integradas umas às outras. O entendimento opera a partir de proposições que não demonstram nenhuma ligação entre si, que não se colocam em nenhuma relação.

Contraposta ao próprio modo de operação inerente ao entendimento, Hegel aponta a diferença do mesmo em relação à razão especulativa, na medida em que a razão consegue unir proposições, consegue superar a cisão, separação do entendimento, de modo a operar a partir de proposições opostas. Segundo Hegel:

O fundamento daquela representação tornada universal deve ser procurado, a saber, na intelecção do conflito necessário das determinações do entendimento consigo mesmo. – A já mencionada reflexão é a seguinte: ultrapassar o imediato concreto e determinar e separar o mesmo. Mas ela tem de avançar igualmente além dessas suas determinações separadoras e, primeiramente, relacioná-las. No ponto desse relacionar surge o conflito das mesmas. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para além daquelas determinações, a qual chega à intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito da razão. Mas a intelecção não realizada recai no equívoco de que é a razão que entra em contradição consigo; ela não reconhece que a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas (CL I, p. 48).

Isso garante à razão a capacidade de agir segundo contradições não de modo que as mesmas sejam absolutamente engolfadas pela identidade, mas de modo que essas contradições sejam perfeitamente conciliadas. Obviamente que o método, ou seja, o motor para que a razão consiga operar desse modo é que ela é, por natureza, dialética. Suplantando a própria proibição kantiana do uso da razão de modo especulativo, Hegel determina que seu valor repousa, justamente, em não se limitar àquilo que é dado empiricamente, ou seja, àquilo que apenas poderia nos

proporcionar conceitos pelo entendimento. Essa distinção é bastante sintomática para o caso de Hegel. Não só porque demonstra mais um afastamento da interdição de Kant no que se refere ao uso especulativo da razão, mas porque esse uso se confirma como dialético, ou seja, como o modo que a própria razão opera conciliando as contradições. Esse movimento especulativo que é a função mais alta da razão, ao invés de ser considerado como uso indevido dialético no caso de Kant, é, ao contrário, o modo que a razão possui de se deslocar logicamente: no caso das Categorias da lógica, a dialética consegue determinar o encadeamento de umas às outras. No caso do Conceito, é a dialética que consegue trazer a sua diferença interna, o que lhe garante seu movimento.

Hegel apresenta o que ele entendia como substância na *Fenomenologia* e como ele indicava que cabia ao percurso fenomenológico da consciência alcançar o que seria não o substancial, mas o que ele definia como sujeito – que nada mais é do que o desenvolvimento completo do que é a substância. Entretanto, Hegel, na *Doutrina do Conceito*, retoma essa investigação do que é o substancial e afirma o seguinte: “O movimento dialético da substância através da causalidade e da interação é, portanto, a gênese imediata do Conceito por meio da qual seu devir é apresentado. Mas seu devir, como o devir que é em todo lugar” (CLIII, p. 38). Nesse aspecto, a definição hegeliana da substância não é aquela referente à objetividade, no sentido de coisa, mas, *substância enquanto sujeito*. Retornamos, portanto, não à ideia de substancialidade da lógica, mas de substância especificada na *Fenomenologia*, que possui sua acepção mais válida como subjetiva. A importância dessa leve distinção está no fato de que Hegel parece reforçar a ligação entre o Conceito e subjetividade. Bem, observamos anteriormente que a lógica é o domínio específico das determinações do pensamento e, de fato, o sentido de subjetividade parece lhe ser intrínseco, mesmo quando o que está em jogo é a união das categorias objetivas (Ser e Essência). Com efeito, na medida em que a *Doutrina do Conceito* é definida como a lógica subjetiva, nada mais razoável do que considerá-la a partir da subjetividade humana como a que opera conceitualmente. Entretanto, a *Ciência da Lógica* parece trazer um duplo sentido de subjetividade, ou, como Andreas Arndt afirmou, uma dupla acepção do que seria a subjetividade:

Isso esclarece que nós podemos falar de um duplo sentido de subjetividade, através de uma perspectiva diferente da citação de Hegel. A saber, da subjetividade (finita) do refletir filosófico por um lado, a qual a *Ciência da Lógica* utiliza como meio de

conhecimento e, do outro, a subjetividade absoluta, a qual surge da substância, na medida em que essa – como Hegel primeiro afirmou enfaticamente no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. - “é expressa e considerada como sujeito” (Arndt; Iber; Kruck, 2006, p. 16).

Esses dois tipos de subjetividade, que, segundo Arndt convergem na própria *Ciência da Lógica*, tanto podem significar um sentido de subjetividade finita, como ainda também se refere à subjetividade em um sentido mais amplo, ou seja, um sentido que significa aquela mesma Totalidade auto-referencial inerente ao Espírito da *Fenomenologia*. Portanto, quando Hegel define que o Eu é um Conceito, ele não apenas se refere à ideia de que o Conceito é o médium intelectual de todas as consciências finitas que se propõem a conhecer algo, mas que também se constrói a partir da própria *estrutura espiritual da consciência de si universal* vista sob o viés da *Fenomenologia*¹⁷⁹. Ou seja, o Conceito se refere à subjetividade enquanto elemento absolutamente racional, intelectual, que se propõe a compreender em seu interior a objetividade – ou seja, suprasumir dentro de si as Categorias de Ser e Essência. Estamos, portanto, diante da própria noção de um ideal-real que estava proposto em Schelling, em que a subjetividade está representando a posição ideal, do Eu. E na medida em que o Conceito representa essa estrutura racional ligada à subjetividade, então ele também irá se configurar como uma instância auto-determinada e, portanto, auto-referente que o sentido de sujeito na *Fenomenologia do Espírito* resguarda. Desse modo, a própria subdivisão do Conceito nas formas lógicas do juízo e silogismo se refere à realização do desdobramento interno do Conceito pelos moldes da auto-referencialidade do sujeito que Hegel retoma. Ou melhor, a observação “da auto-referencialidade do Conceito pelo Conceito mesmo,

¹⁷⁹ Um argumento similar é exposto por Klaus Düsing. Ele analisa o sentido de subjetividade que começa na *Fenomenologia*, mas que não desaparece na *Ciência da Lógica*. Ao contrário, se modifica nessa última obra, retraindo, contudo, uma noção de auto-referencialidade. Segundo Düsing: “O Conceito puro, especulativo, se torna na Lógica Subjetiva de Hegel não apenas um princípio do pensar formal, mas uma determinação de si mesma da subjetividade pensante. É, correspondendo à formulação ontológica e metafísica da lógica hegeliana, ao mesmo tempo o Ser verdadeiro e atual. A metafísica proposta determinou esse Ser como substância. Em ligação com isso, não apenas a *Fenomenologia*, mas também a lógica metafísica, tiveram como tarefa provar a substância como sujeito. Elas devem mostrar através da explicação das Categorias puras que a unidade do fundamento e dos acidentes, que na substância são apenas necessidade cega, acedem à liberdade com o completo determinar de si mesmo” (Düsing, 1984, p.228). E também: “Por conta dessas premissas, Hegel entende a unidade objetiva produzida como Apercepção pura na síntese da multiplicidade como produto da auto-objetivação do Conceito, que é o próprio Eu. Para ele, o Conceito como subjetividade produz em sua relação negativa consigo mesmo o Outro, a unidade objetiva, que então é ele mesmo, para se pensar a si mesmo. A constituição e estrutura desse auto-relacionar são desdobradas por Hegel na lógica subjetiva” (ibidem, p. 236).

como processo da reapropriação consciente da auto-referencialidade da substância para o Conceito mesmo” (Arndt; Iber; Kruck, 2006, p. 16).

Hegel estabelece, desse modo, tanto que o Conceito está em uma relação de identidade com a racionalidade, assim como que ele possui a mesma estrutura de desenvolvimento interno do sujeito. E assim como o sujeito se configura como Totalidade que consegue, em seu interior, conciliar as contradições internas, do mesmo modo, o Conceito também apresenta essa mesma disposição. Exatamente por isso, Hegel indica uma prevalência da razão especulativa em relação ao entendimento, uma vez que assim como a especulação movida pela dialética apresenta a contradição enquanto negatividade que será, em última instância conciliada, do mesmo modo, o Conceito também tem inserido em si o negativo dialético. A negatividade é o que permite que o Conceito possa apresentar contradições que, contudo, não impedem o andar racional. Ele, embora não seja apenas uma forma abstrata sem relação com as coisas reais, objetivas, contudo, se configura a partir de uma certa “independência” com o real, não de modo que se apresente como alternativa para a realidade, mas de modo que a realidade precise *ser organizada a partir do Conceito, apresentando uma configuração pautada na racionalidade*. Assim, as contradições da efetividade, aquelas que se dão na realidade, podem ser explicadas a partir do Conceito, organizadas de modo que se possa ver um certo padrão racional em seu interior.

Cabe, portanto, ao pensar filosófico por excelência apreender esse aspecto conceitual que se estabelece como meio para a compreensão da realidade. E de fato, se levarmos em consideração essas concepções hegelianas, é possível ver que ao invés de entender o real como um caos desordenado, ao mesmo tempo, é possível articulá-lo através do âmbito conceitual, não de modo que as próprias contradições reais desapareçam por completo, mas de modo que elas possam ser igualmente explicadas em seu aspecto contraditório pelo Conceito. Isso evoca, principalmente, o aspecto de transformação e modificação inerente ao contraditório, que vale a Hegel uma leitura bastante inspirada em Heráclito. A faceta de mobilidade inerente à dialética não é excluída das próprias determinações do pensamento, ao contrário, elas são incluídas no interior do conceitual. Assim como a própria realidade se modifica, igualmente, a estrutura conceitual precisa dar conta da explicação das modificações (contradições) e o meio mais válido para isso é própria dialética.

Quando por exemplo, retomamos algumas leituras de Hegel que buscam confirmar o pensamento dialético a partir de uma constatação de que a própria realidade é dialética, observamos que se trata de uma interpretação em que a transformação da realidade é vista *em si* como contendo uma contrariedade que funcionaria como dialética. Não acreditamos que é isso que acontece. Ao contrário, a transformação que existe na realidade é organizada de modo dialético *pela nossa razão*, pois podemos configurá-la a partir de uma logicidade, podemos determinar o comportamento da mudança enquanto contradição, inseri-la dentro do âmbito conceitual, de modo que essa mesma transformação seja transposta para o desdobramento interno do Conceito. Nesse aspecto, isso faz jus à concepção bastante difundida de que Hegel seria um intelectualista absoluto, pois de fato, as coisas são trazidas para dentro do Conceito, de modo que o mesmo possa, inclusive, dar conta da transformação verificada na realidade: o Conceito possui essa faceta de idealidade porque retraduz o real a partir da racionalidade, a partir da própria estrutura conceitual.

Toda essa discussão se faz a partir de uma complexidade que é talvez o maior obstáculo para o entendimento da filosofia de Hegel, dificuldade que afastou muitos de seus potenciais leitores. E de fato, como seria possível falar sobre o que é o Conceito de modo mais claro, ou ainda sem recorrer a explicações dentro da linguagem específica hegeliana? Buscamos estabelecer o que é o Conceito, sua estrutura que é apresentada na *Fenomenologia* e desenvolvida como o ápice da logicidade proposta na *Ciência da Lógica*. A partir da ideia de que todo e qualquer conceito deverá ter essa estrutura de desenvolvimento, observamos alguns pontos:

1. O Conceito é uma determinação do pensamento que abarca em si as outras Categorias objetivas, o que significa que elas, enquanto coisas, são transportadas para o seu interior. Nesse aspecto, ele aparece como determinação do pensamento que interioriza e organiza a realidade objetiva.
2. O Conceito funciona como substância em um sentido orgânico, de auto-determinação. Desse modo, ele é, no fundo, sujeito (não sujeito empírico ou consciência, mas sujeito enquanto instância orgânica, tal como o Espírito é na *Fenomenologia*).
3. O Conceito é desenvolvido de modo dialético, o que significa que em seu interior é possível haver contradições que, contudo, são conciliadas sem perder sua diferenciação. Isso torna o Conceito

algo complexo, não unilateral como o modo de definição que foi usual ao longo da história da filosofia¹⁸⁰.

Esses são os aspectos essenciais do Conceito. Entretanto, ainda estamos observando o mesmo a partir de sua estrutura, sua forma, ou seja, continua sendo uma instância meio vaga, sem muita clareza. Para ter um entendimento mais consistente e, talvez mais admissível do que ele seja, propomos analisar um exemplo da própria filosofia de Hegel, que possa esclarecer o que ele seria de fato. Para tanto, utilizamos *o conceito de Estado*. Já na *Fenomenologia*, passo que será repetido na *Filosofia do Direito*, Hegel indica que o primeiro modo de organização do elemento ético é a família. A família se constitui como primeira unidade referente à coletividade, ou nas palavras de Hegel, eticidade no elemento da imediatez, primeiro momento do ético, comunidade ética natural (FE, §450). Na família, já existe uma unidade orgânica como comunidade, uma vez que seus membros, embora singulares, estão já dentro da totalidade familiar. Mas a família é ainda uma instância que não expressa o sentido completo da comunidade ética, ela é uma célula ainda elementar, primária, não-desenvolvida, ou seja, que, nos termos de Hegel, ainda não possui consciência de si enquanto comunidade ética.

É, portanto, nesse aspecto, que é necessário conceber uma comunidade ética mais abrangente, o que leva Hegel a pensar na sociedade civil. A sociedade civil é o nível mais elevado da família e se constitui como o conjunto das famílias em um todo maior, se estendendo assim para um povo, uma nação, ou seja, uma aglomeração mais abrangente. Note que a ideia de várias partes que se confluem para o todo da sociedade civil é aqui presente (FD, §181). E mais importante, enquanto a família representava a união de membros singulares, a sociedade civil possui uma constituição mais complexa, inserindo em si elementos que vão além

¹⁸⁰ Cabe dizer que, através desses três elementos, Hegel propõe um sentido de verdade que é imanente ao desdobramento do Conceito. Desse modo: “A *Ciência da Lógica* pretende restituir todo o seu sentido à questão da verdade. Ela apresenta, com efeito, o Conceito não como forma ou como imagem do real, mas como a totalidade à qual conduz necessariamente, como ao seu resultado e fundamento, o duplo processo do Ser e da Essência. É resultado disso uma concepção imanente e processual da verdade: ela não é uma propriedade do Conceito, nem um modo de relação entre Conceito e ser, ela é apenas o Conceito. A ideia de verdade é similar assim aos termos que nós definimos: totalidade, liberdade, subjetividade. Ao encontro de todos os formalismos, Hegel situa a verdade do Conceito em seu poder de explicitação e de engendramento do real” (Biard, *et al.*, 1987, p. 35). Podemos entrever então como a teoria da verdade se articula na *Ciência da Lógica*, ela se dá através do Conceito, a partir de um acordo entre o Conceito consigo mesmo. Nesse aspecto, a ideia de que “A verdade é o Todo” presente na *Fenomenologia* é retomada, pois, de fato, a verdade se relaciona à unidade total do desdobramento conceitual.

do familiar. O mais relevante nesse caso é o jurídico: embora famílias tenham regras bastante peculiares, a sociedade civil possui códigos de leis – vide a transição da lei familiar de Antígona para a lei formal da *polis* na *Fenomenologia*. Mas a sociedade civil ainda não possui seu ponto mais alto de desenvolvimento ético: Hegel, portanto, delimita que ela precisa se desenvolver no que ele entende como Estado. A sociedade civil já continha elementos objetivos e mais desenvolvidos da eticidade. Mas ainda, em seu interior, o que havia eram pessoas singulares. O Estado, contudo, apresenta a unidade desses indivíduos, ele é a forma da universalidade que encontra unidade como Totalidade orgânica em que as leis e instituições se integram à mesmas, de modo que agora, no Estado, há a forma da universalidade, entidade ética que unifica os indivíduos assim como as instituições e leis, ou, como Hegel sugere, espírito objetivo realizado (FD, §256).

Todos os pré-requisitos da estrutura do Conceito que elaboramos acima se encontram aqui. 1. O conceito de Estado aparece como determinação do pensamento que interioriza e organiza a realidade objetiva: os indivíduos não só hoje, mas na história em geral se relacionam e se organizam. Nós refletimos sobre esse relacionamento e organização. Nós organizamos conceitualmente o mesmo, e, desse modo, criamos uma cadeia de compreensão (conceitual) que torna as mesmas inteligíveis. Ou seja, a realidade é organizada e ressignificada pelo nosso pensamento. 2. O conceito de Estado demonstra uma certa auto-suficiência e um auto-desenvolvimento: ora, Hegel estabelece a ideia de Estado como algo que se desenvolve autonomamente. Começando pela família e terminando no Estado como objetivação efetiva da eticidade, o que se observa é que suas fases vão se desenvolvendo em uma lógica de graus de complexidade. Mas mais importante, o Estado se constitui como unidade que precisou conciliar os momentos anteriores dentro de si (família e sociedade civil). Sua transformação interna é devida à uma auto-transformação. 3. Essa transformação, quando apreendida conceitualmente, é entendida de modo dialético: a transformação da instância ética vai acontecendo ao longo do tempo, mas é possível pensar sobre essa transformação, depreendê-la e, desse modo, entender, conceitualmente, como os fatores da formação do Estado se modificam.

E é aqui, portanto, que se torna mais contundente a ideia de que o Conceito abrange em si as contradições mantendo as mesmas. O conceito de Estado não

significa que a família deixou de existir, nem a sociedade civil, mas essas duas instâncias participam do Estado, são elementos que permitem que ele se desenvolva. E o Estado só pode ser desse modo porque no passado os núcleos familiares e de sociedade existiram precedendo-o ou ainda, como condição de sua possibilidade. A transformação interna a que tanto aludimos como inerente à estrutura do Conceito é, justamente, essa transformação relacional que o conceito de Estado de Hegel abarca. E nessa medida, o que observamos é como a transformação desse conceito é uma transformação histórica: foi preciso que todo o desenvolvimento da substância ética se concretizasse para que na modernidade tardia, Hegel pudesse entender o Estado moderno.

Há a incorporação das mudanças não apenas contraditórias sob o ponto de vista da lógica, mas contraditórias enquanto acontecimentos que ocorrem em momentos históricos diferenciados. Quando depreendemos um conceito particular, como estamos fazendo aqui, é a sua manifestação no tempo que compreendemos. Por isso, o Conceito pode não ser o Tempo, mas ele é a apreensão e reflexo do mesmo. Ao abordarmos a *Fenomenologia* e sua relação com a lógica, buscamos expor como no primeiro texto há a elaboração do que é o Conceito e como sua estrutura aparece para a consciência. A lógica subjetiva busca contemplar o Conceito já em sua unidade com o Ser e Essência demonstrando o ápice racional que organiza a realidade. E dessa forma, observamos vários conceitos, mas que, de modo geral, possuem a mesma estrutura (universal, particular e singular, na forma de juízo e silogismo). Algo que comprova esse modo específico conceitual, é o próprio conceito de Estado que usamos como exemplo.

Uma última observação é necessária aqui. Analisamos de que modo o Conceito aparece como a unificação das categorias do Ser e Essência. Isso significa que Hegel parece propor que a sua lógica objetiva, que justamente proporciona o projeto ontológico hegeliano, encontra seu ápice na estrutura do Conceito. Isso nos leva a compreender de que modo Hegel não necessariamente subordina o âmbito ontológico ao âmbito intelectual, racional, mas propõe uma espécie de relação de identidade. Assim, o plano intelectual (aspecto lógico-conceitual) se projeta na realidade. Por sua vez, a realidade expressa ou demonstra uma organização racional, se apresenta através das Categorias lógicas. Essa identidade entre o lógico e o ontológico, longe de suportar uma espécie de separação entre o real e o racional

demonstra, ao contrário, uma espécie de compatibilidade ou conformidade. Principalmente porque a compreensão do real já é entendida através de Categorias do pensamento – o que já deixa entrever esse aspecto intelectual como subjacente. Assim, a lógica descreve um encadeamento de determinações racionais, uma progressão das Categorias que atestam essa conformidade entre a razão e a realidade. Segue-se daí que, quando apontamos a natureza subjetiva do Conceito, o que está em questão é como esse elemento intelectual entendido como sujeito se refere a uma instância ideal, ou de idealidade. Há uma prevalência da instância ideal pois ela dá a regra ou *logos* de organização da realidade. Em outras palavras, o âmbito intelectual, enquanto ideal, parece ser hipostasiado e projetado no real com vias de sua explicação e ordenação. Por isso a lógica objetiva é construída a partir da sucessão de Categorias do pensamento, por isso o Conceito aparece como conclusão da lógica e por isso a determinação conceitual apresenta a estrutura do sujeito.

Isso significa, em primeiro lugar, que Hegel parece fazer o caminho inverso do que foi efetivado por Schelling (que pensou o real e o ideal no interior de uma Totalidade imanente que parte da realidade exterior): Hegel radicaliza, ou melhor, maximiza a instância ideal (tanto no caso do Espírito quanto na do Conceito), atribui à mesma uma natureza Totalizante e, só depois, compreende o real em identidade com o ideal. Existe uma espécie de caminho progressivo para esse alargamento do âmbito ideal *qua* racionalidade, que, em última instância, permeia a realidade e lhe confere uma organização plenamente racional. Como exemplo disso, observamos o plano ético-político exposto na *Filosofia do Direito* com o conceito de Estado. O conceito de Estado demonstra a validade e capacidade de se ter uma concepção racional através do Conceito como modo de organização da realidade. E essa organização, longe de se fazer apenas como uma definição formal e fixa, ao contrário, consegue rastrear, ou melhor, dar conta das próprias modificações que ocorrem no real.

É, portanto, compreensível como Hegel demonstra uma concepção ontológica que é bastante condizente com sua alternativa epistemológica. Pois a ontologia se torna as Categorias lógicas, como determinações do pensamento que se fazem como objetivas. E assim, o modo, ou melhor, o método de compreensão dessas Categorias se faz também por um movimento de racionalidade, na medida em que se tem o

Conceito como essa instância que suprassume as Categorias objetivas e, desse modo, as insere dentro de uma estrutura intelectual Total. Essa totalidade ideal ou subjetiva se consolida como uma formação auto-suficiente e onicompreensiva, ordenando as mudanças ontológicas dentro do enquadre conceitual. Existe, assim, uma afinidade entre o que Hegel propõe como domínio ontológico, da realidade, e o que ele entende como modo de acesso ou compreensão dessa mesma realidade: de fato, na medida em que se pensa a ontologia a partir da concatenação das Categorias, é algo bastante coerente que se proponha uma capacidade epistemológica que se pautar na mediação conceitual. Essa é, portanto, a onto-epistemologia hegeliana. Ela se constrói a partir do aspecto da racionalidade, da intelectualidade, enfim, da idealidade. Tanto no caso do Espírito quanto do Conceito, observamos a idealidade como elevada a seu último grau e não é à toa que ambas se confirmam como Totalidades plenamente desenvolvidas enquanto subjetividade.

A partir da identificação de como a onto-epistemologia hegeliana se constrói, identificamos que ela é perfeitamente consistente consigo mesma – a consistência interna que proporciona ao pensamento de Hegel um caráter perfeitamente sistemático. A identificação que ele propõe entre o âmbito da racionalidade e da realidade não apenas ratifica essa consistência considerada internamente, como ainda libera Hegel para a compreensão inclusive das mudanças e transformações (temporais e, assim, históricas) das entidades reais como articuladas também logicamente. Desse modo, se confirma nossa tese inicial não apenas no que tange à concepção de onto-epistemologia, como ainda se descortina para nós como a obra hegeliana parece trazer o exato oposto do que estava inscrito no sistema de seu “adversário”, Schelling. Após a investigação pormenorizada dos dois, que fizemos nos últimos capítulos, nos voltamos agora para a contraposição frontal entre esses dois sistemas (esses dois conjuntos considerados como onto-epistemologias), demonstrando a crítica mútua desenvolvida pelos dois idealistas e, por sua vez, estabelecendo uma análise comparativa em sentido forte.

5. Identidade e diferença entre Schelling e Hegel

5.1 As origens de um conflito

O decisivo encontro de Schelling e Hegel, ponto em que suas biografias se entrecruzam, suscita um certo interesse que não apenas diz respeito à curiosidade sobre as vidas de dois dos maiores pensadores do idealismo, mas, principalmente, sobre o fato de como seus respectivos pensamentos se influenciaram mutuamente - seja no primeiro momento de acordo, seja, de modo mais importante e veemente, no momento de afastamento (pessoal e teórico). Junto com Holderlin¹⁸¹, Schelling e Hegel não só conceberam conjuntamente sua formação pessoal (inicialmente em Tübingen, posteriormente em Jena), mas ainda produziram sistemas filosóficos que se contrapunham. Ambos se incluíam dentro do esquema idealista que despontou na Alemanha entre o final do século XVIII indo até meados do século XIX, mas ao invés de apresentarem uma linha contínua de pensamento, é, ao contrário, no âmbito de sua oposição que observamos a diferenciação interna de suas concepções filosóficas. E não apenas pelo que eles escreveram por si só: principalmente nas objeções e no desacordo que ambos lançavam e nutriam um ao outro, vemos o poder que a crítica bilateral possui no esclarecimento de seus sistemas.

É sabido que no momento em que ainda eram amigos, entre Tübingen e Jena, Schelling já gozava de um certo sucesso, sendo aclamado por sua precocidade com relação às suas publicações filosóficas. Ali, Hegel, ainda à sombra do amigo prodígio, se ocupava com algumas palestras sobre filosofia, escrevendo ainda no *Jornal conjunto* que ele possuía com Schelling. Este não apenas já havia publicado seus escritos de juventude, os que ainda eram bastante fichteanos, assim como já havia concebido grande parte textos sobre a filosofia da Natureza. Assim, em meados da primeira década de 1800, ele começa a operar a transição para a filosofia da Identidade, embora não haja nenhuma diferença teórica gritante entre essa e a

¹⁸¹ Sobre a influência que Hölderlin teria exercido sobre Hegel, principalmente no que diz respeito à sua concepção do amor, ver o capítulo “Hegel und Hölderlin”, no livro *Hegel im Kontext* de Dieter Henrich (Henrich, 1971).

filosofia da Natureza, como frisamos no capítulo dois. Hegel, embora tenha ganhado algum reconhecimento com o seu texto *Diferença entre os Sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, ainda não havia produzido nada de muito original. Tudo isso se modifica a começar com a publicação da *Fenomenologia do Espírito*, cuja redação é terminantemente marcada pela invasão napoleônica em Jena no ano de 1806.

Tanto Hegel quanto Schelling apresentavam um certo fascínio político no momento da eclosão da Revolução francesa, ainda nos tempos de Tübingen. Mas nenhum dos dois possuía reflexões aprofundadas sobre as questões políticas de seu tempo, não a ponto de dedicarem sua formação a esses problemas – Hegel tendia mais para problematizações teológicas e, posteriormente metafísicas, enquanto Schelling se debruçava sobre problemas das ciências da Natureza como a biologia e física. É com a entrada de Napoleão em Jena que Hegel começa a considerar elementos históricos, principalmente relacionados à figura napoleônica. Nesse tempo, Schelling já residia na cidade de Würzburg, lugar em que ele prepara seu sistema de 1804, cuja publicação é póstuma. Já Hegel, com a entrada de Napoleão, se muda para Bamberg, abandonando suas atividades em Jena e, finalmente, publicando a *Fenomenologia*. E é aqui, portanto, que acontece a origem do conflito entre Schelling e Hegel.

Até então, Hegel ainda não havia abertamente discordado de Schelling, era totalmente desconhecido nos círculos filosóficos da Alemanha e, provavelmente, teria permanecido uma figura secundária do idealismo alemão. Com a *Fenomenologia*, contudo, atacando não só Schelling, mas uma gama de autores considerados formalistas, Hegel argumenta contra o formalismo, uma vez que este parecia sugerir uma redução de tudo a uma simples fórmula: o que sugere que nem as coisas finitas têm autonomia, nem o desdobramento individuador referente à essa fórmula primeira é explicado. Ou seja, não há mediação, sendo tanto a transição entre a fórmula e seus efeitos subsequentes, assim como o acesso cognitivo à essa mesma fórmula, algo imediato (questões que desdobraremos com mais atenção ainda nesse capítulo). Hegel, se tornando o grande pensador da mediação, não pode concordar com um sentido de imediatidade pouco elaborado e definitivo. Obviamente que Schelling se incomoda com a publicação da *Fenomenologia*, mesmo Hegel tendo se defendido, dizendo que não se tratava de um ataque direto.

Com o passar dos anos, Hegel se torna o protagonista do idealismo relegando perenemente Schelling ao segundo lugar na escala de relevância (algo que, sem dúvida, perdura até hoje). A ofuscação de Schelling é óbvia, o que o leva a repensar sobre seu próprio sistema filosófico, cuja prova é a publicação do *Ensaio sobre a Liberdade* (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*), em 1809, que também havia sido influenciado pela morte de sua esposa Caroline Schlegel.

Ali, Schelling dá início ao que os comentadores apontam como a fase final de seu pensamento, constituído pelo sistema e fragmentos do *Idade do Mundo* (*Die Weltalter*), a filosofia da Revelação e alguns textos referentes ao que ele chama de Filosofia Positiva. Seu maior intento é dar uma refutação convincente para Hegel e, para tanto, Schelling estava disposto a abandonar todo o conjunto da Filosofia da Natureza e da Identidade em prol de um terceiro posicionamento, o que lhe valeu o comentário ácido de Hegel de que Schelling teria feito sua formação filosófica em público – salientando os vários momentos em que ele teria “mudado de ideia”. Contudo, Schelling persiste na tentativa de se contrapor a Hegel cujo ápice surge com a crítica direta ao sistema hegeliano (não mais à *Fenomenologia* e sim à sua lógica), apontando que a filosofia hegeliana é um movimento tautológico e circular, em que toda a realidade é substituída pelo âmbito conceitual, como se o Ser fosse subordinado ao Conceito e não o contrário. O projeto da filosofia positiva é desenvolvido por Schelling como proposta que pudesse revelar as debilidades do pensamento hegeliano, oferecendo uma contraparte que fugisse do que Schelling definia como uma filosofia negativa.

Entretanto, mesmo que Schelling buscasse suplantar Hegel, sua dificuldade na verdade seria ultrapassar o hegelianismo. Hegel já estava determinado a um sucesso estrondoso, visto a multidão que frequentava suas aulas. É em Heidelberg e Berlin que ele torna públicas as suas concepções filosóficas não apenas com a sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, como ainda os variados cursos que ele ministrou ao longo de sua carreira e cuja transcrição foi compilada e depois publicada, perfazendo a obra integral e absolutamente sistemática de Hegel - e em que observamos os mesmos princípios lógicos e históricos sendo aplicados em praticamente todas as outras áreas de conhecimento: religião, estética, direito, história, etc. Isso somado ao fato de que Hegel gozava de uma certa influência política enquanto alguém cujos serviços prestados ao estado prussiano foram

considerados pelo próprio rei Guilherme III, o que se observa é como seu prestígio era hegemonicamente reconhecido na sua época. Todo esse percurso de êxito da figura de Hegel foi bastante difícil de ser sobrepujado por parte de Schelling, que não conseguiu recuperar a sua autoridade em relação à filosofia, nem mesmo quando ocupou a cátedra vaga deixada pelo antigo amigo, já falecido, em Berlin.

Não cabe aqui considerar prolongadamente a biografia de Hegel e Schelling, nem todos os episódios que permearam sua relação intensa. Mas entre a indiferença de Hegel e a inveja de Schelling, é antes o quanto o conflito entre ambos, sob o ponto de vista teórico, se formulou nesse movimento “inter-crítico”. A antiga amizade iniciada em Tübingen, entre a efusão sobre a Revolução francesa e a tentativa de revisionismo teológico, permeada pela presença poética de Hölderlin, tem como início do fim uma discordância que é, acima de tudo, filosófica. O interessante, portanto, é notar que tanto a obra de um quanto a do outro é marcada pelo duplo viés de afirmação de seu próprio sistema, o que necessariamente incorre na negação do outro: a crítica que foi mutuamente introduzida aqui e que será considerada com mais detalhe a seguir possui o mérito de elucidar não apenas o que um discordava do outro, mas como essa discordância esclarecia ou até mesmo aperfeiçoava filosoficamente os respectivos pensamentos que, de certa forma, não teriam alcançado tanta visibilidade se não houvesse esse antagonismo. A análise do que Hegel e Schelling possuíam de contrário e também do que eles possuíam de comum será discutida a seguir.

Até aqui, analisamos o pensamento de Schelling e de Hegel de modo isolado. Através da leitura que foi feita, Schelling aparece como um pensador que eminentemente se volta para a realidade objetiva, demonstrando uma tendência mais realista ou materialista. A sua filosofia da Natureza e da Identidade propiciam um sistema ontológico em sentido forte, elaborando uma explicação de mundo que, primeiramente, estava voltada para a Totalidade da Natureza como Organismo, cujo desenvolvimento interno era produzido por forças em conflito que se organizavam em etapas de desdobramento contínuo. A partir da filosofia da Identidade, com o princípio da Identidade Absoluta (ou Indiferença, ou ainda, apenas Absoluto), Schelling dá continuidade à sua construção ontológica, demonstrando a realidade como consequência das Potências inerentes ao Absoluto que se desdobram exponencialmente. As coisas individuais, portanto, surgem como aspectos finitos

ou quantitativos decorrentes dessa Identidade Absoluta, expressa a partir da *Potenzlehre*. Assim, Schelling lança mão da intuição intelectual e do método construtivo como meios para acessar a Indiferença e, consecutivamente, deduzir as coisas no espaço através da construção matemática da Matéria. É fácil de perceber, desse modo, como os meios de conhecimento schellinguianos têm como condição de possibilidade um sentido de realidade que funciona como uma *causa sui* imanente: apenas a partir da noção basilar de que os indivíduos humanos fazem parte do Todo da Realidade é que Schelling demonstra a possibilidade do acesso epistemológico do Absoluto. Em outras palavras, estamos diante de uma onto-epistemologia específica, havendo a determinação mútua entre a concepção ontológica de Schelling e sua contraparte epistemológica: uma ontologia realista requer meios de conhecimento em afinidade, ou seja, modos de acesso epistemológicos que surgem através da intuição e construção.

Já no caso de Hegel, mais especificamente na *Fenomenologia do Espírito*, embora o real persista como instância exterior, a consciência possui um papel ativo da constituição da objetividade – que por sua vez, se desenvolverá no processo de experiência da consciência. A sucessão processual das figuras que a consciência percorre demonstra um desenvolvimento teleológico imanente à própria consciência que se torna Espírito, e desse modo, apreende aquilo que Hegel entende como Conceito. A noção de que o Espírito é uma unidade consciente que se dá ao longo do tempo introduz o aspecto histórico tão salientado na *Fenomenologia*: na medida em que as fases da consciência são todas perpassadas de modo linear, isso implica em uma consideração temporal que, em última análise, determina como a consciência pensa, se comporta e se relaciona uma com a outra já em um viés marcado por delimitações temporais (épocas). A Totalidade das consciências é o que perfaz o Espírito e o Espírito é o resultado dessa união das consciências não apenas sincronicamente, mas também diacronicamente. E assim como o Espírito enquanto Totalidade das consciências possui essa estrutura auto-determinante, da mesma forma, o Conceito, similarmente à subjetividade, apresentará essa mesma estrutura auto-suficiente do Espírito. É aqui, portanto, que observamos como Hegel aponta para um sentido de leitura da realidade que propõe um aspecto lógico (mediado pelo Conceito), não deixando de lado a concepção de que esse movimento interpretativo se organiza temporalmente (processo histórico).

O Espírito se determina como essa estrutura de mentalidades que se desenvolve no tempo. Já o Conceito é a instância puramente intelectual que explica o real em suas transformações históricas. O elemento lógico que parece organizar o real não exclui a noção de que esse mesmo real varia no tempo, se modificando ao longo da história. Por conseguinte, o modo epistemológico que estava disposto na *Fenomenologia do Espírito*, longe de ser negado na lógica, apresenta, ao contrário, uma espécie de radicalização: a estrutura conceitual surge como o aparato intelectual que perfaz as coisas ontologicamente. O Espírito, assim como o Conceito, são demonstrações dessa radicalização, a ponto de proporem uma composição racional que seja sistemática e onicompreensiva, tal como a realidade é. Não por acaso, essa concepção substancial do Conceito será entendida por Hegel como mantendo a forma do Sujeito: não apenas devido a seu aspecto de instância auto-suficiente, mas também por conta da ampliação da intelectualidade e projeção da mesma no real. O âmbito epistemológico, em que se tem o pensamento sobre as coisas determina o ontológico, o pensamento condiciona a realidade. Essa é, desse modo, a concepção onto-epistemológica hegeliana.

Se compararmos, contudo, tanto a filosofia de Schelling quanto a de Hegel, observaremos que dentro de seus sistemas filosóficos, ou seja, dos seus conjuntos onto-epistemológicos, há dois motivos que se repetem: o sentido de Totalidade e a união entre sujeito e objeto. O que podemos perceber em relação tanto à união entre ideal e real quanto à noção de Totalidade? Tanto Schelling quanto Hegel reafirmam a conciliação entre o elemento real e o ideal. Esses dois elementos, aparentemente contraditórios, são reunidos de modo a performar uma Totalidade. A noção de Totalidade, que parece fazer parte de todo o vocabulário pós-kantiano é explicado a partir da concepção de teleologia, que determina a relação entre todo e parte. Assim, o Todo é visto como uma unidade imanente que se realiza plenamente quando as partes estão arranjadas em unidade. Ao invés de haver o sentido de intencionalidade da finalidade referente ao kantismo (uma finalidade intencional de tipo individual e moral), a finalidade no caso tanto de Schelling quanto de Hegel ocorre como funcionalidade¹⁸². O aspecto funcional, portanto, garante que a

¹⁸² Esse é o argumento de DeVries no que se refere à teleologia dentro do idealismo. Para ele “O modelo intencional de teleologia tem a vantagem de ser capaz de dar conta da atribuição de propósito a artefatos, pois os propósitos são concedidos aos mesmos por nós e dependem de nosso propósito e intenção. Esse modelo começa a encontrar problemas quando confronta com a atribuição de propósito a coisas que não tem nenhum estado intencional e nem são artefatos ou possuem um uso

teleologia não seja relacionada a algum propósito pessoal, mas sim à noção de um funcionamento específico relacional que faz com que as partes reflitam o Todo e, ao mesmo tempo, o Todo se expresse pelas partes. E nessa medida, observamos que a parte pode ser analisada isoladamente e, ao mesmo tempo, pode ser considerada dentro do aspecto da Totalidade. Ao mesmo tempo, a Totalidade aparece como realização final da confluência do Todo, mas não de modo proposital no sentido de uma projeção intencional, e sim como o funcionamento completo das partes organizadas em toda sua potência¹⁸³. Por isso, a Totalidade surge como uma unidade imanente que se auto-desenvolve por si mesma, como são, justamente, os casos da Natureza e da Identidade em Schelling e do Espírito e Conceito em Hegel.

Não por acaso observamos tanto em Schelling quanto em Hegel a constante referência ao conceito de Substância. Não tanto a partir do substancial aristotélico,

comumente dado para artefatos. Por exemplo, considere o fato de que o coração bate para circular o sangue. Nesse ponto o modelo intencional falha. Há uma forte intuição de que funções naturais são teleológicas de algum modo, mas não de acordo com o modelo intencional. Se a teleologia das funções naturais deve ser explicada, então deve sê-lo através de outro modelo de teleologia” (de Vries, 1991, p. 51-70).

¹⁸³ Aqui gostaríamos de fazer uma digressão um pouco extensa, mas que possui bastante relevância para o que estamos tratando. É sabido o quanto a finalidade e teleologia foram majoritariamente associadas a um sentido de determinação de um fim pré-estabelecido que precisa ser atingido para que a completude da Totalidade se efetive. Isso se deixa entrever tanto na noção de causa final no próprio Aristóteles como ainda no Kant, na medida em que o mesmo pensou teleologia dentro da ideia de um propósito intencional, em que se tem um indivíduo que opera tendo em vista um fim específico, um interesse direcionado. Isso fica bastante claro, principalmente, na terceira crítica, quando Kant explicita a possibilidade de ações orientadas a partir de um certo interesse. O entendimento da finalidade como *telos* que se projeta enquanto propósito pré-estabelecido é tradicionalmente também associado a um dos textos menores de Kant, a *Idéia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*, que demonstra, principalmente, a noção de um progresso contínuo da história. O objetivo dos esforços contínuos da humanidade, que vai de geração em geração se desenvolvendo é, assim, progredir racionalmente até que chegue na finalização histórica através de um Estado cosmopolita. A ideia de que a história chega a uma finalização através do seu desenvolvimento progressivo é, desse modo, retomada pela difusão da noção de fim da história em Hegel. Em ambos os casos, deixa-se entrever a ideia de que a história não só seria uma narrativa baseada na noção de progresso da humanidade, como ainda de que ela se completaria terminantemente quando esse progresso fosse concluído. Contudo, acreditamos que esse sentido de finalidade exposto como fim da história tanto em Kant e Hegel (como ainda, em uma leitura popularizada de Marx) ainda se prendem muito a uma concepção de finalidade enquanto propósito senão consciente, então ainda bastante preso na ideia de intencionalidade, tal como demonstramos acima. Se contudo, a teleologia for mais considerada não a partir da ideia de intencionalidade, mas como o desdobramento exponencial de uma determinada estrutura ou instância, sendo esses fatores de desdobramento comportados por uma ligação de imanência – funcionando assim como as partes que perfazem o Todo – então há o tipo de desenvolvimento teleológico que acreditamos estar presente tanto no caso do Schelling como no do Hegel. A teleologia é antes o desenvolver processual que se desdobra a partir das possibilidades inerentes a esse movimento imanente que, desse modo, não se coloca como absolutamente pré-estabelecido, acomodando, dentro de si, um certo nível de espontaneidade. Isso significa, portanto, que a realização do Todo não necessariamente se prende a um projeto determinado de antemão, mas sim a como as partes estão relacionadas dentro do conjunto do Todo. Se é verdade que as partes expressam o Todo, é também certo que o Todo só existe a partir de como as partes se desenvolvem.

mas principalmente à substância no sentido spinozista, é essa noção de Totalidade que está aqui em jogo. E quando analisamos de que modo o substancial se localiza no que estamos tratando, o que se observa é a ideia de uma unidade imanente que não permite o fora na medida em que as suas decorrências efetivas funcionam como o desdobramento devido exclusivamente ao movimento interior dessa unidade substancial. Substância no caso de Schelling se refere à Natureza ou ainda o conjunto das determinações que são individuações devidas ao desenvolvimento exponencial das Potências ou etapas da natureza. Abertamente spinozista, no caso de Schelling, trata-se da relação entre a *natura naturans* e *natura naturata*. No caso de Hegel, a estrutura substancial se torna Sujeito, tanto no caso do Espírito na *Fenomenologia do Espírito*, aparecendo, por último na *Doutrina do Conceito*, uma vez que se trata da subjetividade enquanto Totalidade que Hegel busca afirmar.

Disso se segue que a conciliação entre ideal e real irá ocorrer no interior da Totalidade – que no caso de Schelling se faz a partir da realidade objetiva, no caso de Hegel, se faz no âmbito intelectual (conceitual). Assim, Schelling pressupõe o Todo da realidade, de modo que o ideal esteja interiorizado no mesmo. Hegel, ao contrário, projeta o âmbito intelectual para a realidade exterior ao Eu. Enquanto Schelling concebe a realidade como Totalidade e localiza o ideal como interiorizado no seu sentido de Totalidade, Hegel faz o caminho contrário: supõe o ideal como Totalidade intelectual (Espírito/Conceito) que é transportada para a realidade ontológica, confirmando a identidade entre ideal e real. A identidade entre as duas esferas é mantida. O modo como se propõe a identidade é divergente. Ambas são explicadas a partir do sentido de Totalidade teleologicamente desenvolvida. Mas o sentido dessa Totalidade se diferencia. E desse modo, embora haja consenso tanto na tentativa de reunião do ideal e real e do fato de que essa reunião deverá acontecer dentro de uma Totalidade que as subsume, a divergência acontece na questão de que tipo de Totalidade é pressuposta. Assim, com Hegel, a Totalidade é entendida sob o ponto de vista do polo ideal, que por sua vez organiza o real e mantém a identidade entre ambos. Em Schelling, a Totalidade é entendida sob o ponto de vista do real, de modo que o ideal está em sua interioridade.

A diferença dos tipos de Totalidade se articula com uma distinção referente a qual dos dois polos (ideal e real) será mais enfatizado. A Totalidade será determinada a partir de um regime de prevalência de um e subordinação do outro,

sem que se apague a identidade entre ambos. Seja o sentido de subjetividade mais desenvolvido em Hegel, ou ainda de objetividade presente no pensamento de Schelling, a unidade entre o ideal e o real se constitui como uma espécie de fio condutor, ideia que se pressupõe no próprio horizonte de desenvolvimento que tanto orienta o sistema hegeliano como o de Schelling. E como a resolução da contradição entre ideal e real requer noções diferenciadas de Totalidade, observamos que os sistemas de Schelling e Hegel, necessariamente, se contrapõem a partir de um ponto de vista antinômico.

Lembremos, assim, o que se caracteriza como Antinomia no pensamento kantiano. Inicialmente, no primeiro capítulo, buscamos esmiuçar exatamente o que constitui uma Antinomia aos olhos de Kant. Recorrendo a uma definição específica, as Antinomias se referiam a dois conjuntos de argumentos teóricos, posicionados de modo oposto, expressando uma contradição, mas que, contudo, ao mesmo tempo, apresentavam proposições igualmente lógicas e aceitáveis racionalmente. A exposição das Antinomias no caso de Kant demonstrava como certos conjuntos de pensamento em contradição podiam ser simultaneamente aceitos, na medida em que desfrutavam de validade lógica. Assim, tratava-se da contraposição de dois domínios de explicação da realidade que, cada qual, apresentava uma série de proposições isoladas, deduzidas por si só.

Saindo desse escopo, a Antinomia como modo de apresentação ou estrutura argumentativa é construída a partir do confronto entre dois domínios argumentativos que representam a tomada de uma determinada posição. Isso deixa a entender, desse modo, que não se trata apenas da ideia de contradições que se relacionam, como se o que estivesse em xeque fosse apenas proposições como A e não-A, ou seja, uma cadeira é azul e uma cadeira não é azul. Ao contrário, a estrutura da Antinomia (no caso de Kant) revela dois domínios de compreensão que se contradizem porque o princípio por trás de ambos é essencialmente contraditório. Assim, na medida em que Fichte entendia a diferença entre idealismo e dogmatismo, tal como também abordamos no primeiro capítulo, incorporando a própria diferença entre as posições entre o Eu e o não-Eu, há uma relação antinômica: se optamos pelo polo objetivo do não-Eu, temos uma filosofia realista, e se nos concentramos no polo do Eu, há uma filosofia eminentemente idealista.

Uma possível objeção à ideia de que há a forma da Antinomia do caso de Fichte, é que o Eu e o não-Eu permanecem unidos, não havendo separação final entre esses dois elementos – sendo que, inclusive, no final, a posição do Eu parece ser predominante. Mas é importante dizer que não se trata de posições sem relação uma com a outra, mas sim do fato de que, se se aceita uma, então a outra é reduzida como improcedente. Nessa medida, o que Fichte opera em relação à distinção entre as posições entre o Eu e não-Eu cumpre os requisitos para serem entendidas dentro de uma estrutura de Antinomia: pois, na medida em que se preza pelo lado objetivo ou real, então a ideia é de que o subjetivo precisa ser subsumido no interior do polo objetivo (não como inexistente, negativa ou negada, mas como decorrente ou parte integrante do âmbito da realidade objetiva). Esse parece ser o lugar a que Schelling se situa e não é como se ele não creditasse nenhuma validade do lado do sujeito: muito pelo contrário, a idealidade, seja personificada pela luz no caso da Filosofia da Natureza, seja pelo aspecto de inteligibilidade ou inteligência, ou ainda na presença inegável do sujeito (vide, principalmente o *Sistema do Idealismo transcendental*) persiste dentro do sistema de Schelling. Mas esses fatores de idealidade só são possíveis na medida em que se subentende o aspecto de uma realidade objetiva unida ao ideal, comportando a mesma para seu interior.

Do outro lado, há Hegel, que no momento da *Fenomenologia* não apenas recupera o aspecto transcendental, institui a história da consciência pelo Espírito, concebe a forma do Conceito e apresenta uma realidade subsumida ao âmbito intelectual, ou seja, como passível de ser entendida intelectualmente. No que concerne o aspecto ontológico, o que se vê é a subsunção das coisas sob apreensão racional, arquitetada na própria lógica e *Enciclopédia*. Essa idealidade que corresponde ao espiritual em Hegel é o polo do Eu e não por acaso o Conceito adquire a arquitetura subjetiva. Isso significa, portanto, que dentro da dinâmica antinômica que Hegel ocupa juntamente com Schelling, cabe a ele ser o defensor da subjetividade enquanto Espírito, o que inclusive lhe valeu o título de idealista absoluto.

Até aqui buscamos operar uma comparação no que Hegel e Schelling possuem de comum e, ao mesmo tempo, de diferenciado. É justamente o que eles possuem de semelhança e de disparidade que podemos entender como ambos parecem demonstrar um projeto comum – confirmar a unidade entre ideal-real

fundamentado na noção de Totalidade – mas que é feito de modo diametralmente oposto. Duas ideias estão aí relacionadas: a primeira diz respeito a como tanto o sistema de Schelling quanto o de Hegel performam uma Totalidade em que há consistência interna. De fato, são dois conjuntos de pensamento fundamentados na consistência básica entre os aspectos ontológico e epistemológico – ou seja, no espectro da onto-epistemologia. A segunda ideia se refere ao fato de que essas duas Totalidades propõem coisas totalmente distintas, mesmo que haja o propósito subjacente de unir as esferas do ideal e real. Trata-se, portanto, de duas concepções contraditórias igualmente válidas que, contudo, estão em uma situação de exclusão mútua. É isso que parecer satisfazer a justificativa da hipótese de que ambos estão dentro de uma lógica de Antinomia. Mas o confronto que se constata quando comparamos os sistemas filosóficos em questão adquire ainda mais relevância quando analisamos quais são exatamente as falhas que Hegel identifica na filosofia de Schelling, assim como este último concebe uma réplica igualmente crítica no que se relaciona ao pensamento lógico hegeliano. Passamos agora para a discussão específica das objeções que ambos conceberam um ao outro tanto na *Fenomenologia* quanto na chamada filosofia positiva de Schelling.

5.2

A aurora do negativo: mediação e história na filosofia hegeliana

As palavras são testemunhas que muitas vezes falam mais alto que os documentos. Consideremos algumas palavras que foram inventadas, ou ganharam seus significados modernos (...) Palavras como “indústria”, “industrial”, “fábrica”, “classe média”, “classe trabalhadora”, “capitalismo” e “socialismo”. Ou ainda “aristocracia” e ferrovia, “liberal” e “conservador” como termos políticos, “nacionalidade”, “cientista”, “engenheiro”, “proletariado” e “crise econômica”. “Utilitário” e “estatística”, “sociologia” e vários outros nomes das ciências modernas, “jornalismo” e “ideologia”, todas elas cunhagens ou adaptações deste período. Como também “greve” e “pauperismo”. (Eric Hobsbawm, *A Era das Revoluções*.)

O gatilho para o início da discordância entre Hegel e Schelling é textualmente localizado no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. E dentro dessa seção, há duas passagens específicas em que se observa a posição hegeliana sobre a filosofia da Identidade, não só no que se refere ao formalismo inerente à Indiferença absoluta, assim como à noção de um tipo de acesso epistemológico imediato da mesma. No âmbito das objeções hegelianas, também se observa duas das grandes

metáforas, exaustivamente comentadas, que Hegel constrói com o intuito de dar um tom imagético às suas críticas: “a noite em que todos os gatos são pardos” e a apreensão do Absoluto que se faz como “num tiro de pistola”. Integralmente, essas imagens se inserem nos seguintes trechos:

Aqui, considerar um ser aí qualquer, como é no Absoluto, não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no $A = A$, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. E ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único - de que tudo é igual no absoluto - em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que "todos os gatos são pardos", como se costuma dizer (FE, §16).

E ainda:

O que esta "Fenomenologia do Espírito" apresenta é o vir a ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente - ou o espírito imediato - é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho. Esse vir a ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto - como num tiro de pistola -, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles (FE, §27).

Começamos pela primeira citação. Aí observamos qual é exatamente o alvo da crítica hegeliana, principalmente no que concerne a Schelling: o formalismo. Ser contra o formalismo, nesse aspecto, significa se contrapor a uma concepção de realidade entendida como Absoluto que pode ser representada através de uma fórmula - expressa através do princípio de identidade $A=A$. A acusação de formalismo, portanto, se aplica àqueles¹⁸⁴ que buscaram determinar o princípio

¹⁸⁴ Harris sistematizou quais seriam os possíveis defensores do formalismo a que Hegel se refere. São eles: “(1) O *formalismo negativo* de Hume (que oferece a imaginabilidade de um outro estado de coisas como a refutação suficiente de reivindicação da necessidade especulativa de alguma ideia). (2) O *formalismo positivo* da “noite escura” (que toma a “universalidade abstrata como Absoluto” e “dá pleno valor pra a Ideia universal em sua forma não-atual”). Esse é o “partido do Entendimento”. (3) O *formalismo de Kant* guiado pelo “instinto da razão”. (Esse é diferenciado no começo da discussão do “formalismo esquemático”, e na medida em que o termo “esquematismo” é de Kant, a possibilidade de seu envolvimento com o desenvolvimento subsequente do formalismo não pode ser excluído). (4) “Ciência em seu” início (ou “a filosofia mais recente” que despreza tanto o formalismo positivo quanto o negativo [1 e 2]). (5) O partido que “despreza o Entendimento e se vangloria de sua racionalidade e divindade imediatas (definitivamente contemporâneos a 2 e 4). (6) O formalismo bicromático de Fichte (que distingue Espírito radicalmente de Natureza. Esse é associado de algum modo a Fichte). (7) O formalismo monocromático, que se gerou no cerne do ponto 4 acima (Harris, 1987, p. 632-633). Michael Vater, fazendo uma réplica ao artigo de Harris, indica que o formalismo atribuído a Schelling não condiz com sua filosofia da Identidade, visto que para Schelling, “longe

ontológico da realidade a partir de uma relação de identidade, em que as coisas individuadas e finitas são deduzidas como efeitos dessa Identidade. Dentro do escopo do que estamos tratando, um deles é Fichte que pela fórmula $\text{Eu}=\text{não-Eu}$, deduzida a partir do $A=A$, pôde compreender a redução das coisas individuais como contrapostas e, posteriormente, unidas ao primeiro Eu. Um outro apoiador do formalismo, que mais nos concerne aqui, é Schelling. Dentro da filosofia da Identidade, na medida em que Schelling afirma haver fundamentalmente um ponto de Indiferença absoluto (Identidade Absoluta), do qual todas as coisas individuadas partem, a relação de Identidade funciona como a pedra basal para seu argumento. Assim, dentro da relação de $A=A$, o segundo A se refere ao movimento de diferenciação interna que acontece no primeiro A, de modo que ao mesmo tempo em que se mantém a Identidade, se tenta, conjuntamente, explicar a diferença. O desdobramento da fórmula identitária é o que permite a individuação enquanto graus de diferença quantitativa: da Indiferença que aparece como Identidade subjaz a noção de união entre as diferenciações que nunca perdem o vínculo com a unidade primeira.

É a isso que Hegel alude quando afirma que o Absoluto se torna a “noite em que todos os gatos são pardos”: as diferenciações internas do Absoluto não demonstram uma independência em relação à Identidade, o que significa que elas permanecem subsumidas à Identidade primeira que, necessariamente, precisa englobar as individuações. Por conseguinte, as individuações “se prendem” a essa Identidade sem que haja diferenciação qualitativa em relação às mesmas. Disso resulta que a relação entre as diferenças finitas e a Identidade não só não leva em consideração a *quididade* das primeiras, como ainda se estabelece como uma ligação apenas formal: a velha noção de Identidade e diferença que parece acompanhar o pensamento, principalmente lógico de Hegel, não pode ser plenamente verificada. É isso, inclusive, que fundamenta a crítica que Hegel faz a Spinoza no que se refere à noção de Substância na *Ética*. É verdade que Hegel foi um mal leitor de Spinoza, na medida em que buscou identificar a Substância como algo similar ao Ser parmenídico, não comportando modificações internas, ou seja, o aspecto de mobilidade e transformação necessárias para o próprio processo de individuação. Mas as objeções feitas à Spinoza são bastante condizentes com o que

de ser o caso de que as coisas em sua individualidade são engolfadas em um absoluto não-articulado, Schelling insiste que elas se destacam em sua individualidade” (Vater, 1987, p. 647).

Hegel acusa sobre o formalismo de Schelling, uma vez que o processo de modificação interno é mal explicado, ou seja, não se adentra efetivamente no desenvolvimento processual para que se possa apreender as reais diferenciações do Ser.

E como Hegel, portanto, consegue solucionar esse problema? Através do sentido de mediação que se faz dentro do movimento dialético do negativo. A negatividade é um dos termos mais plurívocos da filosofia de Hegel. Isso acontece porque ele, junto com a noção de dialética, aparece em toda sua obra, não havendo um sentido unívoco, específico. Todavia, é indiscutível como a negatividade anima o movimento dialético, sendo “o ponto simples da relação negativa consigo, a fonte íntima de toda atividade, de todo auto-movimento vivo e espiritual, a alma dialética que todo o verdadeiro tem nele mesmo e através do qual unicamente é o verdadeiro” (CL III, p. 325). Assim, dentro da lógica, o negativo (ou negatividade) ganha várias nuances diferenciais, começando pela própria relação entre o Ser e o Nada.

Como vimos, ambos aparecem como imediatidade indeterminada, ainda pensadas apenas abstratamente. É, contudo, importante notar que o Ser e o Nada na *Ciência da lógica* funcionam como um par antitético que é unido um ao outro, como se o Ser precisasse sempre estar colocado em uma relação com o seu outro. Não por acaso, o próprio sentido de determinação relacionado ao Ser aí, em que Hegel indica a positividade do Ser como decorrente da negação da negação, se baseia na ideia de determinação de algo apenas a partir do que esse algo nega ou difere do seu outro. E isso não acontece apenas na exterioridade do Ser, mas também internamente, na doutrina da Essência, na medida em que a Essência significa o negar de si mesma, operando um movimento de exteriorização e, assim de aparecimento através do Ser. Por isso, Dieter Henrich não apenas indicou o movimento negativo da dialética como a operação fundamental da lógica, como ainda associou fundamentalmente a negatividade com a alteridade¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Segundo Henrich: “Essa estrita auto-relação com o negativo no sentido de ser o Outro de si é concebida por Hegel como o meio operador mais importante de sua lógica. Nomes diferenciados – “Indiferença contra si”, “determinidade determinada”, “intolerância consigo” ou “oposição de si mesmo” - dão a essa operação transições diferentes em todo o percurso desse saber. Primordialmente com elas, ganha a lógica sua forma característica de conhecimento especulativo. Além disso, a não distinção entre Ser e Nada, que é afirmada em seu começo, se estabelece de um modo que não é possível revogar nas deduções seguintes. A unidade de Ser e a negação substancial que desenvolve a determinidade no pensamento seguinte não é para si, ainda um pensamento especulativo-dialético, que possa ser desviado do modo representacional natural. Primeiramente o pensamento da alteridade

O Ser outro significa assim que a lógica de Hegel se baseia sempre no movimento de categorização determinada pelo pensamento em que os seus termos só se afirmam, ou melhor, só se posicionam positivamente, na medida em que há a relação negativa com alguma alteridade, seja com seu oposto imediato, seja consigo mesmo. Toda a construção lógica se sistematiza a partir do entrecruzamento das Categorias que se negam reciprocamente e, assim, se afirmam. Há um constante encadeamento de contradições que, no momento em que se resolvem, contudo, geram mais uma contradição e assim progressivamente. O significado de mediação a que Hegel tanto alude é justamente essa noção de que uma Categoria só possui seu sentido pleno estando inserida no sistema da lógica, estando em uma relação com outras Categorias que a contradizem. A mediação, portanto, é o que garante que a lógica seja um sistema plenamente relacional, de modo que toda e qualquer definição se dá dentro do espectro da negação comparativa¹⁸⁶. As contradições, contudo, são apenas aparentes, pois estão sempre à disposição de serem reparadas e unificadas à essa Totalidade: voltamos à noção de identidade e diferença, de modo que a mediação floresce como diferenciação interna efetiva que se localiza dentro da Identidade que é o próprio sistema da lógica.

A objeção de Hegel de que o formalismo não consegue introduzir uma diferenciação real, de modo que as coisas são subsumidas à unidade apenas como grau quantitativo interno, abre espaço para a própria diferenciação ontológica enquanto categórica. A explicação ontológica de Hegel se funda nesse movimento

em si se define como princípio de constituição de todos os conceitos fundamentais das secções da lógica” (Horstmann, 2016, p. 2020).

¹⁸⁶ Essa negação comparativa se dá a partir da ideia de que a determinação acontece como posição relacionada, e, portanto, entre termos que são entendidos como contraditórios. Isso é abordado por Béatrice Longuenesse que afirma: “Obviamente, a contradição não é entre pai e filho, acima e abaixo e assim por diante. É entre o fato de um objeto ser pai, quando pensado em relação ao filho, e que esse mesmo objeto é algo mais do que - “ele não é pai” - quando abstraído dessa relação. Consequentemente, mesmo com este exemplo “trivial” - o termo é de Hegel - a ideia de Hegel não é descrever uma relação entre determinações de objeto, mas esclarecer o problema colocado pelo pensamento que um objeto tem determinações apenas nas relações nos quais ele está inscrito. Qualquer coisa é a partir desse ponto em si contraditório, pois cada uma de suas determinações pode ser afirmada tão bem quanto negada, ou ainda, se puder ser atribuída à coisa, nunca é uma determinação que lhe pertence, na medida em que é uma “coisa” independente. Um homem não é identificado como um pai por si só (como um homem), mas na medida em que ele tem um filho, e assim a determinação é negada como uma determinação intrínseca e reafirmada como uma relação. Para Hegel, o argumento pode ser generalizado e dá sentido à noção de contradição como ponto culminante das determinações de reflexão. Ir de determinações particulares para as relações que as constitui é ao mesmo tempo um processo necessário do pensamento, e um que gera contradição, pois seu resultado consiste em negar o que foi o ponto de partida de todo o processo: o próprio objeto, a coisa, como um suporte autônomo para suas próprias determinações” (Longuenesse, 2007, p. 71-72).

de categorização porque é aí que a diferenciação consegue ser levada a cabo, na medida em que há a negação relativa entre uma Categoria e outra. Ao invés de se basear na ideia de individuação como diferenciação interna simples, o que Hegel opera é uma diferenciação relacional que pode, por conseguinte, manter a noção de identidade e identidade *mais* diferença, primeiramente expressa no *Escrito da Diferença*. O negativo é fundamental para a lógica porque é por conta dele que as operações categoriais, assim como sua organização funcional, podem reivindicar o estatuto de sistemáticas. O Absoluto em que “todos os gatos são pardos”, para voltarmos ao contexto da *Fenomenologia*, é o lugar em que a diferença por negação é impossível e, desse modo, há a constante indistinção que torna o processo de diferenciação apenas formal: tudo cai na indistinção da noite obscura, em que não podemos delimitar as coisas através de sua especificidade.

Dentro do contexto da *Fenomenologia* (pois, lembremos, por mais que a lógica seja o próprio desdobramento dessa crítica sob o ponto de vista ontológico, é na *Fenomenologia* que a objeção a Schelling está situada), o mesmo acontece no que se refere à história e experiência da consciência no horizonte do negativo. As várias figuras da consciência acontecem de modo encadeado, cuja interligação é clara: sem a certeza sensível, não haveria a percepção. Sem a percepção, não haveria o capítulo sobre força e entendimento. Assim, as figuras precisam se negar constantemente para que o processo de experiência da consciência possa ser levado à cabo. Do mesmo modo, se a consciência não tomasse consciência de si, então ela não se confrontaria com as demais consciências, não estaria na relação intersubjetiva e não poderia se posicionar no lugar do Espírito em que o “Eu é o Nós e o nós é o Eu”. Sem a própria relação que a consciência estabelece consigo mesmo (negação de seus estágios internos) e com as outras (negação do Outro seguida do reconhecimento mútuo de uma como diferente da Outra), não poderia haver a unidade das consciências que é o Espírito. E no que diz respeito ao Espírito enquanto unidade orgânica entre as consciências, é necessário lembrar que a negatividade persiste, uma vez que o Eu se media com o Todo sendo Eu, mas também Todo (Identidade e identidade *mais* diferença).

Passemos, assim para a segunda citação do prefácio em que Hegel faz sua crítica à Schelling. Nela, Hegel indica que o saber imediato é necessariamente sem Espírito, ou seja, sem o próprio movimento de desenvolvimento que o saber precisa

operar. O saber legítimo (saber absoluto) precisa aparecer como o resultado de todo o percurso da consciência, através do vir a ser dos momentos que se comportam como constitutivos da experiência consciente e, desse modo, como condição para a ciência. Apenas no momento em que se alcançou o Espírito, no momento em que se chegou à consciência de si e à compreensão da consciência como unida a outras consciências é que se pode reivindicar o próprio saber para si. O alvo específico de Hegel em relação a Schelling é sobre a sua noção de intuição intelectual: não se pode alcançar imediatamente o saber através de uma ligação sem mediações com o Absoluto, como se fosse um arroubo místico de compreensão totalitária. E da mesma forma, não é possível imediatamente apreender o Absoluto através de um único Eu solipsista, que não entende que o saber é saber apenas no seio de várias consciências que se unem no Espírito. Em outras palavras, sem o percurso histórico da consciência, sem a compreensão das fases do Espírito, não se pode arrogar nenhuma pretensão científica. É necessário haver a própria cadeia de mediação que o pensamento faz não só em relação a si mesmo, se inserindo no aspecto do conhecimento apenas de acordo com a experiência da própria consciência, mas é também necessária a mediação que a consciência faz com as outras consciências para que haja a compreensão espiritual.

É nessa medida que as duas objeções que Hegel faz a Schelling se complementam: a mediação que está presente tanto na *Fenomenologia* quanto na lógica é o meio para se refutar o formalismo que Hegel atribui a Schelling, assim como de que o Absoluto pode ser apreendido de modo imediato. Essa objeção que Hegel faz no prefácio sobre os métodos epistemológicos de Schelling ainda é retomada mais à frente na *Fenomenologia*, principalmente nos parágrafos 50 e 51 onde se lê sobre o formalismo que:

em vez da vida interior e do automovimento de seu ser-aí, essa simples determinidade da intuição - quer dizer, aqui: do saber sensível - se exprime conforme uma analogia superficial. Chama-se construção essa aplicação vazia e exterior da fórmula (FE, §51).

É bastante claro, assim, que Hegel não apenas refuta a ideia de uma ciência imediata, mas, conjuntamente, rejeita a noção de construção utilizada pelo próprio Schelling na dedução da matéria – que não opera a partir da negatividade que é “nesse movimento o diferenciar e o pôr do Ser aí” (FE, §53). Ou seja, enquanto Schelling prezava por um acesso direto do Absoluto como apreensão fixa (algo que

para Hegel seria apenas referente ao entendimento e não à razão), a *Fenomenologia* compreende o Absoluto a partir do aspecto da mobilidade que é, justamente, o movimento diferenciador do tempo.

Isso nos leva então a crer que a refutação que Hegel faz do formalismo schellinguiano é, justamente, que ele não teria levado em consideração o próprio aspecto do desenvolvimento temporal necessário na realização do Absoluto. E aqui se abre o âmbito que mais difere Hegel do Schelling da filosofia da Natureza e da Identidade, a saber, o aspecto histórico. É verdade que Schelling na parte final da sua obra, com as *Idades do Mundo*, pensa em uma concepção de história bastante prolixa. Contudo, Schelling não concebe a história a partir daquilo que Hegel identifica como mais relevante, a saber, *o fato de que o desenvolvimento histórico é um desenvolvimento primordialmente humano. E que, sendo humano, ele é passível de ser concebido logicamente.* A *Fenomenologia* não é apenas um texto sobre como epistemologicamente a consciência conhece os objetos ao seu redor. Ela é também um texto que explica como a época em que a consciência se situa é determinante para a sua compreensão da realidade. Principalmente quando vemos a posição de Hegel sobre o Iluminismo e a fé, observamos o elemento cultural como fator decisivo para como a consciência se porta epistemologicamente.

A compreensão da consciência é histórica porque a consciência se desenvolve no tempo. Uma primeira objeção que surge para nós é como a historicidade não é um elemento essencial na filosofia da Natureza de Hegel ou ainda na lógica objetiva. Mas como o apreender lógico se dá a partir de Categorias ontológicas que, por sua vez, são determinações do pensamento direcionadas às coisas da realidade, então isso significa que, na medida em que a realidade muda, *o conteúdo* das Categorias e conceitos também se modificam, o que lhes garante a inserção no aspecto histórico. Tal como deixa entrever Klaus Hartmann: “apenas com a lógica se pode construir uma filosofia que contém uma *Realphilosophie*, que por sua vez verifica o papel da lógica (em conclusão, a própria filosofia). A *Realphilosophie* teria a lógica como pressuposição e resultado” (Hartmann, 1976, p. 20). Ou seja, não só a lógica funciona como a condição e abrangência de um pensamento voltado pela realidade, havendo uma interdependência com a mesma, mas ainda a categorização presente na lógica, na medida em que se dá no e pelo pensamento, possui uma aplicação em âmbitos em que o elemento temporal e, portanto, histórico, é

essencial¹⁸⁷. Vimos no último capítulo como Hegel determina uma interrelação entre o Conceito e o tempo. Isso se torna mais flagrante na medida em que o Conceito terá em seu interior uma variação que se dá como variação temporal.

Através da reverberação lógica dentro do aspecto histórico, torna-se mais claro entender o que Hegel quis dizer com: “no que se refere ao Indivíduo, cada um é filho de seu tempo; é assim que a filosofia também compreende seu tempo no pensamento” (FD, p. 14). O que podemos depreender da primeira parte dessa famosa passagem de Hegel é que nenhum indivíduo consegue se desvencilhar do seu próprio tempo, não consegue se distanciar daquilo que sua contemporaneidade incorpora, seja cultural e socialmente, seja através do próprio modo de pensamento, das crenças e opiniões difundidas dentro da época ou da localidade em que se está inserido. A primeira consequência decorrente disso é que a universalidade kantiana, referente ao sujeito transcendental, está errada na medida em que não considerou o aspecto histórico, atribuindo para todos os indivíduos o mesmo modo de pensar ou ainda de conhecer.

Para Hegel, ao contrário, o estágio histórico em que o mundo se encontra é determinante não só para a própria concepção que se tem da realidade, mas ainda do que a realidade é. A lição que se tira da *Fenomenologia* e que Hegel não está disposto a abandonar, vide as aulas ministradas ao longo de toda a sua carreira, diz respeito a como há um modo específico de conhecimento que será variável historicamente. O objetivo da filosofia, como apreensão do seu tempo, se refere a

¹⁸⁷ É interessante notar que Hartmann determina que a Categoria seria uma espécie de unidade entre o Conceito e Ser. Isso significaria que a Categoria mediaría a relação entre o Conceito e aquilo que é, de modo que Hegel teria feito uma substituição entre o ser apreendido puramente, para o Ser apreendido pela Categoria. A Categoria enquanto determinação do pensamento é o que fundamenta a ontologia da lógica e, assim, as áreas da *Realphilosophie* ganham igualmente valor ontológico. Isso é bastante razoável no contexto da *Filosofia da Natureza*, mas quando pensamos que as Categorias da *Filosofia do Direito*, que são Categorias sociais, ganham um enquadramento ontológico, então se explica o ponto, discutido por Hartmann, de que a realidade social em Hegel também está enquadrada na sua lógica. E na medida em que a própria realidade social pode ser passível de organização categorial e conceitual, a lógica também se imiscui com a história. Por isso, Hartmann também determina que o “campo do Espírito objetivo compreende as formas da Afirmação social” (idem). A ontologização do que seria o social, algo que nos primórdios do discurso da Antiguidade do que era a ontologia não aparecia como fator incluído (pensemos na noção aristotélica da ontologia como discurso do Ser enquanto Ser, ou ainda no Ser parmenídico), em Hegel aparece como âmbito ontológico, uma vez que possui uma interrelação clara com a Categoria como modo de organização lógico. Por isso, Hartmann inclui o vocabulário husserliano sobre ontologia regional, de modo que a ontologia não se torna um discurso uniforme e único, precisando abarcar em seu interior certos elementos de diferenciação interna. A partir de toda essa discussão, podemos atribuir a Hegel o início da possibilidade de uma ontologia social que marcou discussões relevantes nas ciências sociais, principalmente em relação ao marxismo.

como existe o imperativo de conformar conceitualmente o que acontece no presente, não só sob o ponto de vista “acontecimental”, mas também na compreensão do próprio modo de pensamento do presente: essa compreensão da temporalidade inerente ao desenvolvimento da consciência marca a própria saída da consciência apenas em si para a consciência em si e para si. É a reflexão sobre o próprio processo que a consciência faz que situa a consciência de si como capaz de entender seu próprio lugar no tempo e, assim, apreendê-lo no pensamento. E além disso, apreender seu próprio tempo no pensamento supõe a apreensão conceitual como médium que retraza a diferença e transformação que se desenrola no mundo.

O aspecto da temporalidade, assim como o entendimento de que o papel da filosofia é compreender o seu próprio tempo, é o que abre espaço para a noção de uma filosofia da história. Para Hegel, a filosofia da história só pode se efetivar na medida em que há uma reflexão (conceitual) sobre o que acontece no tempo. Ou melhor, através da reflexão de como os homens agiram no tempo, através da análise das narrativas das próprias ações humanas. É nesse contexto que Hegel lança mão de dois conceitos bastante esclarecedores sobre a ideia de que a filosofia apreende o seu tempo pelo pensamento: *Zeitgeist* (espírito do tempo) e *Volksgeist* (espírito de um povo)¹⁸⁸. O que significam esses conceitos dentro do que buscamos demonstrar? Na medida em que Hegel estabelece a especificidade do Espírito como Espírito do tempo e Espírito do povo, o que ele estabelece é como o Espírito precisa se diferenciar dentro de um aspecto espaço-temporal. Assim, o modo como os indivíduos irão se comportar, se relacionar com o mundo, se relacionar entre eles mesmos será variável a partir da época e do lugar geográfico em que eles se situam. Isso significa que não apenas o ponto espaço-temporal modifica inclusive o modo como esses mesmos indivíduos conhecem as coisas, como sua apreensão da realidade é profundamente determinada por esse mesmo critério espaço-temporal. As normas não só epistemológicas, mas também práticas terão sua explicação ou

¹⁸⁸ Sobre o *Volksgeist*, Hegel indica que: “deve ser mostrado que a constituição de um povo, junto com a sua religião, sua arte e sua filosofia, ou, pelo menos, suas representações e pensamentos – enfim, com a sua cultura em geral (para não citar outras forças externas, tais como o clima, os países vizinhos e a posição no mundo), constitui uma substância única, um espírito (ou, momento do Espírito Absoluto)” (FH, p. 45). Sobre o *Zeitgeist*, Hegel indica: Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa. Essa essência espiritual – o Espírito do seu tempo (*Zeitgeist*) – é sua; ele é um representante dela; é dela que ele surge e é nela que ele se baseia” (FH, p. 50).

justificativa como imanentes ao que está previsto no todo sócio-cultural. Nas palavras de Joseph Flay:

Com o espírito como nosso ponto de vista necessário, qualquer estado de coisas que existe precisa ter seu significado e inteligibilidade como constituindo uma forma histórica específica do espírito. Nós não podemos ter nenhuma garantia para a reivindicação da certeza do acesso à realidade, exceto quando essas reivindicações são baseadas naquela realidade (...) Se a formação ideológica de um todo sociocultural for adequada à totalidade das funções e ao funcionamento desse todo sociocultural, então ela terá apreendido autenticamente suas próprias pressuposições práticas e, conseqüentemente, lhes dará visibilidade para o teste de afirmações de certeza que ocorrem dentro do todo sociocultural. Mas se, com base nessa formação ideológica, ocorrerem contradições, diferenças de valor ou outras anomalias que não deveriam ocorrer nos termos da própria ideologia, então a ideologia é inadequada para suas próprias reivindicações ou, ainda em outros termos, a ideologia está distorcendo a realidade (Flay, 1932, p.160).

Para alguns pode parecer um anacronismo associar Hegel à concepção de ideologia¹⁸⁹. Contudo, o que Flay coloca em questão com essa atribuição é que a

¹⁸⁹ É importante notar que essa associação é, contudo, realizada quando se considera as raízes da ideologia. Essa atribuição é feita não apenas por Flay, mas também por Merold Westphal: “O que temos diante de nós é uma plena teoria da ideologia, que dificilmente se pode dizer que se originou de Marx. Pois é Hegel a quem devemos a descoberta de que uma “crítica radical do conhecimento é possível apenas como teoria social” (...) No centro da ideia de ideologia está a afirmação de que o pensamento teórico não é autônomo, que nossas ideias são condicionadas por nossos interesses e nossa situação. No século XX, isso se tornou quase um dado já estabelecido. Embora o termo “ideologia” seja usado apenas em contextos especiais, o *insight* básico encontra alguma expressividade em quase todas as tradições filosóficas. É claro que é fundamental para o marxismo e o pragmatismo. Está implícito na sugestão de Wittgenstein de que a linguagem é uma esfera da vida e está subjacente à passagem da filosofia da “linguagem ideal” para a filosofia da “linguagem comum”. Isso recebeu um desenvolvimento detalhado na tradição fenomenológica e toda uma nova disciplina, a sociologia do conhecimento surgiu sobre seus fundamentos. Especialmente nessas duas últimas tradições, a percepção do condicionamento social e existencial do pensamento, incluindo o pensamento filosófico que implica “mudança histórica da natureza da mente” trouxe consigo “a vertigem da relatividade” (Westphal, 1998, p. 42-43). Não apenas em relação à literatura secundária sobre Hegel, mas também pesquisadores de outras áreas atestam essa mesma concepção. Analisando a história desse conceito, por exemplo, Karl Mannheim expõe que a condição para que houvesse a ideologia é a ideia de consciência de si desenvolvida pelo Iluminismo (que no caso da Alemanha, tem como figura mais importante Kant). Para ele: “Então, o mundo como “mundo” existe apenas com referência à mente que conhece, e a atividade mental determina a forma na qual o mundo aparece. Isso constitui, de fato, a concepção total embrionária da ideologia, embora seja ainda desprovida de implicações históricas e sociais”. (Mannheim, 1936, p. 58-59). A partir da consciência de si, o sentido de ideologia se modifica e se torna vinculada ao histórico justamente com Hegel: “O segundo estágio no desenvolvimento da concepção total de ideologia é alcançado quando a noção total mas supra-temporal de ideologia é vista em uma perspectiva histórica. Isso é majoritariamente a realização de Hegel e da escola histórica. A última, e Hegel em um grau maior, começa da pressuposição de que o mundo é uma unidade concebida apenas em referência a um sujeito consciente. E agora, nesse ponto, o que é para nós um novo elemento decisivo adicionado à concepção de que essa unidade está em um processo de transformação histórica contínua e tende a uma restauração constante de seu equilíbrio em níveis ainda mais altos”. Portanto, o conceito de ideologia, no que se refere a Hegel e o sentido de história está pautado, principalmente, através da noção de *Volksgeist*, em que há elementos da consciência diferenciados historicamente. O *Volksgeist* é a chave para o entendimento do terceiro momento da história da ideologia, em que o sentido de povo é substituído por classe com Marx: “O passo final e mais importante na criação da concepção total de ideologia surgiu do mesmo modo do processo histórico-social. Quando “classe” substituiu

formação ideológica se plasma da realidade sociocultural de um determinado momento histórico. E ela não só parte dessa realidade sociocultural como formação imanente, como ainda, na medida em que não corresponde a essa mesma realidade, então há uma distorção ideológica. É exatamente nesse sentido que observamos de que modo o teor de verdade ou certeza acontece apenas se há essa confirmação com a realidade historicamente situada, de modo que se pode entender como certas concepções ou conceitos são relativos ao momento histórico, se modificando à medida que o tempo passa, à medida em que a mentalidade dos homens se modifica. Assim, a história se desenvolve e o Conceito, em seu esforço lógico de compreensão, incorpora esse mesmo desenvolvimento: incorpora a noção processual histórica, acompanhando o desenrolar dos fenômenos e eventos no tempo. O Espírito do tempo e de um povo corroboram com essa acepção, elaborada inicialmente na *Fenomenologia*, de que a variação temporal e, portanto histórica, fundam a realidade sociocultural da qual, de modo imanente, os conjuntos ideológicos (que unem modos de pensar, agir, se relacionar e conceber as coisas) partem.

As críticas que Hegel faz de Schelling em um primeiro momento parecem ser apenas direcionadas à noção de formalismo e de intuição intelectual. Contudo, essas críticas são devidas a duas concepções hegelianas que são primordiais para o seu sistema: a primeira, contra o formalismo, diz respeito à mediação negativa que Hegel lança mão para a compreensão tanto da sucessão das figuras da consciência como da relação de mediação inerente às Categorias lógicas. Como vimos, essa mediação operada como diferenciação relativa é o que fundamenta as diferenças no interior do desenvolvimento da consciência para o Espírito, assim como diferenças efetivas entre uma Categoria e outra. O outro ponto diz respeito ao âmbito histórico. É a história que demonstra como a intuição do Absoluto não pode ser feita por um acesso imediato, justamente, porque o Absoluto se torna Espírito na *Fenomenologia* e esse acesso precisa de toda a sucessão dos momentos históricos inerente à consciência. Essa historicidade surge também na medida em que o próprio pensamento lógico precisa ser instanciado no tempo e, desse modo, haja uma

o “povo” ou nação como portadora da consciência que se desenvolve historicamente, a mesma tradição teórica, a qual estamos nos referindo, absorveu a realização que nesse meio tempo havia crescido através do processo social, ou seja, que a estrutura da sociedade e suas formas intelectuais correspondentes variam com as relações entre as classe sociais” (ibidem, p. 60).

interdependência entre a realidade e o próprio esforço lógico da razão. É nesse sentido que a filosofia passa a ter sua significação enquanto pensamento que apreende o seu próprio tempo. Conclui-se, dessa forma, a crítica elaborada por Hegel a Schelling. É necessário agora passar para como Schelling produz sua réplica, se tornando a figura idealista primordialmente adversária ao hegelianismo. A *Hegelkritik* será agora considerada.

5.3

A *Hegelkritik*: porque há algo ao invés de nada

Em algum remoto recanto do universo, que se desagua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente. (Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral*).

Como já foi citado anteriormente, a terceira fase do pensamento de Schelling se desenvolve após a publicação da *Fenomenologia do Espírito*. A atribuição de um formalismo em que as diferenças entre as coisas individuais são apagadas, assim como a noção da intuição intelectual são os alvos específicos de Hegel. Nesse aspecto, a resposta de Schelling se dá inicialmente com o texto *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, também conhecido abreviadamente como *Escrito da Liberdade*. Tentando subverter a ideia de que os indivíduos não possuem autonomia, algo subentendido na crítica hegeliana, Schelling busca pensar quais são as bases para a liberdade. Assim, ele concebe um Fundamento ontológico que se desdobra em suas individuações, de forma que, contudo, não haja uma dependência substancial sob o ponto de vista existencial. E essa independência, ou seja, liberdade, longe de ser formal como no imperativo categórico kantiano, se confirma pela simples capacidade de se escolher o mal em detrimento do bem: o

mal é uma opção da vontade e é isso que comprova terminantemente nossa natureza livre¹⁹⁰.

Quando escolhemos fazer o mal, não é devido a uma ignorância do que é o Bem (caso platônico), ou um destempero referente a um desequilíbrio da justa medida (caso aristotélico). Tampouco é um mal uso da razão prática, elemento irracional que nos acomete. Ao contrário, escolhemos o mal porque temos em nós esse princípio, assim como o princípio do Bem, que tem sua fonte no próprio Deus que nos “cria”. Em relação à dificuldade de se explicar como o mal pode ter sua raiz em Deus (que é esse Fundamento ontológico), Schelling esclarece que haveria uma diferença específica no momento em que as coisas se instanciam na existência, de modo que mal e bem como princípios possam se diferenciar existencialmente no ser humano¹⁹¹. Desde as objeções de Hegel no que se refere à independência das diferenciações individuais da Identidade absoluta, que levariam a uma aporia ao

¹⁹⁰Segundo Schelling: “O Idealismo dá, a saber, por um lado, apenas o mais geral conceito de Liberdade, por outro, o mais formal. O conceito mais real e vital da Liberdade é que ela seria o poder para o Bem ou para o Mal”. No original: “Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei” (FS, p. 25).

¹⁹¹ Para Schelling, todo ser essencial que surgiu na Natureza tem um duplo princípio em si, observados por dois lados possíveis, mas que são, em seu fundamento, apenas um e o mesmo: “O primeiro princípio é aquele pelo qual [as coisas] se separam de Deus ou o que existe apenas no Fundamento; mas como existe uma unidade original entre aquilo que está no Fundamento e aquilo que é prefigurado em nosso entendimento [separado de Deus], então o Processo de criação se torna uma transmutação interna ou a iluminação do princípio obscuro que vem para a luz (pois o entendimento ou a luz que está na natureza busca a luz que lhe é relacionada no Fundamento e, se volta para a mesma buscando-a): então por sua natureza o princípio obscuro é simultaneamente iluminado pela luz e ambos são, embora determinados em graus diferentes, um e mesmo na essência da Natureza. O princípio obscuro, na medida em que vem do Fundamento, é a Vontade das Criaturas, a qual contudo, na medida em que não está elevado à unidade perfeita com a luz (Princípio do Entendimento), de modo a não poder apreendê-la, é apenas vício e desejo, i.e., vontade cega (...) Essa elevação do mais profundo centro para a luz ocorre em nenhuma criatura presente a não ser no homem. No homem há toda o poder do Princípio obscuro, ao mesmo tempo a força da luz. Nele há os dois centros, o mais profundo abismo e o mais elevado céu. A vontade dos homens é, em sua eterna saudade, o cerne oculto que está ainda apenas em Deus” No original: “Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. (...) Diese Erhebung des allertiefsten Zentri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Zentra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes” (WF, p. 35).

que se refere à liberdade humana, Schelling começa a incorporar em sua obra uma explicação que parte de uma espécie de salto existencial entre o Fundamento e a realidade efetiva.

Em seu texto *Filosofia e Religião*, ele retoma o mito da Queda (*Abfall*) para explicar esse hiato inerente ao fundamento ontológico e a existência livre dos homens. Será essa separação existencial (não essencial) que poderá dar conta de um processo de individuação bastante *sui generis*. Os homens dependem de Deus sob o ponto de vista da essência, mas, uma vez que são postos na existência, eles adquirem o aspecto individual que mantém uma certa separação com Deus. Assim, embora o *Escrito da Liberdade* seja direcionado para a análise de como é possível ser livre, Schelling oferece uma concepção de mal e bem que envolvem uma explicação das coisas, na medida em que esses dois princípios, presentes em Deus de modo indiferenciado serão separados no ato da existência e, desse modo, podem, enquanto bem e mal, estar presentes no homem. Essa noção de Deus fundamental, portanto, se desenvolve nos pensamentos posteriores de Schelling, principalmente nas suas aulas que consistem nos momentos finais de sua produção em vida e é esse passo explicativo do desenvolvimento de Deus (que não é, de modo algum, estranho ao que estava proposto na filosofia anterior de Schelling) que será a temática predominante.

A noção da criação das coisas através de um processo divino (que se torna, assim, uma auto-criação), tem continuidade nos próximos textos de Schelling sobre mitologia, revelação e o auto-desdobramento de Deus ao longo do tempo. Deus precisa se desenvolver potencialmente e, por isso, Schelling estabelece três momentos específicos para isso: o poder-Ser (*Seinkönnende*), o sujeito e objeto e, finalmente o sujeito-objeto. Schelling persiste com a ideia de que as coisas precisam manter uma ligação com seu fundamento originário. Já no final da filosofia da Identidade, ele já considerava esse fundamento ontológico como Deus (principalmente no *Filosofia e Religião* e no Sistema de 1804). Essa posição não só é mantida por Schelling como ainda sua filosofia final será dedicada e entender como Deus (enquanto Fundamento) dá origem às coisas e, nesse aspecto, é ainda o elemento potencial, agora, inerente ao divino como meio de expansão e contração (ou ainda exteriorização e retração) que aparece aqui. Assim, de Deus (Ser puro) é

possível ver como instância potencial um poder-Ser (*Seinkönnende*)¹⁹². A ideia de poder-Ser, portanto, é o que determina a capacidade de diferenciação do Ser divino enquanto potência de realização. Apenas a partir do poder-Ser é que Schelling consegue determinar a diferenciação entre Sujeito e Objeto¹⁹³. Dentro do vocabulário do Ser e não-Ser, Schelling, portanto, entende esse último como restrito à potência do Ser, resguardando um estatuto secundário, algo que é posterior ao Ser enquanto *prius* absoluto. A *Hegelkritik* operada por Schelling, que separa uma filosofia negativa da filosofia positiva, se funda nessa concepção fundamental do Ser, tendo como alvo o sentido de Nada e de negatividade presente na lógica hegeliana que não são fundamentais ao Ser, mas antes algo *a posteriori*. Para Schelling:

A diferença entre mim e Hegel não é menor no que se refere a filosofia negativa e filosofia positiva. A filosofia que Hegel apresenta é a negativa além de seus próprios limites: ela não exclui a positiva, mas ao contrário, tem a posição de subjugá-la. O grande lema que seus pupilos repetiam era: “o completo e real conhecimento da Existência de Deus, que Kant negou à razão humana, é retomada por ela [a filosofia de Hegel]; até mesmo os dogmas cristãos eram para ela uma ninharia. Essa filosofia, que se infla como positiva, mas que em última instância só pode ser negativa, eu contestei em minhas apresentações públicas¹⁹⁴.

Vimos que a negatividade possui um papel fundamental na filosofia de Hegel. Não apenas a mediação, mas a própria dialética possui como sustentáculo, ou ainda como condição de possibilidade, a negatividade. O negativo é o

¹⁹² “Aqui nós temos um Ser duplo, um Ser como possibilidade de um outro Ser, e um outro que é um Ser em si. Mas se ele não tem nada a fazer senão ser o Ser, então é apenas o poder-Ser (*Seinkönnende*), o poder-Ser necessário”. No original: “Hier haben wir also ein doppeltes Sein, ein Sein als Möglichkeit von einem anderen Sein, und ein anderes, das ein Sein an sich ist. Wenn es aber nichts anderes zu thun hat als zu sein, so ist es das nur Seinkönnende, das nothwendig Seinkönnende” (SW, Vorlesung 7).

¹⁹³ Segundo Brinkmann: “Enquanto Sujeito ele é “aquilo que pode ser”, o “apenas o que poderia ser”. Essa é a primeira potência”. Seguido ao *Seinkönnende* como primeira potência, então é possível pensar no Sujeito como terceira, separada do Objeto e, por último, a ligação entre ambos. Brinkmann esclarece: “é fornecida a partir disso uma terceira determinação, o Sujeito e objeto como momentos do Ser em si. Assim, de modo resumido: as três potências se definem como Ser-em-si, Ser-fora-de-si e Ser-junto-a-si. Sujeito, Objeto e sua unidade são determinações abstratas do Ser, ou seja, nós temos aqui uma rudimentar lógica do Ser” (Hartmann, 1976, p. 127-128).

¹⁹⁴ No original: “Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir ist keine geringere in Betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel dargestellt ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt daß Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen, das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, den durch sie gewährt; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihren letzten Grunde nach nur negativen seyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen (...) betroffen” (EO, p. 80).

responsável pela diferenciação inerente a algo e seu outro e, desse modo, pela diferenciação que o negativo abarca é que algo pode ser afirmado. Assim, desde a ideia de negação da negação do Ser aí, é que podemos observar como toda instância positiva depende do negativo, de modo que o motor dialético que explica a transformação, assim como a mediação, é feito a partir da negatividade. Mas mais importante, a negatividade parece ser o que fundamenta o próprio elemento conceitual, que é o ápice do pensamento subjetivo de Hegel. O Conceito, tal como vimos na lógica e na *Fenomenologia* indicam um elemento processual que é feito, principalmente, pela negatividade. Se de um lado a *Fenomenologia* expressa o Conceito como fator que apenas se revela ao final do desenvolvimento espiritual, a lógica indica o Conceito como instância que se articula como o próprio pensamento, como concepção racional das coisas sob um ponto de vista complexo e desdobrado em juízo e silogismo. Em todo o caso, o conceitual possui uma estrutura que não só depende da negatividade para ser compreendida, como ainda possui o negativo em seu interior. Cada conceito, portanto, orbita em uma malha de negatividade que nada mais é do que a expressão do próprio pensamento conceitual (naturalmente dialético).

Assim, para Schelling, o Conceito logicamente mediado no pensamento é o que se torna o próprio objeto da filosofia hegeliana¹⁹⁵. Ou seja, para Schelling, o problema do Conceito que Hegel busca fundamentar implica no problema da própria relação que o mesmo irá se manter com a realidade. É verdade que o conceitual mantém uma relação de correspondência com o real, mas isso não significa que todo o âmbito ontológico tenha uma disposição de dependência com essa estrutura intelectual. Ou seja, no Conceito tomado na filosofia negativa, a coisa se torna o próprio movimento lógico, cujo sujeito do movimento, ao invés de ser a coisa, se torna o Conceito. Assim, por exemplo, no caso da investigação ontológica sobre Deus (que foi o próprio tema da prova ontológica da *Crítica da Razão Pura*),

¹⁹⁵ Na Introdução da filosofia positiva, pode-se ler: “Eu os trouxe novamente a esse ponto, onde a filosofia, na medida em que procura seu último e mais alto objeto, traz apenas o Conceito mediado pela lógica – no pensamento – sem poder provar sua própria existência, e a filosofia, que agora se confronta imediatamente com esse objeto, sem sombra de dúvida se direciona exaltada para ele”. No original: “Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst sucht, aber es mit ihm bloß bis zum logisch – in Gedanken – vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in seiner eignen Existenz nachweisen zu können, und die Philosophie, sofern sie nun erst unmittelbar mit diesen Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Gehenden verkehrt, einander gegenüberstehen” (EO, p. 83).

não se trata mais de um conceito que busca apreender Deus, mas Deus se torna o próprio Conceito:

A coisa se relaciona da seguinte forma: como o movimento deve ser simplesmente lógico, e porque ele no final só pode ser visto como lógico, então o sujeito desse movimento é determinado como sendo o mesmo que o Conceito, o Conceito em si, pelo qual, através do movimento dialético, se eleva do vazio inicial até a Ideia consciente de si. De acordo com esse ensinamento é necessário dizer que Deus não é apenas um Conceito, mas que o Conceito é o mesmo que Deus¹⁹⁶.

É verdade que a filosofia tardia de Schelling é uma teosofia, em que Deus se torna a explicação ontológica para as coisas. Mas seu ponto aqui se refere ao fato de que *o Conceito deixa de ser o meio de conhecimento para se tornar o fim*. Ele se torna o próprio objeto do conhecer. E dentro do contexto de uma filosofia que vê em Deus o fundamento das coisas (como é o caso de Schelling aqui), com a filosofia negativa, Deus deixa de ser Deus, para ser apenas Conceito. O que Schelling tem como objetivo ao fazer sua crítica a Hegel é, portanto, chamar a atenção para o fato de que a identidade entre o conceito e o real é falsa. Haveria, portanto, na filosofia de Hegel um movimento de substituição do que as coisas são para o próprio Conceito. De fato, quando vemos no hegelianismo uma espécie de elevação do Conceito sobre a realidade, o que se observa é que o mesmo parece manter um status ontológico que, para Schelling, é inexistente. Assim, se parte de uma premissa – de que é possível acessar as coisas pelo Conceito- que de certa forma é tornada absoluta de modo falso -as coisas são o próprio Conceito. E o problema maior referente a esse movimento, que está em toda filosofia crítica de Kant e parece ser radicalizada em Hegel, é o fato de que, embora o Conceito consiga dar uma explicação sobre o que as coisas são, contudo, isso não significa que haja a própria delimitação de que a estrutura conceitual possui existência própria. Ou seja, embora o Conceito dê uma explicação sobre o que a coisa é (*Was*), isso não significa que ele explica como a coisa é na existência (*daß*)¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Saindo um pouco das citações referentes às lições de Berlin, também em Munique, Schelling já expunha sua filosofia negativa, antes de ocupar a cátedra que Hegel havia deixado. No original: “Die Sache verhält sich aber so: weil die Bewegung eine bloss logische sein soll, und weil sie am Ende als eine bloss logische eingesehen wird, so wird als das Subjekt dieser Bewegung gleich der Begriff bestimmt, der Begriff an sich, der durch eine dialektische Bewegung von seiner anfänglichen Leerheit bis zu jener selbstbewussten Idee sich erhebt. Nach dieser Lehre müsste man sagen, dass nicht sowohl Gott ein blosser Begriff, sondern vielmehr der Begriff selbst Gott sei” (GPP, Vorlesung 28).

¹⁹⁷ Segundo Schelling: “Como dissemos, Kant deixa a razão apenas o Conceito de Deus, e como ele rejeitou o Argumento Ontológico, o qual buscava inferir a existência de Deus do Conceito, então, ele não faz do Conceito de Deus uma exceção à regra de que o Conceito de uma coisa supõe apenas

Existe um problema que é determinantemente ontológico colocado na *Hegelkritik*, na medida em que a existência das coisas possui uma natureza que diverge dos resultados conceituais da apreensão lógica da realidade. Assim, o processo total que Hegel opera em seu pensamento, principalmente na *Ciência da Lógica*, repousa na premissa de que o elemento lógico referente ao Conceito é essencial para as coisas, e não um mero processo de pensamento lógico que, contudo, não consegue demonstrar a real existência das mesmas – existência essa que precisa ser algo que está fora do Conceito, que o antecede, o supera. E assim, Hegel não consegue ultrapassar a maior contradição metafísica de todas que é como o Conceito é impotente frente a essa realidade existencial em questão.

De fato, quando analisamos retrospectivamente o sentido da lógica de Hegel, principalmente no que tange a como a lógica traz determinações do pensamento que se tornam as determinações da própria coisa, observamos que há aí uma circularidade bastante óbvia: se parte da noção de que as coisas são determinações intelectuais, que há um *logos* subjacente à própria realidade, mas isso já é partir da premissa equivocada de que o Conceito está nessa identidade com as coisas. Uma vez que a lógica precisa se fundamentar a partir desse movimento, então ela se torna um exercício puramente conceitual, que progride indefinidamente rumo a um processo cada vez mais avançado e particular de determinação do pensamento. O problema não é em si a negatividade ou a produção conceitual, mas o fato de que, em nenhum momento, se fez a objeção inicial de que a determinação do pensamento sobre as coisas não dá a explicação concreta e existencial do que elas de fato são. Assim, a lógica se faz como um emaranhado sistemático que se constrói como um discurso ontológico que é circular, sendo que o momento primordial de como as coisas possuem uma constituição lógica por natureza, não é provada.

E no momento em que esse ponto inicial cai por terra, então, todo o edifício lógico hegeliano se torna um castelo de cartas que desmorona quando sua base é improcedente. A crítica de Schelling a Hegel parece ser um tanto quanto ingênua em um primeiro momento, quando ele simplesmente objeta contra a identidade

o “o que” dela, mas não o “que...” referente à sua existência”. No original: “Kant lässt der Vernunft, wie gesagt, nur den Begriff Gottes, und da er das sogenannte ontologische Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz schließen wollte, so macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was desselben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Existenz”. (EPO, p. 83).

entre coisas existentes = Conceito. Mas no momento em que observamos como Hegel direciona toda sua análise para esse ponto culminante, observamos que, na verdade, isso é o princípio fundamental da *Ciência da Lógica*. E assim, quando observamos o próprio movimento negativo referente à filosofia negativa de Hegel, observamos igualmente que a negatividade apenas opera a partir do próprio pensamento que, por meio da dialética, pensa determinar as coisas como elas existem. Essa dialética negativa só existe propriamente como modo de proceder do pensamento, como modo de estabelecer as contradições categóricas da lógica e da consciência que, contudo, não podem se reivindicar como necessariamente reais.

E se olharmos o próprio desenvolvimento lógico da *Ciência da Lógica*, observamos que todo esse sentido de negatividade soa como um processo puramente intelectual: Hegel indica que o Ser tem como sua faceta necessária e conjunta ao Nada. Mas onde está esse Nada junto ao Ser? Hegel também indica que a determinação do Ser aí se dá através da negação da negação. Mas onde está essa negação senão enquanto projeção lógica para a explicação das coisas? Hegel indica que a negatividade é o que está por trás das próprias Categorias lógicas. Mas por que elas precisam negar umas às outras para se estabelecerem? Hegel também indica que a Essência é a negação de si mesma, que aparece como reflexo de si mesma. Mas como exatamente uma coisa se nega e por que ela precisa se negar para aparecer e, assim, ser instanciada na existência enquanto substância? A maior parte das explicações ontológicas precisam da negatividade na medida em que o Conceito é uma determinação do pensamento, que de fato, esse, pode fazer um movimento negativo e ver contradições, reflexões, negações da negação. Mas a própria existência das coisas em si não possui uma estrutura negativa, não tem em si essa negatividade como inerente¹⁹⁸. Nesse sentido, trata-se da necessidade de que

¹⁹⁸ Segundo Schelling: “Hegel parece ter compreendido, inicialmente, a natureza puramente lógica dessa ciência. Mas se houvesse uma seriedade com o significado lógico, então a lógica, para ele, não poderia ser apenas parte de algo. Essa filosofia inteira, também as filosofias da Natureza e do espírito já iniciadas pelos seus antecessores, tinha que ser para ele lógica, e o que ele propunha como lógica especificamente, não deveria ser tão equivocada como é com ele. Ao invés de tomar a lógica verdadeira e efetiva como base, da qual se poderia fazer avanços, ele hipostasia o Conceito com a intenção de dar ao movimento lógico – *que, embora seja entendido como independente de tudo que seja subjetivo, no entanto, só pode estar sempre no pensamento* – o significado de ser objetivo, até mesmo de ser um processo”. No original: Hegel schien im Umfang die rein logische Natur jener Wissenschaft einzusehen. War es aber mit der rein logischen Bedeutung ernst, so musste ihm die Logik nicht ein Theil seyn. Diese ganze Philosophie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur und Geistesphilosophie musste ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere

haja algo prévio ao pensamento e, desse modo, algo que não seja redutível ao pensar, ou, o que ele indica no *Ensaio da Liberdade*:

Esta é a incompreensível base da realidade das coisas, o Remanescente irreduzível, aquilo que não pode se deixar resolver nem com o grande esforço do entendimento, mas que permanece eternamente no Fundamento. No real sentido, é desse ininteligível que o Entendimento nasce¹⁹⁹.

Esse algo que escapa ao pensamento é o que Schelling indica como o Ser, não categorial ou formal, mas como o Ser enquanto facticidade necessária e *a priori* a todo o pensamento. Schelling parece, portanto, retomar o sentido de Ser como contrário ao hegeliano, que via no mesmo um elemento complementar ao Nada. Há, portanto, uma diferença substancial no sentido de Ser entre Hegel e Schelling, uma vez que o último credita ser um grande contrassenso delimitar o Ser como sendo o Nada. Ou seja, Hegel utiliza a cópula “é” e, desse modo, atrela ao Ser uma negatividade inconsistente. O Ser, ao contrário, precisa ter uma natureza absolutamente positiva, de modo que a diferenciação pela negação seja apenas referente à potencialidade do Ser, ou seja, à potência que se refere ao desdobramento do Ser, não ele mesmo:

Mas assim como, no começo, o não-Ser da coisa apenas significa aquilo que não é o Ser efetivo da coisa, contudo, não significando o não-Ser completamente, mas o Ser em potência, então a sentença significaria: não é o Ser efetivo. – Com isso seria determinado apenas como Ser em potência²⁰⁰.

Assim, a filosofia positiva de Schelling se fundamenta como contrária ao que ele considera filosofia negativa não porque nega a conceitualidade, mas porque estabelece que, antes do próprio Conceito, é necessário haver algo que anteceda o mesmo, é necessário haver algo absolutamente positivo que não esteja enredado no próprio pensamento. Por isso, Andrew Bowie demonstra que a tentativa crítica de

ausstellte, musste nicht etwas so Verfehltes seyn, als es bei ihm ist. Anstatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeschritten würde, hypostasiert er den Begriff in der Absicht der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken seyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja sogar eines Processes zu geben. (EO, P. 88-89, grifo nosso).

¹⁹⁹ No original: “Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren” (WF, p. 32).

²⁰⁰ No original: aber gleich wie im Anfang das Nichtsein der Sache nur das noch nicht wirkliche Sein der Sache bedeutet, nicht aber ihr völliges Nichtsein, ihr Sein also in der Potenz, so würde der Satz bloss so viel heissen: es ist noch nicht wirkliches Sein. – Damit wäre es aber bestimmt als das Sein in potentia. (GPP, Vorlesung 28, p. 218)

Schelling é bastante crucial, na medida em que a filosofia e a consciência filosófica (principalmente no que se refere de Kant em diante) buscam atribuir o mundo à sua própria atividade. Mas isso não é apenas falso, como ainda é o contrário que seria verdadeiro, ou seja, é “a atividade anterior do mundo que é a condição de possibilidade da consciência”²⁰¹. Essa posição de Bowie é o que ratifica a leitura de Manfred Frank no que diz respeito a uma interpretação mais materialista de Schelling, que justamente entendia sua obra como uma resposta ao intelectualismo hegeliano, funcionando como uma espécie de precursor do materialismo de Feuerbach e da crítica à ideologia que Marx faz tanto na *Ideologia Alemã* quanto na *Contribuição à Economia Política*.

Atribuir a Schelling essa leitura contrária a Hegel possui como ponto fundamental não apenas a crítica que Schelling faz na fase final, naquilo que é entendido como Filosofia Positiva, mas também o teor presente em toda sua obra, incluindo a filosofia da Natureza e a da Identidade. Nessas fases do pensamento de Schelling, o que observamos é como há uma prevalência da objetividade, na medida em que o lado intelectual precise ter a contraparte real, esteja unido com a mesma, em uma unidade que vai contra uma leitura ontológica exclusivamente subjetiva. É certo que a filosofia positiva de Schelling, na medida em que se liga à concepção de *Idades do Mundo*, em que Deus se desenvolve no tempo, recorre a uma espécie de misticismo que parece ser contrário a essa concepção mais materialista²⁰². Mas

²⁰¹ Aqui, é interessante considerar um fragmento mais abrangente do livro do Bowie: “O próprio fato de existir a questão filosófica de como poderíamos conhecer o Absoluto significa que só o poderíamos conhecer de forma mediada. Não o conhecemos como ele mesmo, mas apenas como é para nós na reflexão, considerando o que são as coisas determinadas no mundo: “O sujeito absoluto está lá apenas na medida em que não o transformo em um objeto, ou seja, em que não o sei, renunciando ao conhecimento. O argumento soa muito similar aos argumentos da filosofia de juventude, em que o Absoluto estava disponível apenas na intuição intelectual. Isso deu origem à acusação de Hegel de que o Absoluto tornou-se indeterminado, porque a unidade de sujeito e objeto foi dada desde o início, em vez de revelada no processo em que o início encontra sua verdade no final. Agora Schelling vê o acesso ao sujeito absoluto em termos de 'ekstasis' (Extase) (ibidem, p. 39), em que o sujeito pensante deixa de considerar o mundo manifesto como algum tipo de não-eu e, portanto, em uma relação reflexiva consigo mesmo, e vai, portanto, além de si mesmo, permitindo assim que o sujeito absoluto seja como ele mesmo e não um objeto de conhecimento. Isso parece suspeitamente místico; o fato é, contudo, que o argumento se move de maneira lógica. *Schelling se preocupa em mostrar que a consciência atribui o mundo à sua própria atividade quando, na verdade, é a atividade anterior do mundo que é a condição de possibilidade da consciência.*” (Bowie, 1993, p. 134, grifo nosso).

²⁰² Isso parece aparentemente minar a própria ligação que Manfred Frank parece fazer sobre Marx e Schelling e, de fato, o elemento religioso que Schelling abraça principalmente no final da sua vida é o que lhe rendeu o estigma de ser um reacionário político, principalmente em relação às suas posições pró-regime. Assim, Alberto Toscano transcreve uma carta de Marx a Feuerbach em que Marx comenta a própria posição de Schelling: “Aos olhos de Marx, Schelling era não apenas o

se pensarmos que há uma decorrência imanente de Deus, um processo de sua exteriorização que é a própria realidade, então observamos que, mesmo atestando um Deus cristão, é antes o Deus spinozista, o Deus cabalístico que Schelling busca afirmar aqui, o que de novo preserva essa reivindicação materialista.

Vimos até aqui como Schelling formula sua crítica a Hegel, principalmente no que se refere a redução da realidade ao pensamento que, a seus olhos, seu adversário teria feito na lógica. Essa crítica, contudo, possui um escopo que se abre para os movimentos filosóficos muito presentes já no final do século XIX e XX no que se refere à crítica à racionalidade. É essa atmosfera de objeção contra uma racionalidade desmesurada que parece ressoar na filosofia schellinguiana, racionalidade essa que se encerra em si mesma sem abrir muito diálogo com a realidade exterior. Esse caminho racional, portanto, se demonstra como um movimento de progressão contínuo que estabelece a razão humana como presa em seu interior, como estabelecendo um constante desenvolvimento que, circular como a própria lógica hegeliana, não prevê o elemento totalitário e autoritário que essa mesma racionalidade suporta. Por isso, ainda a partir da leitura que Andrew Bowie faz de Schelling, ele ainda afirma que todo esse ataque crítico da absolutização da racionalidade ressoa no próprio projeto da dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer. Aí, a teoria crítica se estabelece a partir do criticismo do próprio

provedor do suplemento *d'âme* para o regime, mas era de fato parte e parcela do mesmo. Isso ele comunicou a Feuerbach: “Schelling, como você sabe, é o 38º membro da Confederação alemã. Toda a polícia alemã está à sua disposição como eu mesmo experienciei quando era editor da Gazeta Renana. Ou seja, uma ordem de censura pode impedir que qualquer coisa contra o santo Schelling passe”. (Norman; Welchman, 2004, p. 109). Isso se atesta também na própria indiferença política que Schelling parecia nutrir. Segundo Habermas: “Schelling foi poupado da discussão tradicionalmente obrigatória de qual seria a melhor forma de Estado pelas consequências anarquistas quase ocultas de sua ideia. Em 1800, ele claramente optou pela república democrática; em 1810 isso se tornou uma questão de indiferença. O estado como estado, ou seja, a instituição compulsória em que o domínio é a substância indiscutível do político, permanece um sinal inconfundível de que a ordem (originalmente correta) dos seres humanos e da natureza ainda está em um estado de corrupção” (ibidem, p. 46). Isso é algo bastante importante em nossa análise: não é que Schelling nutria posições reacionárias em si, ao contrário, ele não possuía reflexões e posições políticas muito elaboradas desde o princípio. Em alguns lugares da sua obra, de fato, ele faz certas afirmações no que se refere a esse assunto, mas nunca havia sido um problema central para Schelling, mesmo porque toda organização política, na verdade, era secundária ou até mesmo artificial frente ao seu pensamento iminentemente metafísico. O que preocupa Schelling no início de sua obra é como o mundo e a Natureza se articulam de modo que o ser humano esteja em comunhão com o natural. Na parte final de sua obra, é o elemento religioso inerente a essa própria realidade que o preocupa. Assim, assuntos humanos aparecem como problemas de segunda ordem, que perdem em importância frente aos problemas fundamentais em relação à realidade em si.

pensamento racional que durante a história do pensamento ocidental instrumentalizou a Natureza e fez da realidade apenas um reflexo de si mesmo²⁰³.

Nesse aspecto, podemos ver que as críticas que Schelling faz a Hegel possuem ressonâncias bastante atuais e encontram seu campo, justamente, na ideia de que o pensamento filosófico progrediu ao longo dos séculos estabelecendo essa cadeia intelectual. Esta, progressivamente, se exclui da materialidade do real e, desse modo, se estabelece como um domínio autônomo sem questionar seu próprio lugar nesse processo. O que de fato a dialética do Esclarecimento busca demonstrar é que “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao Eu” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 38). A crítica operada por Schelling, no final das contas, possui um viés de autocrítica, pois pretende que o próprio pensamento filosófico coloque em perspectiva o seu movimento interno, assim como seu modo de proceder.

5. 4 Mutações da crítica e a balança da Antinomia

Chegamos ao fim da análise sobre a construção crítica produzida tanto por Schelling quanto por Hegel. Um dos pontos que podemos apreender é que ela se faz, necessariamente, no plano da comparação. Hegel não analisa o pensamento de Schelling através do que há de consistente ou inconsistente nas ideias do próprio Schelling, mas do que ele, Hegel, considerava equivocado. O mesmo ocorre no caso da *Hegelkritik*: as objeções que Schelling faz a Hegel, longe de denotarem uma fraqueza no interior do sistema hegeliano, antes, se constroem em acordo com seu próprio entendimento teórico. Assim, é possível vislumbrar que as críticas estabelecidas dizem mais sobre o sistema daquele que critica do que daquele que é

²⁰³ De acordo com Bowie: “Críticos da metafísica como Horkheimer e Adorno olham para a imposição de uma razão instrumental e subjetiva na natureza como um resultado do esforço da filosofia de reforçar o *link* entre a razão humana nessa totalidade. Esse relacionamento é, entretanto, em uma perspectiva pós-metafísica, narcísico: a razão vê o mundo como reflexo de si mesma” (Bowie, 1993, p. 10). Bowie continua com essa ideia mais adiante: “Schelling faz, ao longo da sua carreira, muitos dos movimentos que são a base da concepção de Adorno e Horkheimer da “Dialética do Esclarecimento”, na qual a razão se engana sobre sua relação com a natureza e assim se transforma em seu oposto. As objeções de Schelling a Fichte o levam a várias proposições “verdes” de um tipo também visto em Adorno” (ibidem, p 58).

criticado, o que pontua um movimento de objeções feito no nível da relatividade, feito por critérios e razões exteriores ao sistema em questão, como “vindos de fora”. Existe, assim, uma espécie de *crítico relativo* inerente a esse esforço crítico: a atividade crítica acontece em um plano de contradição comparativa, como um movimento de identificação de falhas a partir de parâmetros externos, não internos.

Hegel não faria objeções ao formalismo de Schelling, assim como à sua noção de intuição intelectual se não fosse pelo valor que ele vê na mediação dialética. Do mesmo modo, Schelling não criticaria a lógica hegeliana se ele não abraçasse um pensamento mais realista, menos intelectual. Hegel não poderia estabelecer todo o sentido de histórico, que é a própria reflexão sobre as ações e acontecimentos humanos, se não considerasse que a filosofia é a apreensão de um tempo pelo próprio pensamento. Schelling não retomaria a ideia de uma realidade que supera o Conceito, que se faz independentemente dos eventos humanos, em suma, cuja temporalidade nada tem a ver com a reflexão humana, se não acreditasse em um conhecimento imediato. Há, assim, uma *determinação por negação* entre ambas as posições, pois é na negação do Outro que se afirma um sistema e vice-versa. Quando pensamos o que significa a crítica, a partir do senso comum do termo, observamos que é esse movimento de fazer objeções a algo, seguido conjuntamente de um contra-argumento: a posição contrária, envolve, necessariamente, que se pense em uma alternativa, algo que posicionalmente possa substituir aquilo se criticou. Nesse aspecto, a mútua atividade crítica que Hegel e Schelling se engajaram se traduz na contraposição mesma de seus sistemas, em que o que está errado em um, possui como contrapartida a afirmação do seu oposto.

Na medida em que Schelling estava pensando na prioridade da realidade exterior sobre o sujeito, é possível ver que ele só poderia conceber uma filosofia que fosse uma filosofia da Natureza ou da Identidade, pois apenas através da concepção de uma Totalidade exterior é que o princípio do real-ideal nos moldes schellinguianos podia ser válida. Similarmente, na medida em que Hegel propôs o sentido de consciência na *Fenomenologia* e de Conceito na lógica, ele precisou conceber o sentido do desenvolvimento de uma logicidade que se fazia em termos históricos (totalidade espiritual, que inclusive permite o surgimento e desenvolvimento dos conceitos como exemplares d'O Conceito), pois são nesses domínios que o elemento racional exposto pôde se exteriorizar e, portanto, ratificar

a própria união entre sujeito e objeto. É claro que uma possível objeção a isso seria de que Hegel pensou em uma filosofia da Natureza (segundo tomo da *Enciclopédia*), assim como Schelling reservou parte da sua filosofia para a consideração histórica. Assim, não existe a exclusividade desses domínios como parece sugerido. Sim. Mas é primeiro necessário entender dois pontos. O primeiro é que fazer uma filosofia sistemática era o imperativo teórico predominante no final do séc. XVIII e XIX. Isso significa que um sistema filosófico precisava dar conta de todos os domínios possíveis: estética, religião, ética, política, psicologia, etc. Por conseguinte, tanto Schelling quanto Hegel abraçaram essa necessidade, o que os impulsionou a manter posições teóricas sobre todas elas. É nesse aspecto que Hegel concebeu uma filosofia que explicasse o âmbito natural, assim como Schelling estabeleceu um pensamento sobre história.

A questão (e esse segundo ponto é o mais importante) é que todas essas áreas eram desenvolvidas como estando *subordinadas a um projeto teórico específico*, eram explicadas a partir de um princípio teórico inicial, de modo que todas as áreas se subordinassem ao mesmo, o que lhes conferia a sistematicidade. Desse modo, observamos como a estética schellinguiana se orienta a partir da noção de Identidade Absoluta. De modo análogo, quando Hegel concebeu a sua filosofia da Natureza, observamos como ela se organiza a partir do que estava na lógica. Ou seja, os sistemas que eles produziram, para ter esse teor de sistematicidade, significava uma espécie de subordinação a uma concepção teórica precedente, um pressuposto ou paradigma teórico prévio: Schelling sempre terá como norte o aspecto de uma Identidade entre o ideal-real vista pela ótica da realidade exterior que engloba, inclusive o sujeito. Hegel concebe uma Totalidade que é organizada através da perspectiva subjetiva que é lógica por natureza, sendo sua concepção de realidade uma espécie de exteriorização do que estava pressuposto na primeira. Há, desse modo, uma espécie de contrariedade entre esses princípios teóricos que fundam os respectivos sistemas e que fazem com que todas as áreas do pensamento se ordenem por esse princípio norteador. É assim, portanto, que observamos Schelling estender suas análises às mais variadas disciplinas, desde que as mesmas sejam explicadas e englobadas pela noção da Identidade absoluta. Do mesmo modo, as concepções hegelianas sobre direito, estética, história e Natureza se desenrolam a partir do Conceito como instância ideal. Esses últimos, portanto, funcionam como

princípios para o pensamento hegeliano já compreendido em seu Todo. É dessa forma que podemos vislumbrar que a discordância entre Schelling e Hegel se faz, antes de mais nada, na relação crítica entre princípios teóricos que, conseqüentemente, se estendem e se generalizam para os desdobramentos do sistema derivados desses respectivos princípios.

Quando discutimos o caso de Schelling, observamos seu esforço inicial em pensar em uma Totalidade ontológica que tem como pressuposto a união entre Sujeito e Objeto, colocados no interior do Organismo da Natureza e, mais tarde, nos próprios polos da Indiferença Absoluta. Por isso, torna-se muito plausível que os meios epistemológicos defendidos por Schelling sejam outros que não a apreensão conceitual em um sentido tradicional: é aqui que observamos a relevância da intuição intelectual e da construção como meio de acessar o Absoluto, ou pelo menos de descrevê-lo. Esses dois modos de conhecimento não deixam para trás essa ligação fundamental entre o Eu e a realidade: ao contrário, essa união é reforçada, na medida em que só é possível intuir o Absoluto se já consideramos uma união prévia. Do mesmo modo, só é possível construir conceitos que dão conta do próprio desdobramento da realidade, a formação da matéria, como vimos, se o entrave relacionado à impossibilidade de conhecimentos metafísico já estiver revogado.

Com Hegel acontece o oposto. Hegel observa a própria consciência como eixo de constituição da objetividade na *Fenomenologia*. Depois disso, ele determina a consciência como estando em relação consigo e outras consciências, implicando no que ele entende como Espírito que se desenvolve historicamente. A transição para essa parte da *Fenomenologia* é também o que permite a Hegel observar a história da consciência como uma história das mentalidades, assim como uma história que se faz de modo coletivo: mudança referente à inter-subjetividade para a sociabilidade. E assim, podemos finalmente ver o problema do Conceito como referente à noção da ligação entre sujeito e objeto (instância ontológica referente à lógica objetiva), na medida em que se considera o Conceito como elemento subjetivo que consegue absorver a objetividade e trazê-la para seu interior, considerando, inclusive, o próprio aspecto contraditório da coisa. Pelo Conceito, tem-se a capacidade de ordenação racional possível de ser feita das coisas, entendimento de uma organização lógica que é subjacente às coisas. Esse aspecto lógico enquanto determinação do pensamento é o que permite a Hegel afirmar

conjuntamente que o real é racional, assim como de que a tarefa da filosofia é apreender seu tempo pelo pensamento. Por conseguinte, é bastante óbvio que Hegel refute qualquer concepção epistemológica pautada na imediatidade do conhecimento, sendo igualmente razoável que ele advogue a favor de uma compreensão amplamente conceitual.

Vimos como esses sistemas se colocam como opostos, mas é importante notar como existe uma espécie de *integração entre o método de acesso e abordagem das coisas e qual será a definição ou explicação dessas mesmas coisas*. O que observamos é como o projeto ontológico está intrinsecamente conectado com o epistemológico, ou seja, como existe uma afinidade entre a abordagem metodológica e aquilo que é abordado. Isso significa, desse modo, que tanto a ontologia quanto a epistemologia, dentro desses esquemas sistemáticos, se comportam de modo inter-relacionado, onde se pode prever um condicionamento mútuo. Essa espécie de *onto-epistemologia* recai sobre esse imbricamento entre os dois campos. Estamos diante do sistema enquanto Totalidade que precisa se articular de modo a manter uma coerência interna e quando olhamos tanto os sistemas de Schelling quanto de Hegel, observamos que eles se posicionam, como já foi sugerido, através de uma estrutura antinômica.

A incomunicabilidade entre os sistemas de Hegel e Schelling se confirma na medida em que aquilo que Hegel entende como imprescindível (esse aspecto de inteligibilidade organizadora, a esfera do Conceito) é tratado como secundário por Schelling. Similarmente, a noção de uma realidade entendida como fórmula, cujo acesso é imediato, elementos que funcionam como a base do pensamento schellinguiano, são um equívoco aos olhos de Hegel. Não existe problema ou falta no sistema de Schelling quando considerado em si, apenas quando se olha pela perspectiva hegeliana. Do mesmo modo, o sistema de Hegel persiste como imperturbável se comparado apenas consigo mesmo, mas é definitivamente problemático aos olhos de Schelling. Esses sistemas se excluem mutuamente e estão em uma posição de Antinomia. Mas não porque eles são em si equivocados, mas porque sua insuficiência é creditada a partir de parâmetros externos, já que internamente existe coerência.

Desse modo, mesmo que Schelling e Hegel busquem o mesmo fim, ou seja, a união das esferas subjetiva e objetiva, seu percurso para isso é infinitamente

diferente, são caminhos opostos que não permitem intersecções. A falta de diálogo entre os dois sistemas, que estão em uma disposição antinômica, é reafirmada na medida em que as críticas que eles fizeram um ao outro, longe de denotarem problemas no interior dos respectivos sistemas, na verdade se fazem como tentativa de uma destruição pautada no que lhe é exterior. Tanto o sistema de Schelling quanto o de Hegel denotam uma consistência interna insuperável. E ambos são exitosos no que concerne à união entre sujeito e objeto: Schelling pensa a conciliação através da unidade ontológica que abarca o ideal e real. Hegel faz o oposto disso: o aspecto subjetivo toma o lugar da Totalidade tanto no caso do Espírito quanto no caso do Conceito, médium que refaz a estrutura da subjetividade como intelectualidade absoluta, que possui a mesma constituição de um Sujeito total, auto-determinada, auto-suficiente.

Desse modo, considerar as filosofias de Schelling e Hegel como antinômicas significa considerar como o próprio desenvolvimento de pensamento entre ambos se opõe, como ambos não só possuem filosofias diametralmente opostas, como ainda propõem onto-epistemologias igualmente contraditórias. A mediação negativa de Hegel é o oposto do modo intuitivo de Schelling: a mediação categórica de Hegel é inadequada para a completa compreensão da existência das coisas para Schelling, que se dá por meios intuitivos, de acesso imediato, de revelação. Essa concepção de sistemas de pensamentos que se opõem retoma a própria estrutura antinômica, referente à Dialética transcendental e, conjuntamente, às divisões fichteanas entre realismo e idealismo na *Doutrina da Ciência*. Essa divisão é a mesma que se repete no caso de Schelling e de Hegel. As Antinomias referentes ao caso do pensamento que se volta para o Eu ou para o não-Eu e, então, encontra seu centro de gravidade em concepções ou realistas ou idealistas está presente na dicotomia entre os dois últimos idealistas. E de fato, funcionando como tese *versus* antítese, ambos os sistemas se contrapõem de modo posicional.

Não há mistério em dizer que os pensamentos de Schelling e Hegel são distintos e, portanto, apresentam características divergentes. Contudo, pensá-los em uma Antinomia abre espaço para compará-los como estando em uma relação de isonomia, de simetria e distanciamento proporcional. Isso significa não apenas que a comparação se faz como demonstração das divergências, mas ainda dentro de um aspecto de uma pretensa indiferença formal entre ambos. Isso supõe um modo

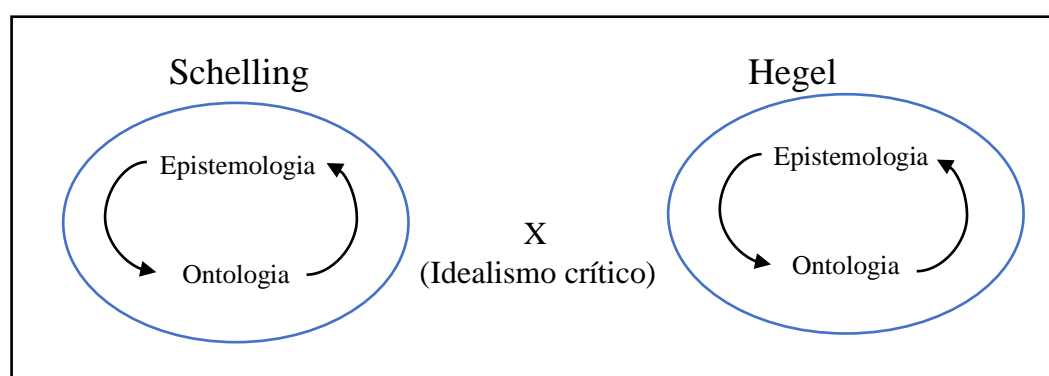
específico de leitura dos dois, que não os entende como conciliados, ou como perfazendo uma linha progressiva, mas sim em um esquema lateral, não vertical. É, contudo, necessário retomar um elemento da crítica que abordamos no primeiro capítulo e que ressurgue aqui, que diz respeito a onde nos situamos nesse *topos* da comparação: ou seja, é necessário se perguntar onde ficamos na relação bifurcada entre realismo e idealismo, entre Schelling e Hegel, entre a tese e a antítese. É aqui, portanto, que retomamos a noção do criticismo não apenas como indicação de falha lógica ou ainda de identificação de problemas argumentativos, mas na capacidade do sujeito de se projetar no fora da relação de comparação – *operando aquilo que chamamos de pensar o pensamento*. Que se trata de posições contrárias, de posições antinômicas, isso é claro. Mas de que modo nos ajustamos a essa posição lateral? De que modo podemos transitar entre esses sistemas?

A conciliação das Antinomias em Kant se dava a partir da divisão transcendental entre fenômeno e coisa em si: se considerarmos as coisas sob o ponto de vista fenomênico, então a tese está correta. Se as consideramos sob o ponto de vista do *noumenon*, então é a coisa em si que se demonstra como o princípio de explicação do mundo. O único modo de haver a conciliação é se houver a divisão feita pelo próprio sujeito transcendental, que consegue se dividir entre tese e antítese, entre fenômeno e *noumenon*, entre determinação e liberdade. A Antinomia no caso de Fichte se faz pela separação entre Eu e não-Eu, e a conciliação entre esses opostos, a conciliação entre Idealismo e Realismo, acontece pelo próprio papel do Eu que se eleva sobre essas duas posições e entende através disso que o não-Eu e o Eu só estão em oposição porque se posicionam contrariamente.

Em ambos os casos, o que existe é um movimento crítico: em um primeiro momento com a crítica transcendental de Kant e em segundo lugar, com Fichte, através da crítica que ele opera quando analisa tanto o papel do Eu quanto do não-Eu. Esse elemento crítico, desse modo, se repete e, ao mesmo tempo se modifica, pois estamos exatamente nesse lugar, no ponto específico em que podemos observar a dicotomia antinômica, a separação não-conciliável entre dois sistemas de pensamento: o mesmo lugar que Kant esteve quando considerou as Antinomias e que Fichte retomou quando estabeleceu a diferença entre Idealismo e Realismo a partir dos eixos do Eu e do não-Eu. Esse lugar que nos colocamos é o lugar da compreensão de uma Antinomia e, nesse aspecto, nos colocamos no lugar crítico a

que aludimos na última secção do nosso primeiro capítulo, ponta solta que agora se torna incorporada a nossa análise.

Esse lugar “entre-críticas” se faz, desse modo, como uma espécie de eterna transição e deslocamento lateral, que ora pende para um lado, ora para outro. Significa o ato de não se fixar em nenhum dos sistemas, uma espécie de nomadismo comparativo e, portanto, absolutamente crítico. Trata-se, desse modo, de transposição de posições, que se efetiva através de mudanças de paradigmas, referentes aos próprios princípios dos quais derivam os sistemas, como descrevemos acima: longe de ser uma espécie de vagar errático, é antes mutações de polos e posições, mudanças de pontos de vistas. Estar no “entre- sistemas” é o colocar em comparação, é esse movimento de transposição, é o próprio Idealismo crítico que modifica o esquema exposto no capítulo 1 para algo como:



E nesse aspecto, esse criticismo que aqui demonstramos se transfigura em uma crítica do próprio fazer filosófico. O próprio movimento de comparação entre os sistemas opostos que fizemos ao longo de todo nosso trabalho é o movimento de estabelecer como 1. Os dois sistemas se organizam e se articulam de modo coerente em si, trazendo essa identidade entre o aspecto ontológico e epistemológico. 2. Como os sistemas se opõe, dentro de um plano comparativo e horizontal, sua conciliação é impossível. Esses dois pontos retomam tanto a noção de onto-epistemologia (coerência interna pautada na relação de imbricação entre os âmbitos ontológico e epistemológico), quanto de Antinomia (modelo ou estrutura que perfaz sistemas em comparação). Ou seja, coerência absoluta internamente ao sistema, incompatibilidade e contradição, externamente. Seria, portanto, possível pensar em uma conciliação?

Essas posições funcionam do mesmo modo que a tese e antítese se dispunham no caso da Dialética transcendental. Kant, contudo, pensou na unificação como conciliação condicionada: *a ideia de que a perspectiva do observador* que tanto olha o conjunto argumentativo da tese quanto da antítese e estabelece que elas só são conciliáveis se, ora for considerado o fenômeno, ora a coisa em si. O mesmo acontece aqui entre Schelling e Hegel: se consideramos a perspectiva do sujeito, então temos uma prevalência da razão, do âmbito racional. Mas se olharmos pela perspectiva da realidade, ou seja, do objeto, temos a prevalência objetiva, movimento pendular que foi perfeitamente entendido por Fichte. As Antinomias se revelam em contradição não apenas como A e não-A, mas como conjuntos de pensamentos e respectivas teorias do conhecimento que ora tendem para um lado, ora para o outro.

Essa eterna balança antinômica só pode ser considerada pela perspectiva exterior (nós) que as consideramos. Torna-se possível compreender o lugar do Idealismo crítico: sua posição é referente a esse “entre-sistemas”, ou melhor, “entre-mundos” (que se refere ao lugar do X no esquema acima). É impossível entender uma conciliação em sentido forte no que concerne a essas duas posições. Mas a partir do Idealismo crítico, o aspecto da transposição e da comparação relativa permite a perspectiva ampla referente ao próprio migrar contínuo entre os sistemas. É esse exercício que Fichte vislumbrou quando afirmou que a escolha entre Idealismo e Realismo depende de quem os vê. Esse nível de criticismo é, desse modo, uma crítica profunda feita por Fichte, mas primeiramente colocada em jogo em Kant, onde o idealismo crítico começou.

6. Considerações finais

A identificação de que a subjetividade é a condição de como conhecemos as coisas já estava em germe em Kant, a partir da delimitação entre coisa em si e fenômeno. É problematizada a pretensão pré-crítica (dogmática) de tomar as coisas sem a consideração dos fatores determinantes nesse processo. De certa forma, também estava presente em Fichte na relação delimitada entre o Eu e o não-Eu. Há um Eu absolutamente ativo que se define como contrário ao não-Eu. Nesse passo, já há a demarcação inerente ao sujeito e a objetividade correspondente. E quando pensamos no Idealismo tanto de Schelling quanto de Hegel, é na tentativa de pensar o sujeito e objeto após o criticismo kantiano que observamos o entrelaçamento, a relação mútua entre os dois domínios, o epistemológico e o ontológico. Existiria uma interrelação entre esses dois campos, que se imbricam, se delimitam reciprocamente, gerando algo como uma interdependência ou interdeterminação. Disso se segue, que, analisando esse ponto nevrálgico, observamos que não é suficiente dizer que em toda epistemologia há, embutido, um problema ontológico e vice-versa, mas também que existe a necessidade de uma afinidade entre aquilo que está colocado nesses dois domínios. Isso se torna plausível quando analisamos e contrastamos a obra de Schelling e Hegel, pois para ambos proporem o que eles concebem ontologicamente, é necessário igualmente determinar um tipo de conhecimento que seja compatível com o que se entende por objetividade, realidade, mundo exterior, etc., respectivamente.

Ao sugerir uma relação onto-epistemológica, o que temos em mente é esse jogo de dependência mútua que se faz como determinação recíproca. A comparação que fizemos possui sua justificativa porque ali se torna patente essa relação, muito devido ao fato de que se reformula o problema transcendental - reformulação do sujeito e seu papel, assim como da objetividade. A mesma preocupação estava na primeira fase da *Doutrina da Ciência*: seu surgimento denotava a relação entre o Eu e não-Eu cujo relacionamento ressignificava a objetividade baseada na posição que a mesma estava com o sujeito. Ou seja, delimita-se o que as coisas são baseadas

no trabalho e condições da subjetividade, o que esclarece a própria imbricação dos campos ontológico e epistemológico que foi apontada. De certa forma, a relação entre Schelling e Hegel, que buscamos analisar a partir de nosso recorte, depende da análise desses pontos no transcendental de Kant e Fichte, pois é aí que se delineia essa relação intrínseca que é nosso tema. É nesse sentido que existe uma balança antinômica que determinamos, que ora pende para o lado da subjetividade, ora pela objetividade: se a ênfase se dá pelo lado do sujeito, há o chamado Idealismo absoluto de Hegel. Se a perspectiva, ao contrário, se faz pelo lado do objeto, a realidade exterior prevalece – e assim, nos posicionamos com Schelling. É aqui que há a compreensão que a identidade referente ao ideal-real, sua unidade ou síntese, é corroborada por ambos - depende apenas de qual lado da balança ou de qual ponto de perspectiva nos inserimos.

A tese tentou provar esse caráter antinômico entre dois autores do Idealismo: como os mesmos se contrapõem, justamente, porque consideram a relação entre ideal-real como diferente. E assim, será na diferença de seus sistemas que vemos uma concepção onto-epistemológica oposta no que concerne aos mesmos. Mais do que isso, o recorte proposto também aponta para um fator que tem seu auge no Idealismo: *a reflexão da consciência que se pensa quando pensa outra coisa*. O Idealismo é o lugar de toda a história da filosofia em que essa capacidade de pensar o pensamento atinge seu ponto máximo. É o próprio lugar em que se tem, plenamente consciente, o movimento de colocar o pensamento como objeto do pensar. É isso que lhe garante uma espécie de enquadre meta-filosófico, pois o que há é o pensamento demorado, reflexivo, complexo, do que é o pensar. Essa noção de pensar o pensamento se presentifica no próprio movimento comparativo que elaboramos. A comparação não apenas deixa entrever o caráter antinômico, mas reafirma o elemento reflexivo, na medida em que fazer esse recorte e análise já é analisar a partir da reflexão o que estamos fazendo quando pensamos o pensamento.

Retorna-se ao problema da perspectiva. Atribuímos uma estrutura antinômica quando comparamos Schelling e Hegel. A comparação relativa demarca o próprio movimento reflexivo do pensamento que se move nesse processo antinômico. Ao estar dentro do problema, na própria comparação entre Schelling e Hegel, analisamos como a contraposição entre ambos se formula, se constrói, se sustenta, envolvendo os próprios sistemas filosóficos em questão. Mas ao sair dessa visão

local, podemos considerar o próprio ato de comparar os dois, tratá-los como estando em uma relação antinômica, entender as próprias implicações referentes ao que significa posicioná-los como em uma Antinomia. Trata-se do mesmo movimento de perspectiva do leitor que opera um duplo-movimento: inicialmente se depara com as Antinomias kantianas, a tese posicionada contra a antítese. Mas além disso, há também o nosso confronto com a imposição lógica de que as duas posições intelectuais são igualmente procedentes sob o ponto de vista da racionalidade, seguida da compreensão de que ambas as posições são plenamente conciliáveis se, pelo pensamento, pudermos conceber as condições para a conciliação.

E aí, a partir do que expomos ao longo da tese, repetimos o procedimento que havia sido feito na *Crítica da Razão Pura*: nos inserimos no confronto entre tese e antítese de modo a entender a função do pensamento não apenas no ato do confronto das Antinomias, mas da sua capacidade de pensar na conciliação se for determinado o critério para essa conciliação. É o leitor que, no interior da Dialética transcendental fala: sim, pelo lado da tese, observamos as coisas pelo viés da coisa em si, mas pela antítese, é necessária a concepção do mundo fenomênico. A nosso ver, isso se constitui como a natureza do Idealismo crítico, que faz esse papel de se posicionar entre os dois lugares, ora se estabelecer sob o ponto de vista de um, ora do outro. O trabalho comparativo estabelecido pelo Idealismo crítico se faz no movimento de transposição constante, da “não-fixidez” de um *topos* específico, do estar “entre-sistemas” como um estar “entre-mundos”. É o próprio lugar que delimita a coerência interna da onto-epistemologia e, ao mesmo tempo, a incompatibilidade pelo ponto de vista externo da Antinomia. É, como dizemos, se pautar em uma visão lateral e não vertical.

Essas foram as questões que buscamos analisar em nossa tese. Elas não necessariamente estão blindadas de objeções e dificuldades lógico-argumentativas. Grande parte da filosofia idealista teve que ser deixada para trás, pois, se tentássemos analisar tudo, não chegaríamos nunca no fim, seria um trabalho interminável e impossível. Entretanto, buscamos demonstrar o valor do Idealismo a partir do recorte proposto para justamente entendê-lo não como movimento datado. Ao contrário, trata-se de uma vertente de pensamento que retorna, porque trata de problemas que lhe transcendem e que dialogam com interrogações fundamentais da filosofia como: 1. uma definição possível de ontologia. 2. A

necessidade de ontologia supor o domínio epistemológico e, desse modo, apresentar uma relação indispensável com o ontológico. 3. a ideia de que a consciência reflexiva precisa estar necessariamente envolvida no ato filosófico que manifesta essa convergência conceitual, que pensa sobre essa relação. 4. Como isso é, antes de tudo, uma atividade crítica em todo o sentido kantiano possível, na própria ideia de criticismo que supõe a reflexão da consciência. É, portanto, a partir desses problemas que observamos a atualidade do que estava previsto no Idealismo, sua capacidade de problematizar o mundo, problematizando o Eu. Seu foco na tentativa de pensar as coisas, mas pensar o pensamento conjuntamente.

Existe uma espécie de duplo desdobramento referente ao Idealismo. Suas formulações se concentram inicialmente ao redor do problema entre sujeito e objeto. Como vimos, havia um esforço específico de tentar reunir essas duas esferas. Mas além de propor a reunião entre sujeito e objeto, Schelling e Hegel também colocam em questão a reflexão sobre os caminhos que o próprio pensamento engendra sobre a relação subjetiva e objetiva. Desse modo, existiria não apenas a consideração entre epistemologia e ontologia, tal como foi apontado anteriormente, mas também a ideia de que tais campos se determinam a partir do próprio pensamento que as concebe. É a partir desse raciocínio crítico que podemos entender que, de certo modo, toda filosofia se faz como idealista: ela se produz pelo pensamento, se faz no pensamento. Em outras palavras, o Idealismo é, antes de mais nada, a tendência filosófica que pensa as coisas, mas antes de tudo, pensa o próprio pensamento.

Kant foi o ponto de partida de nossa tese, mas é necessário dizer que é também ele que está na origem de nosso interesse sobre o Idealismo. Pois são os entraves conceituais, problemas e contradições colocados pelo kantismo que nos levam a ver uma certa continuidade de sua filosofia para aquilo que seus sucessores produziram – os idealistas pós-kantianos. Nesse aspecto, algo que sempre nos chamou atenção no quadro geral do criticismo foi sua pergunta mais inicial: como podemos conhecer o que conhecemos? Essa pergunta está circunscrita ao campo da epistemologia, na medida em que reflete o problema do que é o conhecimento para nós, seres humanos. Isso aponta para a preocupação epistemológica, tendo o aspecto fundamental da possibilidade de se ter um conhecimento verdadeiro de algo, de entender o que esse algo é, de ter um saber sobre objetos apreendendo sua

efetividade. E aí surgem outros problemas relacionados à legitimidade ou não desse conhecimento reivindicado, qual é a prova de sua veracidade, qual é o método para atingi-lo ou, de modo mais radical, se é de fato possível sustentar a possibilidade do conhecimento unívoco.

Mas esse tipo de questão não apenas é direcionado para uma relação de conhecimento ou saber das coisas em seu sentido estrito, podendo ainda ser referida a algo mais abrangente, disposto na pergunta sobre qual é a natureza de nosso contato ou acesso às coisas. Como nos relacionamos com a realidade exterior, com aquilo que nos rodeia? É assim que determinamos um aspecto epistemológico já em outro regime, dispondo agora de um Eu, uma consciência ou um sujeito e sua relação travada com as coisas. Ou seja, a preocupação não necessariamente se dá por um interesse especulativo de conhecimento, ela também se volta para o problema inerente à relação entre o eu e não- Eu, ou ainda o sujeito e objeto. Por isso, à luz dessas questões, observamos Kant como precursor: o kantismo é o início da tentativa de pensar as condições para o conhecimento. Entretanto, é também o lugar em que se estabelece uma objetividade ressignificada pelo papel subjetivo, lugar em que exterioridade e seus eventos fora do Eu precisam ser organizados e significados para nós, consciências.

Desse modo, analisar o nosso acesso à realidade pressupõe uma pergunta anterior: o que é a realidade que nos dispomos conhecer? O que nos chamou a atenção e funcionou como uma espécie de norte para a pesquisa foi, portanto, a ideia de que para se conceber como se dá nosso conhecimento das coisas, de modo a nos inserir em um problema tipicamente epistemológico, é necessário ter *como pressuposto um programa ontológico prévio*. Em outras palavras, é necessário, antes, delimitar o que são as coisas, na medida em que nos propomos a conhecê-las. E nesse aspecto, é necessário averiguar como um modo de conhecimento proposto precisa, ao mesmo tempo, supor uma ontologia que lhe seja a fim. Pode parecer um falso problema, mas um dos pontos mais relevantes provocado pelo kantismo foi essa concepção de que o conhecimento não se faz de modo direto, sem que haja as condições de possibilidade para o mesmo como sendo previamente estabelecidas. Assim, mesmo que a separação entre fenômeno e coisa em si tenha caído por terra hoje, ainda somos assombrados com a ideia de que nosso

pensamento filosófico delimita um domínio de atuação e, a partir dessa delimitação, estabelece suas regras e derivações teóricas.



Saindo um pouco da discussão comparativa que abordamos na tese, propomos uma certa digressão que nos fez chegar a esse problema. O termo ontologia parece ser bastante usual ultimamente. Deixando de ser um conceito exclusivo da filosofia, hoje, outras áreas parecem ter se apropriado desse termo como, por exemplo, a estética e a antropologia. Mas o que gostaríamos de apontar é como ontologia apresentou uma série de modificações ao longo do tempo, permeando o discurso filosófico em várias épocas. Ao longo do tempo, a ontologia apresentou uma mudança de sentido, e isso aconteceu graças à própria mudança de como nós, ao longo da história, buscamos entender o que significa termos como realidade, mundo, existência. Termos extremamente fundamentais ao pensamento filosófico, que parece ter permeado a atividade do pensamento mesmo.

Retraçando o início do aparecimento do que se chama ontologia, é impossível não fazer alusão à proposição aristotélica de saber do Ser enquanto Ser (etimologicamente analisado como *ontos*, "ente" e *logoi*, gerando a concepção de "ciência do ser" ou ainda saber do Ser). Não é necessário indicar a relevância fundamental da ontologia para a filosofia aristotélica, principalmente por conta da ligação que há entre ontologia e metafísica. Séculos mais tarde, na escolástica medieval, observamos a ontologia retornar já dentro de um contexto que se refere à existência vista sob a perspectiva divina. Vide, por exemplo, a prova da existência de Deus de Santo Anselmo que será, no próprio Kant, entendida como prova ontológica. A prova ontológica possui seu escopo de aplicação na possibilidade de instanciação de Deus na existência, assim como a ideia de que há uma determinação divina nas coisas que existem. O problema, todavia, deixa de ser necessariamente ontologia como discurso de uma realidade mais fundamental e metafísica (que explica as coisas existentes) e se torna aquilo que está, de fato, na realidade existente. Já na modernidade, ontologia se refere à determinação daquilo que as coisas possuem de comum e, muito em consonância com a visão mecanicista da Natureza, se trata de ver nos seres algumas propriedades gerais como existência e duração. O vínculo entre ontologia e metafísica se torna mais tênue, na medida em que metafísica se consolida também como um discurso que requer um nível de

transcendência para a explicação das coisas, algo que o termo ontologia não apreende abraçar da modernidade em diante. Por isso, se consultarmos um dicionário de filosofia, no verbete “ontologia” lemos:

ONTOLOGIA, D. Ontologia; E. *Ontology*; I. *Ontologia*. A. Parte da filosofia que especula sobre “ser enquanto ser”, segundo a expressão de Aristóteles (...) Esse nome é novo: quanto a essa ciência mesma, ela existia já nos escolásticos, com a mesma definição: nós chamamos *transcendentia* essas determinações comuns a todos os seres (...) B. Estudo ou conhecimento do que são as coisas nelas mesmas, enquanto substâncias, no sentido cartesiano ou leibniziano desse termo, em oposição ao estudo de sua aparência ou de seus atributos (Lalande, 2010).

A transição que observamos na própria construção desse termo é a que definimos acima: começa com a definição aristotélica de Ser enquanto Ser, se torna na escolástica a compreensão das coisas por um viés transcendente que determina todos os seres, se torna o estudo das substâncias na modernidade, tal como entendidas por Descartes e Leibniz. Então, se em um primeiro momento ontologia está referida ao Ser de Aristóteles, ligado à metafísica, na escolástica se liga ao problema teológico como determinação de todas as coisas e, já na modernidade, quer dizer as propriedades gerais não das coisas como substância no sentido aristotélico, mas como seres substanciais (sejam materiais como *res extensa*, seja espirituais).

Segue-se daí que, juntamente com a renovação da ontologia operada por Heidegger, observamos a concepção de discurso do Ser como Ser, pensando na manifestação do Ser e sua possível relação com a existência. Mas um outro fator importante referente à transformação do conceito de ontologia é como seu objeto se expande não mais como discurso da realidade em geral, como um certo domínio onicompreensivo (realidade em sua completude) ou ainda ao conjunto das coisas exclusivamente existentes. Ao contrário, a ontologia começa a ter escopos mais reduzidos ou específicos. Lembremos, apenas a título de exemplo, de termos como “ontologia das obras de arte”, ou ainda de “ontologias regionais” no caso de Husserl, assim como do título de um livro de Lukács, “Ontologia do Ser social”. Esses exemplos retratam a transição de ontologia como algo fundamental e geral para domínios mais delimitados ou condicionados.

O que se observa com essa variação histórica do conceito de ontologia? É que ninguém consegue dar a definição última e definitiva do que é esse termo. Ela foi

se modificando ao longo do tempo e mesmo que sempre se conecte a um problema da explicação do que são as coisas (sejam elas tomadas como coisa em geral ou ainda como um tipo específico e particular de objetividade), ainda assim, observamos, em uma análise genealógica do que seria esse conceito, que existem várias alternativas e propostas do que seria a ontologia distribuídas ao longo da história da filosofia. Desse modo, no que se refere ao discurso ontológico, é comum autores, principalmente mais contemporâneos, dizerem algo como “o que entendo por ontologia é x” ou ainda, “ontologia é, nesse aspecto, y”. Isso explica a abundância das diferentes variações dos conceitos, que foram sendo reformulados de acordo com as próprias teorias e épocas filosóficas, modificando internamente sua aplicação a partir dos respectivos sistemas de pensamento. Porém, se estamos pensando em uma multiplicidade de alternativas sobre a definição do que é o ontológico, então isso significa que se perde de vez o consenso do que esse termo se refere: como elas se modificam de acordo com as respectivas filosofias e vertentes de pensamento que vão surgindo, sua multiplicidade conceitual é tal que começa a ser difícil reivindicar uma espécie de universalidade desse termo, uma concepção que fosse comum, subtraindo todas as possíveis particularidades que lhe dão especificidade e contexto.

No meio de tanta variação, parece que a única coisa que é invariável sobre o que seria ontologia é que ela é, por natureza, *variável*. E embora pareça óbvio o que estamos aqui afirmando, contudo, é essa variabilidade que lhe é intrínseca que demonstra que é necessário contemplar algo exterior à própria definição de ontologia como aquilo que a determina. Ou seja, precisa haver uma razão para essa modificação, de modo que a determinação conceitual desse termo possa ter se modificado de modo tão recorrente ao longo do tempo. Pois, de fato, se ela muda tanto, por que ela muda? O que ocasiona essa diferenciação conceitual que impede que haja um consenso sobre sua significação? De modo mais claro, para que haja tantas definições desse termo, é necessário que ele seja interseccionado por algum outro fator que provoca essa diferenciação, pois, se fosse de outro modo, ainda estaríamos aceitando ontologia com seu sentido aristotélico original. É aí que esse simples processo de definição se torna mais complexo, porque ele terá que ser considerado de acordo com alguma outra coisa, algum outro campo de saber,

alguma outra concepção. Essa concepção que está fora do sentido de ontologia e que, contudo, a determina, é, para nós, a epistemologia.

É a epistemologia não só como delimitação do método científico que pode nos levar ao conhecimento válido e verdadeiro de alguma coisa, mas como lugar em que nossa relação com as coisas é tematizada. Ou ainda, lugar em que se pergunta como se dá o saber do saber, a capacidade de reivindicar o conhecimento baseado no nosso contato objetivo. Mas por que a epistemologia e não a ética, por exemplo? Alguém poderia problematizar o fato de que o conceito de ontologia se modifica nos diferentes autores por conta de fatores que mais têm a ver com o modo de vida ou prática ética dos mesmos. Mas aí não apenas estaríamos condenando essa discussão a um aspecto pessoalizado e individual, como ainda estaríamos desconsiderando o fato de que o contato com as coisas exteriores antecede nossas práticas éticas e não necessariamente regulam as ações dos homens em sua convivência entre si. O problema é outro, porque não é um problema ético, e sim epistemológico: é, em última instância, a análise de como consideramos a objetividade e, desse modo, como a mesma é compreendida por um sujeito cognoscente.

É claro que, para entendermos como alguém surge com uma concepção ontológica específica, outros fatores são levados em conta – por exemplo, contexto histórico, aspectos culturais, linguagem, etc.: fatores que podem determinar alguém a ter uma concepção específica do que é o mundo ou a realidade. São, inclusive, esses fatores de determinação que nos fazem, por exemplo, entender regimes diferentes de pensamento dependendo da época histórica que abordamos. E isso é bastante possível de ser entendido quando analisamos um conceito específico na filosofia que se repete, mantendo o mesmo nome, mas modificando a sua definição. Assim, por exemplo, a Substância aristotélica é algo radicalmente diferente da Substância spinozista que, por sua vez, não é idêntica à Substância entendida em Hegel, como vimos. Notem que é o mesmo termo, mas o sentido conceitual é completamente diverso. Isso nos leva a crer que são esses fatores externos (como contexto histórico, cultura e linguagem) que, de certo modo, influenciaram na mudança do pensamento, assim como na ressignificação dos conceitos da filosofia. E o que são esses fatores senão elementos que provocam ou melhor, determinam nosso modo de ver as coisas? Que, justamente, “regulam” o modo como

compreendemos as coisas? Na medida em que estamos tratando da própria circunscrição do *como* consideramos algo, o *modo* específico que olhamos a realidade exterior, é que podemos inserir essa discussão dentro do âmbito da epistemologia.

E por que exatamente a descrição da variação do sentido de ontologia é de grande valor para nós? Ou seja, por que estamos fazendo essa digressão que parece fugir do nosso objeto central que é a comparação entre Schelling e Hegel? Porque aquilo que afirmamos como onto-epistemologia é algo que não se esgota no recorte que propomos. É algo que antecede e sucede o Idealismo alemão, pois é um problema filosófico por natureza, que se insere na questão de como a filosofia é lida e entendida. Quando abordamos a variação referente do termo ontologia, observamos que existe um percurso de desenvolvimento desse conceito. E esse desenvolvimento reflete uma modificação que foi sendo operada ao longo do tempo e que possui sua razão de ser no fato de que as mentalidades mudaram, logo, mudou-se também o sentido do que é ontologia. Em outras palavras, essa variação conceitual aparece no que concerne o termo ontologia, mas também está presente na própria transformação de outros conceitos – como é o caso de Substância que aludimos acima.

Essa transformação conceitual que se realiza ao longo do tempo é explicada por conta da própria modificação referente ao modo de pensamento – aos paradigmas e padrões de como se pensa, aos métodos empregados, aos regimes de conhecimento, à produção intelectual, etc. É difícil não fazer apelo a um argumento historicista nesse momento, pois de fato, a mudança das mentalidades é diretamente proporcional às próprias concepções e conceitos em questão. Nessa medida, a diferença conceitual que acabamos de descrever se coloca como variabilidade que está intimamente relacionada ao como algum conceito será entendido. Ou seja, dentro de qual contexto? Perfazendo qual significado? Através de qual enfoque? Se essas questões são formuladas, encontramos mais uma vez um argumento a favor de que *a maneira como algo é concebido, o modo de consideração desse algo é determinante para a própria definição desse algo – tratando-se assim do problema da onto-epistemologia*. Desse modo, Kant parece não ter sido superado na questão da delimitação prévia das condições de possibilidade para o conhecimento, pois em todo discurso sobre o conhecimento ou acesso a algo, existe a delimitação prévia

do que esse algo é. O entrelaçamento da ontologia e epistemologia, portanto, supera a relação entre Schelling e Hegel, porque se torna inclusive verificável na análise de variações conceituais tão presente na história da filosofia, como, por exemplo exemplificamos aqui.

A ideia de que mudanças de paradigmas são reflexo de mudanças das mentalidades que, por sua vez, produzirão a variação conceitual fortalece a nossa tese sobre a onto-epistemologia, mas também produz a explicação da contrariedade antinômica. Isso se dá porque no âmbito da variação conceitual, na medida em que os paradigmas e as mentalidades mudam, um mesmo conceito não apresenta mais acordo com o que outrora significava, com aquilo que ele compreendia em um momento anterior. Isso também é verificável nos exemplos que demos acima: a ontologia do aristotelismo é bastante distinta da ontologia medieval e moderna e consideravelmente distante do que se entende contemporaneamente por domínio ontológico. Igualmente, a noção de Substância de Aristóteles é bastante diferenciada da *res* extensa cartesiana e em profunda dissonância com o que Spinoza entendeu como Substância na *Ética*. Nesses casos, a variação conceitual demonstra a existência de certos abismos intransponíveis no que se refere à comparação entre as diferentes concepções, principalmente porque não existe consenso sobre o sentido e significação empregados com os conceitos.

Ousamos ainda dizer que boa parte da dificuldade da compreensão da filosofia parte desse estado de incomunicabilidade entre os vários conceitos que significam coisas distintas, mesmo que tenham o mesmo nome. Portanto, as concepções filosóficas – ou ainda sistemas/ conjuntos de pensamento tal como definimos ao longo da tese – se encontram em uma situação de incomunicabilidade, de distanciamento que, de certa forma, quebra com a possibilidade de que haja consenso, acordo entre essas mesmas formulações teóricas. Pois, no momento em que se emprega um determinado conceito e se compara a outro, há grandes chances de que exista esse hiato de significação, levando, desse modo, à divergência, mesmo que se proponha continuidade. A história da filosofia está repleta dessas relações de mutações internas e de dissonâncias no que se refere ao plano conceitual. Sua explicação se volta para a falta de concordância no que se refere aos próprios parâmetros ou referenciais teóricos, que nos conduzem mais à discordância do que à conciliação.

Quando propomos, desse modo, a visão da filosofia não como continuação de um mesmo pensamento, ou ainda o progresso no desenvolvimento das concepções, isso significa que voltamos à ideia de que a filosofia tem muito mais a ver com crise e ruptura do que com assentimento e evolução. Ver a história da filosofia como um movimento evolutivo significa entendê-la a partir de um desenvolvimento vertical, orientado a progresso e continuidade. Antes, entendê-la através do viés onto-epistemológico, conjugado com a comparação por Antinomias, localiza a filosofia em um plano horizontal, de modo que suas concepções se distribuam e se posicionem em relação comparativa umas com as outras, de modo que haja mais confronto e diferença do que propriamente acordo e identidade. A história da filosofia se desenvolve não como perfazendo um caminho único, uma estrada de mão-única que nos levaria a um topo, um ápice mais elevado, mas como um grande mapa repleto de bifurcações e obstáculos, em que a visão se faz não verticalmente e sim lateralmente. Conceber a filosofia como composta por pensamentos que se confrontam, que se posicionam em ruptura supõe que se leia a filosofia de um outro modo. Trata-se assim, de um outro método, um outro modo de leitura.

7.

Referências bibliográficas

Bibliografia primária:

Immanuel Kant:

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Londres: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70.

Johann Gottlieb Fichte:

FICHTE, J. G. *Fichtes Werke*. Leipzig: Fritz Eckart Verlag, 1908-1912.

_____. *Grundlage der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie*. Berlin: Holzinger: 2014.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:

SCHELLING, F.W.J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden - Band 2: 1801–1803*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

_____. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden - Band 3: 1804–1806*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

_____. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

_____. *Grundlegung der Positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832 und SS 1833. Torino: Bottega D’Erasmus, 1972.

_____. *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I.* Stuttgart- Bad-Canstaat: Frommann-Holzboog, 1976-2009.

_____. *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* Berlin: Holzinger, 2013.

_____. *Philosophie der Offenbarung - 1841/42* 1977. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

_____. *System der Weltalter: Münchener Vorlesung 1827/28.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990

_____. *System des Transzendentalen Idealismus.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

_____. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

_____. *Von der Weltseele.* Berlin: Holzinger, 2016.

_____. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie.* Berlin: Holzinger, 2013.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser.* Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência.* Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito.* Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Diferença entre os Sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Gundeisse. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 8 bis 10.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Vol. I, II e III.* São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

_____. *Fenomenologia do Espírito.* Vozes: Petrópolis: 2005.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 7.

_____. *Jenaer Schriften (1801-1807). Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 2.

_____. *Phänomenologie des Geistes. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 3.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 12.

_____. *Wissenschaft der Logik. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 5.

_____. *Wissenschaft der Logik. Werke in 20 Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994, Band 6.

Bibliografia secundária:

ADORNO, Theodor W. *Três Estudos sobre Hegel.* São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. *Dialética Negativa.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AL-AZM, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies.* Oxford: Oxford Press. 1972.

ALDERWICK, Charlotte. *Nature's Capacities: Schelling and contemporary power-based ontologies.* Angelaki, v. 21, n. 4, p. 59-76, 2016.

_____. *Atemporal Essence and Existential Freedom in Schelling.* British Journal for the History of Philosophy, v. 23, n. 1, p. 115–137, 2015.

ALLISON, Henry E. *Essays on Kant.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and Defense.* Yale University Press: New Haven, 2004.

ALSTON, W.P. *Ontological argument revisited.* The Philosophical Review, v. 69, n. 4, p. 452-474, out. 1960.

ARANTES, Paulo. *Hegel: A Ordem do Tempo.* 2ª ed. São Paulo: Ed. Hucitec & Ed. Polis, 2000.

ARISTÓTELES. *Categorias.* Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Metafísica, vol II.* Ed. Loyola: São Paulo, 2014.

ARNDT, Andrea. *Die ungeheure Arbeit der Welt- geschichte.* Synthesis Philosophica, v. 43, n. 1, p. 9-17, 2007.

ARNDT, Andrea; MÜLLER, Ernst. *Hegels Phänomenologie des Geistes heute.* Berlin: Akademie Verlag, 2004

ARNDT, Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (org.). *Hegels Lehre vom Begriff. Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006

ASMUTH, Christoph (org.). *Sein, Reflexion, Freiheit, Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam: B.R Grüner, 1997.

_____. *Kant und Fichte*. Fichte-Studien. Nº 33. Amsterdam: Rodopi, 2009.

AVINERI, Shlomo. *Hegel and Nationalism*. The Review of Politics, v. 24, n. 4, p. 461-484, out. 1962.

_____. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

BAUMGARTNER, Hans Michael; KARTEN, Harold. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: C.H. Beck Verlag, 1996.

BAUMGARTNER, Hans-Michael, JACOBS, Wilhelm G. *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit*. Stuttgart – Bad-Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1996.

BEIERWALTES, Werner. *The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought*. International Journal of Philosophical Studies, v. 10, n. 4, p. 393-428, 2002.

BEISER, Frederick (org.) *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014

BIARD, Joël, et al. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel III: La Doctrine du Concept*. Paris: Aubier, 1987.

BIENENSTOCK, Myriam. *Qu'est-ce que l'“esprit objectif” selon Hegel?*. Revue germanique internationale - Numéros de la série PUF, v. 15, p. 103-126, jan. 2001.

BLOCH, Ernst. *Das Materialismusproblem: seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 1972.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Les Actes de l'Esprit*. Paris: Vrin, 2001.

_____. *L'idealisme de Fichte*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Eternité et Historicité de L'Esprit selon Hegel*. Paris: Vrin, 1991.

BOUTON, Christophe. *L'analytique de l'histoire*. Revue germanique internationale - Numéros de la série PUF, v. 15, p. 43-66, jan. 2001.

_____. *Le Procès de L'Histoire*. Paris: Vrin, 2004.

BOWIE, Andrew. *Schelling and modern European philosophy: an introduction*. London: Routledge, 1993.

BREAZEALE, Daniel. *Thinking through the Wissenschaftstheorie: Themes from Fichte's early Philosophy*. Oxford: Oxford University, 2013.

BRINKMANN, Klaus (org.) *Die Ontologischer Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

BUBNER, Rüdiger. *Hegel And the End Of History*. Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, v. 12, n. 1-2 (23/24), p.15-23, 1991.

_____. *The Innovations of Idealism*. London: Cambridge University Press, 2003.

BUCHHEIM, Thomas. *Das „objektive Denken“ in Schellings Naturphilosophie*. In: Kant-Studien, v.81, n. 3, nov. 2009, p. 321–338.

BURBIDGE, John. *Concept and Time in Hegel*. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, v. 12, n. 3, jun. 2010, p. 403-422.

BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: hegelian reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press, 2012.

CARLSON, David G. *A commentary to Hegel's Science of logic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

CIRULLI, Franco. *Hegel's Critique of Essence*. London: Routledge Press, 2006.

DE BOER, Karin. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Hampshire: Pelgrave MacMillan Press: 2010.

COHEN, Robert Sonne; WARTOFSKY, Marx W. (org.). *Hegel and the Sciences*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1984

COLLETTI, Lucio. *Marxism and Hegel*. London: NLB, 1973.

COMAY, Rebecca. *Mourning sickness. Hegel and the french Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

CORRIERO, Emilio Carlo; DEZI, Andrea (org.). *Nature and Realism in Schelling's philosophy*. Torino: Accademia University Press, 2013.

DANZ, Christian (org.). *Schelling in Würzburg*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog Verlag, 2017.

DANZ, Christian; JANTZEN, Jörg (org.). *Gott, Natur, Kunst und Geschichte: Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Göttingen: V&R unipress, 2011.

DEVRIES, Willem A. *The Dialectic of Teleology*, Philosophical Topics, v. 19, n. 2, 1991, p. 51-70.

DOVE, Kenley. *Hegel's Phenomenological Method*, The Review of Metaphysics, v. 23, n. 4, jun.1970, p. 615-641.

DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn, 1984

ESPOSITO, Joseph L. *Schelling's idealism and Philosophy of Nature*. London: Lewisburg Bucknell University Press, 1977.

FELLBAUM, Aaron. *Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, Archiv für Begriffsgeschichte, v. 47, 2005, p. 215-223.

FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FINDLAY, John N. *Hegel: A Re-Examination*. London: Routledge, 2015.

FLAY, Joseph. *Hegel's Quest for Certainty*. Albany: State University of New York Press, 1932.

FORBES, Duncan. *Hegel et les historiciens*. Revue germanique internationale - Numéros de la série PUF, v. 15, p. 19-42, jan. 2001.

FORSTER, Michael N. *Hegel's idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998

FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y (org.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FRANK, Manfred. *Auswege aus dem Deutsche Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.

_____. *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992

_____. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

_____. *The philosophical Foundations of early german Romanticism*. New York: State University of New York Press, 2008.

FUHRMANS, Horst. *Schellings letzte Philosophie: die Negative und Positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1940.

FULDA, Hans F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____. *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*. Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana, nº2, p. 58-105, 1986.

GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj. *Mitologia, Loucura e Riso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GABRIEL, Markus. *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

GARDNER, Sebastian. *Schelling's substantive reinterpretation of the transcendental turn: beyond method*, British Journal for the History of Philosophy, v. 27, n. 2, p. 271- 292, 2018.

_____. *The metaphysics of human freedom: from Kant's transcendental idealism to Schelling's Freiheitsschrift*. British Journal for the History of Philosophy, v. 25, n. 1, p. 133-156, 2017.

GARRE, Arran. *From Kant to Schelling to process metaphysics: on the way to ecological civilization*, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 7, no. 2, p. 26-69, 2011.

GONÇALVES, Márcia Cristina. *A Relação dialética entre Consciente e Inconsciente na filosofia da natureza do jovem Schelling*. Síntese - Rev. de Filosofia, v. 42, p. 263-278, 2015.

GRAM, Moltke S. *Intellectual Intuition: The Continuity Thesis*. Journal of the History of Ideas, v. 42, n. 2, p. 287-30, 1981.

GRANT, Ian Hamilton. *Philosophies of Nature after Schelling*. London: Continuum, 2006.

_____. *The "eternal and necessary bond between Philosophy and Physics"*. Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, v. 10, nº 1, p. 43-59, 2005.

_____. *The Universe in the Universe: German Idealism and the Natural History of Mind*. Royal Institute of Philosophy Supplement, v. 72, p. 297-316, 2013.

GUÉROULT. Martial. *Études sur Fichte*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

_____. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Vol. I e II. G. Olms: Hildesheim, s/d.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1987.

_____. (org.). *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HARRIS, Henry S. *The Cows in the Dark Night*. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, v. 26, nº 4, p. 627-644, 1987.

HARTKOPF, Werner. *Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik: Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie*. Meiserheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1972.

HARTMANN, Klaus. *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

HASLER, Ludwig (org.). *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981

HECKMANN, Reinhard; KRINGS, Hermann; MEYER, Rudolph W; (org.). *Natur und Subjektivität*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1985.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

_____. *Denken und Selbstsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1916.

_____. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1967.

_____. *Hegels Grundoperation*. In: GUZZONI, U.; RUNG, B.; SIEP, L. *Der Idealismus und seine Gegenwart für Werner Marx*. Felix Meiner: Hamburg, 1976.

_____. *Identität Und Objektivität Eine Untersuchung Über Kants Transzendente Deduktion*. Heidelberg: Karl Winters Verlag, 1976.

_____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HEUSER-KEßLER, Marie-Luise. *Die Produktivität der Natur: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in der Naturwissenschaften*. Berlin: Verlag Duncker & Humboldt, 1986.

HIGGINS, Kathleen; SOLOMON, Robert (org.). *The Age of german Idealism*. London: Routledge, 1993.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. New York: State University of New York Press, 1994.

HOGREBE, Wolfram (org.). *Fichtes Wissenschaftstheorie 1794*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.

_____. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1989

HÖLDERLIN, Friedrich. *Urteil und Sein*. In: <https://www.textlog.de/urteil-sein.html>

HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995

HORSTMANN, Rolf-Peter. *Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology*. Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v. 49, n°1, 2006, p. 103-118.

_____. (org.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

HORSTMANN, Rolf-Peter; PETRY, Michael John (org.). *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta, 1986.

HUI, Yuk. *The Parallax of Individuation: Simondon and Schelling*. Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, v. 21, nº4, p.77-89, 2016.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, vol.I e II, Paris: Aubier, Éditions Mouton, 1967.

_____. *Logique et Existence*. Paris: PUF, 2012

JAESCHKE, Walter (org.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.

JAMES, David; ZÖLLER, Günter(org.). *The Cambridge Companion to Fichte*. New York: Cambridge University Press, 2016.

KARATANI, Kojin. *Transcritique*. Cambridge: MIT Press, 2003.

KEMP- SMITH, Norman. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Pelgrave Macmillan, 2003.

KLINGNER, Stefan. *Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens*. Kant-Studien, v. 107, nº4, p. 617–650, 2016.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

KORSCH, Michelle. *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KREINES, James. *Metaphysics without Pre-Critical Monism: Hegel on Lower-Level Natural Kinds and the Structure of Reality*. Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, v. 29, nº1-2, p. 48-70, 2008.

_____. *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. I e II. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1921

KÜPPERS, Bernd-Olaf. *Natur als Organismus: Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die Moderne Biologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992.

KURZ, Gerhard; FRANK, Manfred (org.). *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: y a-t-il une violence du concept?* Laval théologique et philosophique, v. 48, nº 2, p. 159-171, 1992.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: PUF, 2010.

LAUER, Quentin. *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press, 1993

LAWRENCE, Joseph P. *Spinoza in Schelling: Appropriation through Critique*. *Idealistic Studies*, v.33, nº 2-3, p.175-193, 2003.

LÉON, Xavier. *Fichte et son Temps*. Paris: Armand Colin, 1954.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LWELLIN, John E. *Dialectical and Analytical Opposites*. *Kant-Studien*, v. 55, nº1-4, p. 171–174, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Massachusetts: The MIT Press, 1987.

_____. *Reason and Revolution*. London: Routledge & Kegan Paul Press, 1999.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

MATTHEWS, Bruce. *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as a Schema of Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2011.

MACLINTYRE, Alasdair. *Hegel: a collection of critical essays*. London: University of Notre Dame Press, 1976.

MANNHEIM, Karl. *Ideology and Utopia*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1936.

MARQUARD, Odo. *Identität (Poetik und Hermeneutik, VIII)*. München: W Fink Verlag, 1979.

MARQUET, Jean-François. *Liberté et Existence*. Paris: Gallimard, 1973.

MARX, Werner. *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1977.

MAZURKIEWICZ, Stany. *Which materialism? Against which idealism? Dialectical thinking of nature according to Hegel, Engels and Schelling*. *International Journal for the History of Scientific Ideas*, v. 5, nº 1, p. 14-21, 2014.

MCGEOUGH, Jared. *Three Scandals in the Philosophy of F. W. J. Schelling Ontology, Freedom, Mythology*. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, nº 2, p. 138-165, 2013.

MCGRATH, Sean J.; RAJAN, Tilottama. *Introduction: Schelling After Theory*. Symposium, v. 19, nº1, p. 1-12, 2015.

MCTAGGART, John; MCTAGGART, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Kitchener: Batoche Books, 2000.

MOLNAR, George. *Powers: A Study in Metaphysics*. London: Oxford University Press, 2003.

MUELLER, Gustav E. *The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"*. Journal of the History of Ideas, v. 19, nº 3, p. 411-414, jun. 1958.

NASSAR, Dalia. *From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's Naturphilosophie*. Archiv für Geschichte der Philosophie, v. 92, nº3, p. 305- 321, 2011.

NEUHOUSER, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. New York: Cambridge University Press, 1990.

NORMAN, Judith; WELCHMAN, Alistair (org.). *The New Schelling*. London: Continuum, 2004.

O'NEILL, John (org.). *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. New York: State University of New York Press, 1996.

OSTARIC, Lara (org.). *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PAETZOLD, Heinz; SCHNEIDER, Helmut (org.). *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*. Kassel: Kassel University Press, 2010

PETRY, Michael John (org.). *Hegel and Newtonianism*. Dordrecht Springer Science+Business Media, 1993.

PINKARD, Terry. *Hegel's Dialectic. The explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

_____. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press, 1994

_____. *The Successor to Metaphysics: Absolute Idea and Absolute Spirit*. The Monist, v.74, nº 3, p. 295-328, jul.1991.

PIPPIN, Robert. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

_____. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PLANTY-BONJOUR, Guy (org.) *Actualité de Schelling*. Paris: Vrin, 1979.

PÖGGELER, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Verlag Karl Aber, 1973.

RAJAN, Tilottama. *Excitability: The (Dis)Organization of Knowledge from Schelling's First Outline (1799) to Ages of the World (1815)*. *European Romantic Review*, v. 21, nº 3, p. 309-325, 2010.

RIEDEL, Manfred. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RITTER, Joachim. *Hegel and the french Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: The MIT Press, 1984.

RIVAS, Virgilio A. *The Problem of Schelling as a Transition Thinker*. *Kritike*, v.11, nº2, p. 278-297, dez. 2017.

ROSEN, Michael. *Hegel's dialectic and its Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SANDKAULEN-BOCK. *Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

SANDKÜHLER, Hans Jörg (org.). *Natur und geschichtlicher Proceß*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 1984.

_____. *F.W.J. Schelling*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1999.

SCHILLING, Kurt. *Natur und Wahrheit: Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung des schellingschen System bis 1800*. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1934.

SCHMIED-KOWARZIK. Wolfdietrich. *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihre Anfängen bis zu Spätwerk*. Freiburg/München: Verlag Karl Aber, 2014.

_____. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur: Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1996.

SEDGWICK, Sally (org.). *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. New York: Cambridge University Press, 2000

SIEP, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 2014.

_____. (org.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

SNOW, Dale E. *Schelling And The End Of Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1996.

SOLOMON, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. London: Cambridge University Press, 1983.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

STEIGERWALD, Joan. *The Problem of Nature in Schelling's Philosophy*. Studies in Romanticism, v. 41, nº. 4, p. 545-584, 2002.

STERN, Robert. *British Hegelianism: A Non-Metaphysical View?* European Journal of Philosophy, v. 2, nº3, p. 293-321, dez. 1994.

_____. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. London: Routledge, 1990.

TAYLOR, Charles, *Hegel*. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

_____. *Hegel e a Sociedade moderna*. Ed. Loyola: São Paulo, 2005.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

_____. *Schellings anthropologischer Ansatz*. Archiv für Geschichte der Philosophie, v. 47, nº1-3, p. 174-189, 2009.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling, une Philosophie en devenir*. Paris: Vrin, 1970.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

TOSCANO, Alberto. *Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference*. Pli, v. 8 p. 46-70, 1999.

VATER, Michael. *Bringing Nature to Light: Schelling's Naturphilosophie in the Early System of Identity*. Analecta Hermeneutica, v. p. 1-15, 2013.

_____. *Hymns to the Night: On H. S. Harris's "The Cows in the Dark Night"*. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, v. 26, nº4, p. 645-652, 1987.

VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien et la Révolution Copérnicienne*. Paris: PUF, 1954.

WESTPHAL, Merold. *History & Truth in Hegel's Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998

WHISTLER, Daniel. *Schelling on Individuation*. Comparative and Continental Philosophy, v. 8, nº3, 329-344, 2016.

_____. *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WILD, Christoph. *Reflexion und Erfahrung: Eine Interpretation der Früh – und Spätphilosophie Schellings*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1968.

ZELTNER, Hermann. *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931.

ZIZEK, Slavoj. *Is it still possible to be a Hegelian today?* In: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press, 2011

_____. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology (Post-Contemporary Interventions)*. Durham: Duke University Press, 1993.

ZÖLLER, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. London: Cambridge University Press, 1998.

_____. *From Transcendental Philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte's Modification of Kant's Idealism*. *European Journal of Philosophy*, v.15, n°2, p. 249–269, 2007.