



VARIA

Schelling no umbral da dialética

Schelling on the threshold of dialectics

Schelling en el umbral de la dialéctica

Gabriel Ferri Bichir¹

orcid.org/0000-0001-5338-6582
gabriel.bichir@yahoo.com

Recebido em: 28 out. 2024.

Aprovado em: 22 set. 2025.

Publicado em: 27 nov. 2025.

Resumo: Este trabalho desenvolve uma crítica imanente da filosofia de Schelling partindo de problemas levantados implícita ou explicitamente pela dialética hegeliana. Não se trata, contudo, de uma comparação meramente exterior entre os dois autores, mas de uma investigação que confronta o projeto de Schelling com suas próprias exigências internas de sistematicidade e analisa até que ponto foram levadas a cabo. Nosso foco recairá sobre o contraste entre a sua filosofia de juventude, centrada no projeto de uma filosofia da natureza de largo escopo, e o período intermediário, em que Schelling leva sua "dialética" *sui generis* às últimas consequências, posicionando-se ao mesmo tempo aquém e além de Hegel.

Palavras-chave: dialética; Hegel; natureza; Schelling.

Abstract: This work develops an immanent critique of Schelling's philosophy, grounded in problems raised implicitly or explicitly by Hegelian dialectics. However, it is not limited to an external comparison between the two authors; it also involves an investigation that confronts Schelling's project with its own internal demands for systematicity, analyzing the extent to which these demands were met. Our focus lies on the contrast between young Schelling, whose project centers around a far-reaching philosophy of nature, and intermediate Schelling, who takes his *sui generis* "dialectic" to its ultimate consequences, thereby positioning himself both below and beyond Hegel.

Keywords: Dialectics; Hegel; Nature; Schelling.

Resumen: Este trabajo desarrolla una crítica imanente de la filosofía de Schelling a partir de problemas planteados implícita o explícitamente por la dialéctica hegeliana. No se trata, sin embargo, de una mera comparación externa entre ambos autores, sino de una investigación que confronta el proyecto de Schelling con sus propias exigencias internas de sistematicidad y analiza en qué medida han sido llevadas a cabo. Nuestra atención se centrará en el contraste entre su filosofía de juventud, centrada en el proyecto de una filosofía de la naturaleza de amplio alcance, y el período intermedio, en el que Schelling lleva su "dialéctica" *sui generis* hasta sus últimas consecuencias, situándose tanto por debajo como por encima de Hegel.

Palabras clave: dialéctica; Hegel; naturaleza; Schelling.

Introdução

Não há na filosofia schellingiana uma lógica de extração dialética tal como aquela desenvolvida por Hegel. Isso se deve ao fato de que nunca ocorreu a Schelling reformular a própria lógica, entendida apenas como uma disciplina do entendimento incapaz de dar conta da complexidade de seus objetos. Hegel, por sua vez, fraturou a lógica clássica por dentro e a reestruturou por completo para eliminar a distância entre forma e



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade de São Paulo (USP), São Paulo (SP), Brasil.

conteúdo, responsável por sufocar seu potencial dialético. Essa diferença aparentemente banal é, pelo contrário, prenhe de consequências: para Hegel, dialética e lógica eram inseparáveis, visto que buscavam dar conta de um movimento contraditório das categorias que se desenvolvia tanto na natureza quanto no espírito; Schelling, contudo, carecia dos instrumentos lógicos para descrever o movimento das forças originárias na natureza, o que o levou a impasses não só previstos, mas também superados na *Ciência da Lógica*.

Assim, defenderemos que a filosofia schellingiana põe exigências que ela mesma é incapaz de cumprir, pois estas a conduziram para além da lógica aristotélica descrita por Kant como imutável em sua estrutura geral. Schelling vai ao umbral da dialética porque hesita em dar o passo final plenamente assumido por seu ex-colega de seminário: aceitar que as categorias se dissolvem umas nas outras rompendo a pretendida fixidez do entendimento e dando lugar ao movimento próprio à razão. A identidade nada mais é do que diferença, a quantidade nada mais do que desenvolvimento da qualidade; nenhuma subsiste por si só, visto que seu fundamento é frágil – o que importa é a passagem, e não a paragem.

Para tanto, propomos uma crítica imanente da filosofia schellingiana de juventude e do período intermediário, analisando em detalhe alguns textos centrais que evidenciam esse descompasso entre um modo de pensar típico da lógica clássica e a exigência de dialetização. No interior desse esquema, Hegel surge não somente como adversário, mas também como facilitador na tentativa de mapear antinomias próprias ao sistema de Schelling que escaparam à literatura secundária.

O projeto de uma filosofia da natureza

A primeira tentativa schellingiana de sistematizar os fenômenos naturais encontra-se nas *Ideias* (publicado originalmente em 1797), livro ainda marcado pelo fichtianismo de juventude, que não desvincula a investigação da natureza

da reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade da autoconsciência. Aqui, o problema central é o seguinte: "como é que [o curso da natureza] se tornou real para nós; como é que aquele sistema e aquela conexão de fenômenos encontraram o caminho para o nosso espírito" (Schelling, 2001, p. 69). Não se trata, portanto, de investigar a natureza em seus próprios termos, simplesmente porque isso seria impossível, dado que não há objeto sem sujeito que o contemple; a tarefa, de fato, é investigar a conexão (*Zusammenhang*) de ambos e demonstrar sua necessidade. Sendo este o ponto de partida, Schelling vê-se compelido a reduzir o universo de soluções possíveis a uma escolha binária:

Ou [Entweder] admitimos que as coisas existem fora de nós, independentemente das nossas representações. Por conseguinte, explicamos precisamente deste modo a necessidade objectiva [objektive Nothwendigkeit] com que representamos uma determinada sucessão das coisas como uma mera ilusão, na medida em que negamos que a sucessão se encontra nas próprias coisas. Ou [Oder] decidimo-nos a afirmar que os próprios fenômenos só resultam e nascem com a sucessão das nossas representações e que só nessa medida a ordem em que se sucedem umas às outras é uma ordem verdadeiramente objectiva [eine wahrhaft objektive Ordnung seye] (Schelling, 2001, p. 73-75/SW II, p. 87).

Trocando em miúdos: ou as coisas nascem fora de nós e independem de nossas representações ou nascem com elas. *Tertium non datur*. A primeira alternativa é logo descartada como absurda, pois Schelling afirma que nada se pode dizer daquilo que não nos diz respeito; restaria então investigar como as *minhas* representações das coisas poderiam adquirir necessidade objetiva. O problema é que a própria maneira de pôr a questão já restringe as possibilidades de resposta: Schelling sequer cogita que as coisas possam ser independentes do eu e ao mesmo tempo aparecerem necessariamente para ele – sua resposta padrão nas obras posteriores. É verdade que em certos momentos Schelling enfatiza a reciprocidade entre eu e mundo², mas o *pathos* dominante do livro ainda pende fortemente em

² "Nenhuma existência objetiva é possível sem uma mente [*Geist*] para conhecê-la e, reciprocamente, nenhuma mente é possível sem um mundo existindo para ela" (Schelling, 1995, p. 177/SW II, p. 222).

favor do modelo fichtiano da *Doutrina da Ciência*.

Como esse dilema influencia a construção filosófica da natureza enquanto tal? Num primeiro momento, muito pouco. Schelling estabelece como fundamento de seu sistema a interação entre duas forças (*Kräfte*) originárias – atração e repulsão – que precisam ser pressupostas como algo dado, pois não podem ser deduzidas; em seguida, busca explicar como a interação das duas seria capaz de gerar a matéria como produto, definida por sua capacidade de ocupar espaço. Para tanto, é necessário pressupor um sistema interativo de corpos celestes; este, contudo, não poderia conter apenas duas massas, pois, se as forças de atração e repulsão fossem iguais, teriam de se cancelar; se fossem diferentes, a mais poderosa destruiria a outra e reinaria sozinha. Isso leva Schelling a postular um sistema originário de três massas, A, B e C, interagindo umas com as outras sem que as duas forças universais se cancelem: “se pusermos uma terceira massa (similar, novamente, às duas primeiras), essa será a relação mais pura, mais bela e mais originária” [*das reinste, schönste und ursprünglichste Verhältnis*] (Schelling, 1995, p. 144/SW II, p. 179). Nesse momento, Schelling tem em vista o *Timeu*, diálogo em que Platão ressalta a superioridade da tríade como na qual um elo (*Band*) conecta outros dois termos. Esse termo de ligação é a alma, que conecta os mundos sensível e suprassensível: o demiurgo como ser eterno e imortal é incapaz de criar por si só o que é sensível e mortal, por isso precisa de uma substância intermediária capaz de estabelecer o vínculo entre ele e os mortais. Como veremos mais à frente, a tríade sempre se apresenta a Schelling como a forma mais elevada de relação, assumindo habitualmente o padrão kantiano/fichtiano de tese-antítese-síntese.

O passo seguinte é a dedução propriamente dita da matéria. Até aqui, Schelling seguira de perto Kant em seus *Fundamentos Metafísicos da Ciência da Natureza*, livro que buscava estabelecer as bases *a priori* de uma ciência natural partindo do conceito empírico de matéria. A obra

está dividida em quatro partes, cada qual de acordo com a categoria correspondente: foronomia (quantidade), dinâmica (qualidade), mecânica (relação) e fenomenologia (modalidade). Schelling baseia-se sobretudo na exposição da *dinâmica*, que considera a interação entre atração e repulsão como condição para a construção do conceito de matéria como aquilo que ocupa um espaço:

Consequentemente, se as forças da matéria fossem apenas de repulsão, todos os espaços estariam vazios e, portanto, não haveria matéria alguma. [...] Dessa forma, deve ser assumida em algum lugar uma força original da matéria agindo na direção oposta à força repulsiva, produzindo, com isso, aproximação, isto é, uma força atrativa. [...] Assim, toda matéria tem uma atração original como uma força fundamental pertencente à sua essência (Kant, 1997, p. 54-55).

O procedimento de Kant é duplo: em primeiro lugar, assume a matéria como conceito empiricamente dado, pois é impossível deduzi-la a partir das categorias do entendimento; em seguida, interroga-se sobre qual deve ser a configuração exata das forças para que sua interação seja capaz de gerar a matéria tal como a conhecemos. No caso da dinâmica, que lida apenas com a qualidade, trata-se de saber como atração e repulsão devem se comportar para que sua interação seja produtiva. Na visão de Kant, a repulsão seria a força mais originária, pois é através dela que a matéria é capaz de ocupar espaço, ou seja, expandir-se. O problema é que, se não houvesse nada que se opusesse à expansão, ela prosseguiria infinitamente e nenhuma matéria seria concebível. Por isso, faz-se necessário assumir uma segunda força originária, a atração, que Kant equivale à gravidade newtoniana³.

Schelling não só concorda com a exposição kantiana como a elogia diversas vezes nas *Ideen*, pois entende sua filosofia da natureza como uma radicalização da filosofia dinâmica inaugurada mas não completada nos FMCA. Entretanto, há um aspecto fundamental do projeto que soa inaceitável a Schelling, a saber, Kant pressupõe o conceito de matéria como dado, pois não

³ “O efeito da atração universal que toda matéria exerce diretamente sobre todos e em todas as distâncias é chamado *gravidade*; o esforço para se mover na direção da maior gravidade é o *peso*” (Kant, 1997, p. 67).

aceita que possa ser deduzido teoricamente: "a *mobilidade* de um objeto no espaço não pode ser reconhecida a priori" (Kant, 1997, p. 19). Como almeja construir objetivamente a natureza como um grande organismo, Schelling não compartilha dos escrúpulos do mestre; se aceitasse a matéria como dada, seu sistema ruiria e teria de incorporar as tão execradas cláusulas subjetivistas da doutrina kantiana:

Mas consideramos essa distinção necessária, pois toda construção verdadeira deve ser *genética*. Não é suficiente saber que a existência da matéria baseia-se na oposição de duas forças, mas a esse respeito ainda é preciso esclarecer *como* é possível, em virtude dessas duas forças, que um espaço seja realmente preenchido (SW IV, p. 25).

Enquanto Kant parte da matéria como um dado, Schelling busca deduzi-la e expor sua necessidade interna para o sistema da natureza. Entretanto, o fichtianismo de Schelling retorna para assombrá-lo: se as categorias naturais não se manifestam independentemente de uma consciência, como será possível deduzir a matéria em seus próprios termos, quer dizer, demonstrar a necessidade objetiva de sua *existência*? Schelling vê-se numa encruzilhada: ou concede a Kant que a dedução da matéria é impossível ou tenta deduzi-la *indiretamente*, partindo do movimento da consciência. Como não concebe terceira opção, Schelling opta pela segunda, o que compromete sua empreitada genética e relega a investigação da natureza a simples adendo do campo transcendental. Sigamos a argumentação:

Mas nada nos alcança *imediatamente* [*unmittelbar*] exceto por meio da *intuição*, e a intuição é, portanto, o que há de mais elevado em nosso conhecimento. Assim, a razão pela qual a matéria *necessariamente* possui aquelas forças teria de estar na *própria intuição*. Teria de ser demonstrável, a partir da *natureza da nossa intuição externa*, que o que é *objeto* dessa intuição deve ser intuído como *matéria*, isto é, como produto de forças atrativas e repulsivas. Elas seriam, portanto, *condições de possibilidade da intuição externa*, e, com efeito, é daí que adviria a *necessidade* com a qual as pensamos (Schelling, 1995, p. 173/SW II, p. 216).

Schelling percebe que seria impossível provar a necessidade objetiva de tais forças, por isso

precisa se contentar com a demonstração da necessidade de seu *aparecimento* à intuição externa. O caminho é transcendental e consiste em demonstrar a simultaneidade entre a consciência da realidade e a autoconsciência a partir da restrição do movimento infinito da intuição (o eu fichtiano que se vê limitado por um *não eu*). Ciente da deficiência de sua primeira incursão num sistema da natureza, Schelling precisará reorientar seu pensamento e abandonar certos pressupostos fichtianos, aproximando-se um pouco mais do que viria a ser a filosofia da identidade.

Isso nos conduz ao *Primeiro Esboço*, que já apresenta diferenças substanciais em relação à tentativa anterior. A primeira delas é o abandono do vocabulário tipicamente fichtiano; agora, Schelling fala de uma "atividade absoluta" como essência do ser, que seria um "incondicionado" (*Unbedingte*) sem diferença interna. Assim, a relação entre a investigação natural e transcendental também se altera, tendendo a alcançar certa simetria:

Agora, se a tarefa da filosofia transcendental é subordinar o real ao ideal [*das Reelle dem Ideellen unterzuordnen*], por outro lado, a tarefa da filosofia da natureza é explicar o ideal a partir do real [*das Ideelle aus dem Reellen zu erklären*]: ambas as ciências são, portanto, uma ciência, diferindo apenas pela direção oposta de suas tarefas. Além disso, as duas direções não são apenas igualmente possíveis, mas igualmente necessárias, a mesma necessidade corresponde a ambas no sistema do conhecimento (Schelling, 2004, p. 194/SW III, p. 272-273).

Ora, se a filosofia da natureza partilha do mesmo prestígio de sua contrapartida transcendental, então a via da dedução da matéria pelo *détour* da autoconsciência deve ser terminantemente bloqueada. Schelling precisa encontrar uma nova maneira de demonstrar como a interação entre as duas forças originárias é capaz de gerar um produto finito, o que exigirá uma sutil, embora não negligenciável, reformulação no esquema: primeiro, faz-se necessário colocar de escanteio a nomenclatura kantiana de atração e repulsão, ainda dependente de um modelo reflexivo, calcado no entendimento, e não na autêntica especulação; doravante, Schelling

falará apenas de duas ações (*Aktionen*) originárias que interagem de forma a gerar um ponto de inibição (*Hemmungspunkte*), que é o produto. Em segundo lugar, será necessário diferenciar o produto finito, sem mais, da matéria determinada, que é o produto finito numa configuração específica. Todavia, a interação dos dois agentes consegue provar apenas o primeiro, mas não o segundo: se um deles se expande infinitamente e o outro inibe constantemente essa tendência, podemos conceber um produto-síntese que seja impenetrável e que possua dimensões definidas, mas não temos como chegar à diferença específica da matéria, quer dizer, àquilo que distingue duas ou mais massas entre si. Num universo de duas forças originárias, restaria apenas a matéria indeterminada e toda a diversidade se perderia, sendo impossível explicar por que a matéria se cinde em orgânico e inorgânico, por exemplo. Schelling não se furta ao problema:

No que precede, trouxemos a construção da matéria *em geral* à completude [...] Mas que ninguém pense que com isso já deduzimos, ou queremos deduzir, a *diferença específica* [*spezifische Differenz*] da matéria. Apesar de toda matéria ser um grau determinado de ação [*ein bestimmter Grad von Aktion*], ainda assim essa ação pode ser altamente composta, assim como, de acordo com Newton, a luz branca é composta de sete ações simples, e essas sete talvez sejam compostas de outras ações ainda mais simples. De fato, é um verdadeiro absurdo querer explicar a multiplicidade infinita de matéria no mundo por meio de diversos graus de uma mesma ação simples (Schelling, 2004, p. 23/SW III, p. 25-26).

A solução passará por uma ruptura com a dinâmica kantiana e com o esquema assumido dois anos antes nas *Ideias*⁴: Kant presumia, erroneamente, que a atração originária contraposta à repulsão era a mesma atração descrita por Newton por meio da lei da gravitação universal; no entanto, dirá Schelling, esse não era o caso: a gravidade não é um dos agentes originários, e sim um *terceiro* agente que sintetiza a ação dos outros dois. Embora tivesse percebido anteriormente

que um sistema com apenas duas massas seria impossível, Schelling não notara que o mesmo raciocínio valia para as forças: se postularmos apenas duas, não poderemos explicar como são capazes de produzir coisas determinadas, com suas qualidades específicas; afinal, por que alguns materiais são magnéticos e outros, não? Por que alguns conduzem a eletricidade melhor do que outros? Como é possível que existam afinidades eletivas entre certas substâncias, como na química? Em suma, o salto da indeterminação para a determinação, do indiferente ao diferenciado, exigirá a postulação de um terceiro elemento que estava ausente nos trabalhos anteriores. Apenas universalizando a tríade como forma superior de relação, Schelling se considerará capaz de superar a fixidez do ponto de vista do entendimento, que freou Kant em sua tentativa, por si mesma legítima, de estabelecer os fundamentos *a priori* da natureza.

Vejamos como a gravidade é introduzida como terceiro fator:

Mas não há força por meio da qual um limite original seja posto no espaço exceto a gravidade universal [*allgemeine Schwerkraft*]. Portanto, àquelas duas forças deve ser adicionada esta como a terceira, por meio da qual a natureza se torna um produto permanente e fixado para sempre (Schelling, 2004, p. 189/SW III, p. 263).

Tendo estabelecido a gravidade como o agente capaz de fixar o produto indeterminado das duas outras forças, Schelling conclui a construção dinâmica da natureza almejada mas não efetivada por seus antecessores. Com o acréscimo de um terceiro, consegue mostrar como oposição e unidade balanceiam-se perfeitamente no universo: sem a gravidade, a antítese seria eterna e nunca poderia cristalizar-se em coisas finitas; sem a antítese, a síntese da gravidade seria vazia e a natureza permaneceria um todo inerte. Ocorre que a combinação dos três explica como é possível que a natureza esteja ao mesmo tempo em constante movimento e seja capaz

⁴ Schelling faz uma autocritica em um dos suplementos das *Ideias*, escrito em 1803: "Mais particularmente, a construção precedente partilha a deficiência [*Mangelhaftigkeit*] da construção kantiana, da qual eludia-se a necessidade (mesmo dentro de suas pressuposições) do *terceiro* princípio de construção, que, como gravidade, foi admiravelmente estabelecido por Franz Baader [...]. Que a força atrativa seja igualada à gravidade, e vice-versa, é meramente uma consequência daquela primeira deficiência" (Schelling, 1995, p. 192/SW II, p. 241).

de estabelecer pontos de equilíbrio nos quais esse movimento cessa temporariamente para estabelecer um novo "degrau", quer dizer, uma configuração específica da matéria que expressa uma determinada proporção das duas forças. Na natureza orgânica, por exemplo, estabelecem-se três níveis fundamentais: o impulso formativo (*Bildungstrieb*) é o mais baixo deles, referindo-se à capacidade de todo organismo se sustentar e reproduzir a si mesmo constantemente como ser organizado (através da nutrição, por exemplo); em seguida, vem a irritabilidade (*Irritabilität*), uma formação superior e mais rarefeita que atesta a capacidade de um organismo reagir a estímulos externos, como aqueles aplicados nas fibras musculares; por fim, tem-se a sensibilidade (*Sensibilität*), ainda mais restrita que a irritabilidade, que é a capacidade do organismo de sentir a si mesmo e comunicar-se com o meio exterior por meio desse sentimento (recebendo

e devolvendo estímulos). Aquele que melhor teorizou esses dois últimos poderes foi Haller, mas ele colocava a questão em termos muito mais restritos, pois defendia que a irritabilidade e a sensibilidade eram apenas propriedades das fibras e dos nervos que operavam de maneiras ligeiramente diferentes. Schelling, por sua vez, apropria-se das ideias do fisiologista e organiza os três poderes num esquema dinâmico-evolutivo, em que o ponto mais baixo (o impulso de formação) implica uma síntese mais simples das forças fundamentais, enquanto a sensibilidade instancia a mesma síntese numa proporção diversa, de maior complexidade e, por isso mesmo, mais restrita.

Esse mesmo esquema tripartite aplica-se à natureza inorgânica e ao universal incondicionado que a conecta ao orgânico. Com isso, Schelling produz um quadro-resumo de todo o sistema (SW III, p. 9):

Orgânico	Universal	Natureza Inorgânica
<i>Impulso de Formação</i>	<i>Luz</i>	<i>Processo Químico</i>
<i>Irritabilidade</i>	<i>Eletricidade</i>	<i>Processo Elétrico</i>
<i>Sensibilidade</i>	<i>Causa do Magnetismo?</i>	<i>Magnetismo?</i>

Seu objetivo com essa ilustração é evidenciar os dois aspectos fundamentais da sua exposição dinâmica: 1- A natureza como movimento constante de atualização das forças originárias em patamares sucessivos. Nas três dimensões, dá-se uma sucessão do poder mais geral e indeterminado ao mais complexo e determinado; isso significa que a natureza nunca está inerte, pois o repouso em certo nível é sempre provisório e marca apenas um tipo específico de instanciação dos poderes originários, que logo dará lugar a um novo movimento e a uma nova instanciação. Portanto, a antítese pode ser momentaneamente limitada, mas nunca cancelada. 2- O paralelismo entre as três subdivisões. O fato de a natureza estar em constante desenvolvimento não anula o fato de que os três domínios estabelecem entre si cadeias de equivalência que correm em

paralelo: a irritabilidade no orgânico corresponde à eletricidade no universal e ao processo elétrico no inorgânico – trata-se de um mesmo fenômeno originário que assume feições diferentes em cada domínio. A correspondência possui até mesmo uma feição empírica: os músculos irritáveis podem ser estimulados eletricamente; essa foi a grande descoberta de Galvani ao constatar movimento nos membros posteriores de rãs após a aplicação de choques. Com isso, constrói-se a imagem de uma natureza que é ao mesmo tempo una e múltipla, dinâmica e estática, pois os mesmos processos originários permeiam todas as suas criações, estabelecendo um vínculo vivo entre os seres.

Isso implica dizer que a natureza possui uma *história*: não uma história evolutiva no sentido darwiniano, certamente, pois Schelling recusa

explicitamente a hipótese de que os seres sejam capazes de se transformar ao longo do tempo⁵, e sim uma história gerativa, ideal, em que um mesmo conjunto originário de forças é instanciado nas mais diversas proporções.

Agora, como veríamos a natureza numa história desse tipo? Nós a veríamos, por assim dizer, ordenando e organizando de diversas maneiras com uma única e mesma soma ou proporção de forças, que ela nunca poderia exceder; assim, nós a veríamos em liberdade nessa produção, mas, por essa razão, não em completa ausência de legiformidade [*Gesetzlosigkeit*] (Schelling, 1978, p. 199/SW III, p. 588).

Esse excerto indica algo valioso: Schelling não pode aceitar a cisão entre natureza e espírito porque ambos operam com o mesmo princípio, a saber, uma síntese entre liberdade e necessidade que, na natureza, manifesta-se no jogo de forças opostas individuadas por uma terceira e, no espírito, manifesta-se como a oposição entre *eu* e *não eu* sintetizada na autoconsciência. O modelo em ambos os casos é orgânico: autor-reflexão, estrutura sujeito-objeto; ora, apenas o orgânico totaliza, quer dizer, produz o singular na sua mediação com o todo que lhe é anterior.

Com isso, já estamos muito próximos da filosofia da identidade da *Darstellung*, e o que resta é radicalizar duas teses anteriormente apenas indicadas, mas não plenamente desenvolvidas: a tese de que o incondicionado anterior às duas forças é um *absoluto indiferente* e a tese de que a instanciação desse absoluto assenta-se exclusivamente em diferenças *quantitativas* entre os fatores originários, doravante designados como A (sujeito) e B (predicado). Nesse movimento, Schelling abrirá o flanco para a crítica devastadora de Hegel.

O absoluto cindido

"Denomino *razão* a razão absoluta, ou a razão na medida em que é pensada como total indiferença do subjetivo e do objetivo" (SW IV, p. 114). Na *Darstellung*, o absoluto é descrito como

pura identidade, indiferença, que abrange a totalidade do universo, pois nada há fora dele – a lei suprema da razão é $A = A$, a única verdade eterna. No entanto, se o absoluto permanecesse eternamente encerrado na autoidentidade, seria impossível explicar o aparecimento da diferença, quer dizer, a transposição do infinito para o finito. Na filosofia da natureza, essa passagem era explicada através de um jogo de forças que culminava em produtos finitos como cristalizações de diferentes proporções dos agentes fundamentais; agora, na filosofia da identidade, a tarefa será ainda mais difícil, pois a identidade é afirmada desde o início como o mais originário, equivalendo à totalidade do cosmos.

O primeiro passo para escapar da tautologia é estabelecer uma diferença entre o primeiro e o segundo "A": o primeiro é sujeito; o segundo, predicado (§ 5). Ocorre que no absoluto essa diferença não pode ser posta como tal, pois negaria a indiferença originária; sendo assim, é necessário concebê-la como presente apenas *potencialmente* nele. Mas como poderia ser atualizada? A virada vem no § 23: "*Entre sujeito e objeto não é possível outra diferença que a quantitativa*" (SW IV, p. 123). Ora, se a identidade absoluta está presente nos dois As, não seria possível distingui-los de modo exclusivamente qualitativo, já que ambos referem-se à mesma totalidade indiferente e não qualificada. Por outro lado, se assumirmos uma diferença quantitativa, poderemos manter a indiferença qualitativa e ainda assim afirmar algum tipo de distinção; por exemplo, se tomarmos a identidade absoluta como 100, a qualidade se mantém tanto no caso dos dois As valerem 50 quanto no caso de um valer 60 e o outro, 40. Assim, o absoluto em si mesmo permanece indiferente e apenas seus fatores variam segundo proporções alternantes. Trata-se, pois, de uma diferença de perspectiva:

Nossa afirmação, para exprimi-la de modo mais claro, é então a seguinte: se nós pudéssemos ver na totalidade tudo aquilo que é, perceberi-

⁵ "Assim, a afirmação de que diferentes organismos realmente se formaram uns dos outros por meio de um desenvolvimento gradual é uma incompreensão de uma ideia que efetivamente está na razão. Qual seja, que todos os organismos individuais juntos devem ser considerados iguais a um produto; isso só seria concebível se a natureza tivesse tido em mente um e mesmo arquétipo [*Urbild*] para todos eles" (Schelling, 2004, p. 49/SW III, p. 63).

amos então no todo um equilíbrio quantitativo completo entre subjetividade e objetividade (*lein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität*), ou seja, nada mais do que a pura identidade na qual nada é distinguível, ainda que em relação ao singular a predominância possa incidir sobre um lado ou sobre o outro, e [perceberíamos] assim que mesmo aquela diferença quantitativa não é posta de modo algum em si, mas apenas na aparência (Schelling, 2020a, p. 86-87/SW IV, p. 127, tradução ligeiramente modificada).

Tomados em si mesmos, sujeito e predicado são apenas identidade absoluta, indiferente e indistinta; como seres individuais, contudo, abstraídos pela reflexão, podem ser pensados numa assimetria quantitativa que justificaria uma pequena mudança na fórmula inicial: $A = A$ desliza para $A = B$. Ou seja, a identidade (" $=$ ") permanece, pois ambos ainda são expressões do absoluto, mas ao mesmo tempo torna-se possível pensar a instanciação desse absoluto nos produtos finitos: "toda finitude é $A = B$ " (§ 37).

A princípio, parece que o esquema geral não difere tanto daquele apresentado nas obras anteriores: um incondicionado/originário que se instancia nos produtos finitos a partir de proporções distintas. No entanto, por considerar o absoluto como um todo indiferenciado e disso extrair a consequência de que toda diferença só pode ser quantitativa, Schelling é obrigado a estabelecer uma distinção até então inexistente, qual seja, entre a *forma* e o *conteúdo* dos fatores A e B: "Toda matéria é intrinsecamente una, por natureza pura identidade; toda diferença vem exclusivamente da forma [*kommt einzig von der Form*] e é portanto meramente ideal e quantitativa" (Schelling, 2001, p. 137/SW II, p. 175). Trocando em miúdos:

Da forma originária da identidade absoluta, todavia, se derivava a forma da diferença quantitativa, a proposição $A=B$. Já estabelecemos, contudo, que a única coisa que é efetivamente posta por meio da proposição $A=A$ e, portanto, também por meio da proposição $A=B$, *enquanto conteúdo*, não é nenhum dos termos da relação de identidade, mas sim a *identidade ela mesma*, o " $=$ " no meio tanto de $A=A$ quanto de $A=B$. Uma vez que, desse modo, a diferença entre ambas as proposições não pode recair em seu conteúdo, já que seu conteúdo só é a identidade *ela mesma*, ele só pode recair sobre a sua forma, ou seja, sobre os termos

e a distinção entre eles, na proposição $A=A$ e na proposição $A=B$ (Machado, 2019, p. 246).

Essa jogada aparentemente inocente é prenhe de consequências metafísicas: se é possível separar o conteúdo como pura identidade (" $=$ ") da forma como os termos da proposição (A e B), então a identidade como tal é indiferente aos termos dos quais se afirma, quer dizer, não há apenas dois termos (A e B), mas três (A, B e " $=$ "). Ora, Schelling já não defendera anteriormente a superioridade da tríade como modo mais elevado de expressão? Não estaria apenas reproduzindo a mesma tese dos escritos anteriores? Não exatamente, pois antes a identidade mesma nunca era incluída como termo originário: tínhamos as massas A, B e C ou as forças de atração, repulsão e da gravidade, mas o próprio todo, tomado como algo autônomo, não entrava na equação. Pois bem: que tipo de absoluto é esse que se põe como *mediador indiferente* dos fatores mediados?

Para buscarmos uma resposta, recorreremos ao primeiro fragmento das *Weltalter* (1811), no qual Schelling ensaia uma "teoria do juízo":

Ao contrário, a cópula constitui a própria essência do juízo, de modo que o juízo nada mais é do que o desvelar da própria cópula. O verdadeiro sentido de todo juízo A é B , por exemplo, só pode ser este: aquilo que é A é aquilo que é B , ou aquilo que é A e aquilo que é B são um e o mesmo [...] Com efeito, na proposição A é B estão contidas três proposições: a primeira, A é X ; a segunda, B é X , e somente a partir dessas segue-se a terceira, A e B são um e o mesmo, a saber, ambos são X (Schelling, 2019, p. 87/SW VIII, p. 213-214).

Aqui temos a confirmação do que permanecia implícito na *Darstellung*: o absoluto nada mais é do que uma cópula reduplicada que conecta de maneira *exterior* os dois termos da proposição. Ele é o que subjaz aos seus fatores, um *Hypokeime-non*, em suma, nada mais do que um substrato indiferente. Na tentativa de radicalizar sua concepção de absoluto, Schelling acabou recaindo nas garras da metafísica clássica. Manfred Frank (2014) foi quem melhor mapeou os pressupostos da argumentação schellingiana, identificando três fontes que esclarecem essa singular teoria do juízo: a primeira delas, que já mencionamos *en*

passant, é Platão, com sua teoria da alma como o terceiro que conecta os dois termos contrários; a segunda é a teoria medieval da *reduplicatio*, retomada posteriormente por Wolff, que entendia juízos do tipo "o médico cura *enquanto* médico" como uma reduplicação, ou seja, uma elevação à segunda potência; por fim, a teoria de Ploucquet, um antigo professor do seminário de Tübingen, a respeito da cópula como *identidade* entre sujeito e objeto. À sua maneira, portanto, Schelling assimila pressupostos dessas três referências para pensar um absoluto que é, simultaneamente, reduplicação (identidade da identidade, absoluto *enquanto* absoluto), identidade entre sujeito e predicado ($A=A \leftrightarrow A=B$) e um terceiro termo mediador (*Band*). Nas palavras de Manfred Frank:

Desse modo, o absoluto *ele mesmo* (= X) não é *como* A ou *como* B, e ambas as descrições/ caracterizações expressam a essência total e indiferenciada de X sem se deixarem ser substituídas uma pela outra nos enunciados (A e B têm, portanto, diferentes condições de verdade): O infinito não é *enquanto tal* o finito, assim como o livre não é *enquanto tal* o acorrentado (2014, p. 139).

Hegel, como o necrófago implacável que era, não demorou muito a pressentir que algo começava a se decompor no núcleo do absoluto shellingiano, que se pretendia cheio de vida – uma autêntica totalidade orgânica –, mas que se revelava, no limite, uma totalidade tão morta e enrijecida como aquelas que o próprio Schelling denunciara em sua juventude. Ao fim e ao cabo, a metafísica especulativa parecia incapaz de abandonar o chão árido do entendimento. A passagem correspondente da *Fenomenologia* é bem conhecida e dispensa maiores elucubrações:

Agora, vemos também todo o valor atribuído à ideia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja consequência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo. Aqui, considerar um ser-ai 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. É 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 (Hegel, 2013, p. 31/TW III, p. 22).

A crítica de Hegel foi muitas vezes considerada injusta e reducionista, já que o esforço de Schelling é justamente o de escapar da indiferenciação e mostrar como seu absoluto abre caminho para uma diferenciação quantitativa. Tomada isoladamente, a *Fenomenologia* pode sugerir esse tipo de reducionismo porque não se aprofunda na crítica; lida em conjunto com a *Ciência da Lógica*, no entanto, revela uma posição mais nuançada: Schelling recaía num formalismo porque impunha barreiras arbitrárias ao desenvolvimento do absoluto, como a assimetria entre o momento da indiferença e sua posterior diferenciação. Isso implica dizer que a diferença não pode ser meramente quantitativa, e sim qualitativa, incidindo no próprio absoluto e suspendendo a separação arbitrária entre forma e conteúdo. Disso se segue que a filosofia da identidade nada mais é do que um movimento dialético fracassado, incapaz de aceitar que o absoluto deve ser ele mesmo essencialmente cindido, tanto no conteúdo como na forma.

Hegel desenvolve sua crítica ao absoluto shellingiano na seção final da *Doutrina do Ser*, que trata da transição da medida para a essência. Todavia, Schelling não é diretamente citado, apenas Espinosa, de tal forma que Hegel monta a armadilha para atingir dois coelhos com uma cajadada: o alvo explícito da crítica é a substância espinosista, mas o implícito é o absoluto indiferente de Schelling, que se provaria incapaz de superar as contradições do monismo de seu antecessor:

Mas através da determinação da substância como indiferença [*Indifferenz*] acrescenta-se a reflexão sobre a *diferença*; ela é agora posta como aquilo o que ela é em si em Spinoza, a saber, como diferença *externa* e, com isso, mais precisamente, como *quantitativa*. A indiferença permanece, assim, dentro dela, tão imanente a si quanto a substância, - mas abstratamente, apenas em *si*; a diferença *não* é imanente a *ela*; como quantitativa, ela é, antes, o oposto

da imanência, e a indiferença quantitativa é, antes, o ser fora de si da unidade. A diferença, com isso, também não está qualitativamente apreendida, a substância não está determinada como o que diferencia a si mesmo, não como sujeito [*nicht als Subjekt bestimmt*] (Hegel, 2016, p. 411/TW V, p. 455).

Hegel sabe muito bem que a *posição* da diferença quantitativa é schellingiana, e não diz respeito ao sistema de Espinosa. Na verdade, a diferença entre os dois é que Espinosa permanece ainda na imediatidade, recusando-se a aceitar qualquer negatividade mediadora na relação entre a substância e seus modos; Schelling, por sua vez, tem por meta explicar como é possível que as coisas se individualizem e ao mesmo tempo continuem expressando integralmente a totalidade indiferente – certamente um passo além de Espinosa, ao menos na visão hegeliana. O problema é que Schelling não consegue realizar seu plano: a mediação entre infinito e finito é impossível se insistirmos em postular um absoluto indiferente a suas instanciações; ora, se tem algo que a *Doutrina do Ser* provou é que o infinito nada mais é do que o automovimento de superação do finito, que, por sua vez, não passa de uma aparência (*Erscheinung*), cujo destino é fenecer. O infinito só se afirma do finito e vice-versa, sua verdade é sua *Aufhebung* recíproca, a quebra da ilusão de que ambos possam ser algo independentemente do outro:

A resposta à pergunta *como o infinito se torna finito* é, com isso, esta: que não *há* um infinito que é *por enquanto* infinito e que apenas depois se torna finito, que necessita sair para a finitude, mas que ele já é, por si mesmo, tanto

finito quanto infinito. Na medida em que a pergunta assume que o infinito esteja, por si, de um lado e que o finito que saiu dele (ou de onde quer que ele provenha) para a separação, isoladamente dele, seja verdadeiramente real, seria, antes, preciso dizer que essa separação é *incompreensível* [...] *essa inseparabilidade é o conceito deles* [*diese Untrennbarkeit ist ihr Begriff*] (Hegel, 2016, p. 159/TW V, p. 170).

Assim, a tese de que a única diferença possível nos singulares é quantitativa tem por pressuposto o fato de que *o absoluto nunca passa totalmente nos seus produtos*⁶, pois sua indiferença não pode ser completamente dissolvida. Isso consagra o dualismo entre forma e conteúdo, que tende inevitavelmente a um formalismo, quer dizer, um enrijecimento da forma da identidade, que permanece o substrato comum dos termos A e B. É verdade que a hipóstase da identidade ocorre na filosofia de Schelling *malgré lui*, pois ele aprendera com Fichte que a identidade puramente lógica nunca poderia ser o fundamento do sistema, posto que a proposição analítica $A = A$ já está sempre mediada por uma síntese que põe A como tal. Ocorre que se Schelling levasse essa síntese às últimas consequências seria forçado a admitir que no absoluto a oposição é tão originária quanto a identidade/a indiferença, e é esse o passo decisivo que se recusa a dar: “[...] nada que é pode ser negado em seu ser. Pois não pode ser negado sem que a identidade absoluta deixe de ser” [*aufhörte zu seyn*] (SW IV, p. 130). Entretanto, dirá Hegel, isso é um bloqueio arbitrário do pensamento; na verdade, o ser nada mais é do que aquilo que passou, que já sempre deixou de ser – essência:

⁶ Em sua tese, Nolasco (2015) explicita os pressupostos schellingianos por trás do tratamento quantitativo da diferença: o primeiro vem de Kant em seu ensaio pré-crítico a respeito das grandezas negativas. Nesse texto, Kant empenha-se em diferenciar aquilo que denomina “oposição real” da oposição lógica. Esta seria caracterizada pela contradição (como quando se diz que algo não pode possuir ao mesmo tempo atributos opostos); já a oposição real designaria uma forma de relação que não passa pelo princípio de contradição e que está presente nas próprias coisas. Kant fornece como exemplo tanto relações reais (como duas forças opostas de igual intensidade que atuam num mesmo corpo) quanto relações aritméticas ($+ A$ e $- A$). O que há de comum nos dois exemplos é o fato de ambos os termos serem positivos, de modo que a negação seja meramente convencional. Diz Kant: “Por conseguinte, em toda oposição real, os predicados têm de ser ambos positivos, e de tal modo que na conexão no mesmo sujeito as consequências se suprimam reciprocamente” (2005, p. 64). O resultado deve sempre ser nulo: $A - A = 0$. Esse esquema kantiano é criticado por Hegel porque trata a oposição como algo meramente indiferente, já que o lado negativo não o é em si mesmo, mas apenas exteriormente. A segunda referência central é Fichte, que no início de sua *Wissenschaftslehre* (1794), afirma que o único modo de um *não eu* poder limitar a ação do eu é quantitativamente: “*Limitar* algo significa: suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*. Por conseguinte, no conceito de limites, além do de realidade e de negação, está contido ainda o de *divisibilidade* (de *quantificabilidade* em geral: não, justamente, de uma quantidade *determinada*)” (Fichte, 1984, p. 54). Assim, vemos que Schelling assimila ambas as ideias: a limitação mútua como sinônimo de quantificabilidade e a relação calcada no modelo da oposição real, em que ambos os termos são positivos e apenas alteram seus sinais. Com isso, o primeiro idealismo alemão *expurga* a possibilidade de pensar diferenças intrinsecamente qualitativas: “O conceito, portanto, da *negação* recai logo em *negação quantitativamente determinada*, frente ao horror de uma possível *negação absoluta*, frente ao horror ao *nihil negativum irrepresentabile*. O conceito, pois, de uma negação determinada em sentido qualitativo precisaria esperar mais alguns anos até ser formulado pela primeira vez na WdL de Hegel” (Nolasco, 2015, p. 103).

A indiferença absoluta é a última determinação do *ser*, antes de ele se tornar a *essência*; mas a indiferença não a alcança. Ela se mostra como tal que pertence ainda à esfera do *ser*, visto que ela ainda, determinada como *indiferente*, tem nela a diferença como *externa*, como quantitativa. Isso é seu *ser aí*, como o qual ela se encontra, ao mesmo tempo, na oposição de *ser* pensada frente ao mesmo determinada apenas como o absoluto *que é em si*, não como o *que é para si*. Ou seja, é a *reflexão exterior* que fica parada no fato de que os específicos *em si* ou no absoluto são o *mesmo* e *uno*, de que a diferença deles é apenas uma diferença indiferente, nenhuma diferença em si. O que aqui ainda falta consiste no fato de que esta reflexão não seria a reflexão *exterior* da consciência *pensante*, subjetiva, mas a determinação própria das diferenças daquela unidade de seu suprasumir, unidade que então se prova, assim, ser a negatividade absoluta, sua indiferença [*Gleichgültigkeit*] frente a si mesma, frente à sua própria indiferença [*Gleichgültigkeit*], igualmente como frente ao ser outro (Hegel, 2016, p. 412/TW V, p. 456).

Que a indiferença deva passar de algum modo à diferença, eis algo que o universo schellingiano comporta sem muitos problemas. Agora, o que se lhe apresenta como *impossível* é o fato de que a *indiferença do absoluto deve ser indiferente a si mesma*, pois é também momento e deve passar através de sua autodiferenciação. Como isso não ocorre, o absoluto permanece uma base abstrata, um terceiro, um mediador externo, incapaz de assumir a contradição que jaz em seu conceito. Se a negatividade for posta no próprio coração do absoluto, as duas teses basilares da *Darstellung* terão de ser revogadas: o absoluto não é um todo indiferente, mas determinado, e a diferença entre seus termos não é meramente quantitativa, e sim qualitativa, pois estar em contradição consigo já é sua qualificação essencial. A negatividade é constitutiva: esse ser que é um *nada* é a essência.

Concluamos, pois, de maneira provisória, que Schelling entrevê, mas não realiza, uma lógica dialética. Com isso, discordamos de interpretações como as de Gonçalves (2015) e de Limnatis (2008) que caracterizam Schelling como um pensador dialético a partir de determinações superficiais como o fato de seu sistema descrever processos por meio de oposições dinâmicas. Ora, esse *insight* já fora alcançado por Kant em seus FMCN; como bem mostra Hegel, os ter-

mos em oposição permanecem exteriores a si, seu choque vem de fora, e não de um impulso imanente de passar em seu contrário (aliás, é esse o fundamento da distinção entre oposição e contradição na *Doutrina da Essência*). Schelling não escapa desse universo das oposições reais, como evidencia o fato de barrar a possibilidade de diferenciação qualitativa entre os momentos do absoluto. A boa questão aqui seria outra: o que justifica o juízo de que o sistema schellingiano é uma dialética fracassada? Não se trataria de mera projeção de expectativas do sistema hegeliano sobre aquele de seu rival? O problema, como estamos acompanhando, é a incapacidade de Schelling de resolver as dificuldades que seu próprio sistema coloca, ao menos com os instrumentos lógico-metafísicos de que dispõe. Grosso modo, há no conceito schellingiano de absoluto duas exigências contraditórias: a) absoluto é identidade e não é identidade: é identidade porque é originariamente igual a si mesmo, não é identidade porque se divide numa dualidade originária; b) absoluto é diferença e não é diferença: não é diferença pois é identidade originária, é diferença porque se divide numa oposição originária e se particulariza numa infinidade de produtos. Essas exigências manifestam-se de diferentes formas nos primeiros trabalhos de Schelling, por vezes de modo assimétrico, mas sempre estão lá. Levá-las a sério exigiria perceber que os conceitos deslizam constantemente uns nos outros: o que se pretende idêntico já sempre passou na diferença; a diferença já é por si mesma identidade. Quer dizer: a identidade de identidade e não identidade não pode ser sinônimo de *indiferença*, pois só se realiza em *movimento*, à medida que identidade e diferença não são polos fixos, mas manifestações de uma mesma contradição que quebra a ilusão de repouso e produz uma forma plástica em constante reconfiguração. Certamente a exigência de plasticidade está presente na obra de Schelling, mas só é cumprida pela metade, cobrando, por isso, um alto preço: a diferença é reduzida ao quantitativo e a negatividade é relegada ao "inessencial", pois o processo de diferenciação só incide lateralmente

no absoluto, isto é, na forma, e não no conteúdo.

Desse modo, para Hegel, a solução passará por uma reformulação radical da lógica e de suas categorias, de tal modo a integrar a contradição como elemento constituinte do movimento, e não como algo a ser evitado ou nulificado, sem mais. Esse caminho, porém, é barrado por Schelling de antemão, pois, seguindo os passos de Fichte, trata a lógica como saber secundário e subordinado à especulação:

Bruno: Agora, nossos antecessores deram o nome de "lógica" à doutrina que surge da subordinação do todo da razão ao entendimento. Se seguirmos tal uso, não seremos forçados a ver a lógica meramente como uma ciência do entendimento? Luciano: Necessariamente. Bruno: Que esperança, então, tem a filosofia para aquele que a procura na lógica? Luciano: Nenhuma. Bruno: Mas a ciência do eterno, que pode ser atingida por esse modo de saber, será um saber do entendimento e assim deverá permanecer? Luciano: Temos de pensar que sim (Schelling, 1984, p. 197/SW IV, p. 300).

Por acreditar que a especulação podia se desenvolver independentemente de seu substrato lógico, Schelling não percebeu até que ponto seus conceitos estavam infectados com os pressupostos da lógica tradicional: a aversão à contradição, a fixidez do conceito de ser, o infinito que se recusa a sujar-se de finitude. Nas palavras de Ilyenkov (1977, p. 51): "Schelling, que começou com a afirmação justificada de que a lógica em sua concepção kantiana impunha, na verdade, uma barreira intransponível [...] ao saber especulativo, terminou optando pela [...] rejeição da *lógica em geral*. Nem sequer lhe ocorreu reformar a *própria lógica*". Isso faz com que Schelling habite os dois universos ao mesmo tempo: sua filosofia coloca exigências que só poderiam ser resolvidas por uma lógica dialética, mas as soluções que oferece ainda estão calcadas em pressupostos da "metafísica da finitude", como a designa Lebrun.

O Deus louco ou a redenção especulativa do período intermediário

A hipóstase da identidade não é o destino final da filosofia schellingiana; ainda no período de juventude, jazia sorrateira uma segunda tendência, normalmente relegada ao segundo plano, mas que sempre se fez presente: a tentativa de mapear o fundo obscuro da consciência, o inconsciente a partir do qual a própria autoconsciência pôde tomar forma. Esse inconsciente atua tanto no espírito, na sua tentativa de tomar a si mesmo como objeto, quanto na natureza, o pano de fundo do jogo de forças. Marginalizada pela *Identitätsphilosophie*, essa tendência oculta assume o primeiro plano no período intermediário, sobretudo a partir do *Freiheitsschrift*.

Doravante, a ideia de um absoluto indiferente ou a de uma intuição intelectual que daria acesso à totalidade tornar-se-ão praticamente irrelevantes; além disso, Schelling não mais falará de diferenças quantitativas ou de distinções entre forma e conteúdo. Todos esses temas são postos para escanteio: Kant e Fichte são substituídos por Jakob Böhme, que fornece o modelo para uma ontologia infernal cujo propósito é investigar a gênese de Deus como ser que se revela para a humanidade. Segundo a interpretação de Humberto Coelho (2018)⁷, trata-se de uma nova tentativa de pensar o antigo problema da passagem da universalidade à singularidade, porém de um outro ponto de vista, buscando conciliar o monismo espinosista com a noção cristã de relacionamento pessoal com Deus. Para tanto, a teosofia católica caía como uma luva, conciliando o surgimento de Deus do caos primordial com sua livre revelação para o homem. Partindo dessas influências, Schelling elabora a distinção que alavanca seu novo sistema, a saber, aquela entre Deus como "fundamento" e como efetivamente "existente":

⁷ "Por isso, Schelling permite que a nomenclatura de cunho científico dos escritos anteriores comece a migrar por volta do ano de 1800 em direção à nomenclatura böhmiã, a qual tem a vantagem de manter um pano de fundo monista ou panteísta incluindo também conceitos centrais para o cristianismo como criação, o "fundo" da vontade, o embate entre luz e trevas, o nascimento e o renascimento do espírito, a "Imagem" do Criador e a "imagem" na mente da criatura, e uma visão mais conflitiva e menos harmônica da relação entre o espiritual e o material, correspondentes a uma dialética entre "Centro e Periferia" [...]. Em textos como este [de Böhme], Schelling vê conciliados o monismo, de origem platônica ou espinosana, e a noção tipicamente cristã do relacionamento pessoal, o que lhe propicia integrar esses elementos em um novo processo, superior e mais inclusivo" (Coelho, 2018, p. 18-19).

Tal semente ou estado potencial de Deus deve preceder Deus no curso da evolução, da mesma forma como a involução deve sempre e em toda parte preceder a evolução [...] Em relação ao que pode ser o algo real, concluímos que deve haver uma diferença real entre Deus enquanto fundamento de sua existência e Deus enquanto existe de fato. Além disso, concluímos que as qualidades que pertencem ao próprio Deus não podem ser as mesmas qualidades que pertencem a ele enquanto fundamento de si mesmo (Schelling, 2019, p. 103-104).

Trocando em miúdos, Schelling afirma que existe algo em Deus que não é ele, ao menos não em sua forma revelada; há um fundamento obscuro que antecede seu aparecimento, analogamente à contração que precede a expansão numa planta. Com efeito, esse "preceder" não é de modo algum temporal, pois Deus é eterno e o tempo sequer existe no meio dessa sopa primordial; trata-se de um devir eterno no próprio Deus, cujo modelo mais próximo é o Hegel da *Ciência da Lógica* – um devir sem tempo. É verdade que na terceira versão das *Weltalter* (1815) Schelling afirma categoricamente que não há devir em Deus⁸, já que habita eternamente um *locus* espectral entre ser e não ser, mas isso provavelmente se deve ao fato de Schelling pressupor o conceito aristotélico de devir como passagem da potência ao ato. Ora, o que ele busca descrever é muito mais robusto: não é que não exista uma passagem da potência ao ato (afinal, Deus se revela), mas trata-se de uma atualização que *não* elimina o elemento potencial, de modo que Deus ao mesmo tempo se revela e permanece no fundamento obscuro. Há de se convir que não estamos tão distantes de uma *Aufhebung* que ao mesmo tempo nega e conserva o que a antecede.

Ainda assim, resta uma diferença decisiva em relação a Hegel: a *Aufhebung* conserva o que vem antes, mas sempre em uma nova forma, quer dizer, numa configuração outra em que o elemento conservado não assume a mesma

função de outrora. Retomemos o momento da passagem para a essência: certamente algo da medida se conserva nela, a saber, a indiferenciação entre quantidade e qualidade alcançada por meio da contradição da linha nodal; no entanto, o *framework* é fundamentalmente distinto – na essência, não se trata mais de "medir" ou de estabelecer comparações entre séries de coisas com propriedades distintas. O universo anterior da medida ruiu, porém o ganho de superar o dualismo ingênuo entre quantidade e qualidade permaneceu, de modo que ambas nunca mais aparecerão de forma independente nos desenvolvimentos posteriores, mas apenas como momentos. No caso de Schelling, aquilo que é conservado permanece *tal e qual* era anteriormente, pois o fundamento não se altera qualitativamente quando se abre à existência. Deus ele mesmo modifica-se, há uma mudança qualitativa, ainda que o fundamento não deixe de ser fundamento, um "resto que nunca se extingue":

Após o ato eterno da autorrevelação [*ewigen That der Selbstoffenbarung*], tudo no mundo, como vemos agora, é regra, ordem e forma; mas a desordem [*Regellose*] ainda jaz no fundamento [*im Grunde*], como se pudesse irromper outra vez, e em nenhum lugar parece que a ordem e a forma fossem o original, e sim que a desordem inicial tivesse sido trazida à ordem. Essa é a base inapreensível da realidade nas coisas, o resto que nunca se extingue [*der nie aufgehende Rest*], aquilo que com o maior esforço não se deixa dissolver no entendimento, mas permanece eternamente no fundamento. O entendimento é genuinamente gerado daquilo que é sem entendimento. Sem essa escuridão prévia, as criaturas não têm realidade; as trevas são sua herança necessária (Schelling, 2006, p. 29/SW VII, p. 359-360).

Schelling usa o verbo *aufgehen* como sinônimo de *auflösen*, reforçando a ideia de que o resto nunca se dissolve, permanecendo idêntico a si. Pensando, porém, no sentido mais prosaico de *aufgehen*, diríamos que esse resto é aquilo que está no chão, no fundamento (*Grund*) e que, portanto, nunca pode se levantar, revelar-se como tal.

⁸ "Portanto, todas as tentativas que querem responder àquela questão por meio de algum tipo de movimento no próprio Deus, mesmo se fosse um movimento eterno, são em si mesmas inadmissíveis [...] Há simplesmente uma única solução para essa questão. Já que Deus não é nem ente nem *não ente* em si mesmo [*weder seyend noch nicht seyend ist*], nem pode vir a ser por meio de um movimento em si mesmo, mas deve sempre, mesmo agora realmente existente, permanecer em si mesmo o que está além do ser [*das Ueberseyende*] [...]" (Schelling, 2000, p. 40/SW VIII, p. 256).

A tradução inglesa opta por "*indivisible remainder*", que é o termo que Žizek emprega como título de seu livro, mas a noção de indivisibilidade parece demasiado pobre para explicitar o sentido em questão; afinal, não se trata simplesmente de um átomo ou algo do tipo, que não poderia ser dividido por ser pleno ou adimensional, e sim do próprio Deus em sua escuridão infernal, a ela acorrentado como Prometeu em agonia eterna. Com isso, Schelling finalmente dá o passo definitivo que tanto hesitara anteriormente, instaurando a cisão no próprio Deus, que precisa atravessar esse vórtex sombrio até alcançar a luz da existência. Não há qualquer comedimento no vocabulário: assim como o homem, Deus deve sofrer em sua jornada – "O sofrimento é, em geral, não apenas em relação ao homem, mas também em relação ao criador, o caminho para a glória. Deus não conduz a natureza humana a nenhum outro caminho exceto àquele que sua própria natureza também deve atravessar" (SW VIII, p. 335). Todo *Grund* é um *Ungrund*.

Žizek fornece uma interpretação interessante desse resto obscuro, associando-o ao conceito lacaniano de "real":

Ou – para empregar os termos de Schelling – deve-se sempre manter em mente que o Real, o "resto que nunca se extingue" que resiste à sua idealização reflexiva, não é um tipo de núcleo externo que a idealização/simbolização é incapaz de "engolir", de internalizar, mas é a "irracionalidade", a "loucura" inexplicável do próprio gesto fundador da idealização/simbolização (2007, p. 52).

No caso de Lacan, o real também não é apagado por meio do processo de simbolização: permanece sempre como um inassimilável que está na base da produção da fantasia, ou seja, uma parte que põe o próprio todo em xeque. Em Schelling, isso acarreta duas consequências importantes. Em primeiro lugar, uma radical reconfiguração do conceito de tempo. Ora, esse fundamento obscuro é um passado primordial que nunca foi presente; quando Deus opta por

se revelar, a cisão entre fundamento e existência é estabelecida e o fundamento é lançado nesse *locus* espectral que nunca veio a ser. Aqui vem à mente o "passado puro" descrito por Bergson e apropriado por Deleuze. Em si mesmo, o fundamento deve permanecer inacessível. Em segundo lugar, ocorre uma inversão da hierarquia então reinante no universo schellingiano: no contexto da filosofia da identidade, a passagem do absoluto ao singular só podia ser uma *queda*, pois a totalidade indiferente era o mais alto, de tal modo que o finito só podia ser compreendido em função dela, mas a recíproca não era verdadeira. Agora, as coisas se invertem: o fundamento é o mais baixo, que se subordina ao Deus revelado a partir do momento em que este se revela, de modo que o devir eterno passa de uma queda para uma *ascensão*, já que a "prioridade está em relação inversa com a superioridade" (SW VIII, p. 83).

O papel da natureza no sistema schellingiano também será profundamente alterado, pois Schelling passa a associá-la ao fundamento obscuro, diferenciando-a da natureza empírica, puramente exterior:

Não foi à toa que os antigos falavam de uma loucura divina e sagrada [*einem göttlichen und heiligen Wahnsinn*]. Assim, também vemos a natureza, que já está em um estado de livre desenvolvimento, tornar-se, por assim dizer, cada vez mais cambaleante à medida que se aproxima do espírito. Pois todas as coisas da natureza de fato encontram-se num estado insensato [*in einem besinnungslosen Zustand*] [...] (Schelling, 2019, p. 101/SW VIII, p. 337).

A linguagem remete ao mesmo tipo de "delírio báquico" descrito por Hegel na *Fenomenologia* como imagem do processo dialético em que todos os membros estão em pura ebulição, dissolvendo-se e refazendo-se a todo momento. Schelling não se furta ao caráter terrível e abissal da natureza, não completamente ausente de sua obra pregressa, mas encoberto pela necessidade de provar a harmonia do todo⁹. O fundamento

⁹ Essa reconfiguração do estatuto da natureza é de caráter paradoxal, pois ao mesmo tempo que é associada à loucura do fundamento, a natureza torna-se subordinada ao mundo espiritual (assim como o fundamento se subordina à existência). Nesse sentido, a filosofia intermediária de Schelling comporta um movimento de *desnaturalização*, pois anteriormente a natureza era entendida como uma potência do absoluto no mesmo nível das outras. Ver, por exemplo, as *Preleções de Stuttgart*: "toda a natureza é apenas o umbral [*Staffel*],

obsuro, no entanto, nada tem de harmônico; trata-se de um estado de puro frenesi, um *Wahnsinn*, que, como mostra Zizek (2007), é o suplemento constitutivo do *Sinn*, da possibilidade de sentido em geral. Sem essa loucura primordial, Deus não poderia se revelar; a verdadeira *via crucis* habita sua própria essência. Nesse sentido, Schelling foi além de Hegel, localizando o delírio no coração mesmo do absoluto; excetuando-se a passagem já citada da *Fenomenologia*, Hegel tende a operar com um conceito estereotipado e reducionista da loucura, pois é próprio dela que "o espírito permaneça fixo em uma representação *singular*, simplesmente subjetiva, e a tenha por algo *objetivo*" (Hegel, 2011, p. 160). Dessa forma, "neles [loucos] reina a violência da natureza, não o livre espírito" (Hegel, 2011, p. 53). Trocando em miúdos: louco é aquele que toma a representação meramente subjetiva por algo objetivo; o delírio nada mais seria do que uma falsa imagem, uma projeção do que há de natural no espírito (é justamente esse tipo de interpretação que um livro como o *Anti-Édipo* buscará combater, localizando resquícios desse discurso na psicanálise freudiana). Schelling, por outro lado, vai até as últimas consequências: Deus pare a si mesmo da loucura e nela permanece eternamente mesmo depois de se revelar. Essa mesma loucura constitutiva está presente no homem, pois ele também deve passar por uma decisão primordial análoga à divina na definição de seu caráter eterno.

Apesar de radicalizar a negatividade como elemento constituinte do fundamento divino, Schelling não abandona a esperança de uma reconciliação superior que conduziria tanto o fundamento quanto a existência (o pai e o filho) a um terceiro, que é o espírito absoluto (*absolute Geist*). Na introdução do primeiro fragmento das *Weltalter*, Schelling fala de uma futura "era de ouro" na qual haveria apenas um mundo sem qualquer lacuna entre pensamento e realidade.

Vejamos como descreve essa unidade superior:

É somente por meio dessa terceira personalidade que Deus é uma essência viva completa, autocontida e um verdadeiro todo. Ao mesmo tempo, é claro como a mais alta unidade dessa essência só pode se revelar nessa trindade de personalidades. A terceira personalidade não é, em si mesma, nem um princípio particular nem uma parte da divindade. Ao contrário, ela mesma é o Deus inteiro, mas na condição de seu mais elevado e vibrante desvelamento [...] pois, na medida em que se eleva acima tanto do ser quanto do ser que é, ela é o espírito em si mesmo ou espírito absoluto [*der absolute Geist*] (Schelling, 2019, p. 127).

Embora a derivação de uma terceira personalidade possa parecer uma consequência inevitável da doutrina cristã e, portanto, inofensiva para o sistema, Zizek (2007) defenderá que ela indica uma tensão no interior da filosofia intermediária de Schelling. O problema orbita ao redor da ideia de reinstaurar o equilíbrio perdido, estabelecendo uma nova "era de ouro"; afinal, parece que o objetivo de Schelling é projetar no futuro uma suposta harmonia originária:

Antes, o problema é que Schelling formula a "desconjuntura" [*out-of-jointedness*], o desequilíbrio envolvido nessa contração primordial, como a condição ontológica do universo [...] nos mesmos termos da mitologia pré-moderna de um universo sexualizado (do equilíbrio primordial a ser restabelecido, etc.). Aqui, sua ambiguidade é radical e irreduzível: a lógica de seu pensamento o compele a afirmar a inevitabilidade da "desconjuntura" e da Queda do homem [...] mas a mesma lógica o leva a manter o sonho de uma reconciliação final – deveria ser possível curar a ferida e reinstaurar o equilíbrio perdido [...] (Zizek, 2007, p. 72-73).

Assim está armada a ambiguidade. Podemos ler Schelling de duas maneiras: a primeira leitura postulará uma Era de Ouro localizada num passado primordial (monoteísmo absoluto) que inevitavelmente se perdeu depois que Deus optou por se revelar – vivemos atualmente no momento da cisão (dualismo, politeísmo) e aspiramos por uma reunificação futura que restabelecerá o equilíbrio em uma unidade superior

o alicerce [*Unterlage*] do mundo espiritual, e assim, ainda que ela seja em si mesma um ente vivo supremo, ela não é com vistas a si mesma [*um ihrer selbst willen*]; em relação ao mundo dos espíritos, ela deve aparecer novamente como um *não ente*. Assim, como ela é apenas por causa do mais elevado – por causa do A2 absoluto –, ela precisa de um reforço oriundo dele, e ela só pode suportar esse reforço na medida em que ela se submete a ele e se lhe torna meio da existência e da manifestação como ente" (Schelling, 2020b, p. 101-102/SW VII, p. 454).

(monoteísmo verdadeiro); uma segunda leitura verá tal Era de Ouro como inexoravelmente perdida: aqui, tanto o homem como Deus partilham de uma incompletude constitutiva – a reconciliação final será um ato novo que não reinstaurará o equilíbrio perdido, mas produzirá um mundo livre que superará (*aufheben*) o atual momento de separação entre homem e Deus.

A fronteira que distingue as duas interpretações é tênue e não pode ser certificada nas próprias obras de Schelling. Mencionemos apenas, a título de conclusão, que a primeira delas está mais próxima do que será o desenvolvimento posterior de sua filosofia, sobretudo na maturidade, pois seu modelo se assemelha muito ao apresentado na *Filosofia da Mitologia* (publicada originalmente em 1842). Nessa obra, Schelling busca fundamentar a mitologia historicamente, mostrando como se refere a eventos reais da história humana, a partir dos quais surgiram as diferentes religiões (monoteísmo relativo, politeísmo etc.). Parece-nos, no entanto, que o período intermediário logra a manutenção da ambiguidade sem necessariamente fazê-la pender para um lado específico. Matt Ffytche compartilha desse diagnóstico e se esforça por mostrar como essa ambiguidade pode se refletir no campo político, apontando os perigos da instabilidade inerente à ontologia schellingiana:

Para Heidegger e Derrida, assim como para Schelling, é ironicamente uma *instabilidade* crônica nos objetos que atesta sua fundamentação sublime dentro de um todo ausente mais amplo. No entanto, isso gera uma posição ontológica muito instável. Existe o perigo de que, quando o princípio da não equivalência, necessário para estabelecer uma ontologia da identidade singular, é traçado em representações em grande escala da atividade humana sobre o plano da natureza e da história, ele pode se tornar refém de um perigoso apelo político feito a comunidades míticas e liberdades irreduzíveis [...] esse princípio de não equivalência pode debilitar unidades legitimadoras de qualquer tipo, e se tornar uma ferramenta

em formas violentas de organização política (Ffytche, 2014, p. 214).

O autor acerta em associar Schelling a Heidegger e Derrida, pois estes encarnam os espectros políticos que assombram a posição ambígua de Schelling: Heidegger é o polo de direita, propriamente reacionário, em que a ontologia é utilizada como forma de justificação de todo tipo de arcaísmo, desde a idealização das comunidades camponesas até o terceiro *Reich*; já Derrida encarna o polo de esquerda, no qual a instabilidade ontológica serve precisamente para denunciar toda pretensão a um sentido fixo e imutável, inclusive no campo político. Sendo assim, o Schelling intermediário habita essa zona cinzenta que será abandonada em sua filosofia tardia; é curioso constatar, contudo, que o reacionarismo político da maturidade vem de mãos dadas com uma recaída na metafísica clássica, que suprime toda ambiguidade produtiva para restabelecer os velhos dualismos do tipo existência/pensamento, ato/potência e *tutti quanti*¹⁰.

Referências

- COELHO, H. O monismo complexificado de Schelling. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 13-26, 2018.
- FFYTCHÉ, M. *As Origens do Inconsciente*. De Schelling a Freud: O Nascimento da Psique Moderna. São Paulo: Cultrix, 2014.
- FICHTE, J. G. A Doutrina-da-Ciência de 1794. In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FRANK, M. "Identity of identity and non-identity" Schelling's path to the "absolute system of identity". In: OSTARIC, L. *Interpreting Schelling*. Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 120-144.
- GABRIEL, M. *Transcendental Ontology*. Essays in German Idealism. London: Continuum, 2011.
- GONÇALVES, M. A Relação Dialética entre Consciente e Inconsciente na Filosofia da Natureza do Jovem Schelling. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 42, n. 133, p. 263-278, 2015.

¹⁰ "O que ocorre na passagem do segundo estágio para o terceiro [...] é uma "regressão" à ontologia tradicional: para evitar o impasse no qual se enredou, Schelling recorre ao aparato aristotélico. Na "filosofia positiva", todo o seu edifício ontológico anterior é, pois, reinterpretado para se adequar à estrutura dos pares tradicionais de forma e matéria, essência e existência, possibilidade e efetividade, e assim por diante. O gigantesco esforço dos fragmentos das *Weltalter* para suplantarem a filosofia especulativa "negativa" com a história do Absoluto, com a narrativa das "eras" do desenvolvimento divino, cede lugar a uma nova divisão do trabalho entre "filosofia negativa" [...] e "filosofia positiva" [...]" (Zizek, 2007, p. 39). Vale mencionar que Markus Gabriel (2011) desenvolve uma leitura contrária, buscando reabilitar o Schelling tardio como crítico da metafísica clássica, associando seu conceito de "ser impreensável" ao *Grund* do período intermediário.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. v. 1: A doutrina do Ser. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. v. III: A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

ILYENKOV, E. V. *Dialectical Logic*. Essays on its History and Theory. [S. l.]: Progress Publishers, 1977.

KANT, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: *ESCRITOS pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

KANT, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

LIMNATIS, N. G. *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*. New York: Springer, 2008.

MACHADO, L. N. *A Forma Determinante: Determinação, Forma e Conteúdo no Idealismo Alemão*. 2019. 371 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

NOLASCO, F. *A suspensão qualitativa da quantidade: a crítica de Hegel ao paradigma matemático da ciência moderna*. 2015. 476 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

SHELLING, F. W. J. *Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things*. New York: State University of New York, 1984.

SHELLING, F. W. J. *Exposição do meu Sistema da Filosofia*. São Paulo: Clandestina, 2020a.

SHELLING, F. W. J. *First Outline of the Philosophy of Nature*. New York: State University of New York, 2004.

SHELLING, F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SHELLING, F. W. J. *Ideias para uma Filosofia da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001.

SHELLING, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. New York: State University of New York, 2006.

SHELLING, F. W. J. *Preleções Privadas de Stuttgart*. São Paulo: Clandestina, 2020b.

SHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. CD-ROM: Total Verlag, 1997.

SHELLING, F. W. J. *System of Transcendental Idealism*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

SHELLING, F. W. J. *The Ages of the World (1811)*. New York: State University of New York, 2019.

SHELLING, F. W. J. *The Ages of the World (1815)*. New York: State University of New York, 2000.

ZIZEK, S. *The Indivisible Remainder*. London: Verso, 2007.

Gabriel Ferri Bichir

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Temas de interesse: Hegel e a tradição dialética.

Endereço para correspondência

GABRIEL FERRI BICHIR

Departamento de Filosofia - FFLCH - US

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, sala 1007, 05508-01
São Paulo (SP), Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.