

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
BACHARELADO EM FILOSOFIA

PEDRO FERREIRA PEDALINI PIRES

ELEMENTOS DA FILOSOFIA NEGATIVA DE
SCHELLING

Rio de Janeiro

2021

PEDRO FERREIRA PEDALINI PIRES

ELEMENTOS DA FILOSOFIA NEGATIVA DE SCHELLING

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia

Orientador: Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Rio de Janeiro

2021

Pedro Ferreira Pedalini Pires

Elementos da Filosofia Negativa de Schelling

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia

Rio de Janeiro, 24 de Outubro de 2021

BANCA EXAMINADORA:

 Nota: 10,0 (Dez)
Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Orientador

 Nota: 10,0 (Dez)
Jean Pierre Cardoso Caron
Convidado 1

 Nota: 10,0 (Dez)
Mirian Monteiro Kussumi
Convidado 2

Rio de Janeiro

2021

Resumo

O presente estudo examina o sistema tardio de Schelling chamado de "Filosofia Negativa". Mais precisamente, investigamos como os princípios encontrados no pensamento puro se separam para constituir o mundo das ideias, e, posteriormente, o mundo sensível. Conecta-se essa pesquisa com o papel do ser humano na criação. Junto com uma análise dos principais momentos desse sistema, acompanha-se uma investigação acerca de sua relação com a filosofia kantiana (em especial por meio da doutrina do Ideal da Razão). Ademais, procuramos expor como a filosofia clássica alemã ainda pode ser relevante para os debates analíticos contemporâneos, em especial aqueles decorrentes do novo debate sobre metaontologia.

Palavras-chave: Schelling. Kant. Metaontologia. Idealismo.

Lista de abreviaturas e siglas

- SW Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke ([SCHELLING, 1859](#))
- A/B Referências para a edição A ou B da Crítica da Razão Pura ([KANT, 1996](#))
- AA Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken

Sumário

	Sumário	5
	Introdução	6
1	A metafísica de Quine	8
1.1	O paradigma da quantificação	8
1.2	O uso da física	10
1.2.1	As proposições bem definidas	13
1.2.2	Via indutiva e Via dedutiva	14
2	Determinações gerais da metafísica sistemática	17
2.1	A necessidade da ideia da razão	18
2.2	A ideia da razão não implica sua própria existência	20
2.3	O Quid e o Quod	25
2.4	Genealogia dos Sujeitos	28
2.5	O Significado do A Priori	30
2.6	A Sistematicidade da Razão	31
2.7	Visão geral das relações	32
3	Ontologia Geral	34
3.1	Doutrina dos Princípios	35
3.2	Doutrina das causas	38
4	Ontologia Especial	44
4.1	Filosofia da Natureza	44
4.2	Filosofia do Espírito	47
4.2.1	A Noção de Natureza Sensível	47
4.2.2	A Matéria Sensível e o Espaço Sensível	48
4.2.3	Relação do Tempo com a Natureza Sensível	50
	Referências	54

Introdução

O objetivo do trabalho é expressar em linhas gerais o sistema metafísico de Schelling, principalmente em sua *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, por meio de uma reconstrução de seu raciocínio. Falo em reconstrução pois iremos tentar seguir o desenvolvimento interno do pensamento, ao invés de analisar o texto em terceira pessoa. Podemos citar [Erdmann \(1841\)](#) para um excelente exemplo de tal metodologia sendo utilizada com a Lógica de Hegel, e [Baumgarten \(2013\)](#) com as obras de Leibniz e Wolff. Tais autores não são grandes inovadores com respeito ao *conteúdo* (ou método), mas prestam um valoroso serviço de síntese. Também pode-se pensar na nobre disciplina da matemática, que mantém sua unidade ao reescrever e sintetizar o conhecimento a cada vez (nas exatas, ler diversas exposições de um mesmo assunto é um conhecido método de aprendizado). Naturalmente tal síntese não seria necessária em condições ideais, poderíamos apenas *continuar* a arquitetônica de acordo com o princípio que nos foi deixado:

[/Q]ue essa arquitetônica, em perfeita execução, especialmente devido aos inúmeros detalhes dos quais é capaz, e de fato demanda, só é comparável às obras da velha arquitetura alemã - não pode ser o trabalho de um homem, de um indivíduo, nem mesmo de uma era, tal como as catedrais góticas, que um tempo anterior não finalizou e um descendente posterior começou a completar de acordo com seu princípio. Apesar de saber disso, eu espero não deixar esse mundo sem ter estabelecido o sistema da filosofia negativa em seus verdadeiros fundamentos, construindo-o tanto quanto é agora e para mim possível.

[/D]aß diese Architektur in vollkommener Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja sie fordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters sein kann, indeß doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben. (SW II,3,90)

No entanto, nas condições *atuais* em que nos encontramos, é necessário, antes de qualquer pensamento de uma continuação, o desvelamento das bases mesmas, de tal forma que espero ser perdoável que o texto não seja tão original quanto se poderia desejar. Nossa única esperança é que nosso trabalho sintético seja o prefácio de um futuro *progresso* - "Não devemos desconhecer o nosso tempo"¹(WA 16).

¹ "Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen.

Fora as seções sobre o sistema de Schelling, foi dada especial importância para dois outros assuntos. Em primeiro lugar, procuramos expor a relevância do tipo de metafísica desenvolvida para o panorama contemporâneo da filosofia analítica. Isto é feito (1) por meio de uma análise do paradigma extensional de Quine e uma crítica ao mesmo inspirada pelo ressurgimento da metafísica "hierárquica", como chamada por Jonathan Schaffer. Dada tal crítica, a relação de um paradigma hierárquico com o procedimento construtivo do idealismo alemão é também explorada (2). Em segundo lugar, foi de especial importância conectar a doutrina de Schelling com Kant, sem o qual nenhum idealismo alemão seria possível. Fazemos isto principalmente por meio da doutrina do Ideal da Razão (2.1) e da crítica ao argumento ontológico (2.2). Apesar de Kant estar presente por todo o trabalho, sua presença é mais direta nessas duas seções. Da seção 2.3 em diante já começamos a lidar com teses que são mais especificamente schellingianas. Na seção 3 iremos lidar com os princípios gerais do Ser, e a relação destes com as chamadas causas. Na seção 4 iremos tratar dos objetos que podem ser produzidos a partir do trabalho conjunto dessas causas ou princípios. A distinção classificatória entre ontologia geral e especial tem como objetivo indicar que a primeira trata das características do Ser enquanto tal (e, por consequência, características compartilhadas por todos os seres) e a segunda de seres mais específicos (como é o caso da natureza orgânica, por exemplo).

1 A metafísica de Quine

A metafísica hoje ainda é, em grande parte, determinada pela agenda posta no ensaio de Quine "Sobre o que há"(QUINE, 2010, 11 ff.). Lá, a pergunta metafísica é determinada como a investigação acerca de quais objetos ou tipos de objetos existem. Se nossa ontologia não precisa de compostos como cadeiras e mesas então, estrito senso, cadeiras e mesas não existem, mas apenas aquilo sob o qual quantificamos, como partículas arranjadas de uma certa forma. "Ser é ser o valor de uma variável ligada"(QUINE, 2010, p. 30). Aqui o filósofo torna-se uma espécie de catalogador do que há, sendo o objetivo criar a lista com o maior poder explicativo e com o menor número possível de entidades.

1.1 O paradigma da quantificação

O objetivo, portanto, é listar aquilo que há. Podemos separar no ato de tal listagem dois momentos. Temos, por um lado, a afirmação de existência - a inclusão de algo na lista do que há - e, por outro lado, a compreensão da coisa mesma da qual se diz que é ou não. *O que* cada coisa é. Antes da afirmação de existência, portanto, deve haver a compreensão daquilo do que se está afirmando a existência: sua natureza - uma *planta*, um *átomo*, etc. E até mesmo tal natureza parece de início algo indeterminado, pois digo que mesas e cadeiras não existem realmente, não é de imediato claro *o que* estou de fato negando. Pois são tais mesas algum tipo de compósito de partículas? São meras ideias? Compostos hilomórficos? Ou ainda algo outro? Parece então que, em certa medida, uma discussão sobre a estrutura da natureza das coisas precede a inclusão ou não de tais coisas na lista. É importante delinear essa diferença pois, caso contrário, poderíamos cair na ilusão de que realmente sabemos *o que* são as coisas que estamos negando ou afirmando. Antes de se perguntar se existem cadeiras, ou mesmo ideias, se suporia que é entendido o que se quer dizer por "cadeira" e "ideia", isto é, que sabemos realmente qual é a natureza de tais objetos. Cadeiras podem ser "nada mais" que partículas arranjadas de uma certa forma. Do que poderia *se seguir*, para alguém com um certo conjunto de comprometimentos filosóficos, que cadeiras existem. Ou talvez a composição não *seja possível*, do que se seguiria que cadeiras não existem. A determinação completa de alguma natureza iria também explicitar completamente o *modo* como tal natureza é (não apenas "mesa" mas "mesa pensada enquanto um composto hilomórfico", por exemplo²). Negar que uma certa entidade exista implica primeiramente determinar, ainda que implicitamente, sua natureza

² cf. 1.2.1

e, posteriormente, afirmar que nada é de tal modo no mundo. Se um niilista mereológico nega a existência de "cadeiras e mesas" isto ocorre porque ele, primeiramente, determinou o modo que cadeiras têm de ser (nomeadamente, enquanto algo composto para algum sentido de "composto"), juntou tal determinação com seu comprometimento de não aceitar composição, e, por fim, negou a existência de mesas por serem entidades compostas. Temos então 4 cenários possíveis: pode-se concordar ou discordar sobre o modo como algo é e, posteriormente, concordar ou discordar se tal algo existe. Concordância em ambos os quesitos implica uma concordância simples. Concordância sobre o modo e discordância quanto a existência pode ser pensada como um debate empírico (na medida em que se trata de encontrar no universo algo que é como x). Discordância sobre o modo e concordância quanto a existência pode ser pensada como uma concordância ilusória ou nominal, pois ambos afirmam que "x" existe sem concordar sobre *o que x é* (um materialista que aceita composição podem estar em concordância nominal com um idealista, por exemplo). Sobre a discordância total (em ambos quesitos) é impossível um diálogo, pois não se poderia fixar qualquer ponto de referência.

Parece que a concepção metafísica quineana oculta as discordâncias nominais, pois nesse caso há uma aparente harmonia extensional (ambos teriam a "mesma" lista). Prima facie é inteiramente possível haver um debate sobre a forma mais adequada de se pensar o mundo entre dois agentes cuja discordância, de uma perspectiva meramente referencial, é opaca. Esse tipo de debate claramente não é decidível por uma análise de como os falantes *classificam* os objetos encontrados na experiência pois, já de início, não se trata da *mobília* do mundo mas da *natureza* (ou estrutura, ou essência, etc.) da mobília do mundo. Com o objetivo de manter um paradigma apenas extensional, seria possível resolver o problema da concordância nominal ao se afirmar que, na verdade, se trata de um tipo específico de questão existencial, de tal forma que os dois lados não concordam de fato sobre a existência da coisa em questão. No caso, não seria um debate sobre a essência da mesa, mas sim um debate sobre a existência ou não de uma mesa-ideia ou uma mesa-materia.³ Tal resposta, no entanto, parece apenas mascarar o problema, pois o objetivo do debate será o de alcançar a *determinação* mais correta - o que chamamos de essência foi meramente *posto junto* com a existência (o debate parece ser meramente extensional, mas será solucionado apenas por considerações sobre a estrutura dos objetos).

Como compreender tal noção de "natureza" ou "modo"? Nos tempos contemporâneos pensamos que uma ótima resposta foi dada por (SCHAFFER, 2009)⁴. Essa outra agenda

³ Essa objeção é antecipada e respondida em (SCHAFFER, 2009, p. 365).

⁴ Deve-se notar que Schaffer nesse artigo não advoga pela diferença que explicitamos entre o que é e sua natureza.

metafísica não apenas cataloga (de forma plana), mas também ordena o que há de acordo com relações de fundamentação. A relação de fundamentação (*grounding relation*) não seria ela mesma analisável ou parafraseável em termos de superveniência (isto é, por meio de uma mera *correlação* de propriedades entre objetos - uma mudança nas propriedades de A implica necessariamente em uma mudança nas propriedades de B), assim garantindo que a estrutura da ontologia seja autenticamente ordenada e não apenas aparentemente ordenada (sendo tal ordenação aparente, em última instância, uma ontologia plana com relações de superveniência entre seus itens). Aqui se dá um significado mais definido a debates clássicos como realismo vs. idealismo metafísico ou teorias dualistas vs. materialistas sobre a mente (SCHAFFER, 2009, 362ff.). O debate não seria tanto, por exemplo, sobre a necessidade de quantificar o termo "mente" mas se ela é fundamentada ou não em matéria física⁵. Isso parece se aproximar pelo menos em parte à resposta do problema sobre a compreensão da natureza das coisas: decidimos *como* mentes são ao explicitar as relações de fundamentalidade nas quais elas estão envolvidas.

1.2 O uso da física

Apesar da diferença entre a *afirmação* de existência e a *natureza* da coisa de que se afirma existência ser ocultada (e, conseqüentemente, os debates acerca da natureza dos objetos também são ocultados), não queremos alegar que não existe em Quine *qualquer* preocupação com o modo de ser. Pois, de certa maneira, a mesma ciência que investiga a existência dos objetos da ontologia também os *postula*, também determina seu modo de ser - a física. Quine pretende extrair nossos comprometimentos ontológicos da melhor teoria científica disponível. O procedimento passaria por uma tradução de tal teoria para a lógica de primeira ordem. O "como" dos objetos seria dado nesse âmbito. O físico teórico postula o modo como as coisas são (digamos, cordas, partículas, etc) e posteriormente confirma sua existência por meio de experimentos. Nesse procedimento parece que em *alguma medida* a natureza dos objetos é

⁵ Schaffer leva isso ao extremo pois além da concepção hierárquica, ele trata as questões de quantificação como em certo sentido triviais (logo o permissivismo). O permissivismo se harmoniza com a concepção hierárquica pois, "whatever is dependent is not fundamental, and thus no addition to the sparse basis" (SCHAFFER, 2009, p. 353); tal dependente sendo descrito por (ARMSTRONG, 1996, p. 12) como um "almoço grátis ontológico". Schaffer defende que, dada uma ontologia ordenada, a multiplicação de entidades não é um problema pois as entidades extras não são fundamentais e, logo, não adicionam mobília desnecessária à ontologia. Mesmo que apenas, digamos, átomos existam fundamentalmente, ainda pode ser o caso que cadeiras existam enquanto entidades fundamentadas em tais átomos. O objetivo se torna o de diminuir o número de entidades *fundamentais*, não o número *total* de entidades (i.e. explicar o máximo possível com o menor número possível de entidades fundamentais). Será frutífero comparar esse ponto de vista (chamado em outros lugares do "Laser de Schaffer", em contraste com a navalha de Ockham) com o sistema metafísico que propomos adiante (3 e 4), pois lá todas as entidades serão derivadas do trabalho conjunto de apenas três princípios fundamentais.

determinada, pois de fato determina-se *algo* sobre o objeto quando se diz que ele é formado por certo conjunto de partículas elementares, mas para dizermos que a determinação *fundamental* do objeto é dada por tal ciência, necessita-se de mais justificação. Com tal fim, Quine argumenta:

Why, Goodman asks, this special deference to physical theory? This is a good question, and part of its merit is that it admits of a good answer. The answer is not that everything worth saying can be translated into the technical vocabulary of physics; not even that all good science can be translated into that vocabulary. The answer is rather this: nothing happens in the world, not the flutter of an eyelid, not the flicker of a thought, without some redistribution of microphysical states. (QUINE, 1981, p. 98)⁶

Seria, então, a ubiquidade da redistribuição de estados microfísicos que justifica a fundamentalidade da física. A física julga fundamentalmente como as coisas são, pois *qualquer* evento, seja físico ou mental (*the flutter of an eyelid, the flicker of a thought*), está correlacionado com uma redistribuição de estados microfísicos. Mas precisamos de algo mais para afirmar que tal investigação (do microfísico) é a *fundamental*. A afirmação da fundamentalidade da física pode ser ou uma afirmação da própria física, ou metafísica. Em ambos os casos, a tarefa seria a de eliminar a possibilidade de acordos meramente nominais quanto aos termos fundamentais da física (ou seja, argumentar que os termos fundamentais da física são os termos fundamentais *simpliciter*). Caso contrário, mesmo se aceitando que todo evento é acompanhado de uma redistribuição de estados microfísicos, não poderíamos imediatamente aceitar a afirmação do *significado* de tais termos (isto é, do significado de termos como "ser um estado microfísico"). Afinal, se Berkeley podia argumentar que pedras são fenômenos mentais, por que não poderia fazer o mesmo com estados microfísicos? Bastaria perguntar "mas o que *significa* algo ser um estado microfísico?", ou "*por que* isso expressa a natureza última das coisas?". Mas a física não pode afirmar sobre si mesma que seus termos são a determinação fundamental das coisas, tomando as palavras de McTaggart (aqui sobre a relação da ciência com a religião, mas se aplicando inteiramente ao nosso questionamento):

Science may give us these propositions as scientific truths, but it cannot assure us that they express the ultimate nature of reality, for that, as was said above, does not concern science at all. If they are taken as expressing that ultimate nature, then the statement that they do express it must either be proved, or simply assumed. To prove it we must go to metaphysics, for - to mention one point only - it is impossible to refute the alternative theories as to the nature of reality except by metaphysical arguments. And then our religion would rest, not

⁶ Schaffer, seguindo sua concepção hierárquica, argumenta que aqui está pressuposto uma concepção de fundamentalidade, nomeadamente: que as partículas microfísicas são o que existe fundamentalmente e todo o resto se fundamenta nelas (SCHAFFER, 2009, p. 367f.)

on science, but on a metaphysical system of dogmas, which was what we had professed to avoid. But if we do not prove that science expresses the ultimate nature of reality, we have no right to believe that it does. For this is frequently denied, and it cannot be said to be a self-evident truth. (MCTAGGART, 1906, p. 14)

Resta, então, a segunda opção. Para evitar uma teoria fundamentalmente incompleta, onde só se pode afirmar um acordo nominal quanto ao significado dos termos fundamentais, o quineano precisa, ainda que implicitamente, aceitar uma tese *metafísica* enquanto classicamente concebida (isto é, não mais pensada enquanto a tarefa de listar a mobília do mundo, pois a afirmação de que a tarefa da metafísica é a de descobrir a mobília do mundo claramente não é mais apenas extensional). Para descobrir qual tese é essa, precisamos apenas retornar à resposta de Quine para Goodman. Pois tomar a correlação de todo evento com uma redistribuição de estados microfísicos como uma *prova* da fundamentalidade da física trai uma certa concepção *metafísica* do que o ser é, que por sua vez não é argumentada, mas meramente *afirmada* - o ser é ser mensurável. Tal afirmação dogmática não é a da *mensurabilidade* do ser (pois a mensurabilidade pode bem ser a determinação de um aspecto do ser), mas a de que o ser é ser mensurável *e nada mais*. O significado fundamental dos termos deveria se *esgotar* no que se pode *medir*. A importância dada aos estados microfísicos (enquanto o menor mensurável possível) é apenas uma consequência dessa tese fundamental de uma metafísica empirista que nunca é ela mesma posta em questão. Sem tal concepção fundamental operando no plano de fundo, a quantificação, por assim dizer, deveria ser feita em silêncio (logo fundamentalmente incompleta), isto é, sendo o caso que a física não pode nos assegurar que suas proposições tratam da "natureza última da realidade", *sua própria* natureza, sem se adicionar pressupostos metafísicos, permaneceria obscura; em suma, teria que novamente se contentar com seu status de ciência especial.

Nesse âmbito o pragmatismo de Quine poderia bem ser um método, onde não se pergunta nada para além do que se deve quantificar, mas não é uma determinação metafísica da realidade - para tal deveria primeiro de tudo afirmar que ser é ser mensurável, e defender tal tese no âmbito (classicamente) metafísico. A afirmação de que "ser é ser mensurável", que fundamenta o argumento da correlação (entre eventos e estados microfísicos), naturalmente não pode ser *justificada* pelo argumento da correlação. Mas qual argumento poderia justificar tal tese? Um verdadeiro argumento para tal proposição poderia ser dado apenas em uma metafísica que não mais concebe sua tarefa como uma de listagem, mas tal justificação *eu*, pelo menos, não fui capaz

de encontrar. Do momento em diante que se rejeita a tese de que a determinação fundamental dos seres é dada pela medida (e mais: a medida daquilo que é muito pequeno, pois existem outras ciências que medem mas não tem o suposto *status* fundamental da física), o argumento da correlação de todos os eventos com uma redistribuição de estados microfísicos também perde sua base.

Parece, então, que o deslocamento da teoria da natureza das coisas - da filosofia para a física - restringe o escopo da questão ontológica *ex ante*. Não se trata mais de uma discussão sobre, digamos, materialismo ou idealismo, mas sim sobre com qual conjunto de entidades se consegue descrever o mundo de forma mais apta de acordo com um paradigma preditivo dentro de um *certo reino* de observações (pois os fenômenos regentes aqui são aqueles do muito pequeno, não os da, por exemplo, biologia): entidades são aceitas ou rejeitadas na medida em que nos ajudam a prever tais fenômenos de forma mais ou menos acurada. Já os debates clássicos não tinham como objetivo tal previsão: ao dizer que "tudo passa e nada fica", Heráclito não está, pelo que parece, prevendo coisa alguma, ainda que esteja propondo descrever a essência do mundo (ou de seus componentes). No resto da seção, iremos tentar propor um possível modelo para explicar como *proposições* que explicam suas próprias relações de fundamentação (ou seja, que eliminam a possibilidade de acordo nominal) funcionam (1.2.1). Depois disso (1.2.2), iremos falar um pouco sobre os possíveis meios de se explorar a própria estrutura hierárquica, seja do particular para as determinações gerais (a via indutiva), ou das determinações gerais para o particular (a via dedutiva).

1.2.1 As proposições bem definidas

Iremos utilizar as proposições bem definidas de [Whitehead \(1929\)](#) como um modelo do que seria uma proposição que expressa todas as suas determinações implícitas. No uso corrente, a linguagem pressupõe um certo ambiente sistemático que dá sentido às suas proposições. Pode haver uma concordância sobre enunciados de existência com uma discordância no sentido último dos termos justamente porque o uso de tais termos pressupõe que apenas uma *parte* daquele ambiente sistemático seja compartilhada, podendo diferir quanto ao resto. Ou seja, quando se afirma a existência de mesas, estamos nos referindo a um recorte do ambiente sistemático como um todo, que não determina se tal mesa é no final das contas uma ideia, um conjunto de sense-data, um conjunto de partículas, etc. A linguagem não se refere ao universo "in all its detail", mas é indeterminada:

But neither Mill, nor Whewell, tracks this difficulty about language down to its sources. They both presuppose that language does enunciate well-defined propositions. This is quite untrue. Language is thoroughly indeterminate, by reason of the fact that every occurrence presupposes some systematic type of environment. (WHITEHEAD, 1929, p. 12)

Uma proposição *bem definida*, então, iria conter toda a informação sobre as determinações metafísicas de seus termos (como, por exemplo, os resultados da discussão expressa acima quanto ao idealismo ou materialismo). Ao se dizer "a mesa existe" ou "a mesa é feita de madeira", em uma proposição bem definida, a determinação exata da posição e determinação de todos os termos seria dada na própria proposição (determinaria-se que a mesa é um, por exemplo, processo de certo tipo, que depende de um outro processo para sua possibilidade, etc). O objetivo de nossa investigação (e o objetivo da metafísica como a concebemos) será, então, o de ir em direção a tais proposições bem definidas:

The point is that every proposition refers to a universe exhibiting some general systematic metaphysical character. Apart from this background, the separate entities which go to form the proposition, and the proposition as a whole, are without determinate character. Nothing has been defined, because every definite entity requires a systematic universe to supply its requisite status. Thus every proposition proposing a fact must, in its complete analysis, propose the general character of the universe required for that fact. There are no self-sustained facts, floating in nonentity. (WHITEHEAD, 1929, p. 11)

É uma consequência do nosso argumento na última seção que as proposições quineanas, na medida que se procura clarificá-las (aproximá-las de proposições bem definidas) pressupõem relações de fundamentalidade (da medida, das partículas subatômicas, etc). No entanto, pensar em tal estrutura hierárquica da linguagem pode também ajudar a explicar a estranheza proveniente de um novo esquema metafísico - pois além de palavras novas ("o Absoluto") que tem um lugar próprio na rede de relações, palavras antigas (digamos, "experiência" ou "ideia") por vezes tomam um local completamente distinto. De tal forma que uma impressão de *nonsense* pode surgir ao tentar se encaixar o sentido *usual* da palavra (usual, é claro, com relação a *um* sistema metafísico) em um local onde o seu sentido é dado por *outro* esquema.

1.2.2 Via indutiva e Via dedutiva

Nossa rejeição da física como provendo as determinações fundamentais do ser não implica em uma rejeição de qualquer observação empírica. Devemos investigar as possíveis vias pelas quais se pode investigar a estrutura do ser, que na proposição se expressa por seu "ambiente

sistemático". Sobre tal ambiente sistemático, em que toda proposição se encontra, pode-se dizer ou que é capaz de ser induzido a partir da experiência, ou que é capaz de ser deduzido a partir de princípios gerais, ou os dois. Filósofos racionalistas, como Spinoza, tendem a aceitar apenas a via dedutiva em exclusão da indução. Filósofos empiristas tendem a aceitar apenas a via indutiva em exclusão da dedução. Como aceitamos as duas vias como possíveis, e idealmente harmoniosas, iremos discutir um pouco sobre o pragmatismo de Peirce, e como ele se contrasta com o de Quine⁷. Peirce é famoso por sua máxima segundo a qual deveríamos "[c]onsider what effects that might *conceivably* have practical bearings you *conceive* the objects of your *conception* to have. Then, your *conception* of those effects is the whole of your *conception* of the object."⁸ Peirce faz uma distinção entre a *cenoscopia* e a *idioscopia*. A idioscopia (do grego para *particular*) trata dos fenômenos que requerem uma "observação especial"(aqui se encontra, a física, a biologia, etc.). Já a cenoscopia (do grego para *comum*) se contenta com observações "such as come within the range of every man's normal experience, and for the most part in every waking hour of his life."⁹ Segue-se assim que os efeitos práticos (*practical bearings*) das nossas concepções de objetos são procurados nos fenômenos da experiência "normal", sem uma redução à teoria física *ex ante*. E nem mesmo os efeitos práticos idioscópicos se reduzem aos fenômenos da física: a biologia, por exemplo, também participa, na classe especial de fenômenos que a ela dizem respeito, do processo indutivo pelo qual a estrutura do ser é determinada. O pragmatismo para Peirce "is, in itself, no doctrine of metaphysics, no attempt to determine any truth of things. It is merely a method of ascertaining the meanings of hard words and of abstract concepts."¹⁰ Dessa forma permanece uma possibilidade que a disputa metafísica possa se clarificar com *esse* tipo de pragmatismo (lógico, com o fim de clarificar conceitos), pode ser possível analisar os efeitos práticos (e nesse sentido as "previsões") da doutrina heraclitiana na cenoscopia, ainda que não no âmbito particular privilegiado por Quine. Estaríamos, de fato, tomando toda a experiência, sem privilegiar algum âmbito específico de fenômenos e investigando o que dali se deixa extrair como teoria metafísica. Tal indução a partir da experiência, se levada até o fim, *deve* chegar na mesma conclusão que o método dedutivo a partir de princípios que iremos tratar adiante. A

⁷ Escolhemos Peirce pois ele trabalha pela via indutiva (nós, pelo contrário, iremos operar em grande medida pela via dedutiva, com certas exceções) e tem uma similaridade marcante com a metafísica do idealismo alemão. Peirce compara seu idealismo com o de Schelling em seu ensaio "The Law of Mind": "I have begun by showing that tychism must give birth to an evolutionary cosmology, in which all the regularities of nature and of mind are regarded as products of growth, and to a Schelling-fashioned idealism which holds matter to be mere specialised and partially deadened mind."(PEIRCE, 1992, p. 312)

⁸ Issues of Pragmaticism, (PEIRCE, 1998, p. 346)

⁹ (PEIRCE, 1931, p. 238-242)

¹⁰ Pragmatism, (PEIRCE, 1998, p. 400-401)

indução empírica tenta desvelar a estrutura geral do ser a partir de toda a experiência. A dedução tentará desvelar a mesma estrutura a partir de certos princípios básicos (tais princípios básicos, por sua vez, não poderão ser eles mesmos deduzidos, como veremos na doutrina dos princípios 3.1).

2 Determinações gerais da metafísica sistemática

Na última seção procuramos expor por que existe uma questão metafísica (sobre a estrutura do ser) genuína que não é tratada de forma adequada pela metafísica extensional. De fato, tentamos demonstrar que tal metafísica extensional *pressupõe* certa visão do que é mais fundamental. Sendo aquilo que é tomado como fundamental nessa metafísica algo muito específico (partículas microfísicas), é aconselhável, para uma visão mais completa, lançarmos uma rede mais larga. Se o objetivo de uma ontologia *hierárquica* é descobrir as relações de dependência, não podemos parar antes daquilo ao qual *tudo* se subordina, aquilo que está acima de todas as outras coisas e é capaz de ser *por si* (sem depender de mais nada) ¹¹. Já o ponto de partida, sendo esta uma ontologia *geral*, que comporta todas essências dentro de si, não pode ser nada menos que o próprio todo que irá, no desenvolvimento da ciência, se subordinar - tudo *possível* ou a totalidade da possibilidade ¹². Tal totalidade da possibilidade não deve ser entendida de forma naïve como uma mera *soma* de todas as possibilidades do mundo atual, como, por exemplo, a possibilidade que tenho de levantar minha mão. Pois tal possibilidade é de ordem extremamente subordinada, primeiro deve ser possível que haja uma mão, e para tal que haja tal coisa como um organismo, e um mundo para tal organismo viver, etc. Deve-se, pelo contrário, partir das possibilidades mais fundamentais e puras, para que *a por meio delas* derivemos todas as outras. De tal forma que podemos pensar tal totalidade como uma totalidade *implícita* das possibilidades (aquilo que contém todas as possibilidades mas não *enquanto tais*, o material para todas as possibilidades). Assim, o procedimento do sistema (por meio do qual se descobre a estrutura do ser) será um de atualizar, tornar explícitas, as possibilidades contidas *implícito* no pensamento puro (tal atualização ocorrendo sempre *no* pensamento e nunca implicando uma passagem para a existência). No caminho da possibilidade pura para a atualidade pura podemos, pelo que parece, nos assegurar de termos passado por todo o possível e, por consequência, por todo o ser.

O objetivo da seção 2 será o de expor características *gerais* do objeto da nossa metafísica (a totalidade das possibilidades), designando-o antes de construirmos uma ontologia em sua base (da seção 3 em diante). Assim como a orientação no espaço requer certos pontos cardeais, antes de formular o próprio sistema metafísico, iremos fornecer alguns pontos de orientação por meio de tais características gerais. Tais pontos de orientação são necessários, também, para

¹¹ Poderia-se objetar que múltiplas coisas podem cumprir o papel de ser um fundamento que não é mais fundamentado por nada, iremos argumentar contra essa possibilidade na seção 2.1.

¹² Diferente de Kant, iremos *partir* do *prototypon transcendentale* (B599 ff.).

que não hajam mal-entendidos ao se aplicarem pressupostos *contemporâneos* em um paradigma metafísico que não é contemporâneo em sua origem. Sendo tais características gerais, em resumo, as seguintes:

2.1 A totalidade das possibilidades é um pensamento necessário.

2.2 Mas tal totalidade das possibilidades não implica sua própria existência.

2.3 O existente, pelo contrário, é aquilo que tal totalidade é.

2.4 Tal totalidade das possibilidades é acessível para nós pois podemos nos colocar no ponto de vista do pensamento objetivo.

2.5 Tal totalidade das possibilidades, compreendida enquanto conteúdo imanente da razão, é idêntica ao conteúdo de todo ser.

2.6 Tal totalidade das possibilidades tem uma estrutura sistemática.

2.1 A necessidade da ideia da razão

O objetivo da ontologia hierárquica será o de ordenar todas as possibilidades, de tal forma que precisamos, em primeiro lugar, do conceito da possibilidade mais original (aquilo que deve ser possível para que todas as outras possibilidades sejam possíveis, aquilo que deve ser pensado *primeiro*). Essa possibilidade mais original é também a totalidade implícita das possibilidades que havíamos mencionado (2). A primeira coisa que iremos procurar fazer com o objeto de nossa ontologia, então, será estabelecer a *necessidade* de tal pensamento e determiná-lo de forma mais exata. Dizemos que tal pensamento é *necessário* na medida que é algo *implicado* pelo pensamento de qualquer coisa. Para estabelecer tal implicação, devemos primeiro considerar¹³ que cada coisa precisa de *algum* ser ou realidade (um mero não-ser não constitui nada). De tal forma que pode-se imaginar ou que tal ser ou contém *apenas* realidade (*ens realissimum*) ou contém realidade de forma parcial¹⁴ (*ens partim reale, partim negativum*). Mas a parcialidade daquilo que contém realidade de forma apenas parcial depende de uma negação, que naturalmente pressupõe uma *realidade* que é por sua vez negada (a parcialidade não é pensável como originária, pois a negação da qual depende para ser *parcial* só pode ser pensada como *limitação* de uma outra realidade). Mas aquilo que é *negado* para surgir tal parcialidade,

¹³ Seguimos a exposição de Kant AA 28:1013 ff.

¹⁴ O *fruto* de tal realidade parcial é a indeterminação do conceito (ele não é totalmente determinado como o *ens realissimum*). Por exemplo "in the concept of a most perfect human being as human it is yet undetermined whether this human being is old or young, tall or short, learned or un-learned."(AA 28:1014).

pode por sua vez ser ou de realidade parcial ou de realidade máxima. Se de realidade parcial, pressupõe outro ser de realidade parcial ou máxima, e assim por diante até se concluir em *um* ser de realidade máxima ou aceitar um regresso ao infinito. Conclui-se que os seres *parcialmente* reais pressupõem um ser maximamente real (ou seja, os seres parciais não são as possibilidades mais originárias) do qual é derivada a matéria de sua possibilidade, sendo tais seres parcialmente reais formados por uma limitação de tal matéria de toda possibilidade¹⁵. Devemos, no entanto, ter cuidado com o vocabulário de *limitação*¹⁶. Pois a realidade máxima não é um *agregado* de realidades parciais, mas antecede todas essas, de tal forma que é mais exato falar da realidade máxima como uma *base*, da qual todas as realidades parciais *se seguem*. As realidades sensíveis, por exemplo, não podem ser consideradas como um *ingrediente* da realidade máxima (logo algo que se poderia alcançar por progressiva limitação), mas devem (como tudo) *se seguir* de tal realidade (como isso ocorre ficará mais claro adiante, 3 e 4).

Falamos até aqui de *um ser* que tem toda realidade. Mas o que justifica tal individualidade? Por que um *ens realissimum* e não apenas um universal (em oposição ao indivíduo)? Podemos, por enquanto, dizer que algo é pensado como um indivíduo na medida que é completamente determinado¹⁷ e é um "mero universal" na medida que não o é (tal determinação completa é o que dá conta da possibilidade material de algo¹⁸, em contraposição à sua possibilidade meramente lógica, que necessita apenas de uma falta de contradição). Isto corresponde à distinção de Kant entre *ideia* e *ideal*¹⁹, que irá nos ajudar a compreender o que se entende por "determinação completa". De tal forma que queremos saber por que a realidade máxima é um *ideal* e não uma (mera) *ideia*, um mero universal. A "sabedoria humana" é considerada como *ideia* na medida que contém todos os predicados essenciais para algo ser considerado sábio e nada mais (ou seja, se abstraí de todas as outras determinações). Já o *ideal* contém não apenas todas as propriedades essenciais, mas todos as *suficientes* para uma determinação completa

¹⁵ Uma forma alternativa de chegar, pelo que me parece, na mesma conclusão é o argumento que parte da determinação completa de todos objetos. Sendo o princípio da determinação completa tal que de todo par de predicados possíveis, um deve pertencer à coisa, é sempre pressuposto a totalidade da possibilidade como o fundamento a partir do qual se pensa que para *todo* par, um deve pertencer. Tal argumento é um pouco mais extenso pois, após se alcançar o conceito de tal *soma* de toda possibilidade (enquanto pressuposição para a determinação completa), ainda é necessário propor o refinamento deste conceito para que reste *apenas* realidade (sem conceitos subordinados, ou negações). Kant faz isso em B601-604.

¹⁶ cf. B607

¹⁷ cf. Baumgarten (2013, p. 127)

¹⁸ O argumento resumido na nota ¹⁵ parte de tal noção de possibilidade material.

¹⁹ O *Ideal* corresponde à *Ideia* para Platão (B596). No início de sua obra, Schelling comumente chamava a o *ideal* de *indiferença entre o singular e o universal*, pois é um universal *no* singular, um indivíduo determinado apenas pela *ideia*. Com exceção da presente seção, não iremos nos utilizar da distinção entre *ideia* e *ideal* (sendo todos os usos subsequentes de "*ideia*" referentes ao *ideal*, ou *ideia* no sentido platônico).

da ideia²⁰, de tal forma que resulta em um *indivíduo*. O "Homem Sábido" é um *ideal*, pois ele não é apenas uma coleção de predicados essenciais em abstrato, mas uma totalidade que contém não só esses predicados (essenciais), mas também todos os outros necessários para uma determinação completa - um arquétipo que é a base de todas as cópias (*ectypa*), um indivíduo²¹. Nos resta apenas considerar se o *ens realissimum* é indeterminado quanto à alguma propriedade (sendo assim uma mera ideia). Se observa que o *ens realissimum* é uma noção que, através do mero conceito, já possui uma determinação completa. Pois sabemos que, de todo par de predicados, aquele correspondente à realidade irá se aplicar (a realidade máxima naturalmente não pode abstrair de qualquer determinação, pois é a possibilidade mais originária, da qual todas as outras derivam), de tal forma que a ideia, pelo mero pensamento de seu conteúdo, se individualiza (*zusammenspitzen*) em um ideal - o ideal da razão.

É justificado chamar tal ideal de ideal *da razão* pois é a base de *todas* as possibilidades (e logo de todas as ideias). Kant descreve o ideal da razão como o *Inbegriff aller Möglichkeiten*, que poderíamos traduzir como a *personificação* de todas as possibilidades. A totalidade das possibilidades pensadas em *um*, da mesma forma que podemos dizer de alguém que é a personificação da beleza, etc. Outra característica descrita por Kant é que ao pensarmos o ideal, vemos que ele não é *composto* por suas partes, mas contém elas *em si*, assim como o espaço não é *composto* de vários espaços, mas contém eles *em si*. Igualmente, assim como o espaço funciona como material para a construção de todos os objetos da geometria²², o ideal da razão funcionará como material para a construção de todas as essências ou realidades. Podemos dizer que tanto o espaço quanto a totalidade das possibilidades contém suas formas *implícito*, assim como a tarefa da geometria é a de construir conceitos com *base* no espaço, a tarefa da filosofia racional será a de construir conceitos com *base* na totalidade das possibilidades (iremos discutir a ideia de construção na seção 2.6).

2.2 A ideia da razão não implica sua própria existência

Havíamos dito que nosso objetivo é investigar todas as realidades e, mais especificamente, derivá-las da ideia da razão (do implícito para o explícito). O objetivo da presente seção é descobrir se a existência será *uma* das realidades que teremos que deduzir da ideia, de tal forma

²⁰ cf. B596

²¹ Naturalmente a determinação de "ser um indivíduo" é por enquanto apenas na ideia, não implicando a existência de um objeto correspondente cf. 2.2

²² cf. B606

que a ideia da razão implicaria sua própria existência (que a ideia existe *porque* é ideia). Para tal, é necessário analisar a crítica de Kant ao argumento ontológico. Primeiramente iremos analisar como o argumento funciona pensando-se apenas em Deus no geral, para em um momento posterior analisá-lo em relação a Deus pensado especificamente enquanto *ens realissimum*. Devemos primeiramente distinguir entre uma necessidade nos *juízos* e uma necessidade das *coisas*. Kant toma como exemplo de juízo absolutamente necessário "todo triângulo tem três ângulos". Mas, e este é um ponto chave, "a necessidade incondicionada de juízos é apenas uma necessidade condicionada da coisa [enquanto sujeito] ou do predicado no juízo"(B 621). Ou seja, a necessidade da proposição de que todo triângulo tem três ângulos não afirma a necessidade absoluta dos três ângulos (enquanto *coisa*), mas apenas que, *sob a condição de que o triângulo é dado*, três ângulos também se encontram necessariamente nele²³. O que devemos nos perguntar, então, é se a necessidade do juízo de que "o ser maximamente real **existe**" não compartilha da mesma necessidade meramente lógica do *juízo*, invés da necessidade da *coisa* da qual o juízo fala. Pode ser o caso que, dessa forma, se confunda uma necessidade *lógica* na concatenação de sujeito e predicado no juízo com a necessidade da *existência* dos objetos tratados no juízo.

Se pensarmos Deus como "o ser cuja não existência é impossível"²⁴, e mantendo em mente tal distinção da necessidade do juízo e de seu objeto, podemos bem dizer que é uma contradição afirmar que "Deus não é onipotente", pois aqui eu pensei no sujeito do juízo e anulei seu predicado (B 623). Podemos até dizer que é contraditório remover o predicado da existência *do momento em diante que se pensou o sujeito* (Deus). Tomando as palavras de Schelling, o problema seria:

Mas nisto, também, toda a força repousa na definição de Deus: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Mas da essência, da natureza, do conceito de *Deus* (estas são apenas expressões sinônimas), nada mais segue na eternidade do que isto: que Deus, *se* existe, deve ser, a priori, o existente, de outra forma ele não pode existir, mas *que* ele existe não se segue disso.

Aber auch in diesem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe *Gottes* (dieß sind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, *wenn* er existirt, das a priori, Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren, aber *daß* er existirt, folgt daraus nicht.

Mas quando se diz que "Deus não é", o que é feito não é uma determinação do *conceito* (não se propõe afirmar uma necessidade meramente lógica do juízo), mas do *objeto* (se propõe afirmar

²³ cf. B622. Esta é também a diferença de uma "posição relativa" e uma "posição absoluta" do conceito. Uma posição relativa diz que um objeto, se existe, é de tal e tal forma. Em uma posição absoluta a *coisa* é posta com todas suas determinações (isto é, suas posições relativas).

²⁴ Deve-se manter em mente que, para Kant, a contradição é a marca da impossibilidade (B 624).

uma necessidade real da coisa), de tal forma que é impossível uma contradição surgir. Pois nos juízos negativos de existência, que são todos determinações reais dos *objetos*, não se postula o sujeito e nega o predicado (pois neste caso se trataria de uma necessidade lógica do juízo) mas, pelo contrário, se anula o próprio sujeito - de tal forma que "nada resta que poderia se contraditório"(B622). Ou seja, ao se pensar Deus e negar sua existência, poderíamos ter uma contradição, mas o que de fato ocorre ao dizer que "Deus não é", é que o próprio sujeito do juízo (Deus) é anulado, de tal forma que não sequer se postula Deus para que possa haver uma contradição ao negar a existência *enquanto predicado lógico*. É isto que está em jogo quando se nega que a existência é um predicado *real*. Pois, de fato, qualquer coisa pode servir como predicado lógico²⁵, mas é de tal maneira que se cai na ilusão de ter provado a existência de um ser por meio da necessidade de um *juízo* acerca dele.

Em resposta a tais considerações, poderia-se argumentar que existe um sujeito que não é anulável. *De fato foi isso que, em certo sentido, argumentamos na seção 2.1*. Lá havíamos dito que o ens realissimum é uma *ideia necessária* e logo algo que não se pode não pensar (pois é o fundamento de tudo que é possível), mas isso não implica que tal ideia *existe*. Sendo então a tarefa restante argumentar que Deus, *pensando enquanto ens realissimum*, não implica sua própria existência. Até aqui argumentamos que não é possível haver uma contradição ao se dizer que "Deus não é" pois quando se faz isso não se está pensando em Deus como um não-existente, mas se está pensando que não existe Deus, ou seja, o conceito, *com todos os seus predicados*, é anulado. O outro argumento que resta para tentar extrair a existência da ideia da razão, então, é dizer que a existência faz parte da possibilidade *intrínseca*²⁶ de Deus (que se Deus é possível, então existe), de tal forma que se geraria uma contradição ao anular o sujeito. O argumento pode ser expresso da seguinte forma²⁷:

1. O conceito do ser que tem toda realidade, do ser maximamente real, é possível (isto é, não se contradiz)
2. "Toda realidade" inclui também a existência (como uma de suas realidades)
3. Logo, a existência está contida no conceito de uma coisa *possível*, e se tal coisa for anulada,

²⁵ cf. B626

²⁶ "§15 Whatever is considered, but not in a nexus with those things that are posited externally to it, *is considered in itself*. Whatever is not even something representable when considered in itself is *impossible in itself* (intrinsically, simply, absolutely, *per se*). Whatever is possible when considered by itself is *possible in itself* (intrinsically, absolutely, *per se*, simply)." (BAUMGARTEN, 2013, p. 102–103)

²⁷ Usando a versão expressa por Kant em B624f.

a possibilidade intrínseca da coisa também é anulada e se tem uma contradição (pois foi concedido na premissa 1 que o conceito é possível).

Tal argumento, porém, é tautológico e sofre do mesmo problema que o anterior. Primeiramente deve-se notar que o juízo da não-existência de algo só pode ser contraditório na medida que se trata juízos de existência como *analíticos* ou explanatórios. Isto é: se trata de encontrar um predicado no conceito sujeito sem, por meio disso, aumentar o *conteúdo* presente no conceito sujeito (em contraste, "meu cachorro é branco" é sintético pois o conceito de "meu cachorro" sofre uma expansão de conteúdo ao ser determinado como branco). O objetivo, então, é apontar que o predicado de existência "já estava" no conceito do ser maximamente real (logo, uma *análise* do conceito). Mas ao se pensar que "a existência pertence ao conceito do ser maximamente real" (na conclusão), ou se está falando *apenas* do conceito, ou se está falando também da *coisa*. Se a fala é quanto ao mero conceito já estabelecemos que não há problema em pensá-lo como conectado necessariamente ao predicado lógico da existência no juízo (e, evidentemente, o conceito de Deus não é Deus, de tal forma que não se alcança o que era desejado). Se a fala é quanto à coisa, o juízo de que "O ser maximamente real *existe*" apenas *pressupõe* a "**coisa** posta com todos os predicados e assumida como atual" (B625, ênfase minha) no sujeito, e a repete no predicado (pois não é suficiente que se tenha a existência apenas como predicado *lógico*). Isto é, para funcionar, a existência atual já deve ser considerada como *uma* realidade para que possa pertencer ao ser que tem "toda realidade" (logo a tautologia). Porém não se prova, com isso, que a existência é de fato uma realidade, que é o cerne na discussão.

Dissipar por completo a ilusão da prova, então, depende de uma determinação mais exata do conceito de existência onde se observa que não se trata de *uma realidade* entre outras. Havíamos dito que qualquer coisa (logo também a existência) pode funcionar como um predicado lógico. Naturalmente, isso abre duas vias possíveis: os predicados lógicos que também são predicados *reais* e os predicados lógicos que não são predicados reais (como é o caso da existência, segundo Kant). Mas o que é ser um predicado real? A adição de uma realidade *aumenta o conteúdo* de um conceito. Ao se dizer que "Deus é onipotente" o conceito sujeito evidentemente é passível de uma determinação ou aumento de conteúdo por meio de tal determinação. Mas é igualmente evidente que o predicado, supostamente real, da existência não aumenta em forma alguma o conceito sujeito (isto é, não o determina): não há algo "extra" contido no objeto existente, nos 100 reais existentes, digamos, que não está contido nos 100 reais determinados quanto à mera possibilidade. O conteúdo (i.e. as realidades) da coisa pensada enquanto possível

e, posteriormente, pensada enquanto existente deve ser *o mesmo*: "Even if I think in a thing all reality except one, the missing reality is not added by my saying that such a deficient thing exists"(B628). Caso contrário nosso conceito, que não é a *coisa* da qual se julga, não seria adequado ao objeto do qual é conceito (pois no conceito teria um predicado a menos do que na coisa). Quando se diz²⁸ "Deus é onipotente", põe-se a onipotência *em relação* ao sujeito, logo é uma posição *relativa*. Ao se dizer que meramente "Deus é", não é o caso que algum predicado está sendo posto relativamente ao sujeito, mas o sujeito, com todos seus predicados, é posto absolutamente (se trata de uma posição absoluta, cf. ²³).

Por isso se diz que as determinações modais (possibilidade, existência, etc) são pensadas mais adequadamente como uma forma de relação de nosso conceito com o objeto, invés de uma determinação do objeto mesmo (Kant também diz: predicados que se aplicam ao nosso pensamento do objeto e não ao objeto²⁹). Isto porém não faz com que a determinação em questão (da existência) seja meramente subjetiva: Deus poderia também³⁰ considerar um sujeito (por exemplo Júlio César) com *todos* os seus predicados *e* enquanto um mero possível. A decisão de atualizar tal possibilidade (de criar Júlio César) não iria adicionar um predicado extra em relação à representação considerada por Deus (Júlio César enquanto possível), mas iria apenas pôr um objeto no mundo que corresponde perfeitamente à tal representação. É o *objeto* que importa para a existência, mas as determinações lógicas quanto ao pertencimento ou não de certos predicados a certos conceitos não automaticamente resultam na existência de qualquer objeto. Por tal motivo é também dito³¹ que invés de "Deus é uma coisa existente"(aonde pareceria estar sendo postulada uma relação de sujeito e predicado), é mais exato dizer que "Algo existente é Deus", de tal forma que fica mais claro que a *existência* de tal algo não pode ser determinada por uma *análise* do mero conceito. Assim como é o caso com Júlio César, da mesma forma os já mencionados 100 reais (originalmente thalers), pensados enquanto possíveis, correspondem ao *conceito*. E ao se dizer que tais 100 reais existem, um *objeto* é posto (absolutamente) como correlato do conceito. Isto é, dizer que os 100 reais existem implica em uma postulação do objeto (atual) em relação ao conceito (possível), e não uma adição de qualquer predicado *ao conceito*. Logo Kant diz que quando se afirma que algo existe, põe-se *a coisa* com todos os seus predicados (põe-se um objeto correspondente ao conceito). E quando se diz que algo não existe, exclui-se *a coisa* com todos seus predicados.

²⁸ B627

²⁹ cf. AA 2:72

³⁰ cf. AA 2:72

³¹ cf. AA 2:74

A impossibilidade de uma *prova* da existência de Deus, no entanto, não significa que o pensamento nos permite uma *neutralidade* quanto a tal existência (muito menos prova que Deus *não* existe). A matéria de toda possibilidade (o *ens realissimum*) é um pressuposto necessário para o pensamento da *possibilidade* de qualquer coisa limitada (2.1). Mas além da necessidade lógica (i.e. fundamentada na contradição) do *ens realissimum*, também temos que considerar sua necessidade *real* ou *eo ipso*³². Isto é: toda possibilidade que nós pensamos enquanto algo *real* depende de algo que existe. Removendo-se a existência de tal base (ou seja: ao se pensar o *ens realissimum* como *não* existente) iríamos ao mesmo tempo remover toda possibilidade, iríamos remover a possibilidade de sequer pensar qualquer coisa como possível:

/[I]f everything were merely possible, then the possible itself would have no ground; so this ground of possibility must itself be given not merely as possible but also as actual. (AA28:1036)

Sendo tal anulação sequer pensável para nós, conclui-se que temos ao menos uma necessidade *subjativa* (isto é, na medida que queremos saber por que qualquer coisa é sequer possível) de *pensar* a matéria de toda possibilidade não apenas como possível mas também como existente. Eliminar o *ens realissimum* é *impensável* mas não é *contraditório* (i.e. impossível).

2.3 O Quid e o Quod

De agora em diante iremos diferir em alguns pontos da exposição de Kant quanto ao ideal da razão³³. Já que a existência não pode ser considerada como uma realidade (2.2) e somos obrigados a pensar na totalidade das possibilidades (i.e. realidades) como a matéria para todas as determinações específicas (todas as realidades parciais, 2.1), iremos distinguir estes dois elementos. Chamamos a matéria de toda possibilidade enquanto tal (sem a considerar necessariamente como algo existente) de Ser³⁴. O Ser, neste sentido, contém em si todas as determinações essenciais de todas as coisas, ou seja, o *quid est* ("o que é") daquilo que existe. O Ser se distingue daquilo que o Ser *é*. "Aquilo que é" designa a existência, o *quod est* ("que é"). O Ser se comporta como um atributo em relação àquilo que o Ser *é*. Se considerarmos ambos ao mesmo tempo (como uma substância com seu atributo), podemos chamá-lo do *simplesmente Absoluto*³⁵. O Absoluto enquanto tal verdadeira *personificação* de todas as possibilidades (pensado enquanto algo existente), é o fundamento último que por sua vez não é

³² AA 28:1036

³³ Nesse ponto seguimos as sugestões de SW II, 1, 253ff.

³⁴ Utilizamos "Ser" para traduzir a noção de "*Seyende*" em Schelling. Ao utilizarmos "o ser" (em minúscula), desejamos indicar o sentido mais geral dessa palavra.

³⁵ cf. SW II, 1, 366

fundamentado por mais nada. Se considerarmos o Absoluto abstraído de seu *quod*, podemos chamá-lo do Absoluto em sentido material (isto é, apenas a matéria do Absoluto, seu conteúdo). Se considerarmos o Absoluto abstraído de seu *quid*, o que temos é *puro* ato, sem qualquer *quid*, um simples "que é", ou aquilo que simplesmente é (ênfatizando-se que não se prova tal existência por meio do *quid*, no momento estamos considerando-a apenas a *noção* de tal *quod*).

Nosso caminho na metafísica será da totalidade implícita das possibilidades, para aquilo que é capaz de ser de forma absolutamente independente, do *quid* para o *quod* (isto é, o método consistirá na progressiva expressão de possibilidades até que não sobre mais nenhuma e se alcance o *conceito* do ato puro, enquanto algo pensado, não enquanto algo existente). Isso nos dá a oportunidade de clarificar uma ambiguidade presente até aqui. Pois ao falarmos de uma ontologia hierárquica, poderia se pensar que os itens de tal hierarquia são as coisas presentemente existentes e sensíveis que existem no universo. Schaffer (2010), por exemplo, trata da hierarquia de justamente tais coisas:

In particular I will assume that there is a world and that it has proper parts. More precisely, I assume that there is a maximal actual concrete object the cosmos of which all actual concrete objects are parts. I should stress that I am only concerned with actual concrete objects. Possibilia, abstracta, and actual concreta in categories other than object are not my concern (deities and spirits, if such there be, are not my concern either). When I speak of the world and defend the monistic thesis that the whole is prior to its parts I am speaking of the material cosmos and its planets, pebbles, particles, and other proper parts. (SCHAFFER, 2010, p. 33)

Em contraste, nós iremos tratar *primeiramente* de essências ou ideias. Não apenas o "material cosmos and its planets, pebbles, particles, and other proper parts" considerados enquanto objetos sensíveis, mas também considerados em sua *ideia* - de fato é constitutivo do idealismo proposto por Schelling que o cosmos material, que Schaffer toma como a entidade prioritária, é ele mesmo algo fundamentado, nomeadamente, fundamentado no mundo das ideias³⁶. Ademais, também não iremos tratar especificamente de tais coisas enquanto existentes: iremos procurar investigar a natureza de cada tipo de coisa e, por extensão, quais tipos de coisa *podem* existir (isto é: *se* algo existir, existirá de tal e tal forma, com tal e tal estrutura). O orgânico tem uma certa essência ou natureza que o separa do inorgânico, por exemplo, assim como o sujeito o tem com o objeto e a mente com o corpo. Aquilo que tem uma essência é um *candidato* para existir, e aquilo cuja essência é contraditória (digamos círculos quadrados) absolutamente não é (não é sequer possível). Tais candidatos, caso existam, também serão da forma específica descrita pela sua essência, ao soletrar o reino da possibilidade, isto nos fornece a *estrutura* do existente

³⁶ cf. 4.2.1

(do que existirá), mas o *fato* da existência não será dado por meio disso. A posição absoluta de tais essências - a posição de um cosmos existente e não apenas possível - é um fato que, da perspectiva da presente ciência, é sempre *futuro*: que não pode ser resultado da própria ciência que estamos tratando.

Isso nos dá a oportunidade de discutir o famoso contraste, na filosofia tardia de Schelling, entre filosofia *negativa* e *positiva*. O fruto do desenvolvimento até aqui é o de reservar a possibilidade de uma sequência *meramente* racional (uma ciência das essências, em certo sentido). Tal filosofia pura racional é uma filosofia *negativa*, pois trata daquilo que *não pode faltar*, isto é, *se* algo existe (suas determinações não podem não ser, *dado que algo é*). Tal filosofia pode deduzir a priori (e, por meio de tal dedução, demonstrar a hierarquia das coisas) o mundo orgânico, mas nunca alcançará, por meio de suas próprias ferramentas, qualquer particular (*esta planta*). Se falamos *também* de uma filosofia positiva, é porque tal sequência racional (negativa) não explica tudo que há para ser explicado: nomeadamente, uma compreensão completa da realidade pode também requisitar condições *positivas*:

Tudo pode estar na idéia lógica sem que nada seja explicado por ela, assim como, por exemplo, no mundo sensível tudo é concebido por número e medida sem que a geometria ou a aritmética explique o mundo sensível. O mundo inteiro está, por assim dizer, nas teias do entendimento ou da razão, mas a questão é exatamente como chegou a estar nessa teia, já que no mundo há evidentemente algo outro e algo mais do que mera razão, sim, mesmo algo que se esforça para além dessas barreiras.

Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre, wie z.B. in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes (SW I,10,144)

A possibilidade de uma outra sequência, que parte do *atual* não pode ser negada (e esta é a chamada filosofia *positiva*), o que se deve negar é apenas a possibilidade da passagem imediata de uma para a outra (da filosofia negativa para a positiva, isto é, tomar a filosofia positiva como algo *deduzido* da negativa) - mas é justamente isso que ocorreria se do conceito do ser maximamente real (o conceito do ser que contém todas as *possibilidades*), se pudesse de imediato deduzir que tal ser também existe. A filosofia positiva, em contraste com todo o desenvolvimento deste trabalho, começará com aquilo que simplesmente existe e terá a possibilidade como *consequência*. Não algo que vai da potência para o ato, mas algo que é atual antes de ser possível (o puro *quod*, por isso também chamado de capacidade *invertida* de ser). Tal *quod*, tomado meramente enquanto aquilo que simplesmente existe, não é *ainda* Deus, sendo o objetivo da filosofia positiva provar, *a posteriori* a divindade de tal princípio (a posteriori justamente por ter o princípio "antes de si", na medida que a filosofia negativa tem o princípio apenas em seu *fim*):

Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d.h. das Ueberseyende sey. Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, - a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. Daß es Gott ist, ist nicht eine *res naturae*, ein sich von selbst Verstehendes; es ist eine *res facti*, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden. - Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prius ist Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach.

Mas se a filosofia positiva não *parte* da experiência [isto é, não é uma ciência empírica], nada a impede de se aproximar da experiência, e assim provar a posteriori o que tem que provar, que seu prius é Deus, ou seja, o supraser [Überseyende]. Pois a priori aquilo do qual ela parte não é Deus, apenas a posteriori é Deus. Que é Deus não é uma *res naturae*, uma coisa óbvia; é uma *res facti*, e portanto só pode ser provado factualmente. - É Deus. Esta proposição não tem o significado: o conceito daquele prius = o conceito Deus; seu significado é: aquele prius é Deus, não de acordo com o conceito, mas de acordo com a atualidade. (II, 3, 128)

2.4 Genealogia dos Sujeitos

Determinamos que é uma necessidade pensar a ideia da razão (2.1) e que é igualmente necessário, na medida que se deseja saber por que qualquer coisa é possível, pensá-la como existente (final da 2.2). O objetivo desta seção será, em linhas gerais, tornar plausível o pensamento de tal ideia da razão *por si*. Isto é: pensá-la de forma objetiva e não de forma meramente subjetiva (o ponto de vista do pensamento objetivo vs. o ponto de vista do pensamento subjetivo). E, por consequência, o pensamento de algo existente também será necessário do ponto de vista objetivo (quando o chegar a hora de tal desenvolvimento objetivo). O "pensamento objetivo" ou "idealismo objetivo" pode em um primeiro momento ser descrito como um certo ponto de vista em relação à empreitada filosófica onde abstraímos do pensamento enquanto algo desempenhado por um sujeito humano, e o tomamos enquanto algo que condiciona até mesmo tal subjetividade empírica. Apesar de suas discordâncias em diversos outros pontos, Hegel e Schelling parecem concordar pelo menos quanto a tal posicionamento quanto ao pensamento. Dizemos que tal pensamento absoluto condiciona (e logo é mais primordial que) a subjetividade empírica pois a mesma será o resultado de um processo que parte de um ponto em que tal subjetividade empírica ainda não está presente enquanto tal. Isso se faz mais claro por meio de exemplos, de tal forma que acreditamos que uma breve genealogia da concepção é útil. Se divide em três estágios: O subjetivo empírico, O subjetivo produtor e o pensamento absoluto.

a) *O sujeito empírico*. O sujeito empírico considera o objeto (no caso da experiência empírica: as aparências) como um completo outro. Diferentes filósofos³⁷ tem o ponto de vista

³⁷ Esse é o ponto de vista de grande parte da filosofia moderna, comportando tanto a tradição empirista quanto o

do sujeito empírico. Em sua forma pura, o ponto de vista do sujeito empírico considera o objeto como um mero dado externo que o sujeito observa e pensa sobre para extrair conclusões (por silogismos, por exemplo) ou conceitos. Todo o conteúdo da experiência chega "de fora" e nos resta apenas considerá-lo³⁸.

b) O sujeito produtor. O sujeito produtor se considera em sua *identidade* com o objeto (no jargão da filosofia idealista alemã, tal etapa poderia ser chamada de o sujeito-objeto subjetivo). Isso se manifesta, de forma geral, em alguma contribuição do sujeito para a forma que o objeto é (n.b. não uma deturpação do objeto, mas uma contribuição do sujeito para *sua* forma). Tal ponto de vista é inaugurado por Kant, onde se pensa em alguma forma de colaboração entre o sujeito e o objeto. Algum material é dado pelo objeto e alguma contribuição é dada pelo sujeito (por meio de uma síntese, por exemplo). Na interpretação clássica que se tem de Kant a coisa dada pelo objeto seria a sensação (características como cor, cheiro, etc), que posteriormente é organizada no tempo, no espaço, e segundo as categorias (causalidade, unidade, etc.) pelo sujeito transcendental. Tal ponto de vista atinge pela primeira vez sua forma mais pura na filosofia de Fichte. Como é conhecido, aqui o Eu (iremos utilizar esse termo como uma abreviação para o sujeito-objeto subjetivo) postula *tudo*. O objeto, longe de ser um estrangeiro como na etapa anterior, agora é considerado como um mero não-Eu³⁹. Note-se: um não-*Eu*, é algo sempre determinado em relação ao Eu, é postulado *pelo* Eu como seu oposto, como uma condição para a postulação do Eu (em sua *Wissenschaftslehre* Fichte procura expressar como tal não-Eu, a natureza, é uma condição da auto consciência do Eu, e é algo necessário apenas nessa medida). Se na inauguração desse ponto de vista o objeto ainda tem algum ser independente (como coisa em si), *in extremis* (como em Fichte), o objeto existe apenas *para* o Eu. Se o ponto de vista do sujeito empírico é passivo na medida que postula-se uma atividade no *objeto* e uma recepção no sujeito, aqui se tem uma inversão onde postula-se toda a atividade no próprio sujeito (tal objeto que parece nos afetar é apenas mais uma das atividades do sujeito). Para o que nos importa, a importante inovação do ponto de vista de Fichte é a noção de um princípio que ativamente produz. Fichte procura derivar todas as categorias do entendimento, e até mesmo elementos da natureza desse puro Eu.

c) O pensamento absoluto. Aqui a ideia da derivação a partir de um princípio se desvincula do princípio enquanto apenas o Eu humano. O pensamento absoluto difere da etapa

cartesianismo.

³⁸ Para uma crítica desse estágio, ver (SELLARS, 1956)

³⁹ Para uma exploração do primeiro grau do sujeito produtor, ver (FICHTE, J. G., 2021) e (FICHTE, J., 1994)

anterior na medida que se abstrai do sujeito-objeto enquanto posto meramente pelo sujeito.⁴⁰ Aqui o pensamento mesmo é considerado como produtivo sob a forma do sujeito-objeto *absoluto* (não sob uma forma privilegiadamente subjetiva). Tal forma absoluta do sujeito-objeto não é dada por uma *mistura* dos dois, mas por (como dito em certos momentos da carreira de Schelling) uma indiferença. Schelling em alguns momentos pensa tal indiferença por meio de uma analogia com o magnetismo. Se existe um polo negativo, um polo positivo e ponto médio de neutralidade, também teríamos algo semelhante no pensamento: um polo subjetivo (-A), um polo objetivo (+A), e a absoluta indiferença ($\pm A$). É por meio de tal ponto de vista absoluto que as determinações da filosofia racional não são meramente subjetivas (como é em maior ou menor grau nas etapas antecedentes). Havíamos dito que mesmo a subjetividade empírica era um resultado de um processo partindo desse pensamento absoluto (que não é nem meramente subjetivo, nem meramente objetivo). Tal situação será ilustrada adiante (na denominada Filosofia do Espírito), mas podemos citar como outro exemplo a Lógica de Hegel. Aqui se parte do *mero Ser* enquanto princípio (i.e. mero pensamento, não o *meu* pensamento enquanto sujeito) e se chega, por meio de um desenvolvimento dialético, até o sujeito (na Filosofia do Espírito de Hegel). De fato por meio de tal princípio no mero Ser (que é, de fato Nada cf. 21.69), Hegel deriva todas as determinações essenciais da realidade (qualidade, quantidade, atualidade, etc.). Tal ideia é tida em comum com Hegel, apesar do procedimento mesmo ser muito diferente⁴¹.

2.5 O Significado do A Priori

Se nosso objetivo é determinar o conteúdo de todo o ser (2.3), e pretendemos fazer isso com uma dedução partindo da ideia da *razão*, é evidente que a razão deve possuir o conteúdo de todo o ser (ainda que de forma meramente negativa, enquanto o que não pode faltar). Essa é a velha tese da *identidade do pensamento e ser* (que não é, deve-se notar, a ideia de que o pensamento *se basta*, como vimos em 2.3). Tal estrutura também nos permite explicar o que entendemos por "a priori". Compreender algo *a priori* pode ser definido como compreender algo na medida que tal algo segue da própria ideia da razão enquanto seu *prius* - compreender tal objeto como uma etapa do desenvolvimento da razão. Mas como da ideia da razão nunca se seguirá existência, aquilo que é derivado não pode ser, evidentemente, *esta* mesa ou *esta* cadeira. Será, pelo contrário, o que podemos chamar de possibilidade ou condições de possibilidade para

⁴⁰ Ver SW II 253ff. e SW I,4,105ff. (Darstellung der Reirationalen Philosophie e Darstellung des Systems meiner Philosophie) para o desenvolvimento deste ponto de vista ao longo da trajetória de Schelling.

⁴¹ Para a crítica de Schelling a Hegel, ver A História da Filosofia Moderna (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*), SW I,10,1ff.

tais coisas (se deduz a estrutura racional do mundo abstraíndo-se da existência efetiva de tal mundo - uma determinação do *quid* abstendo-se do *quod*).

Percebe-se a diferença da concepção metafísica do a priori (aqui utilizada) com a noção epistêmica do a priori. O "anterior" da concepção epistêmica é anterior em relação à *experiência do objeto*, mas tal objeto já é constituído de tal e tal forma (o objeto já é metafisicamente dado, apesar de não ser experienciado). Posso (ou não) saber o comprimento do metro de paris antes de experienciá-lo ⁴² apenas em sentido meramente epistêmico ⁴³. Em nossa análise o a priori será anterior ao objeto mesmo, fundamentado-o e determinando justamente sua constituição "de tal e tal forma". Naturalmente, a investigação dessa estrutura não ocorre à moda de uma investigação científica (no sentido contemporâneo) onde é feita uma investigação dos entes mesmos (pois tais entes não se encontram pré dados, mas devem ter sua possibilidade em primeiro lugar deduzida). Igualmente a filosofia transcendental de Kant (mas se aplicando inteiramente à nossa filosofia pura racional) procura por verdades universais e necessárias ⁴⁴ e propõe que a investigação empírica dos entes não pode nos dar tais verdades pelo fato de que o conhecimento empírico sempre é do particular e contingente. O *locus* das verdades universais e necessárias é a própria razão enquanto abstraída de todo conteúdo empírico (a razão pura). *Como* ocorre a compreensão de um objeto por meio da razão enquanto *prius* se mostrará no decorrer da ontologia mesma (3).

2.6 A Sistemática da Razão

Sendo uma consequência natural da dedução partindo de um princípio que aquilo que é deduzido terá uma estrutura sistemática, é importante clarificar a noção de sistema. Um sistema, como um organismo, é algo onde as partes existem em visão do todo. Uma unidade sistemática, ou de propósito, para todas as partes da filosofia

"makes possible the fact that every part can be missed if the remaining parts are familiar, and the fact that there is no place for any contingent addition or indeterminate magnitude of the whole's perfection - i.e., a magnitude that does not have its a priori determined bounds. Hence the whole is structured (*articulatio*) and not accumulated (*coacervatio*). It can indeed grow internally (*per intus susceptionem*) but not externally (*per appositionem*); i.e., it can grow only like an animal body, whose growth adds no member but makes each

⁴² cf. (KRIPKE, 1980)

⁴³ Isso deve ser enfatizado pois Kant de fato fala do a priori como anterior à experiência, mas sua noção de "experiência" é bem mais espessa do que a da epistemologia contemporânea - as condições de possibilidade da experiência contribuem de forma substancial para o conteúdo mesmo da experiência (i.e. algo ser localizado espaço-temporalmente, algo ter uma certa determinação quantitativa, qualitativa, etc).

⁴⁴ cf. B3

member stronger and more efficient for its purposes without any change of proportion. (B861)

Em Kant encontramos tal sistematicidade em forma, mas é com Fichte que nasce (cf. 2.4) uma sistematicidade que vale igualmente para o *método*, de tal forma que cada nível deve ser *derivável* de seu antecedente (em Fichte, uma derivação tendo o Eu Absoluto como princípio). A necessidade de uma derivação de cada nível por meio de seu antecedente é uma consequência natural de termos estabelecido o Absoluto como princípio; pois, sendo ele a totalidade de toda possibilidade, tudo se faz compreensível apenas *por meio* dele (percorrendo todo o caminho do Absoluto até o objeto cuja compreensão é desejada). Tal método pode ser entendido como uma *construção* dos conceitos. Assim como se constrói, na geometria, conceitos com base no espaço enquanto intuição pura, na filosofia racional eles serão construídos com base na matéria de toda possibilidade, com base no Absoluto.

2.7 Visão geral das relações

O saldo de nossa posição é que cada coisa tem um fundamento de essência e um fundamento de existência (o *quid* e o *quod* 2.3). Todas as essências se fundam ultimamente no máximo de realidade (a totalidade implícita das possibilidades 2.1), este é seu fundamento de inteligibilidade - o todo que vem antes das partes. O fundamento de toda inteligibilidade (o absoluto em sentido material) não pode ter por sua vez outro fundamento de inteligibilidade fora de si (ele contém todo o inteligível *em si*). A via dedutiva (1.2.2), no entanto, é tal que se vai do geral para o particular. Não havendo nada mais geral que a totalidade de todas as possibilidades, não poderemos deduzi-la *de nada*. Mas isso não significa que a deixaremos na mesma indeterminação que Kant a deixou, pois é possível determiná-la pela via indutiva (do particular para o geral, porém não de um particular *sensível*) como tentaremos fazer na seção 3.1. Independentemente da via pela qual é determinada, a totalidade precisa de um fundamento de existência. Pois não se pode extrair existência da essência, e não se pode *pensar* na essência sem se pensar em alguma existência como seu fundamento (2.2, AA28:1036). Apesar da ideia ser necessária para a possibilidade de uma ciência, com isso não se explica por que deve-se ter uma ciência em primeiro lugar. De tal forma que a ideia mesma só é pois algo existente a precede (a inteligibilidade tem seu fundamento de existência fora de si) - a coisa absolutamente particular que o todo *é*. Tal existente é o que dá *existência* para tudo necessário, isto é, a ideia absoluta e as ideias dela derivadas. Tal existente (o *quod est*) é um pensamento necessário na

medida que desejamos saber por que qualquer coisa é possível, mas não é algo que podemos *deduzir* em uma ciência da razão - tal puro existente será apenas o *fim* da ciência da razão, apenas a filosofia positiva (2.3) irá tratar desse existente enquanto tal (especificamente, Schelling tenta fundamentá-lo enquanto algo que realmente existe independentemente da necessidade do pensamento).

3 Ontologia Geral

A ontologia geral consiste na investigação das primeiras divisões presentes no Ser enquanto tal. Tentaremos provar que cada etapa necessita da sua etapa subsequente (de tal forma que todas dependem da última). Ademais, tentaremos provar que o progresso dessas etapas implica na necessidade objetiva do pensamento do ato puro (este como princípio último da ontologia). O Ser é a matéria para todas as possibilidades e a tarefa de delimitar os princípios será aquela de determinar o que não pode não ser pensado do ponto de vista do pensamento puro, isto é, o que não pode não ser pensado na matéria de toda possibilidade. Não podemos tomar o Absoluto meramente como um objeto, pois ser um objeto já é *uma* possibilidade (é *uma* forma que as coisas podem ser). Tampouco, e pelos mesmos motivos, o podemos tomar meramente como sujeito. Se disséssemos que "é A" teríamos definido, colocado limites, naquilo que deveria conter todos os limites em si. Mas talvez aquilo que não pode ser falado de *imediato* possa ser falado *por mediação* - "não de uma vez". Isto é, podemos começar pelo que *não é* o Absoluto (mas que não pode faltar ao Absoluto), passar por outras formas que igualmente não o são (mas que não podem faltar), e *no fim* afirmar que o Absoluto é tudo que foi perpassado de tal forma (nem A, nem B, nem C, mas A, B, C). Cada etapa apenas *pode ser* o Absoluto, é o Absoluto em potência. Cada etapa, enquanto algo que não pode faltar, também é uma característica do Absoluto. Não são distinções de um ser concreto, mas as distinções do Ser dos seres.

Como havíamos mencionado, os princípios são alcançados por indução (é importante manter isso em mente pois após a indução dos princípios puros, o método passará a ser dedutivo). Não se trata de uma indução empírica (pois aqui estamos no âmbito do pensamento puro), mas todavia de um procedimento que vai do mais particular para o mais geral - sendo impossível *deduzir* o Absoluto de algo que é mais geral (pois o Absoluto contém todas as distinções possíveis em si), a determinação inicial do mesmo deve ser alcançada apenas pela via ascendente, que passa pelas determinações incompletas do Absoluto (A, B, etc) até chegar em uma determinação completa. Sendo indutivo, também é necessário que realmente se *pense* os princípios, deve-se *experienciá-los* no pensamento puro⁴⁵ (realmente tentar pensar no sujeito puro, no objeto puro, etc).

A estrutura das próximas seções, com uma breve explicação de seus conteúdos, é a

⁴⁵ Naturalmente tal experiência é qualitativamente distinta da experiência empírica. Pode-se pensar na espontaneidade da experiência do pensamento como uma das principais marcas da distinção: não é algo que vem de fora e involuntariamente, mas se desenvolve internamente e livremente.

seguinte:

3.1 Sobre os princípios, que são as divisões mais fundamentais do Ser na ideia, o material para todas as possibilidades. Fora da ideia absoluta, temos novamente duas divisões. A possibilidade fora da ideia absoluta pode ser uma possibilidade pura ou uma possibilidade concreta.

3.2 As possibilidades puras são chamadas de *causas*⁴⁶, e não são nada mais que os princípios fora da ideia (os princípios em discórdia).

4.1 As possibilidades concretas são chamadas de *ideias*⁴⁷. As ideias se distinguem umas das outras com base nas distintas posições que as causas podem estar, isto é, com base no seu grau específico sujeição e resistência. Tal ordenamento das causas é o que nos dá um princípio para a construção das ideias, seguindo os preceitos vistos nas seções 2.1 e 2.6 (assunto que é detalhadamente desenvolvido na Filosofia da Natureza).

3.1 Doutrina dos Princípios

O primeiro princípio é aquele que não pode não ser pensado *simpliciter*, o pressuposto para todo o seguinte. Porém é evidente que tal primeira base para todo pensamento deve ser o sujeito tomado enquanto princípio. Antes de ser possível tomar qualquer coisa como um objeto, se pressupõe um sujeito para o qual tal objeto é um objeto (um sujeito que *toma* algo como objeto). Mais precisamente, não poderíamos falar em *um* sujeito, mas apenas *do* sujeito enquanto tal. A noção de objeto *pressupõe* a noção de sujeito. Isso se expressa, na forma da proposição, como a primazia do sujeito lógico em relação ao predicado. O sujeito aqui é tratado como um princípio, não como um termo genérico para todos os sujeitos lógicos, de tal forma que pensá-lo em sua pureza requer que se exclua qualquer participação do objeto. Mas sem qualquer objeto *tomado* pelo sujeito - sem qualquer predicado que determina o sujeito - tal princípio é pensado apenas como um *mero* poder, que exclui de si todo ser. Algo que *aguarda*, mas não possui, por si, determinação. Enquanto tal *mero* poder, ele é uma potência para todo resto (por meio de sua determinação futura), porém é ele mesmo *como nada*⁴⁸ (pois ainda carece de tal determinação)⁴⁹.

⁴⁶ cf. SW II, 1, 391

⁴⁷ cf. SW II,1,411.

⁴⁸ Percebe-se o contraste com a posição de Hegel, que pelo menos estruturalmente começa com o ser, invés do nada.

⁴⁹ cf. SW I, 10, 100.

O sujeito é razão suficiente para o objeto⁵⁰. O objeto aparece enquanto possibilidade de pensamento após o sujeito, como algo que não pode ser por si, mas apenas em decorrência do sujeito. O *segundo* pensável o objeto. O *mero ser* (privado de todo poder) do objeto pressupõe o poder puro do sujeito e funciona como sua razão determinante. Enquanto razão determinante, ele se expressa na forma da proposição como o predicado. Como identificamos o sujeito com a capacidade, com o poder, podemos dizer que tal objeto é sem toda subjetividade (o objeto precisa se acoplar ao sujeito, mas é ele mesmo sem subjetividade). Deve-se ter cuidado ao imaginar exemplos correntes com a forma da proposição, pois aqui estamos no âmbito das primeiras divisões (onde a distinção entre sujeito e objeto se expressa de forma mais distinta, na medida em que no uso corrente as determinações já contém misturas). Pois quando se predica "branco" de "Sócrates", este último termo já é um ser determinado, e não *puro* poder como o sujeito é. O sujeito puro está, diferentemente de Sócrates, em potência para tudo (logo a expressão de que é *como nada*). Igualmente, "branco" já é um ser específico, e não puro ser como o objeto é. Os princípios são condição de possibilidade para tais usos (sua forma originária).

Em cada um dos princípios precedentes existe uma privação. Um é um *mero* poder, o outro *mero* ser. Sujeito e objeto (poder e ser) não são, no entanto, princípios *contraditórios*. O objeto não é, em essência, não-sujeito e o sujeito não é não-objeto. Eles se distinguem por suas respectivas privações, mas os princípios não podem ser *definidos* por meio uns dos outros, caso contrário não seriam princípios⁵¹. Se *torna possível* pensar em *terceiro* lugar um princípio que é absolutamente sujeito e absolutamente objeto. Ele se expressa na forma da identidade ($A=A$), é um predicar-se de si (tomar-se como objeto). A importância da forma da identidade para a expressão desse princípio é que nela é justamente posta uma identidade entre A (na posição de sujeito) e A (na posição de objeto), de tal forma que tomada como um todo (como " $A=A$ ") se distingue de ambos. Um exemplo concreto se encontra na autoconsciência: *eu* (sujeito) sou consciente de *mim* (objeto) e nessa consciência de *mim*, sou consciente de *mim* (objeto) como o sujeito que é consciente (como o *eu* que é consciente), etc, etc. O terceiro princípio não é uma *mistura* dos dois precedentes, ele é independente como aquilo que é absolutamente sujeito e absolutamente objeto (havíamos dito anteriormente também que é a *indiferença* 2.4) - o ser sujeito não tolhe seu ser objeto, e seu ser objeto não tolhe seu ser sujeito⁵².

⁵⁰ cf. SW II, 1, 311

⁵¹ B602: "Logical negation, which is indicated merely by the little word not, never attaches - properly speaking - to a concept [intrinsically] but only to its relation to another concept in the judgment; and hence it cannot even remotely be sufficient to designate a concept as regards the concept's content".

⁵² cf. SW II,1,290. Schelling também chama o sujeito de ser *em si* (*in-sich*) e o objeto de ser *fora de si* (*außer-sich*).

As primeiras divisões do Ser foram pensadas por mediação. Se não se pensasse o sujeito, não se pensaria nem o objeto, nem o sujeito-objeto. Dessa forma, devemos tomar o pensamento do Ser - do Absoluto - como todos os três em sua unidade: um pensamento mediado, pois não se pensa ele por completo de uma vez só, e ordenado, pois tal mediação tem uma ordem específica pela qual deve prosseguir. No entanto, tudo pensado até aqui foram hipóteses. Até mesmo os princípios em sua unidade apenas *podem ser* (agora tomado como verbo). Mesmo seguindo o caminho da necessidade interna do pensamento, a existência não se mostra como passível de identificação nem com os princípios individualmente, nem todos unidos. Porém a necessidade de *pensar* algo que *é* tais possibilidades vale igualmente aqui (2.1). É também objetivamente impensável que os princípios flutuem na mera hipótese. Os princípios necessitam de algo que os *é*. Sua *personificação*⁵³. Tal personificação será o último princípio, com o qual essa etapa da investigação se fecha. A personificação dos princípios é merecedora do nome de *último* princípio pois a oportunidade de seu pensamento surge apenas depois da unidade dos princípios. Mas a reflexão sobre tal princípio último nos diz que ele não apenas está *acima* dos outros, mas também *além*, capaz de uma existência totalmente separada. Pois os princípios necessitam de algo que *é* sua causa de existência, mas a causa mesma não precisa dos princípios para ser o que *é*. Ela necessita dos princípios apenas para ser pensada (por isso foi possível pensá-la apenas por último), mas não se explica com isso por que o próprio pensamento deve ser possível. Pelo contrário, o que explica a possibilidade do pensamento é justamente esse último no pensamento que por reflexão se mostra um primeiro (na ordem do ser) - aquilo que *era* o Ser. *Era* pois é primeiro na ordem do ser, e nesse sentido precede até mesmo o sujeito, apesar de apenas poder ser reconhecido enquanto tal no fim da ordem racional: após o reconhecimento de todos os princípios, e o igual reconhecimento de que nenhum deles é capaz de ser por si, se reconhece a necessidade uma causa de existência (um quarto princípio). Assim como foi o caso em Kant ao se aceitar a necessidade de um fundamento para a própria possibilidade, para explicar por que algo é sequer possível (a possibilidade da possibilidade).

Tal necessidade objetiva continua sendo apenas uma necessidade do pensamento. O último princípio foi alcançado apenas *por meio* do desenvolvimento do pensamento. Não se prova que tal personificação *existe*, mas apenas que seu pensamento é necessário (é algo que não se pode não pensar). Isto, que se relaciona aos princípios como aquilo que eles são, é o ato puro (2.3), pois o material de toda possibilidade o *precede* na ordem lógica (ele não tem,

O sujeito-objeto ganha a nomenclatura de ser *por-si* (*bei-sich*).

⁵³ cf. nota cf. 2.1.

considerado em si, qualquer potência). O problema nesse procedimento é que alcançamos aquilo-que-é apenas como consequência (pensamos o que deve ser para pensarmos a possibilidade das possibilidades apenas como uma *consequência* da própria possibilidade). O ato puro é pensado aqui em decorrência da ideia absoluta e dessa forma não é pensado enquanto ato puro, em sua separação da ideia (pois é necessária para a ideia que o ato puro seja pensável em sua separação dela), de tal forma que nosso conceito do ato puro não é perfeito. O *fim* da ontologia será justamente o de obter um tal conceito mais perfeito do ato puro. Tal fim é o que irá nos nortear na dedução subsequente. Sendo aquilo que vimos até aqui uma totalidade meramente implícita das possibilidades (o Absoluto em sentido material), é de se esperar que a expressão de *todas* essas possibilidades nos dê o conceito daquilo que não contém mais em si *qualquer* possibilidade (pois elas foram todas esgotadas, tudo que deveria ser pensado, foi pensado). Tal progressiva expressão do conteúdo da razão nada mais é que *atualizar* as possibilidades para que no final reste aquilo que não tem mais nenhuma potência, assim se alcançando um conceito autêntico do ato puro (naturalmente, tal atualização ocorre ainda dentro do pensamento, não de forma existencial). Entre a matéria de todas as possibilidades e o ato puro, teremos a estrutura sistemática de todos os conceitos da ontologia. A primeira possibilidade necessária para a expressão das possibilidades que se encontram implícitas é justamente pensar a ideia absoluta fora da absoluta harmonia em que ela no momento se encontra. Na harmonia absoluta não há contradição, porém sem a contradição nada é exteriorizado, permanecendo, pelo contrário, no confortável colo da ideia. Assim como o caráter de um homem apenas se comprova em meio aos embates da adversidade, é apenas pelo conflito que qualquer possibilidade virá à luz.

3.2 Doutrina das causas

Na seção anterior, pensamos os princípios enquanto unidos sob o último princípio (a causa de existência). Na medida em que os princípios se encontram em tal obediência, as possibilidades continuam implícitas. O tornar explícito das possibilidades depende justamente do desmembramento da ideia absoluta, e tal desmembramento só pode ocorrer com a introdução de um conflito, uma insubordinação, na ideia. A introdução de tal insubordinação é ao menos possível (como veremos adiante) e é necessária na medida que se deseja tornar explícitas as possibilidades. Mas *que* ou *por que* o conflito ocorre não é algo decidível pela ciência da razão (que se contenta com apenas dizer o que é possível, e de que forma é possível). Para pensar tal mudança relacional na ideia (relacional pois o que muda são as relações entre os princípios, não

eles mesmos) é necessário considerar que entre dois princípios ou possibilidades temos dois tipos de relação possível. Um pode resistir ao outro e afirmar si mesmo ou pode se submeter e negar si mesmo - se sujeitar, tornar-se sujeito. Na ordem indutiva foi necessário pensar cada princípio como se submetendo ao seguinte (pois sem tal submissão o sujeito se recusaria a funcionar como fundamento do objeto, o que nos impediria de sequer pensar o objeto⁵⁴, logo cancelando o próprio fim de uma indução dos princípios). Essas duas características formam uma disjunção (ou uma possibilidade se encontra no estado de resistência, ou no estado de sujeição, mas nunca em nenhum). Havíamos dito que para expressar as possibilidades da matéria de todas as possibilidades, era necessário um conflito. Mas agora observamos que tal conflito nada mais é que a auto-afirmação de *algum* princípio. Porém é evidente que a potência para o início de tal discórdia *geral* (em todos os princípios) jaz justamente no *primeiro* princípio, aquele que dava possibilidade para o objeto. Se o sujeito se tornar *para si* (i.e. se ele se afirmar), se o sujeito ganhar um *ego* (*selbst*) o objeto imediatamente perde seu fundamento. E se o objeto perde seu fundamento, igualmente o sujeito-objeto o perde. Com tal perda de fundamento o objeto *deve* tentar tolher o ego do sujeito para que ele mesmo não desapareça (ou seja, na medida em que o sujeito ganha um ego, o objeto igualmente o ganha, deve se afirmar). O objeto deve trabalhar *contra* o sujeito para que o mesmo volte a ser seu fundamento (invés de, pelo contrário, seu não-fundamento, um princípio exclusivo).

Observa-se, portanto, que é apenas necessário que o sujeito se afirme para que toda a harmonia encontrada na ideia se rompa. Mas como se manifesta tal autoafirmação do sujeito? Havíamos visto que a primeira possibilidade é algo sem determinações. Sua razão determinante era justamente o objeto que ela agora exclui. A delimitação do primeiro princípio era justamente ser mero *poder* (3). Mas na medida em que o primeiro princípio se afirma, ele precisamente perde tal relação de ser potência de tudo⁵⁵ (é, por assim dizer, forçado a ser si mesmo). Separado de sua pura potencialidade, ele se encontra fora de si (fora de sua delimitação), não é mais o mero poder que *era*. Havíamos dito que os princípios em conflito são chamados de causas (3), o primeiro princípio nessa relação é a causa material de todas ideias subsequentes - a matéria

⁵⁴ A situação muda quando, já sob possessão dos princípios, nós pensamos uma recusa da subordinação.

⁵⁵ A passagem pode também ser entendida por meio da imagem de uma vontade que não deseja nada, onde subitamente o desejo surge (sendo tal vontade que não deseja o equivalente da potência pura do primeiro princípio). Sendo inicialmente essa uma vontade para *tudo*, que no entanto não deseja nada, o surgimento de tal desejo aparecerá como também algo ilimitado, um desejo descontrolado que por meio de tal descontrolo perde a própria *capacidade* de desejar. Não é mais uma capacidade de desejar *qualquer* coisa, pois se perde de forma tão completa em seu desejo que, pelo contrário, exclui toda tal capacidade. (SW,II,1,388)

primeira⁵⁶. Em seu ser para si, a primeira causa ocupa todo o espaço atual, mas justo tal causa, na medida que pensada enquanto princípio, era o que sustentava o segundo princípio (o mero poder era o sujeito ao qual o mero ser se acoplava). Posta fora de seus limites, agora enquanto o ser exclusivo, a primeira causa inibe o ser da segunda. Com isso o segundo princípio ganha uma potência, agora apenas *pode ser* mero ser (não mais, como antes, é suportado de forma pacífica pela potência pura). É mero ser em potência pois continua sendo uma possibilidade que a primeira causa volte ao seu estado original, e apenas em seu estado original ela funciona como fundamento para o ser mero ser do segundo princípio. Nessa relação de tensão, o papel da segunda *deve* ser o de restringir a primeira em sua exclusividade, pô-la novamente em potência para que a segunda possa voltar a ser o que a é próprio (ser mero ser), porém justo com isso a *primeira* também volta a ser o que a é próprio (ser potência de um outro, ser sujeito), de tal forma que podemos dizer que esse processo consiste em um volta para si da primeira causa.

Tal processo, no entanto, não pode ocorrer imediatamente. Até aqui temos duas vontades descontroladas, sem qualquer premeditação. A matéria prima pode apenas afirmar seu ser (inibindo o outro) e a segunda causa pode apenas negá-la. Tal conflito, como atualmente se encontra, é irresolúvel, ambas causas podem fazer apenas uma coisa (se opor à outra) e exatamente na intensidade (isto é: infinitamente, sem medida). Também é claro que nenhuma possibilidade concreta pode surgir de tal tensão ilimitada pois definimos as possibilidades concretas justamente como aquelas que se distinguem por terem mais de uma causa e menos de outra (isto é, pela matéria prima estar mais ou menos delimitada, e de tal e tal maneira). Para que haja progresso algo deve resolver tal empate - a terceira causa (i.e. o terceiro princípio na medida em que ele se encontra na desarmonia). A terceira causa deve participar enquanto a que dá uma medida para ambas as outras. Tal imposição de medida não pode seguir nenhuma outra lei que a de que tudo que *pode ser* pensado *seja* pensado, isto é, uma perfeita justiça onde ambas as causas recebam o que lhes é devido - que *ambas* se expressem totalmente⁵⁷. Mas ambas podem ser expressar totalmente apenas na medida em que cada uma tenha seu tempo. Sendo elas mutualmente exclusivas, é necessário que uma venha antes e outra depois para que cada uma tenha a oportunidade de expressar seu conteúdo sem excluir a igual expressão do conteúdo da causa oponente. Isto nada mais é que a introdução da premeditação que dizemos estar ausente na medida em que se considera as duas primeiras causas de forma isolada: a primeira deve ser posta *em visão da segunda*, uma deve aparecer antes e a outra *em seguida*. Com o conceito

⁵⁶ cf. SW II,1,388

⁵⁷ cf. SW II, 1, 410

de ordem, no entanto, vem também o conceito de um fim (o último da ordem, aquilo *para o qual* a ordem é). De tal forma que podemos chamar a terceira de causa final: Pois tanto *legisla* o movimento quanto é o *fim* do movimento (o reestabelecimento da harmonia inicial após o conflito). Lembremos que a segunda causa opera apenas para restaurar sua posição inicial, de tal forma que quando a primeira é novamente posta em potência, a segunda também perde sua razão de ser (enquanto causa), de tal forma que aquilo que entra em cena após a labuta da segunda é o que era causa final, agora na forma plena da auto possessão, potência e ato, sujeito e objeto (i.e. a causa final só pode ser alcançada de forma mediada, pelo fim do trabalho da segunda).

Até agora descrevemos como os três princípios se comportam fora da ideia (i.e. fora da harmonia primordial). No entanto, havíamos descrito quatro princípios em 3.1: os três princípios e "o princípio" (i.e. o verdadeiro princípio, o ato puro, capaz de ser de forma totalmente independente). A unidade dos três princípios era dada por aquilo que todos eram - o seu *quod* (os três princípios são como atributos para a substância do último princípio). Para o pensamento de um conflito entre as causas, tampouco pode se dispensar tal base que permite a possibilidade de um comércio entre elas (isto é, não seria pensável um conflito entre causas sem um fundamento comum das três causas, uma substância). De tal forma que *a mesma coisa* que era fundamento de existência dos princípios em sua harmonia, mas não *da mesma forma*, funcionará como fundamento de existência (e interação mútua) das causas. Esse é um ponto sutil, que merece um pouco mais de exposição. Schelling nos diz da quarta causa o seguinte:

Diese Ursache wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Esta causa, então, certamente será uma descendente da unidade que para eles estava em Deus, mas não será Deus, embora para o Ser separado será exatamente o que Deus foi para o inseparado. (SW, II, 1, 400)

O ser inseparado aqui naturalmente significa os princípios em sua harmonia, e o ser separado os princípios em sua discórdia (i.e. operando enquanto causas). Igualmente, Deus aqui deve ser pensado apenas em sua propriedade de ser ato puro (ser aquilo que os princípios são). O importante é descobrir em qual sentido a quarta causa não é Deus. Pois sabemos que o mundo das ideias (i.e. o mundo sustentado pela quarta causa) é apenas *idealmente*, mas não *realmente*, fora de Deus:

/[W]ir sind an dem Punkt, wo - außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina.

Estamos no ponto onde - fora de Deus está a ideia; mas o mundo para o qual progredimos é apenas um diferente de Deus, não divorciado, fora de Deus no sentido ideal, não no sentido real, existentia praeterdivina, não extradivina.

Para entender como tal relação ocorre, é necessário explicitar a relação específica que a quarta causa tem com as três causas e como ela se difere da relação do quarto princípio com os três princípios.

Assim como o ato puro, a quarta causa é de natureza imaterial, pois é o "que é" das causas (assim como o ato puro é o "que é", o quod, dos princípios). No entanto, entre o material e o imaterial (entre um quid e seu quod), podemos pensar dois tipos possíveis de relação. O ato pode ser capaz de uma existência separada ou não. A quarta causa é chamada de alma⁵⁸ na medida que é o imaterial que está necessariamente ligado ao que o é (que não é capaz de existência separada). A alma não tem uma existência separada como o ato puro, mas é apenas a atualidade *de* uma potência ou possibilidade, é aquilo que o ato puro é, mas não *como* o ato puro é - é ato puro apenas em essência, *potencialmente* ato puro (o ato puro é o imaterial capaz de existência separada - espírito). A alma (expressa de forma geral, a alma do mundo, *Weltseele*) é o que unifica todas as causas em um, e igualmente para cada ideia (isto é, para cada concreto que surge do trabalho conjunto das causas) é necessário que a alma faça o trabalho de unificação, de "segurar" o trabalho de todas as causas em *um* - permite que as ideias sejam ativas enquanto permaneçam si mesmas⁵⁹. De tal forma que nos casos concretos a alma será a alma *de* uma ideia, sem possibilidade de se separar da mesma (a alma *da* ideia de planta, que não é nada *sem* a ideia de planta). Isto é um forte contraste com o quarto princípio, que como observamos pode ser de forma completamente independente de todos os outros. Sendo o mundo das ideias algo que não é verdadeiramente *divorciado* de Deus, é evidente que a alma do mundo não pode ter sido criada como algo totalmente externo - sua existência é uma descendente (*Abkömmling*) da unidade divina (i.e. do quarto princípio). O vocabulário de "externalidade ideal" indica uma existência *concedida* pelo ato puro, mas concedida apenas na medida que é acoplada à uma ideia (i.e. não enquanto passível de separação completa). O modelo natural para se pensar tal existência *praeter* mas não *extra* divina é o dos pensamentos de um agente. Os pensamentos tem tal existência meramente *concedida* pelo sujeito pensante, e igualmente a existência de tais pensamentos não é separável daquilo que se pensa (a existência do pensamento da planta não é separável de seu *quid*, não se sustenta de forma independente). Meus pensamentos estão em algum sentido idealmente "fora" de mim (a existência deles não é a minha existência), apesar de serem internos no sentido real. Essa analogia fica ainda mais natural quando pensamos no modelo de Kant para o intelecto divino, isto é, um intelecto intuitivo, que, diferentemente do nosso, não precisa de estímulos externos, mas cria seus objetos (naturalmente estamos ainda âmbito da possibilidade, não de qualquer existência efetiva) pelo mero pensar:

⁵⁸ Segundo o esquema tradicional a causa correspondente seria a causa formal: "Was in derselben [eidōs] genannt und dem [ti en einai] gleichgesetzt wird, haben die Scholastiker durch Form übersetzt, ganz passend als Gegensatz des allgemeinsten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieses ist, entferntesten Wesens, der Materie." (SW II, 1, 406)

⁵⁹ Termo adaptado da tradução inglesa de Joe Sachs para entelecheia: "being-at-work-staying-itself"

Our kind of intuition is called sensible because it is not original. **I.e., it is not such that through this intuition itself the existence of its object is given (the latter being a kind of intuition that, as far as we can see, can belong only to the original being).** Rather, our kind of intuition is dependent on the existence of the object, and hence is possible only by the object's affecting the subject's capacity to present. There is, moreover, no need for us to limit this kind of intuition. (B72, ênfase minha)

Pensamos que tal modelo da existência subordinada de um pensamento explica como a quarta causa não é Deus, apesar de estar realmente em Deus (apenas idealmente externa). Concluída a exposição geral das causas e dos princípios, agora iremos tratar da extração das possibilidades *concretas*, que é o conteúdo da Filosofia da Natureza e do Espírito.

4 Ontologia Especial

Após a explicitação do conteúdo geral do ser (na ontologia geral), iremos tratar do conteúdo específico dos seres e como eles se comportam. A primeira etapa nesse processo será descrever em linhas gerais o caminho da natureza na ideia, e como ela tem o homem como resultado último (4.1). Para a descrição da natureza, iremos nos ater às determinações mais gerais (o mundo inorgânico e o orgânico), assim como Schelling faz na Apresentação da Filosofia Pura Racional. O que é valioso sobre a Filosofia da Natureza aqui é que ela, em sua exposição completa, iria oferecer uma derivação completa do mundo das ideias por meio da interação entre as causas previamente expostas. Isto é, todas as ideias seriam construídas com base na progressiva limitação da matéria prima. Uma exploração mais minuciosa do processo da natureza se encontra em diversos outros escritos como, no início de sua carreira, o Primeiro rascunho de um Sistema de Filosofia Natural (SW I,3,1) e, em seus últimos anos, a Apresentação do Processo da Natureza (SW I,10,301). A segunda etapa, chamada de Filosofia do Espírito, irá tratar principalmente das consequências do surgimento do espírito (no homem). Isso servirá para explicar a mediação existente entre a natureza ideal e a natureza sensível na qual vivemos, será proposto um processo pelo qual o mundo ideal se transforma⁶⁰ no mundo sensível, de tal forma que surge uma compreensão única de como as ideias se relacionam com o mundo.

4.1 Filosofia da Natureza

A matéria prima é o que tem o primeiro direito a ser, e a progressiva geração de ideias terá como base sua limitação por meio da segunda causa. Partindo disso, duas épocas são pensáveis (duas divisões das possibilidades concretas com base em sua causa predominante). A *primeira* época é aquela onde a primeira causa ainda é dominante, portanto é marcada pelo conflito entre as duas primeiras causas. Denominamos essa época da natureza *inorgânica*. A *segunda* época é aquela onde a segunda causa é passa a ser dominante e é chamada de natureza *orgânica*. A sujeição do princípio material é o que marca, progressivamente, a entrada da terceira causa (pois quando a primeira causa se submete completamente, a segunda também perde sua razão de ser 3.2, atraindo a terceira). Assim iremos observar nessa segunda época, na natureza orgânica, uma presença cada vez maior da terceira causa (na medida em que a primeira é cada vez mais levada de volta à sua potência). Isto é, na medida que ascendemos a escada da natureza

⁶⁰ Tal transformação é por vezes referida como o mundo ideal sendo posto como *passado*.

orgânica, serão observados organismos cada vez mais capazes de auto-posição, de ser na forma do sujeito-objeto.

Podemos também dizer que, além da terceira causa, o mundo orgânico é onde a *alma* se mostra (logo o mundo animado, o mundo da *anima*). O mundo orgânico contém a alma *explicito*, sua presença implícita (sem aparecer enquanto tal) já era necessária no mundo inorgânico pois nada é capaz de ser meramente por meio da matéria (há necessidade de algo que *é* em todos os níveis ⁶¹). Pode-se perguntar sobre o motivo da alma (quarta causa) aparecer mais propriamente na medida que a *terceira* causa retorna. Para responder isso devemos nos lembrar como as coisas estavam na ideia absoluta (isto é, antes da introdução da discórdia). Lá os três princípios e mostravam como unidos em *um* (o quarto), que era algo absolutamente individual, que exclui toda generalidade (é da natureza do *quod* ser absolutamente individual). Se na ideia o que tínhamos era um *todo* (o absoluto material) se mostrando como pertencente a *um* (o puro *quod*), o mesmo pode ser esperado na medida em que tal ideia é reconstituída após sua separação (causada pela auto afirmação do primeiro princípio). Tal reconstituição ocorre, no entanto, na medida em que a terceira causa é aproximada; pois no momento em que a terceira causa é de fato alcançada, tanto a primeira quanto a segunda causa terão se esgotado em sua produção e retornado à unidade originária sem exclusão mútua. Na primeira época temos um máximo de desmembramento, logo um mínimo de individualidade (alma mais implícita). Isso se observa pelo pequeno grau de individualidade observado nos membros da natureza inorgânica como a eletricidade, líquidos inorgânicos, etc: correntes elétricas parecem se juntar e separar livremente (há uma falta de auto afirmação), o mesmo não ocorre entre animais, que tem fronteiras de individualidade bem definidas - cada pássaro é um particular, separado de todos os outros, capaz de se mover para onde desejar, etc. Na medida que seguimos o caminho do mundo orgânico, a segunda época, cada vez mais as coisas são como *eram* na ideia (cada um no lugar que lhe é devido), de tal forma que o Todo se expressa cada vez mais (e igualmente, cada vez mais como indivíduo).

Também no mundo orgânico teremos a lei de que "tudo que pode ser pensado, será pensado", a forma do sujeito-objeto se encontra em *graus*, das formas de vida mais simples até onde há maior poder sobre si, sob o máximo controle da potência e do ser (capaz de fazer ou não fazer, trânsito livre entre os dois primeiros princípios). O último que se permite aqui é uma possibilidade concreta onde o terceiro princípio está em seu máximo grau e, igualmente, a alma

⁶¹ cf. SW II, 1, 408 e 3.2

se encontra em seu sentido mais próprio⁶² - a possibilidade *concreta* de maior individualidade⁶³, onde tudo se reunifica. Tal ideia, no entanto, não pode ser nada menos que a ideia de *homem*. Este último na natureza se mostra, mas ainda não o ato puro, que era o desejado último da filosofia racional. Isso indica que nossa ideia ainda contém potência, não em relação ao anterior, mas com relação ao ato puro (note que chamamos a alma de *potencialmente* ato puro 3.2). A alma era apenas potencialmente ato puro justamente pois tinha uma relação de submissão com seu *quid* (não é separável do mesmo). A progressão planejada para este último (a ideia de homem) seria dar lugar (isto é, se submeter, pois a relação de cada potência com aquilo que segue é uma de submissão) para o ato puro, Deus. Mas aquilo que é racionalmente extraível (isto é, as possibilidades que surgem do desmembramento da ideia) já se *encerrou*. Houve a possibilidade de uma sequência puramente racional na medida em que podíamos explorar a natureza dos princípios, a natureza das causas, e as possíveis relações entre as quais as causas se encontram (fazendo assim os diferentes reinos da natureza). No entanto, a ideia de homem (podemos também dizer, o homem primevo) é justamente o *fim* desse processo, onde as causas se encontram novamente unificadas tal como estavam na Ideia (uma harmonia reestabelecida). Qualquer mediação futura possível (isto é, qualquer mediação do homem com o ato puro) não pode ser mais meramente racional, mas deve ser uma escolha *livre*. Dar o Ser de volta para Deus (pois ele o possuía antes do conflito dos princípios, enquanto o *quod*⁶⁴) é algo que está nas mãos do homem enquanto uma *decisão*. Essa é a famosa *essência da liberdade humana*. O homem pode ou ser o que era pretendido, ser potência e *mediar* a relação do mundo das ideias com o ato puro (ou seja: continuar sendo mera alma) ou pode *negar* tal mediação⁶⁵, desejar não o maior (o ato puro), mas *si mesmo*. Assim se separando de sua essência (sua essência era ser o mediador do Ser) para se tornar espírito - ser não mais apenas *aquilo que Deus é*, mas também *como Deus*. As consequências da alma que se tornou espírito são o assunto da Filosofia do Espírito.

⁶² Há uma extensiva exploração, que infelizmente extrapola os limites do presente trabalho, dos graus da alma em Aristóteles na preleção 19 (SW II,1,433). Lá Schelling relaciona os diferentes graus da alma com a origem das dimensões do espaço.

⁶³ Se é evidente a maior individualidade do animal em relação aos elementos da natureza (cada animal, enquanto organismo, tem limites mais bem definidos), é igualmente evidente a maior individualidade do homem em relação aos animais. Pois, além da individualização física (do corpo), é admirável o quão diversa é a gama de especializações e interesses que nos distinguem uns dos outros.

⁶⁴ Assim como devolver o ser para seu possuidor original só é possível como uma decisão, igualmente (e só podemos observar isso em retrospecto) o motivo pelo qual a primeira causa foi *posta em conflito* igualmente só pode ter sido uma decisão. Uma decisão para *revelar* aquilo que estava *escondido* na Ideia, expressar seu conteúdo.

⁶⁵ Iremos nos referir a tal ato, para propósitos de brevidade, como "a recusa".

4.2 Filosofia do Espírito

A filosofia do espírito explora o que se segue da negação da mediação (a *aceitação* da mediação é uma possibilidade futura). Tal negação, o desejo por *si* (não pelo maior) que causa o inesperado surgimento do espírito, é verdadeiramente trágica: Se por um lado o surgimento do espírito é Prometeu⁶⁶ na medida que nos dá o fogo divino (o poder de conhecer), por outro lado *também* é Prometeu pois nos acorrenta nesse mundo no qual o sofrimento e o mal são possibilidades constantes. O que podemos chamar de ética (ou talvez teodiceia) em Schelling transita entre esses dois polos: a bondade resultante (pois sem espírito não haveria qualquer ciência ou qualquer arte) da abertura de nossos olhos para o conhecimento e a *necessariamente ligada* queda do mundo ideal para um acidental e falível⁶⁷. Um estudo mais completo do aspecto moral⁶⁸ da recusa é necessário, mas iremos nos restringir à outra consequência (e em certo sentido a consequência mais imediata): a natureza *sensível*.

4.2.1 A Noção de Natureza Sensível

A alma em sentido próprio deveria mediar a relação do mundo inteligível com seu objetivo último, todo o movimento que levou até essa alma teve como objetivo apenas a reconstrução de todas as coisas em sua relação original de sujeição àquilo que é o maior (no entanto não um *mero* retorno, pois foi no *processo* que residiu a expressão daquilo que era implícito). Ao se tornar espírito, toda a linha de progressão é quebrada, não é mais possível uma sujeição geral (pois tal sujeição dependia da sujeição do último). Não sendo possível uma sujeição, resta apenas a auto-afirmação de *cada etapa* do desenvolvimento⁶⁹, aquilo que não consegue *avançar*, volta sobre si mesmo⁷⁰. A recusa da mediação funciona, por assim dizer, como um sinal geral para a auto-afirmação. Tal ego é original no homem (pois sua liberdade para escolher a si é originária), e *provocado* no resto da natureza, pois nesse caso a afirmação acontece em decorrência da recusa do homem (i.e. a falha de uma sujeição *geral*). Os demais membros da natureza tem, por assim dizer, uma escolha entre se afirmar ou deixar completamente de existir: sendo a sujeição geral uma possibilidade recusada, resta para cada ente procurar ser seu *próprio*

⁶⁶ cf. SW II,1,482

⁶⁷ Percebe-se aqui novamente a ideia de que algo pode ser desejado apenas por seus resultados. Tal estado de queda é algo não desejado em si (assim como a matéria prima não era desejável *em si*), mas pode ser algo desejado com relação ao seu resultado (seu futuro, assim como o desmembramento da ideia era desejável apenas como um meio para revelar possibilidades que se encontravam implícitas).

⁶⁸ De fato, o espírito cria um novo mundo de possibilidades na moral, na teoria do conhecimento, na filosofia da arte, etc. Uma discussão completa desse ato seminal precisaria de abordar todos esses tópicos.

⁶⁹ Sobre os dois tipos de relação possível ver 3.2.

⁷⁰ cf. SW II, 1, 427

centro. Devemos agora explorar como tal novo mundo de resistência (resistência de cada coisa) de aparece. Diferente de uma certa concepção do platonismo, não podemos aqui dizer que o mundo das ideias é um outro do mundo sensível. Mais exato é dizer que o mundo das ideias é o passado do mundo sensível: o mundo sensível é o mundo das ideias que faltou em seu objetivo.

4.2.2 A Matéria Sensível e o Espaço Sensível

Tudo ou se sujeita, ou se afirma. Impossibilitando-se a sujeição ao autêntico último, agora cada coisa *deve* se afirmar, caso contrário desapareceria por completo. Auto afirmação aqui, no entanto, é o mesmo que resistir todos os outros, procurar ser *para si* e resistir o movimento *essencial* da ideia. Por isso também podemos expressar a transformação aqui proposta da matéria inteligível em matéria sensível como uma *coagulação*: a matéria sensível como uma coagulação do fluxo natural da ideia. Aqui no entanto há uma sutileza, pois foi necessária uma resistência da matéria inteligível para que fosse possível a produção de todas as ideias (a função da primeira matéria foi justamente, de início, resistir toda concretude, excluir as outras causas, se afirmar). Mas tal resistência justamente não impedia o fluxo natural da ideia, não era um coágulo, mas algo como a resistência do ar que permite que a pomba voe (sem tal resistência o voo seria impossível). A resistência era *servil* na medida que servia apenas o fim da produção do mundo das ideias, a resistência não era um fim em si, como é agora (lembramos que a produção das possibilidades concretas começou apenas depois da terceira causa enquanto aquela que determina uma ordem e uma medida para as causas). A essência da matéria sensível será a *resistência* à qualquer movimento progressivo (pois tal movimento aqui significaria sua anulação, algo inaceitável para qualquer ser que é para si). Tudo que é baseado em tal inibição ou resistência, na medida que é visto em relação a tal inibição ou resistência, é apenas passível de *sensação* - não mais algo que deve ser *inteligido*, mas algo que deve ser sentido⁷¹ (logo é a base do mundo sensível). Essa materialidade sensível é a marca do mundo sensível e permanecerá presente em

⁷¹ Para uma análise mais extensiva da relação entre sensação e resistência, ver o Sistema do Idealismo Transcendental (especialmente SW I,3,403 ff.). A noção pode ser feita intuitiva ao se comparar a total liberdade que temos ao pensar (podemos livremente transitar entre pensar algo e seu oposto, pensar ou não pensar qualquer coisa) com a *resistência* proposta por um objeto sensível. Diferente dos objetos de pensamento, os objetos sensíveis resistem-nos. Não só em um sentido teórico (pois não podemos anulá-los pela força do pensamento, como é o caso de nossos pensamentos livres), mas também em um sentido prático (pois a manipulação do objeto sensível requer extremo trabalho). A marca da "sensibilidade" do sensível está apenas nessa resistência à minha vontade, o sensível é apenas aquilo que me resiste. O avanço da tecnologia, dessa forma, parece reestabelecer uma certa relação ideal com a natureza, permitindo uma liberdade de sua manipulação semelhante a que temos no pensamento (as consequências históricas e sociais desse evento sob uma perspectiva idealista merecem uma exposição detalhada).

seus estágios, fala-se em estágios pois a ideia não desaparece com a entrada do mundo sensível⁷², mas ainda age e procura se *reestabelecer* nele (são as etapas da natureza sensível).

Discutimos a transformação da materialidade inteligível em sensível, a próxima etapa é a transformação do espaço inteligível em sensível (o espaço sensível deve de alguma forma estar prefigurado na ideia, sendo a sensibilidade nada mais que uma afecção da ideia). Chamamos de espaço inteligível a relação pensada entre as diversas etapas do processo de pensamento. Lembremos, por exemplo, que os princípios foram pensados em uma sequência, cada um em seu determinado *lugar*. Assim como a ordem dada para as causas, uma ordem também é dada para as possibilidades concretas, etc. No mundo inteligível, como um que obedece apenas as leis do pensamento, cada coisa sempre está em seu devido lugar (não há contingência que possa remover algo de seu devido lugar). O fator determinante do espaço inteligível era o *tempo*, o lugar de cada coisa é determinado pelo tempo que é apropriado pensá-la: *primeiro* pensava-se o sujeito, *depois* o objeto, e apenas na medida que se pensava o primeiro em primeiro e o segundo em segundo, dizíamos que o primeiro e o segundo estão em seus devidos *lugares* (nesse sentido pode-se dizer que o espaço era um organismo de tempos⁷³). Pode-se imaginar o espaço inteligível como um único ponto onde a etapa presente era pensada, e logo em seguida *dava espaço* para a posterior⁷⁴, deixando de ocupar o ponto e sendo posta como *passado*. Com a recusa tudo procura ser para si, de tal forma que todas as etapas tentam se afirmar *ao mesmo tempo*. Se antes tínhamos um único ponto onde o espaço era dado para seu subsequente (o mundo inorgânico dava espaço para o orgânico, um vinha antes e o outro depois), agora todos tentam afirmar seu próprio espaço: isto é, *possuir* um espaço para si, ter extensão. A extensão é pensada como um conjunto de espaços-para-si que *excluem* todos os outros de o ocuparem.

Tal autoafirmação que resulta no espaço sensível (na extensão) merece uma exposição mais detalhada. Pois a autoafirmação geral não resulta em uma mera massa sensível extensa, mas em um mundo de *corpos*. Porém o corpo não é nada mais que aquilo que se preservou da ideia: é um todo determinado que vem antes de suas partes, é individualizado, etc (a aparição sensível das ideias). De tal forma que podemos pensar na extensão sensível como o encontro de duas forças opostas que, tomadas separadamente, não são extensão (a extensão aparece como ponto médio das duas). Por um lado, temos a mera materialidade sensível (a força regressiva, resistente e de auto-afirmação resultante da recusa), que é a causa do espaço ser um espaço *sensível*. Tomada

⁷² A materialidade sensível é, de fato, uma afecção da ideia, cf. SW II, 1, 426

⁷³ cf. II, 1, 429 e para o significado de organismo 2.6.

⁷⁴ cf. II, 1, 428.

enquanto tal, a materialidade não tem extensão alguma pois não há ainda nada que *se estenda* (é a mera noção de algo sensível, resistente) - é, no máximo, imaginável como uma massa sensível informe sem qualquer determinação (pois determinação é uma propriedade da ideia, que impõe limites, logo um corpo). Por outro lado o algo que se estende não pode, levando em conta os ingredientes até agora disponíveis, ser nada menos que uma ideia (as ideias concretas, determinadas e limitadas pela relativa posição das três causas). Tomada por si, tampouco são extensas as ideias: abstraindo-se da recusa (ou seja, da origem de uma força autenticamente regressiva) a ideia é, pelo contrário, puro fluxo até seu fim (i.e. o reestabelecimento da harmonia primordial). É apenas no encontro da ideia com a materialidade sensível que se resulta a extensão - apenas com tal encontro que o fluxo *puro* da ideia se encontra *coagulado*, a ideia é forçada a se estender (i.e. tomar um espaço para si).

Isto é o que temos a dizer sobre as determinações gerais da matéria e do espaço sensível. Uma análise completa do fenômeno da natureza sensível, incluiria a dedução das dimensões do espaço e sua relação com os graus da alma (se encontra na preleção 19, SW II,1,433). Assim como havia uma ordem das ideias no mundo inteligível, igualmente haverá uma ordem dos corpos (as ideias estendidas) no mundo sensível. Tais possibilidades, no mundo das ideias, formavam uma linha crescente onde a alma aparecia de forma cada vez mais distinta (ou seja, onde havia uma grau cada vez maior de individualidade). No mundo sensível será uma necessidade que a mesma ordem se repita (pois este mundo não é nada mais que uma queda do precedente). Essa linha, então, é como a ordem ascendente da alma *aparece* no mundo sensível e sua análise consistirá em uma análise de suas capacidades no mundo sensível. Tal análise das capacidades iria perpassar pelas funções da alma na natureza sensível como nutrição, movimento, sensação e intelecção⁷⁵. A análise dessas funções é, como dito, acompanhada de uma dedução das dimensões do espaço. Sendo o espaço constituído por aquilo que se estende no espaço, tal dedução das dimensões é uma dedução da forma que possibilidades concretas podem ocupar espaço (da forma que podem se estender).

4.2.3 Relação do Tempo com a Natureza Sensível

Para o bem da completude, iremos tratar do último aspecto geral do mundo sensível antes de encerrar nossa investigação, nomeadamente, o tempo. O tempo já é, desde o início, um aspecto central de nossa investigação, de tal forma que será frutífero contrastar algumas

⁷⁵ Naturalmente as divisões de Aristóteles, que Schelling busca construir por meio de sua teoria.

propriedades do tempo inteligível com o tempo que observamos no mundo sensível. No mundo inteligível o tempo de cada coisa era determinado pela ordem em que aparecia na sequência racional (o tempo, a época, do inorgânico precedia a do orgânico, por exemplo), já no tempo sensível etapas diversas da natureza são cotemporais (não ocorrem apenas em sequência). Se no mundo inteligível o tempo era determinado por essa sequência genuinamente diversa (A Ideia Absoluta, seu desmembramento na natureza, a natureza inorgânica, a natureza orgânica), o tempo sensível é caracterizado por uma repetição⁷⁶. Para utilizar um vocabulário Hegeliano, a recusa faz com que entre em cena uma forma de má infinitude (constante repetição do mesmo) onde apenas em uma larga escala podemos observar mudança genuína (nomeadamente, nas épocas da história). O tempo ideal de constante mudança qualitativa (uma série de determinações diversas da ideia) se *distende* no mundo sensível⁷⁷.

Isso sobre a diferença na *passagem* do tempo, mas há uma outra importante determinação do tempo enquanto *forma*. Assim como explicamos o espaço por meio de uma extensão espacial da ideia (não se pressupondo um espaço preexistente no qual ela se estende), o tempo é explicado por uma extensão temporal da ideia. A determinação fundamental do tempo sensível é justamente a de um tempo *interno* de cada coisa: a forma como cada coisa se estende temporalmente, assim como o corpo é a forma como cada coisa se estende espacialmente. A noção de um tempo abstrato, dado por uma sequência de momentos idênticos (t1, t2, t3, etc, que podemos chamar de tempo-relógio) surge apenas da comparação entre os tempos internos de cada indivíduo⁷⁸ - isto é, comparar a forma de extensão temporal de vários indivíduos resulta na abstração de uma linha "preexistente" e externa ("a linha do tempo"), pela qual estamos apenas perpassando a cada momento. Ao se ter tal fenômeno subsidiário de uma linha temporal abstrata em mente, imagina-se ser necessário (como ilustrado na terceira antinomia) aceitar ou um regresso infinito na sequência temporal sensível (ou seja, aceitar que o mundo existiu desde sempre) ou um primeiro motor *no* tempo (ou seja, aceitar que o primeiro motor põe o início da sequência, da linha temporal). Mas o ponto é totalmente outro. Não há tal coisa como "o tempo" (i.e. o tempo externo) em abstrato que poderia sequer começar ou regredir ao infinito. Não se trata de um

⁷⁶ Assim como a extensão no espaço foi caracterizada por uma coagulação do fluxo livre da ideia, aqui também se mostra um interrupção do progresso.

⁷⁷ Apesar da comum associação do *eterno* com o *monótono*, aqui tal relação se inverte. A monotonia é uma propriedade que aflige a ideia apenas na medida em que ela se torna sensível. Se por um lado o tempo sensível possui uma distensão que permite o tédio (enquanto uma expansão indeterminada de cada instante), a eternidade é uma sequência sempre variada de momentos (de determinações qualitativamente distintas da ideia).

⁷⁸ De forma semelhante a como, na teoria de Leibniz, o espaço enquanto grande contêiner é uma abstração proveniente de relações espaciais específicas.

começo *no* tempo sensível, mas um começo *do* tempo sensível. A tese de um primeiro motor propõe justamente assumir um começo do tempo que faz parte da linha temporal (enquanto seu início, um começo *no* tempo). A antítese aceita a mesma tese fundamental de que *se* o mundo sensível tem um começo, *então* deve ser um começo que se dá *na* linha temporal - a diferença sendo que a antítese nega a presença de tal começo (logo aceitando uma extensão infinita do tempo para o passado). A resolução de tal antinomia jaz justamente no conceito do tempo interno, que nega a pressuposição de que o começo *do* tempo deve se dar em algum ponto de uma linha temporal abstrata (pois tal linha temporal sequer é fundamental). Tal começo não é nada mais que uma afecção das ideias: naturalmente, a afecção resultante do movimento regressivo causado pela recusa. Podemos agora ver o significado mais concreto para a famosa frase de Schelling sobre o surgimento das coisas "diretamente da eternidade para o tempo", que vale ser citada por inteiro:

ein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darinn, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zusagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und also gleich anfangs mit einem eignen Mittelpunkt der Zeit.

Nenhuma coisa tem um tempo externo. Pelo contrário, cada coisa tem apenas um tempo interno, próprio, inerente e inato. O erro do Kantianismo com relação ao tempo consiste em não reconhecer esta subjetividade geral do tempo, de tal forma que confere uma subjetividade limitada, tornando-se assim uma mera forma de nossas representações. Nenhuma coisa surge no tempo, mas em cada coisa o tempo surge de novo e diretamente da eternidade, e se não se pode dizer de cada coisa que está no início dos tempos, ainda assim o início dos tempos está em cada coisa, e de fato em cada um deles o mesmo começo eterno. Pois cada indivíduo nasce através da mesma separação pela qual o mundo nasce e, portanto, logo no início, com seu próprio centro de tempo. (WA, 143)

Estamos suficientemente equipados para entender todos os aspectos dessa rica passagem. Kant havia razão na em medida que tempo deixa de ser uma linha temporal externa, e se torna uma *forma de organização* do múltiplo sensível (logo um tempo interno aos sujeitos transcendentais). Isto é, não há fundamentalmente tal coisa como um tempo externo passando, mas apenas o nosso organizar-temporalmente do múltiplo (múltiplo esse que, naturalmente, não pode ser ele mesmo algo temporal antes de tal organização). Igualmente concorda-se com Kant pois o fundamento metafísico dos fenômenos não é temporal-sensível (o númeno está fora do

tempo, assim como nossas ideias estão fora do tempo sensível). Difere-se, isto é, advoca-se por uma subjetividade *geral* do tempo, na medida em que não se trata mais de uma imposição do tempo (enquanto forma da sensibilidade) em um certo material por um certo sujeito humano, mas, pelo contrário, o tempo é justamente a forma pela qual *qualquer* coisa se impõe no novo mundo sensível (logo subjetividade *geral*) - a forma como algo sai da eternidade em que se encontrava (tal eternidade sendo o mundo inteligível ao qual dedicamos grande parte da presente investigação) e adentra no mundo sensível de resistência mútua (resistência que surge da falha em atingir o objetivo e causa tanto o espaço quanto o tempo). Pelo mesmo motivo se diz que não há um certo ponto onde o tempo começa mas, pelo contrário, o tempo começa a cada instante - a cada instante todo existente na natureza sensível afirma *seu* espaço e *seu* tempo (logo está a cada instante saindo da eternidade para o tempo sensível). Aqui também se torna evidente a diferença, na doutrina da sensibilidade, de um idealismo subjetivo para um idealismo objetivo (2.4). Continua se tratando de um idealismo pois o que existe são ideias, porém não se trata mais de uma imposição de algo do sujeito no objeto (o tempo e o espaço), mas o próprio objeto tem seu momento enquanto sujeito: tem a possibilidade de se afirmar e se colocar no espaço e no tempo. A imagem do mundo resultante é realista (chamado as vezes de ideal-realismo) pois se trata de um único mundo que todos compartilhamos, diferentemente de uma imagem idealista subjetiva, onde o mundo é compartilhado apenas de forma mediada. Pois, também em Kant, mas de forma mais evidente em Fichte, aquilo que chamamos de "mundo"(um certo todo organizado espacialmente e temporalmente) é postulado pelo sujeito (especificamente, por *cada* sujeito), de tal forma que apenas por relação (logo uma mediação) entre as aparências (ou postulações) de um sujeito com o outro se atinge a ideia de um mundo compartilhado.

Referências

- ARMSTRONG, D. M. **A World of States of Affairs**. [S.l.]: Cambridge University Press, 1996.
- BAUMGARTEN, Alexander. **Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials**. Tradução: Courtney Fugate e John Hymers. [S.l.]: Bloomsbury Academic, 2013.
- ERDMANN, J.E. **Grundriss der Logik u. Metaphysik**. [S.l.]: Halle, 1841.
- FICHTE, J. G. **Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings, 1794-95**. Tradução: D. Breazeale. [S.l.]: OUP Oxford, 2021. ISBN 9780192580733.
- _____. **Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings, 1797-1800**. Tradução: D. Breazeale. [S.l.]: Hackett Publishing Company, 1994. (Hackett Classics Series). ISBN 9780872202399.
- KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason: Unified Edition**. [S.l.]: Hackett Publishing Company, 1996.
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. [S.l.]: Harvard University Press, 1980.
- MCTAGGART, J. M. E. **Some Dogmas of Religion**. [S.l.]: London: Edward Arnold Press, 1906.
- PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. I: The Principles of Philosophy**. Edição: Charles Hartshorne e Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- _____. **The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Volume 1 (1867-1893)**. Edição: The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- _____. **The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913)**. Edição: The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- QUINE, W. V. O. **De um ponto de vista lógico**. [S.l.]: Editora Unesp, 2010.
- _____. **Theories and Things**. [S.l.]: Harvard University Press, 1981.
- SCHAFFER, Jonathan. Monism: The Priority of the Whole. **Philosophical Review**, Duke University Press, v. 119, n. 1, p. 31–76, 2010. DOI: [10.1215/00318108-2009-025](https://doi.org/10.1215/00318108-2009-025).

SCHAFFER, Jonathan. On What Grounds What. In: MANLEY, David; CHALMERS, David J.; WASSERMAN, Ryan (Ed.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. [S.l.]: Oxford University Press, 2009. P. 347–383.

SCHELLING, F.W.J. von. **Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke**. Edição: K.F.A. Schelling. [S.l.]: J.G. Cotta, 1859.

SELLARS, Wilfrid S. Empiricism and the Philosophy of Mind. **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, Harvard University Press, v. 1, p. 253–329, 1956.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. [S.l.]: Free Press, 1929.