

# Autoposição e autodestruição na filosofia de Schelling<sup>1</sup>

MARÍLIA COTA PACHECO – *Universidade de São Paulo*

## 1. Sistema do Idealismo Transcendental: forma e conteúdo

Para esclarecer o sentido da noção de autoposição enquanto liberdade incondicionada, levaremos em conta uma distinção entre a forma sistemática do *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e o próprio conteúdo dessa obra. Sua forma é uma espécie de sistemática da dialética da imaginação cuja exposição é necessária no sentido kantiano do termo, isto é, trata-se de uma necessidade sintética e não de uma necessidade lógico-matemática. Isso significa que na sistematicidade da forma do Sistema as condições de possibilidade para a validade objetiva das categorias estariam dadas, ao menos no âmbito teórico, tanto formalmente quanto materialmente. A condição formal de possibilidade está dada quando os conceitos que estão relacionados num juízo não

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado no III North American Schelling Society Conference: *Schelling in the Anthropocene. Thinking Beyond the Annihilation of Nature*. Bard Graduate Center, 38 West 86th Street, New York City August 21 to 24, 2014.

se contradizem, ou seja, são compatíveis. A condição material de possibilidade está dada quando a matéria daquilo a ser comparado pode ser dada de antemão, pois onde não há nada a ser comparado não há também nenhuma comparação, logo, nenhuma possibilidade.

O conteúdo da obra é, por sua vez, segundo o próprio Schelling (1988c, p. 10, 96), um exame do idealismo de Fichte que resulta numa concepção do devir do Eu. Tal devir constitui a alma do *Sistema*, que é independente de Fichte, na medida em que Schelling concebe um princípio motor interno, posto no Eu, imanente ao próprio processo de produção da autoconsciência para que o Eu alcance a compreensão de si mesmo como objeto. Para tanto, duas atividades estão concentradas no Eu, uma atividade ilimitada e outra limitante. A essência do Eu subsiste na alternância das duas atividades como uma duplicidade originária na identidade (*Id.*, 2000, pp. 55-57), isto é, o conceito de limitação originária permite ao autor descartar a noção de um Não-Eu absoluto e fazer do princípio uma síntese absoluta que é ao mesmo tempo uma contradição fundamental (*Ibid.*, p. 52).

Assim, a exposição do processo de produção da autoconsciência pode progredir de proposição em proposição, possuindo em si mesmo as condições para isso, e a relação de consequência surge apenas no âmbito do devir na medida em que o princípio (Eu) é a condição *sine qua non* da consequência. O Eu se torna finito ao se autolimitar para intuir a si mesmo (*Ibid.*, pp. 55-57). Essa finitude do Eu, contrapondo-se à sua essência originária (atividade produtora infinita), faz com que o Eu se neutralize enquanto atividade infinita apenas para que ele se coloque de novo como atividade infinita. Nisso, o Eu se move sempre adiante no caminho da autoconsciência. A atividade produtora

infinita é dita centrífuga, pois ela insiste no caminho que parte do centro do Eu e vai rumo ao exterior. A atividade limitante é nomeada centrípeta, pois retorna para o interior, para o centro do Eu, ou seja, é o avesso da primeira atividade. Enquanto tal, a atividade centrípeta reflete a atividade centrífuga e, justamente por isso, o Eu pode se tornar inteligível. A história do Eu se realiza na contradição entre essas duas atividades.

As limitações particulares expõem, por sua vez, os diferentes níveis desse devir. Tais níveis correspondem às três épocas contidas na apresentação do sistema teórico da filosofia (*Ibid.*). As diferentes épocas são os termos médios que possibilitam o conhecimento do mecanismo interno do Eu, pelo qual ele é impulsionado sempre adiante no caminho da autoconsciência. Isso significa que a tarefa da filosofia teórica é explicar a idealidade da limitação. Para tanto, o filósofo transcendental deve se contrapor à consciência ordinária de uma maneira bastante singular: explicar completamente o ponto de vista da consciência ordinária, demonstrando como se chega a tal nível de consciência, pois o filósofo transcendental sabe que a condição de possibilidade de haver (para nós) objetos condicionados é a atividade limitante do próprio eu limitado, ou seja, aquilo que nós nomeamos objeto é apenas nossa própria egoidade, limitada a partir de nós mesmos.

A consciência ordinária não pode alcançar essa compreensão, pois se apresenta apenas como uma potência mais elevada do organismo visível de nosso entendimento, isto é, se apresenta como uma potência mais elevada da Natureza enquanto organismo visível de nosso entendimento. Nesse sentido, o “homem comum” exprime uma *consciência natural*. Enquanto tal, a consciência ordinária não se eleva até o prisma da filosofia transcendental,

e, por conseguinte, precisa supor que a delimitação do Eu se efetua através de uma ação fora dele. Assim sendo, com relação à consciência empírica, a filosofia toma a dianteira no caminho da autoconsciência para explicar como a consciência natural é conduzida até o lugar da própria filosofia. Enquanto tal, a filosofia exprime o passado transcendental de onde a própria consciência empírica surge. Do ponto de vista teórico esse caminho transcendental se desdobra nas três épocas supracitadas. Na primeira época, Schelling demonstra a gênese da experiência rumo à intuição produtiva. Na segunda época, demonstra como a intuição produtiva alcança a reflexão. Na terceira época, explica a passagem da filosofia teórica à filosofia prática como uma passagem da reflexão ao ato absoluto da vontade.

A terceira época do *Sistema* é, por assim dizer, o ponto nevrálgico para o esclarecimento da contradição, anteriormente mencionada, explícita no tema de nossa apresentação. Por quê? Ora, no âmbito do sistema teórico, a reflexão se efetiva apenas sob o prisma da objetividade, isto é, a inteligência se reconhece como limitada através do mundo objetivo. O mundo objetivo é a projeção externa da autolimitação do Eu que dela ainda não tem consciência internamente. Logo, é preciso demonstrar a projeção interna da autolimitação do Eu, para que se possa expor *como* o Eu alcança a consciência de si enquanto unidade dialética de um agir simultaneamente objetivo e subjetivo, de modo que se possa refletir sobre aquilo que surge no ato originário de autodeterminação do Eu, apresentado no âmbito teórico.

Segue-se que no âmbito prático a autodeterminação do Eu se manifesta como querer. No querer o Eu intui simultaneamente o determinante e o determinado. Neste segundo ato de autodeterminação o Eu se opõe ao Eu producente (ao Eu real e ideal).

O Eu que se opõe ao Eu produtor não é mais apenas ideal, agora ele é idealizante (*idealisiertend*); e é um Eu produtor com consciência, logo, realizante (*realisiertend*). E como a inteligência não para de produzir com consciência, a partir desse ponto começa um mundo inteiramente novo: o mundo idealizante. Justamente por isso, a inteligência jamais poderá saber de modo imediato que é a partir de si mesma que ela produz, por assim dizer, o “primeiro mundo”, ou seja, o mundo que surge a partir da sua produção inconsciente exatamente como o “segundo mundo”, cuja produção começa com a consciência. Nesse sentido, há no Eu e para o Eu dois modos de agir reciprocamente originários e contrapostos: o da Natureza originariamente infinita (*força de expansão da forma a priori espaço-tempo*) e o da Natureza originariamente finita (*força de retenção da forma a priori espaço-tempo*). Assim, no contexto do *Sistema*, a dialética da imaginação entre o campo teórico e o prático consiste no vaivém entre dois polos da consciência: a produzida pela Natureza, e a que temos dessa mesma Natureza.

No *Sistema do Idealismo Transcendental*, a Natureza é o reflexo objetivo da síntese absoluta que engendra imediatamente o universo. Esta síntese absoluta é o ato imediato da limitação originária da sequência real para a construção do mundo ideal, cuja primeira definição é o sujeito. Mas é um sujeito com necessidade interna de passar ao objeto, de modo que ele enquanto princípio engendra tanto o juízo teleológico quanto o juízo estético que constituem a *equipossibilidade volitiva e cognitiva* da sequência ideal para a construção do mundo ideal.

## 2. Filosofia da identidade

A partir desse ponto, o problema que se apresenta é demonstrar, pelo lado ideal da filosofia prática, como o indivíduo da consciência empírica pode ser livre e, reciprocamente, sem se fechar à universalidade, pode estabelecer uma relação histórico-universal que exponha a necessidade do espírito como o ato de autoposição do incondicionado que determina o *acordo* entre a diversidade de consciências finitas e a *oposição* entre essa diversidade como inseparáveis. Em outras palavras, é preciso demonstrar o princípio da identidade da consciência produzida pela Natureza e da consciência que temos da Natureza. A filosofia da identidade decorre basicamente dessa necessidade de expor uma identidade pura, que forneça as regras gerais que regem a formação e estruturação da linguagem simbólica e, ao mesmo tempo, demonstrar uma identidade sintética que estabelece as relações entre as várias partes.

O princípio estético da Filosofia da Natureza é um princípio transcendental tal como o princípio *originariamente sintético da apercepção* de Kant, mas, ao contrário da fundamentação deste último, que leva a uma necessidade de caráter fenomênico, a fundamentação do princípio estético da Filosofia da Natureza de Schelling leva a uma necessidade de caráter estritamente racional, de modo que a fonte última deste princípio se apresenta na filosofia da identidade como dialética da imaginação na unidade da razão ou em Deus (Cf. Barth, 1991); por conseguinte, a síntese do esquematismo transcendental (Cf. Schelling, 2000, pp. 55-57; p. 81) se dá igualmente e ao mesmo tempo no sujeito subjetivo e no sujeito objetivo através de um agir simbólico, cujo ápice é a mitologia (Cf. Uchoa, 2001, pp. 25-36).

Sob o prisma empírico, a primeira condição da reflexão é a

abstração; a condição da abstração é o juízo; a condição do juízo é o esquematismo empírico (uma intuição onde a regra é intuída como objeto e o objeto é intuído como regra de intuição), que reúne novamente o conceito e o objeto separados no juízo; o esquematismo empírico, por sua vez, deve ser suprimido pela abstração transcendental, para que o entendimento alcance a intuição de si mesmo e, com isso, consiga dissociar seu agir daquilo que surge para ele nesse mesmo agir; o esquematismo transcendental é explicado como o mediador mais originário entre o sentido interno e externo, pois ele e o tempo são idênticos. Isso ocorre no âmbito da filosofia da identidade (1800-1804), pois, em total concordância com Kant, Schelling nunca pretendeu dar a suas considerações sobre a teleologia da Natureza um caráter de doutrina positiva.

Na filosofia da identidade, a mitologia aparece como símbolo da limitação originária pela qual o mundo real e o mundo ideal são condicionados um pelo outro, na história continuada do espírito. A mitologia exprime o mundo idealizante pelo qual a inteligência não cessa de produzir com consciência sem se dar conta de sua produção inconsciente: o mundo real. Esta produção simultaneamente consciente e inconsciente é justamente o estado de constante expansão e contração no qual se encontra a ideia que exclui todas as ideias: a ideia de beleza como uma faculdade produtora. Essa noção da ideia de beleza, exposta em *Bruno, ou do princípio da filosofia* (1802), fundamenta as duas potências do mundo ideal, a saber, conhecimento e ação, apenas sob o prisma teórico, logo, não pode esclarecer como ocorre a efetivação dessas potências.

### 3. Filosofia e religião

Portanto, é necessária uma exposição no campo da prática, de modo que ocorra um segundo desdobramento subjetivo do real em si. Em *Filosofia e Religião* (1804), a noção de *Abfall* expõe a potência do processo progressivo do objetivo ao subjetivo capaz de reproduzir não mais apenas a unidade sujeito objeto que a Natureza resguarda enquanto inteligência adormecida; com a noção de *Abfall*, o autor pode expor a potência que deve apresentar o finito tal qual existe realmente no mundo da limitação e da temporalidade, mas de uma forma de certo modo infinita. Isso nos permite falar da possibilidade, ou não, da aniquilação da natureza pela humanidade, pois implica uma dialética da imaginação entre o imaginário coletivo e individual. Veremos a seguir como isso ocorre.

Em linhas gerais, o problema central que o texto *Filosofia e religião* busca solucionar é o seguinte: para viabilizar a individualidade universal, que exprime o vetor em que o geral é intuído pelo particular, Schelling pretende obter o conceito universal da unidade sujeito-objeto como conteúdo universal de todo ser, sem se pronunciar sobre a sua existência, porque o *ser* que é *posto* é um *condicionado*, é um *não absoluto*. O fato de não sabermos como saímos do Absoluto (Schelling, 1978b, p. 294) e retornamos a ele não quer dizer que o *Absoluto da razão* seja diferente do *Absoluto enquanto Deus*, pois esses conceitos não são de gêneros; antes, o *Absoluto da razão* e o “*Absoluto Deus*” são propriamente a origem dos conceitos e, justamente por isso, são necessariamente idênticos. A exposição em que o particular intui o geral, no âmbito da relação do ideal e do divino, situa-se na seção “A origem das Coisas Finitas pelo Absoluto e a Relação delas com Ele” (*Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absolu-*



*ten und ihr Verhältniss zu ihm*). Para tanto, a equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito-objeto é tomada como força absoluta de figuração de um imaginário simultaneamente coletivo e individual.

De um modo resumido, a exposição dessa dialética do processo progressivo do objetivo ao subjetivo apresenta-se assim:

1) na queda, a ideia se duplica, se diferencia; justamente por isso, no produzir, a unidade se torna necessariamente tríplice para a ideia; ela só pode produzir uma imagem do seu *an sich* enquanto subordina as duas unidades à substância, como atributos; o ser em si mesmo (*in sich*), apartado da unidade ideal, implica imediatamente o ser em que a realidade se diferencia da possibilidade (negação do verdadeiro ser);

2) a forma universal dessa diferença é o tempo, pois são temporais todas as coisas que não têm em si mesmas (*in sich*) a completa possibilidade de seus seres; logo, o tempo é o princípio e a forma necessária de toda realidade não essencial. Enquanto produtor, o esquematismo do tempo, que busca integrar a forma da autonomia mediante a forma do real, faz do tempo um atributo, uma forma da substância (do real produzido) em que o tempo se exprime na primeira dimensão. A linha é o tempo extinto no real produzido; o real produzido é o espaço;

3) o espaço acolhe o tempo na primeira dimensão; a dimensão dominante do espaço é a imagem da unidade ideal que se encontra como passado no tempo; para a alma, o passado é, como o espaço, uma imagem finalizada onde ela intui as diferenças como readmitidas na identidade;

4) a alma intui a unidade real como real no futuro, pois no futuro ela conhece as coisas na autonomia delas. Na medida em que o presente no tempo e a quieta profundidade do espaço

são para alma uma mesma imagem do nada absoluto das coisas finitas, ambas têm em comum a indiferença ou a terceira unidade;

5) uma vez que o verdadeiro universo possui todo o tempo em si (*in sich*) como possibilidade, a alma se esforça para submetê-lo à terceira unidade e reuni-lo à unidade real, mas como não pode voltar à unidade absoluta<sup>2</sup>, produz apenas a síntese ou a triplicidade em que o real e o ideal não se encontram mais como uma mesma unidade que não resulta de uma soma, e sim como dualidade indissolúvel. Justamente por isso, o produto é uma essência intermediária que participa da natureza da unidade e da dualidade. Ao se encruzarem no produto, a unidade e a dualidade se ofuscam uma à outra, e produzem um simulacro (*Scheinbild*) ou ídolo (*Idol*) da verdadeira realidade, cuja evidência é impenetrável.

Com tal dialética, chega-se à integralidade da fundamentação do mundo ideal, de modo que o ideal da razão é concebido como *organismo vivo* que compreende todas as possibilidades e, portanto, como *totalidade efetiva* do conjunto, isto é, que não pode ser apenas o conjunto que compreende todas as possibilidades. O efetivo nessa totalidade é a ideia originária, pois, como já mencionado, a ideia originária (alma), enquanto negação do ideal da razão, está predestinada a produzir o real como ideia daquilo que nela era o ideal e, por conseguinte, a determinação que vai rumo ao ideal da razão se realiza no cerne da própria ideia. A determinação no cerne da ideia exprime todas as nuances do imaginário individual que intui o coletivo, isto é, o ideal

---

<sup>2</sup> A alma não pode voltar à unidade absoluta porque na queda a ideia se duplica, se diferencia e, no seu produzir, a unidade se torna necessariamente tríplice.

da razão. Isso significa que com a noção de *Abfall* Schelling alcança a exposição em que o particular intui o geral de modo universal, ou seja, sem sair do âmbito da essência, ele alcança a exposição do princípio transcendental e a causa imanente da *equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto* como conteúdo de todo ser.

O princípio transcendental e a causa imanente dessa equipossibilidade é a alma em si (*an sich*), resguardada na consciência individual finita, chamando para si o deslocamento da egoidade pelo qual a limitação espaço-temporal passa a constituir reciprocamente a realidade de uma limitação *para* a egoidade *no* Absoluto. Pode-se afirmar que a realidade de uma limitação *para* a egoidade *fora* do Absoluto é a finitude em si mesma (*an sich selbst*), isto é, o nada. A finitude só tem um em si (*in sich*), e este será independente face ao Absoluto *se* e somente *se* for idêntico ao Absoluto. Nesse sentido, a doutrina da queda expõe a identidade positiva como a luta, por assim dizer, do Absoluto contra Mim no outro do Eu. A exposição dessa luta é a própria dialética da imaginação, e o seu palco é o ideal da razão. No ideal da razão “atuam” o em si *an sich* da ideia originária, idêntico a ele, e o seu em si *in sich* independente face a ele. O *an sich* corresponde ao imaginário coletivo, o *in sich* ao individual. O em si (*an sich*) imediato da história é o ideal da razão e o em si (*an sich*) imediato da Natureza é a alma. O ideal da razão é o *an sich* da Natureza através da mediação da alma.

Em suma, no agir real, a necessidade aparece independente da alma, e o acordo ou desacordo com a liberdade no agir real não pode ser compreendido a partir da própria alma, pois aparece sempre como uma manifestação ou resposta imediata do mundo, por assim dizer, invisível. Na medida em que o ideal da

razão é compreendido como organismo vivo, ele é a harmonia absoluta da necessidade e da liberdade. Essa harmonia absoluta só pode se evidenciar na história como um todo, não pode se apresentar no indivíduo. Somente a história na sua totalidade é revelação divina; uma revelação que só ocorre de modo sucessivo. A história simboliza os destinos que nela ecoam inteiramente e claramente se espelham:

A história é uma epopeia composta no espírito de Deus; as suas duas partes principais são: a primeira descreve a saída da humanidade do seu centro até o seu máximo distanciamento, e a segunda descreve o retorno. A primeira é, por assim dizer, uma *Íliada*, a segunda, uma *Odisseia* da história. Na primeira, a direção era centrífuga, na segunda, centrípeta. Desse modo, exprime-se na história a grande intenção do mundo fenomênico como um todo. As ideias, os espíritos, precisam necessariamente cair do centro deles e, com isso, na Natureza, na esfera universal da queda, introduzir-se na particularidade para que lhes seja possível retornar, enquanto indivíduos, na indiferença e, reconciliados, estar nela, sem perturbá-la (Schelling, 1988a, p. 57).

#### **4. A epopeia de nosso tempo e seu *an sich* idêntico ao absoluto**

De acordo com Schelling, (*Id.*, 1988b, p. 81) o caminho que conduz do *infinito ideal/real* ao *ideal/finito* (reconhecimento) e ao *real/finito* (ação e ser) está fora da historicidade pois o

indivíduo, enquanto um Absoluto<sup>3</sup>, deve carregar em si a possibilidade de reintegrar o finito no infinito. Isso significa que o fundamento da reconstituição do infinito no finito é justamente a dupla natureza do finito: um *em si* (*an sich*) idêntico ao Absoluto e um *em si* (*in sich*) que veio a ser um Eu independente face ao Absoluto.

Pode-se dizer que, do ponto de vista de sua possibilidade, a restituição do infinito no finito existe continuamente, mas é uma realidade que não está disponível, pois a dupla natureza do Eu a esconde, na medida em que o Eu independente face ao Absoluto esconde o Eu representante da universalidade do Absoluto/infinito no finito. Por conseguinte, a realidade histórica da filosofia tem também uma dupla natureza.

Schelling não considera que os princípios na filosofia tenham sido apresentados de maneira incompleta ou que a filosofia tenha necessidade de ser fundada por algo extrínseco à subjetividade. Contudo, apresentando a distinção entre finito e infinito em diferentes graus de potência da reflexão, sua propedêutica da filosofia implica uma necessidade de caráter subjetivo, e é um esboço das diversas concessões que a filosofia precisou superar para alcançar a perspectiva absoluta, ou um idealismo que *inteiramente no infinito* é idealismo da verdadeira absoluta identidade.

---

<sup>3</sup>Ver *Filosofia e religião*, onde: 1) o caminho está fora da historicidade, pois não havendo passagem do infinito ao finito, o conhecimento positivo da identidade absoluta só se efetiva de modo imediato, ou ainda: o Absoluto ou Deus é a essência absolutamente simples que não sai, por assim dizer, de sua eternidade; 2) o indivíduo também é um Absoluto em razão do caráter próprio do absoluto que, enquanto forma de determinação do real mediante o ideal, é um segundo originário, traz consigo a perfeição do esquematismo do tempo e, por conseguinte, é o termo médio pelo qual o Absoluto se objetiva no real como uma *contra imagem* independente: a eoidade.

Isso significa que a filosofia pode alcançar um idealismo da absoluta identidade, e assim possui dois campos: aquele do *não-Absoluto* e aquele do *Absoluto*. A esfera do *não-Absoluto* é a da *finitude*, do condicionado em geral. A esfera do *Absoluto*, por sua vez, é a do *infinito*. Assim, todo tipo de conhecimento filosófico reportado ao finito é denominado *empirismo*, mesmo quando é o caso em que se supõe um *a priori* com relação ao finito, pois ainda que preceda o conhecimento *a posteriori*, o conhecimento *a priori* exprime apenas a possibilidade da experiência.

O empirismo compreende dois âmbitos: aquele do empirismo *stricto sensu* e aquele do empirismo *lato sensu*. O primeiro é apenas a possibilidade da reflexão no campo empírico e não constitui a reflexão sobre o real da experiência. Já o segundo é um saber que chega à reflexão sobre a possibilidade da experiência. O objeto do texto da *Propedêutica* é este último tipo de empirismo porque, para o autor, o empirismo *lato sensu* exprime o *processo progressivo do objetivo ao subjetivo* da filosofia que pelo seu lado subjetivo tem por objeto a absoluta harmonia do intelecto consigo mesmo e pelo seu lado objetivo tem por objeto a recondução de todo o real a uma identidade comum.

Para que a possibilidade de reflexão, no campo do empírico, eleve-se até o grau de reflexão sobre a possibilidade da experiência, é preciso que a reflexão ponha, a cada grau em que se detém, um princípio comum do qual tenta deduzir todo o real. Cada grau determinado da reflexão tem um princípio determinado que representa, nesse nível, a verdadeira identidade. Pela simples reflexão chega-se, enfim, a um ponto onde a extrema identidade possível é alcançada. O autor afirma que na sua época Kant e Fichte são os pensadores que mais contribuí-

ram para pôr a reflexão no seu nível mais elevado, alcançando o princípio último da possibilidade da experiência. Considerando como exceção apenas o sistema de Platão, Schelling afirma que todas as transformações ocorridas e a inteira sucessão dos sistemas filosóficos não foram outra coisa que diferentes graus de acréscimo do potencial da reflexão.

Bem, podemos perceber que a resposta que buscamos não pode ser obtida pela reflexão sobre a possibilidade da experiência. Noutras palavras: saber *como* e *o que* fazer para exprimir um ideal (cujo *an sich* seja idêntico ao do Absoluto) que ecoe como a epopeia de nosso tempo implica um agir que participa do princípio interno da Natureza, um princípio de individuação que lhe é posto no próprio Absoluto, de modo que as coisas se separem na relação entre si e não na relação com o Absoluto, pois

Tudo aquilo que depende da forma do universo só está compreendido nela de um modo intemporal. Na medida em que esta forma é diferença quantitativa, isto é, o finito no particular, e indiferença, ou seja, o infinito no todo; toda a série do finito, mas não enquanto finito, é igualmente eterno, totalmente presente no Absoluto. Esta ordem eterna das coisas, no interior da qual um põe o outro e só é possível pelo outro, não surgiu, ou se ela surgiu, ela ressurgiu com cada consciência. A identidade absoluta é, por assim dizer, o momento universal de resolução de todas as coisas; nela nada é diferenciado, ainda que tudo nela esteja contido. O conhecer finito, a consciência de si, turva esta transparência suprema, (...) o mundo real, material é um sedimento ou um precipitado da identidade absoluta,

o mundo ideal, ao contrário, uma sublimação. No Absoluto estes dois mundos não são cindidos, mas são um só e, inversamente, o Absoluto é aquilo em que eles são um (Schelling, 1856/1861, p. 167).

### Considerações finais

Para Schelling, alienarmo-nos da Natureza faz parte do processo progressivo do objetivo ao subjetivo. O problema surge quando essa alienação leva-nos a tomar o finito pelo infinito, i.e. a desconsiderarmos que o mundo sensível é um simples acidente com relação ao Absoluto e à ideia *an sich selbst*. O fundamento da finitude se encontra exclusivamente na autonomia da ideia. Por isso Schelling (1988a, p. 42) ressalta que foi Fichte, dentre os filósofos modernos, quem explicou claramente essa relação quando disse que o princípio da consciência finita não é um fato (*Thatsache*), mas um ato (*Thatandlung*).

O *ser para si mesmo* através da finitude se exprime na sua mais alta potência como egoidade. A razão e a egoidade, tomadas em sua dimensão verdadeiramente absoluta, são uma única e mesma coisa, pois a egoidade é o ápice do *ser para si mesmo* da contraimagem do mundo originário que se reproduz no mundo decaído. Sua readmissão no mundo ideal ocorre quando atinge seu ponto máximo de distanciamento do mundo originário. Neste sentido, o grande escopo do universo e sua história seria a sua completa dissolução no absoluto, ou seja, no ideal da razão, enquanto representação necessária que legitima a necessidade sintética daquilo que, em mim, é incondicionado, a saber, a ideia:

As almas descem do mundo intelectual naquele sensí-



vel, onde se encontram presas num corpo como num cárcere, para espiar a autonomia delas e uma culpa cometida anteriormente (em sentido ideal, não cronológico) a esta vida; e seguramente as almas carregam consigo a lembrança da harmonia do verdadeiro universo, mas, na sonoridade sensível do mundo que a circunda, o percebem apenas através da dissonância e tons contrastantes; assim, as almas são capazes de conhecer a verdade, não naquilo que é ou parece ser, somente naquilo que para elas era e ao qual precisam se esforçar para retornar: a vida inteligível (*dem intelligiblen Leben*) (*Ibid.*, p. 47).

O esforço para retornar a essa vida inteligível se apresenta necessariamente numa dialética de um imaginário originário (real), transcendental e ideal que ao mesmo tempo é coletivo e individual.

### Referências bibliográficas

- BARTH, B. Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft. Munique: Alber, 1991.
- OCHOA, H. R. “Mito y filosofía en Schelling”. HYPNO?, n. 7, 2001.
- SCHELLING. F. W. J. *Bruno, ou do princípio da filosofia*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural/Os Pensadores, 1978a.
- \_\_\_\_\_. Cartas sobre dogmatismo e criticismo (1795). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural/Os Pensadores, 1978b.

- \_\_\_\_. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Sämtliche Werke, SCHELLING, K. F. A (ed.). Stuttgart, 1856/1861.
- \_\_\_\_. *Philosophie und Religion* (1804). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988a.
- \_\_\_\_. *Propädeutik der Philosophie* (1804). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988b.
- \_\_\_\_. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000.
- \_\_\_\_. *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827). In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988c.