

## Seção B - Sobre pragmatismo e idealismo objetivo V – As raízes Schellinguanas do idealismo de Peirce

Ivo A. Ibri

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

IBRI, I. A. As raízes Schellinguanas do idealismo de Peirce. In: *Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas: vol. 2* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021. ISBN: 978-65-59541-28-7, pp. 123-150. Available from: <https://books.scielo.org/id/mw25s/pdf/ibri-9786559541287-10.pdf>. <https://doi.org/10.36311/2021.978-65-59541-28-7>.

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## V – As Raízes Schellinguanas do Idealismo de Peirce<sup>127</sup>

A filosofia alemã que imediatamente se segue a Kant é dele herdeira das principais ideias e problemas, iniciando, de modo geral, o período denominado de “idealismo”. Não obstante, a generalidade da expressão “Idealismo Alemão” se desfaz de modo cabal quando se confrontam, por exemplo, os pensamentos de Fichte e Schelling. O primeiro é o ponto de partida do segundo, que chega, na juventude, a adotar as linhas mestras da filosofia fichtiana. Contudo, Schelling, dotado de um espírito sensivelmente poético, que é revelado na tessitura de seu texto, não poderia abrigar, por muito tempo, a ausência cabal de uma nítida qualidade estética comum à ambientação do romantismo alemão, como a que tonalizava a *Doutrina da Ciência* de Fichte. De fato, os princípios da filosofia fichtiana desenvolvem-se na fundação de um sujeito que, partindo de Kant, internaliza-se cada vez mais e se atribui um caráter legislador que leva a um extremo radical o problema da constituição subjetiva do mundo.

Retoma-se com vigor, neste período, a questão da dicotomia necessidade-liberdade. Por um viés, a causalidade como regra fundamental do entendimento aprisionando o fenômeno na rede antecedente-consequente, herdada da solução kantiana para o ceticismo de Hume; por outro viés, os ventos franceses da revolução libertária que motivaram a reafirmação da incondicionalidade congênita do sujeito. Ora, a figura do

---

<sup>127</sup> Este capítulo é uma versão traduzida do texto de minha autoria: *Schellingian Roots of Peirce's Idealism*, originalmente publicado em: *Noema*, v. 6, p. 1–25, 2015c.

sujeito constituidor, a meu ver, tem muito a dever a esta necessária reafirmação da liberdade; ela é o vértice do qual emanam o lado ético-libertário, impresso no Iluminismo, e o lado epistemológico-constituidor que marca a apologia da racionalidade, em face de uma pretensa e definitiva decifração dos princípios da Natureza, na forma de três leis da dinâmica newtoniana.

O espectro da *coisa em si* kantiana permaneceu, contudo, no centro das questões do idealismo. Fichte recolhe-a na interioridade, resolvendo, por princípio, este resíduo de mundo, legado por Kant, e que incomodamente permanecia *solto* na Natureza, incomodamente *fora do eu*. Era, então, necessária uma solução extrema. Radicalmente, a interioridade se apropria do mundo para domesticá-lo à luz de um *eu* que surge como ser eminentemente prático: o ato fundador não é mais tão somente teórico; é o agir daquele sem o qual nenhuma realidade é possível e, neste palco construído por uma ação do sujeito, se dão, também, todas as ações morais. Em um passo ousado, Fichte funde os universos teórico e prático em um único mundo, recusando aquela cisão kantiana. Somente por isso aquele espectro incognoscível deveria ser também aprisionado no eu. A finalidade moral do sujeito legitima o estabelecer-se como ser cognitivo e ativo, propagando-se ao *não eu*, dando-lhe forma à luz de sua imagem que, em outras palavras, significa criá-lo em conformidade com seu espírito. Neuhausser, sobre este ponto, acrescenta:

Fichte irá se esforçar para provar a existência da razão prática mostrando que tal faculdade é uma condição necessária para a possibilidade da razão teórica [...] Embora a consideração da razão teórica irá preceder a razão prática na ordem de exposição, esta estratégia implica, de fato, uma primazia da razão prática sobre a teórica, no

sentido em que se evidencia que esta última é fundamentada ou condicionada pela primeira.<sup>128</sup>

É nos três princípios da *Doutrina da Ciência de 1794*<sup>129</sup> que Fichte consuma a base de seu projeto. O primeiro deles é uma autofundação do *eu* como a ativa apreensão de uma consciência de si que se põe como em si: ela é autoidêntica e, por isso, constitui uma unidade indissolúvel em sua gênese; palco de todas as reações que ela mesma, necessariamente, terá que se pôr e opor. Uma subjetividade absoluta, plasmada no princípio lógico da identidade  $A = A$ , que se substancializa na forma  $Eu = Eu$ , predicando-se de si mesma e, por isso, absoluta. Este autopor de si mesmo é, acima de tudo, *prático*. No dizer de Hartmann:

[...] nem o “eu sou”, nem o “eu penso” de Descartes; tão somente o “Eu ativo”. A apercepção transcendental de Kant, a que Fichte aqui conscientemente se liga, não se esgota para ele em ser o princípio supremo da consciência cognoscitiva; constitui, também, o princípio supremo da consciência prática.<sup>130</sup>

Este *eu* que se autoidentifica como tal, intui sua absoluta liberdade e se põe como congenitamente prático é, por isso, geneticamente *produtor*; não haverá mais equivalência de direitos entre sujeito e objeto: *este* será produto *daquele*. Aquela intuição intelectual, fonte de todos os erros metafísicos segundo Kant, torna-se o fundamento de toda realidade possível<sup>131</sup>. Obra e fruto desta primária ação produtora de um *eu*, a exterioridade é enquanto também posta como *não eu*; antiteticamente, como uma resistência àquela liberdade absoluta. Opondo,

---

<sup>128</sup> Neuhouser, 1990, p. 47.

<sup>129</sup> Fichte, 1965, pp. 173–478.

<sup>130</sup> Hartmann, 1983, p. 60.

<sup>131</sup> Em Torres Filho (1975, p. 67), lê-se: “ele encontra a intuição intelectual como a ‘forma absoluta do saber’, a forma pura da ‘egoidade’. Dizer, portanto, de seu ponto de vista, que: ‘só a liberdade é o primeiro objeto imediato de um saber’ pode ser corretamente traduzido por: ‘o saber só começa com a autoconsciência.’”

então, um *não eu* ao *eu* originário, estabelece-se uma dualidade que deve ser resolvida ao nível da razão. Esta redução do *objeto* a uma integral função do *sujeito* traduz-se na formulação do *segundo princípio* da Doutrina da Ciência: o *eu* põe o *não eu* como seu oposto; este *ato de pôr*, ativo, prático, é que funda a realidade de toda a exterioridade; sem o sujeito e seu ato ela nada é. A solução desta dicotomia é sinteticamente dada no *terceiro princípio*, com a consumação de um processo dialético que tem gênese e fim na interioridade. A possível conciliação só se realiza pela limitação daquela consciência que, de início absoluta, se recorta e se limita para conter aquilo que é estranho à sua liberdade, mas que ela mesma se colocou. De outro lado, este recorte e limitação não pode se restringir à consciência; o *outro* posto é *outro* limitado para que o substrato consciente contenha a oposição de duas finitudes<sup>132</sup>. Assim se conciliam *eu* e *não eu*, limitados em um processo de síntese que distingue semelhanças e diferenças, mas unidos sob a mesma consciência que, em última análise, requer o *outro* como resistência à ação ilimitada; ela, de início, é apenas uma autocontemplação de sua liberdade absoluta. Hartmann exprime bem este traço fundamental da Doutrina da Ciência:

Se o comportamento prático do Eu consiste simplesmente na atividade pura que, sem resistência, iria até o infinito, o Eu prático coincidiria com o Eu absoluto e não haveria, então, necessidade de pensar em explicar a autodelimitação. Mas este não é o caso. A conduta, a ação, o agir não são uma produção ilimitada, mas, sim, um agir sobre qualquer coisa. A sua atividade é aspiração e aspirar é vencer. Ora bem, só se pode vencer onde existe uma resistência, só se pode aspirar a algo onde exista

---

<sup>132</sup> Fichte (1988, p. 136, grifos meus) é explícito quanto a este conceito de limitação: “O *eu* não pode por o *não eu*, sem limitar a si mesmo. Pois o *não eu* é totalmente oposto ao *eu*; o que o *não eu* é, o *eu* não é [...] As expressões por um *não eu*, e: limitar o *eu*, são totalmente equivalentes.”

qualquer coisa que resista à aspiração, quer dizer, um obstáculo; numa palavra, onde há um objeto ao qual se pode aspirar nalguma medida. Mas o objeto nasce para o eu teórico no seu ato de pôr o não Eu como determinante e real. A oposição é, portanto, condição da aspiração. O Eu absoluto tem de tornar-se teórico para ser prático; tem de criar primeiro o mundo dos objetos em cuja resistência há de tornar-se ativo.<sup>133</sup>

Em verdade, esta realidade posta pelo sujeito na sua própria interioridade cumprindo o papel necessário de oposição é o meio através do qual a ação moral torna-se possível. É preciso, sob o prisma da antítese solucionável, resgatar aquela liberdade subjetiva congenitamente fundadora, agora não apenas como predicável de si mesma, mas predicável de toda uma história cognitiva desta relação dialética *eu / não eu*. Por esta razão, Fichte não pode admitir a coisa em si perdida no espaço da Natureza; seu aprisionamento na interioridade é, ao mesmo tempo, a condição básica de sua superação. Enquanto em Kant restou a substância externa e balizadora, em Fichte tudo foi interiorizado de modo radical, sob o jugo do *sujeito ativo* cuja missão é recuperar uma liberdade que experienciou como autocontemplação, criando um reino para si onde a Natureza é mera resistência que tem de ser superada.

Pôr o *não eu* no interior do sujeito absoluto é subtrair-se da infinita liberdade para uma existência que reage também como finita, em uma determinação recíproca de absolutamente opostos. Primário, contudo, o *eu* absoluto é o fundamento onde se realiza o mundo: “A fonte de toda realidade é o *eu*, pois é ele o imediato e o puro e simplesmente posto. Só pelo *eu* e com o *eu* está dado o conceito de realidade”<sup>134</sup>.

Embora seja o espaço onde este mundo adquire sua condição de possibilidade, o *eu* põe ativamente sua

---

<sup>133</sup> Hartman, 1983, p. 78.

<sup>134</sup> Fichte, 1988, p. 69, grifos meus.

própria oposição para determinar-se na finitude e, ao fazê-lo, põe algo estranho à sua absolutez que, de gênese, não tem opostos:

Mas o homem, na medida em que o predicado da liberdade pode valer dito dele, isto é, na medida em que ele é sujeito absoluto, não representado nem representável, não tem nada em comum com os seres naturais e, portanto, também não lhes é oposto.<sup>135</sup>

Torres Filho menciona a declaração de Fichte se intitulando acosmista e afirmando a nulidade do mundo empírico:

o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada.<sup>136</sup>

É evidente que entre *eu* e *não eu* não cabe qualquer forma de *continuum* que, em si mesmo, é apenas o traço fundamental daquela consciência absoluta preenchida por nada além de si mesma: “É assim que entre a natureza e a inteligência não pode haver nenhuma espécie de continuidade”<sup>137</sup>.

Em busca de um idealismo em que a Natureza não seja tão somente este obstáculo à ação moral, Schelling, de sua vez, irá, após se afastar do pensamento fichtiano, do qual absorveu os princípios básicos<sup>138</sup> ainda na juventude, substituir aquela genealógica intuição intelectual por uma intuição eminentemente empírica, onde as qualidades estéticas do mundo apontam para uma unidade consciência-Natureza bem distinta de uma

---

<sup>135</sup> Fichte, 1988, p. 59.

<sup>136</sup> Fichte apud Torres Filho, 1975, p. 76.

<sup>137</sup> Torres Filho, 1975, p. 80.

<sup>138</sup> Sobre este ponto, verificar em Schelling (1994, p. 22–57), a *Introdução a Três Ensaios de Schelling*, de Thomas Pfau.

unidade vazia e ilimitada que é livre, mas sem um mundo onde esta infinitude também possa ser de apreensão imediata. O olho schellinguiano não se volta para si mesmo como o faz Fichte; ele se abre para uma Natureza cujo silêncio verbal não é indicador de ausência radical de uma linguagem, mas, antes, é desafio para vê-la no tempo como processo teleológico inteligentemente por ela articulado<sup>139</sup>.

A conciliação entre idealidade e realidade não se fará pela concepção desta como produto da subjetividade, mercê de uma interiorização cabal do mundo, mas, sim, pela extensionalidade daquela à relação sujeito-objeto, que se consuma em uma ideia ontológica de Natureza e identidade. A experiência de infinitude que Fichte confinou ao vazio da intuição intelectual tornar-se-á objetivada em Schelling<sup>140</sup> enquanto experiência estética:

*a completa e incontestável objetividade da intuição intelectual é a arte em si mesma. Pois a intuição estética é simplesmente a intuição intelectual tornando-se objetiva.*

Esta infinitude objetivada deve, de sua vez, ser o ponto de partida da filosofia; a arte é a fonte concreta desta fusão finito-infinito. O artista parte desta contradição de expressar, na obra finita, o infinito, que se torna a identidade real-ideal. A arte é documento primário desta identidade; sua produção, embora consciente, é extravasada pelo produto:

---

<sup>139</sup> Em *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797, 2ª ed. 1803), Schelling menciona a aura que a filosofia da Natureza herda desde os primórdios da filosofia cosmológica dos gregos e que não é resgatável pela filosofia reflexiva, em uma evidente menção a Fichte, realçando esta dizível linguagem natural: “Assim a peculiar aura que envolve este problema, uma aura que a filosofia de mera reflexão, que apenas separa, nunca pode desenvolver, enquanto a pura intuição, ou antes, a imaginação criativa, há muito desde que descobriu a linguagem simbólica, tem-se apenas que interpretar para descobrir que a *Natureza nos fala* mais inteligivelmente quanto menos a pensamos reflexivamente” (Schelling, 1988, p. 35, grifos meus).

<sup>140</sup> 1978, p. 229, grifos meus.

Assim como o homem predestinado não executa o que deseja ou pretende mas, antes, o que ele é obrigado a executar por um destino inescrutável que o governa, o artista, conquanto deliberado ele possa estar, parece ser governado, no que concerne àquilo que é o verdadeiro objetivo na sua criação, por um poder que o separa dos outros homens e o compele a dizer ou retratar coisas que ele mesmo não compreende completamente e cujo significado é infinito.<sup>141</sup>

A incontestável polissemia da obra de arte, conceito original de Schelling que a contemporaneidade parece desconhecer ao propor, como nova, a ideia de *obra aberta*, assume naquele autor importância cabal no plano filosófico, pois o produto artístico é uma espécie de documento do Absoluto e veículo do trânsito idealidade-realidade-idealidade, em um *continuum* de possibilidades onde está impressa a ideia central de liberdade. Este *descontrole do sentido* por parte do artista, que supera sua intencionalidade inicial ou mesmo final, é denominado por Schelling de *atividade inconsciente* transgredindo a *consciente*; é a obra de arte que consome a identidade entre elas<sup>142</sup>. Há uma poética permeando idealidade e realidade que, como universo de possibilidades heurísticas, supera a atividade puramente consciente, que é a habilidade metamorfoseadora e necessária à consecução do objeto artístico:

Se fôssemos procurar em uma das duas atividades, a saber, a *consciente*, por aquilo que é ordinariamente denominado arte, embora seja ela apenas uma parte, aquele aspecto dela que é exercitado com consciência, pensamento e reflexão, e que pode ser ensinada, apreendida e

---

<sup>141</sup> Schelling, 1993, p. 223.

<sup>142</sup> Schelling, 1993, p. 225. Este ponto é reafirmado em “Assim, aquilo que nos parece fora da esfera da consciência, como real, e aquilo que aparece em seu interior, como ideal, ou como obra de arte, são produtos de uma mesma atividade” (Schelling, 1978, p. 230).

adquirida por meio da tradição e da prática, teríamos, de outro lado, de procurar no fator *inconsciente* que adentra a arte aquilo que não pode ser apreendido, nem obtido por prática, nem por qualquer outro caminho, mas pode apenas ser inato por uma dádiva da natureza; é isto que podemos chamar, em uma palavra, de elemento de *poesia* na arte.<sup>143</sup>

A experiência estética revela o Uno, o Absoluto; este deve ser o ponto primário de toda filosofia: daí a importância da arte para ela. O Absoluto, agora, não mais está excluído da esfera da experiência possível; ao contrário, ele é experiência originária imediata em que há esta *exclusão do tempo* na consciência plena de infinito. Schelling vê em uma experiência primária de mundo um todo que não se opõe, que não resiste, e que se interioriza como sentimento estético. Fichte, de sua vez, para banir a resistência, necessita daquela interiorização genética fundadora da autoidentidade que o leva a experienciar uma liberdade vazia do empírico. No entanto, este espírito é dádiva de uma divindade que permanece oculta: Deus é absolutamente *Outro* como infinitude; a Natureza é absolutamente *outra* como finitude. O *eu* absoluto está primariamente só, e esta solidão jamais poderá ser rompida com a presença do *não eu* na consciência: antagonizam-se como o espírito e a pedra.

Em Bruno (1802)<sup>144</sup>, Schelling parece convidar Fichte a abdicar daquela congênita solidão:

Abandonarás esse estreito em que te havias mantido anteriormente, ao restringires a unidade suprema à consciência, e ganharás comigo o livre oceano do Absoluto, onde não só nos moveremos mais vivamente, mas conheceremos a infinita profundidade e altura da razão.

---

<sup>143</sup> Schelling, 1993, p. 222–223, grifos meus.

<sup>144</sup> Schelling, 1989, 293, p. 129.

Colocar o Absoluto como gênese no âmbito cognitivo legitimamente faria da filosofia schellinguiana um retrocesso pré-crítico, como poderiam alguns estudiosos suspeitar? Como bom herdeiro de Kant, Schelling não poderia incorrer em um discurso epistemológico sobre o Absoluto sem preparar-lhe, antes, um espaço adequado no universo da experiência possível. Neste aspecto, o Absoluto é dado, primariamente, como experiência estética que, de sua vez, é a expressão sensível da liberdade absoluta: não mais o *eu*, mas o *todo* da identidade sujeito-Natureza. Esta experiência, da ordem mesma do inefável, consuma-se absolutamente como contemplação que é, em última análise, a transgressão estética da possibilidade do conceito:

Conhecer o eterno, portanto, é contemplar, nas coisas, ser e pensar somente unificados por sua essência, mas não pôr, seja o conceito como o efeito da coisa ou a coisa como o efeito do conceito. Nada está mais afastado da verdade do que isto. Pois coisa e conceito não são um por uma vinculação de causa e efeito, mas pelo Absoluto e, considerados verdadeiramente, são somente as perspectivas diferentes de um e do mesmo; pois nada existe que não estivesse expresso no eterno finita e infinitamente. [...] No entanto, a *natureza* daquele eterno em si e para si mesmo é *difícil de se exprimir com palavras mortais*.<sup>145</sup>

A partir daquela experiência originária de infinito, Schelling traz o Absoluto para o interior do universo, fazendo deste a expressão exterior e finita Daquele. Este é um dos pontos da crítica de Schelling às filosofias que consideram Deus fora da Natureza e do homem, e como cabal a oposição entre finito e infinito:

---

<sup>145</sup> Schelling, 1989, 302, p. 136, grifos meus. Em *Sistema da Filosofia em Geral e da Filosofia da Natureza em Particular* (1804), encontra-se: “o modo de cognição do Absoluto, se Ele de fato o é, é contemplativo” (Schelling, 1994, 6. 153–154, p. 151).

Através desta oposição, os homens aprenderam a ver a natureza fora de Deus, e Deus fora da natureza e, na medida em que despojaram aquela da necessidade sagrada, subordinaram-na à profana, que denominam mecânica, mas, por isso mesmo, fizeram do mundo ideal um *palco de uma liberdade sem lei*. Ao mesmo tempo, na medida em que determinaram aquela como um ser meramente passivo, acreditaram ter adquirido para si o direito de determinar Deus, que elevam acima da natureza, como atividade pura, pura atuosidade, como se um desses conceitos não permanecesse e perecesse com o outro, e tivesse verdade por si. [...] Mas se se diz a eles que *a natureza não está fora de Deus, mas em Deus*, entendem com isso essa natureza que foi morta pela separação de Deus, como se essa, em geral, fosse algo *em si* ou, em geral, algo mais do que a criatura fabricada por eles mesmos.<sup>146</sup>

Destacam-se neste texto as críticas a Kant e a Fichte. Àquele, a referência ao conceito de Natureza como *coisa em si*; a este, as considerações da idealidade subjetiva, como *palco de uma liberdade sem lei*, e da Natureza, como mera criatura da subjetividade. Mesmo Espinosa, que Schelling com admiração considerou como “o primeiro que, com completa clareza, considerou mente e matéria como uma unidade”<sup>147</sup>, todavia equivocou-se, segundo ele, ao colocar a identidade ideal-real fora do humano, na Substância Infinita<sup>148</sup>.

Não obstante, que conceito se une a esta intuição schellinguiana primária de infinitude, explicitando o modo como a Natureza está no Absoluto e reciprocamente? O que legitimaria, no universo do

---

<sup>146</sup> Bruno, 306–307, p. 138 (In: Schelling, 1989, p. 138).

<sup>147</sup> Schelling, 1988, p. 15.

<sup>148</sup> Schelling, 1988, p. 28. Não sendo escopo deste trabalho a discussão acerca das posições de Espinosa sobre o tema aqui exposto, confino-me a exibir a leitura que Schelling faz daquele autor.

dizível, aquela experiência de totalidade, inefável de gênese? Schelling irá conceber a Natureza como o aspecto finito do infinito, isto é, a expressão exterior da divindade que, de potência, se faz atualidade e se dá a conhecer. Mas, como esta exterioridade é a forma finita do infinito, este se *dar a conhecer* não poderá ser para *um outro*, pois: “o Absoluto não produz, a partir de si mesmo, nada além de si mesmo, portanto, mais uma vez, o Absoluto”<sup>149</sup>. Deste modo:

*O Absoluto é um eterno ato de conhecimento, que em si mesmo é matéria e forma, um produzir no qual, de maneira eterna, ele faz de si mesmo, em sua totalidade como ideia, como pura identidade, real, forma e, inversamente de maneira igualmente eterna, dissolve a si mesmo como forma, nessa medida como objeto, na essência ou no sujeito.*<sup>150</sup>

A refletividade do sujeito fichtiano migra, em Schelling, para o Absoluto. Como eterno “ato de conhecimento”, a subjetividade é uma espécie de interioridade na exterioridade do Absoluto; poder-se-ia dizer que a contemplação é não mais que autocontemplação de um processo infinito de exteriorização como Natureza. Ideal e real se fundem, naquela unidade do Absoluto, como conaturalidade. A divindade tudo permeia, imprimindo, no finito, um caráter simbólico:

Na natureza eterna o Absoluto se torna para si mesmo, em sua absolutez (que é pura identidade), um particular, um ser, mas também neste ele é absolutamente ideal, absoluto *ato de conhecimento*; na natureza que aparece, é conhecida somente a forma particular como

---

<sup>149</sup> Schelling, 1989, p. 50.

<sup>150</sup> Schelling, 1989, p. 50. Esta unidade originária explicita-se também em: “na mesma proporção em que o infinito está figurado em um finito, este mesmo também está, por sua vez, como finito, no infinito, e que estas duas unidades, a propósito de toda essência, são de novo uma só unidade” (Schelling, 1989, p. 51).

particular, e nesta o Absoluto se oculta em um outro do que ele mesmo é em sua absolutez, em um finito, um ser, que é seu *símbolo* e que, como tal, adquire, como todo *símbolo*, uma *vida* independente daquilo que significa. No mundo ideal, ele como que despe o invólucro e aparece também como aquilo que é, como ideal, como *ato de conhecimento*, mas tal que, em contrapartida, deixa para trás o outro lado e conserva apenas um deles: o lado da redissolução da finitude na infinitude, do particular na essência.<sup>151</sup>

Nos *Seminários de Stuttgart* (1810), Schelling propõe a fórmula  $A/(B=C)$  para expressar que o Real (B) mantém uma relação de identidade originária com o Ideal (C), sob o Absoluto (A), afirmando que “não se trata de considerar que o Real e o Ideal são numérica ou logicamente os mesmos, mas, antes, designam uma unidade essencial”<sup>152</sup>. Nesta obra, ainda ele escreve:

Somos frequentemente questionados sobre como, se a filosofia concebe Deus como seu fundamento, podemos chegar a um conhecimento de Deus ou do Absoluto. Não há resposta para esta questão. A existência do que é incondicional não pode ser provada como a existência de alguma coisa finita. O incondicional é o elemento sobre o qual qualquer demonstração se torna possível [...] A filosofia está ocupada da progressiva demonstração do Absoluto, a qual não pode ser exigida como princípio da filosofia.<sup>153</sup>

É certo, então, que não há uma prova definitivamente dedutiva sobre o Absoluto ou, como bem demonstrou Kant, não cabe, sobre este assunto, aventurar-se no jogo das antinomias. Entretanto, esta passagem da obra de Schelling traz, tacitamente, uma ideia da tarefa da filosofia na *progressiva*

---

<sup>151</sup> Schelling, 1989, p. 52.

<sup>152</sup> Schelling, 1994, p. 198.

<sup>153</sup> Schelling, 1994, p. 199.

*demonstração*, e a consciência do autor de que seu pensamento não é um retrocesso a uma metafísica pré-crítica. No que respeita àquele papel da filosofia, há um conceito de progressividade que não se confina, tão somente, a uma evolução do fazer filosófico no tempo, mas, também, à gradativa exteriorização do Absoluto como Natureza. O saber, em outras palavras, não tem por objeto algo sem *vida*, já realizado como processo. Esta é uma visão evolucionária da Natureza e de sua representação que, na análise da concepção de Absoluto em Schelling, bem caracterizou Arthur Lovejoy em *The Great Chain of Being*:

Mas a verdadeira filosofia e a verdadeira ciência objetiva não são uma cantilena de tautologias. Seu objeto é sempre uma coisa concreta e viva, e seu progresso e evolução são um progresso e evolução do objeto em si mesmo.<sup>154</sup>

Esta concepção da exteriorização da atemporalidade do Absoluto no tempo é, como comenta ainda Lovejoy, original face às ideias emanacionistas e criacionistas:

Deus foi temporalizado – foi, de fato, identificado com o processo pelo qual toda a criação lentamente e arduamente ascende a escala de possibilidades; se o nome é reservado para o ápice da escala, Deus foi concebido como o termo final ainda não realizado do processo. Assim, o emanacionismo e o criacionismo são substituídos pelo que pode melhor ser denominado evolucionismo radical ou absoluto – o tipicamente evolucionismo romântico do qual *L'Evolution Créatrice* de Bergson é, em grande parte, uma reedição.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Lovejoy, 1982, p. 324. O autor é enfático ao realçar a importância desta ideia de evolução presente na obra de Schelling: “É como tem sido muito pouco notado pelos historiadores – nesta introdução de um evolucionismo radical na metafísica e na teologia, e na tentativa de revisar mesmo os princípios da lógica para fazê-los harmonizarem-se com uma concepção evolucionária de realidade, que a importância histórica de Schelling consiste principalmente” (Lovejoy, 1982, p. 325).

<sup>155</sup> Lovejoy, 1982, p. 317.

É na ideia de uma Natureza eternamente processual que Schelling vê este *símbolo vivo* do Absoluto como a gradual transposição do infinito no finito; a *vida* na Natureza, observável como fenômeno, antepõe a filosofia schellinguiana a todas aquelas que têm da exterioridade um conceito do inexoravelmente outro que, sem vida, simplesmente obstaculiza a liberdade do Absoluto:

Não é de se admirar que a linguagem, usada dogmaticamente, logo perde o sentido e o significado. Tão logo eu mesmo sou idêntico com a Natureza, entendo *o que é* uma natureza viva, tão bem quanto entendo minha própria vida; aprendo como esta *vida universal* da Natureza revela-se na multiplicidade de formas, em desenvolvimentos progressivos, em graduais aproximações à *liberdade*. Tão logo, contudo, eu me *separo*, e comigo toda a *idealidade*, da Natureza nada resta senão um objeto morto, e cesso de compreender como a *vida* fora de mim pode ser possível.<sup>156</sup>

Para Schelling, certamente torna-se verossímil que onde há *liberdade* há *vida*. E o conhecimento da vida já não se faz mais na imediatidade da intuição estética, mas pela observação temporal dos processos da Natureza que evidenciam organismos dotados de propósito:

Apenas nos seres organizados eles [os objetos] são *reais*; eles existem sem *minha* participação, porque há uma relação entre eles e o todo. Deste modo, um *conceito* reside na base de toda organização, pois, onde existe uma relação necessária do todo com a parte e da parte com o todo, há um *conceito*. Mas este conceito reside na *organização em si mesma* e não pode de nenhum modo ser dela separado; ela *organiza a si mesma*, e não é, simplesmente, digamos, uma obra de arte cujo conceito é encontrado fora dela, no

---

<sup>156</sup> Schelling, 1988, p. 36, grifos meus.

entendimento do artista. *Não apenas suas formas, mas sua existência é dotada de propósito* [...]. No produto orgânico, por essa mesma razão, forma e matéria são inseparáveis; esta particular matéria poderia surgir e ser somente com esta forma específica e vice-versa. Toda organização é, portanto, um *todo*; sua unidade reside em si mesma; ela *não* depende de nossa escolha de pensá-la como uma ou muitas.<sup>157</sup>

Embora Schelling refira-se ao *real* como simplesmente aquilo que está *fora de nós*, seja ele particular ou geral, ao contrário da escolástica realista que distingue *real* de *existente*, transparece nesta última passagem, na ideia de *organismo*, no qual reside um *conceito* responsável pela sua conduta sistêmica, a realidade do universal enquanto *lei*, cuja tessitura é de natureza intelectual<sup>158</sup>. Além disto, ressalte-se, ainda, dois pontos desta passagem que, de um lado, afirma esta lei *em si mesma*<sup>159</sup> e, de outro, conceitua-a como independente de nosso pensamento. Esta postura realista que lida com a *coisa em si* com desembaraço, e com a *alteridade* que, em última análise, decorre da cabal recusa da constituição subjetiva, é legitimada pelo Idealismo Absoluto schellinguiano. Na verdade, a ideia de *organismo vivo* de conduta teleológica, de origem na experiência, é dele uma prova. Somente um substrato mental, unificado ao conceito de matéria, pode conferir este *télos* para a *vida*. Ainda segundo o autor, o mero esquema mecânico da causalidade não

---

<sup>157</sup> Schelling, 1988, p. 31.

<sup>158</sup> Peirce, a propósito, comenta esta presença do pensamento na Natureza: “O pensamento não está necessariamente conectado a um cérebro. Ele aparece no trabalho das abelhas, dos cristais e através de todo o mundo físico. Não se pode negar que ele esteja realmente lá, que as cores, formas etc., dos objetos realmente lá estejam. Aderir àquela injustificável negação é ser levado a alguma forma de idealismo nominalista semelhante ao de Fichte” (CP 4.551).

<sup>159</sup> Para Schelling (1988, p. 16), o conceito de coisa em si mesma é absolutamente sem sentido, denominando-o de quimera especulativa, extraída de Leibniz, e levada ao extremo pelo transcendentalismo kantiano.

pode explicar este caráter vivo e proposital das organizações naturais:

Causa e efeito são alguma coisa transitória, evanescente, mera aparência (no sentido usual da palavra). Assim, se o *propósito* de um produto orgânico deve ser explicado, o dogmatista encontra-se totalmente abandonado pelo seu sistema. Aqui não é mais válido separar conceito e objeto, forma e matéria, como nos apraz. Pois *aqui*, no mínimo, ambos são originalmente e necessariamente unidos, não em nossa ideia, mas no *objeto* em si mesmo. Eu gostaria que um destes que jogam com conceitos como sendo filosofia, e fantasias de coisas como coisas reais, se aventurasse conosco *neste campo*.<sup>160</sup>

Contrapondo-se, em um diálogo fictício, a um interlocutor que defende um idealismo subjetivista<sup>161</sup>, Schelling afirma:

Assim, a primeira coisa com a qual você concorda é: qualquer concepção de um propósito pode surgir, apenas, de uma inteligência, e somente em relação a tal inteligência pode alguma coisa ser dotada de propósito [...] Quando você pensa em cada planta como um individual, no qual tudo concorre de modo conjunto para um propósito, você deve procurar a razão para isso na coisa externa a você: sentir-se-á constrangido em seu julgamento; você deve, portanto, confessar que a unidade com a qual você pensa não é meramente *lógica* (no interior de seu pensamento), mas *real* (de modo atual e externo a você).<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Schelling, 1988. A este ponto de vista de Schelling, acrescenta Andrew Bowie (1993, p. 38): “A ideia fundamental de Schelling na *Naturphilosophie* é que o caráter organizado da mente (*Geist*) e o caráter organizado da Natureza não podem, absolutamente, ser separados.”

<sup>161</sup> Que, a propósito, é cognominado por Schelling (1989, p. 53) de “idealismo relativo”, caracterizado por “apenas um dos lados que, sem o outro, é impensável”.

<sup>162</sup> Schelling, 1988, p. 32.

É interessante perceber que o assim chamado *Idealismo Alemão*, dando a entender uma certa afinidade conceitual entre seus integrantes, abriga tanto o Realismo radical de um autor como Schelling, como o idealismo subjetivo de Fichte e o idealismo crítico de Kant. Embora aqueles autores sejam ponto de partida para o pensamento schellinguiano, este, supõe-se ter ficado claro, distancia-se cirurgicamente do idealismo fundado no sujeito constituidor. Sua crítica fundamental ao ponto de vista da constituição subjetiva, no que respeita à evidência empírica da lei natural, concentra-se na pretensão de dar forma ao fenômeno:

Aquilo que é forma nas coisas, dizem eles [certos filósofos], nós inicialmente impomos às coisas. Mas de há muito quero saber como você poderia estar inteirado sobre o que as coisas são, sem a forma que você primeiramente a elas impõe, ou o que a forma é, sem as coisas sobre as quais você a impõe. Você deveria admitir que, *aqui*, pelo menos, a forma é absolutamente inseparável da matéria, e o conceito, do objeto. Ou, se resta, à sua escolha, impor ou não a ideia de propósito nas coisas externas, como é que você impõe esta ideia apenas a *certas* coisas e não a todas?<sup>163</sup>

Há, no ver realista de Schelling, claramente esta alteridade que embaraça o arbítrio da constituição subjetiva. Parece aqui ser legítimo considerar que o vetor de determinação ontológica é do objeto para a representação. Por outro lado, é evidente que na unidade mente-matéria professada por Schelling, deve haver estágios gradativos de vida, isto é, de formas mais livres e indeterminadas para mais determinadas: “há uma hierarquia de vida na Natureza. Mesmo na mera matéria organizada há vida, mas uma vida de um tipo mais restrito”<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> Schelling, 1988, p. 33.

<sup>164</sup> Schelling, 1988, p. 35.

Por não conceber no fenômeno essa autonomia da lei que confere ordem à exterioridade, Kant, a exemplo de Fichte, não pode atribuir vida à matéria, no sentido de nela reconhecer um substrato organizado de natureza intelectual. Assim, por exemplo, nos *Fundamentos Metafísicos das Ciências da Natureza* (1786), Kant<sup>165</sup> identifica a inércia da matéria com a ausência de vida. No prisma evolucionário da filosofia schellinguiana, irá surgir quase de *modo natural* a questão da *gênese da subjetividade*. Friso, propositadamente, a *naturalidade* da questão porque ela pode ter um tratamento desenvolvido no interior de uma filosofia realista e evolucionária, ao contrário dos embaraços que ela faz surgir no bojo do Nominalismo. Andrew Bowie ressalta este aspecto nesta passagem:

A filosofia teórica de Kant não tem meios para explicar esta gênese. Para o Kant da filosofia teórica, respostas a tais questões de gênese dependem do funcionamento cognitivo do sujeito já constituído, o que significa que não se tem o direito de perguntar *como* tal sujeito, em si mesmo, se tornou constituído. Schelling, justificadamente, pensa que isto é insuficiente para dar conta de nossa habilidade de entender a natureza da qual somos uma parte.<sup>166</sup>

Tal questão, em Schelling, é nítida no seguinte trecho das *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, em que ele parte da ideia de que a regra da causalidade, fundamental para uma visão mecânica de mundo, não se aplica àquilo que é dotado de crescimento e vida:

[...] os conceitos de causa e efeito são completamente inaplicáveis a uma mente. Ela é, portanto, absolutamente autoexplicatória de seu ser e capacidade, e apenas porque ela absolutamente existe, ela também *é o que ela é*, ou seja, um ser de uma tal *natureza* à qual este particular sistema de ideias das

---

<sup>165</sup> Kant, 1970, p. 105.

<sup>166</sup> Bowie, 1993, p. 34.

coisas externas também pertence. [...] A filosofia, então, nada mais é senão a *história natural de nossa mente*. De agora em diante, todo o dogmatismo<sup>167</sup> [...] está revirado em seus fundamentos. Consideramos o sistema de nossas ideias não em seu *ser*, mas em seu *dever*. A filosofia torna-se *genética*; isto é, ela permite que a série completa e necessária de nossas ideias surja e tome seu curso, como se diante de nossos olhos. Daqui em diante não há mais separação entre experiência e especulação. *O sistema da Natureza é, ao mesmo tempo, o sistema de nossa mente* e somente agora, uma vez que a grande *síntese* tenha sido realizada, retorna nosso conhecimento à *análise* (à pesquisa e ao experimento).<sup>168</sup>

Deixar fluir a mente tal qual ela é, equivale a dizer que sua forma natural irá se impor experiencialmente à sua representação, no dever de todas as suas nuances. Há, agora, *origem* da afinidade mente-Natureza e a ruptura radical do estranhamento entre interioridade e exterioridade ou, em outras palavras, entre sujeito e objeto. Como método, a filosofia schellinguiana é primariamente *sintética*<sup>169</sup>; a *análise* encontra sua legitimidade naquela unidade essencial. Não há, por conseguinte, a caracterização de uma dialética de opostos cuja síntese se faz no interior da subjetividade através de formas *a priori*, operação que, por não mostrar sua *gênese*, dicotomiza o elo necessário entre representação e mundo<sup>170</sup>. É assim que a intuição, como *locus* originário de todo

---

<sup>167</sup> Cumpre lembrar que Schelling considera dogmáticas todas as filosofias que baseiam sua leitura da Natureza exclusivamente na causalidade.

<sup>168</sup> Schelling, 1988, p. 30, grifos meus.

<sup>169</sup> Outra passagem que reafirma este ponto é: “É mais seguro, assim, permitir que o conceito apareça diante de nosso olhar e, deste modo, encontre o fundamento de sua necessidade em sua própria origem. Este é o procedimento sintético” (Schelling, 1988, p. 172).

<sup>170</sup> Em Schelling, 1988, p. 26, lê-se: “esta mente contém, em si mesma, certas formas *a priori* [...]. Ao representar as coisas, apreendemo-las nestas formas. Deste modo, os objetos amorfos adquirem estrutura; as formas vazias, conteúdo. Como ocorre que as coisas se tornam representadas, há sobre isso o mais profundo silêncio”.

conhecimento, não é mais, tão somente, a instância primariamente organizadora do fenômeno, conferindo-lhe apenas estrutura espaçotemporal, mas a faculdade que legitimamente apreende o *dever ser externo* às condições de verdade da representação:

[...] deste ponto é claro porque a intuição não é – como muitos pretensos filósofos imaginaram – o nível mais baixo de conhecimento, mas o *primário*, o mais *elevado* na mente humana, e que verdadeiramente constitui sua natureza mental.<sup>171</sup>

A experiência torna-se o vértice fulcral por onde a *forma* penetra a subjetividade, constituindo não um trânsito de matéria substancialmente estranha, mas congênita e exclusivamente mental:

[...] queremos saber não como a Natureza surgiu fora de nós, mas *como* mesmo a própria ideia de uma Natureza introduziu-se *em nós* [...]. Não queremos que a Natureza coincida com as leis de nossa mente *por acaso* (como se fosse por um terceiro intermediário), mas que *ela mesma*, necessária e originalmente, não apenas *expresse*, mas mesmo *realize*, as leis de nossa mente, e que ela seja Natureza e assim seja denominada, na medida em que o faça.<sup>172</sup>

A filosofia como *história natural de nossa mente* legitima-se, por esta razão, ser, também, uma Filosofia da Natureza e da Identidade real-ideal, permitindo Schelling afirmar que: “A Natureza seria a Mente tornada visível, e a Mente a invisível Natureza”<sup>173</sup>.

Ao recusar a causalidade estrita como método exclusivo de investigação, Schelling, embora não tivesse vivido os ares do indeterminismo que aflora no início do século vinte, prenuncia, com suas ideias de

---

<sup>171</sup> Schelling, 1988, p. 177.

<sup>172</sup> Schelling, 1988, p. 41–42.

<sup>173</sup> Schelling, 1988, p. 42.

liberdade e organicidade sistêmica dos produtos da Natureza, uma ciência que lida com a indeterminação parcial dos objetos. Este indeterminismo tácito de Schelling fundamenta-se nessa tríplice relação entre vida, liberdade e mente:

Assim, aqui novamente encontramos a absoluta unificação entre Natureza e *Liberdade* em um único e mesmo ser. O organismo *vivo* é um produto da Natureza: mas neste produto natural uma *mente* ordenadora e coordenadora está governando.<sup>174</sup>

Parece lícito afirmar que Deus, alma e liberdade são resgatados por Schelling para a esfera do cognoscível, por serem fundamentos primários de toda experiência. A liberdade apresenta-se não só temporalmente na intuição que proporciona a observação da vida na Natureza, seja na interioridade consciente ou na exterioridade inconsciente<sup>175</sup>, mas, também, naquele não tempo da intuição estética, primária, do Absoluto. É o que transparece nesta passagem das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, de 1809<sup>176</sup>: “Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo”<sup>177</sup>.

Embora ambientado na ideia de progresso do romantismo da época, Schelling não vivenciou o clima de evolucionismo típico de meados do século dezenove. Mas é patente a ideia de evolução presente em sua filosofia, resgatando um vetor *caos-cosmos* da filosofia antiga:

---

<sup>174</sup> Schelling, 1988, p. 36.

<sup>175</sup> Segundo Schelling, a Natureza, enquanto exterioridade, no processo de formação de sua organicidade, é inconsciente porque absolutamente livre, e os atos da liberdade não são dotados de intencionalidade. O propósito encontrado nos organismos, de sua vez, torna-os dotados de consciência. Na instância humana, a produção artística inicia-se conscientemente, mas o significado aberto do produto associa-se a uma forma de inconsciência. Ver Schelling (1993, p. 204-228).

<sup>176</sup> Schelling, 1992.

<sup>177</sup> Schelling, 1992, p. 45.

Depois do ato eterno de revelação de Si mesmo, tudo é, no mundo, tal qual nos aparece agora: lei, ordem e forma; todavia permanece, no fundo, sempre, o que não tem regra, como se pudesse, um dia, mais uma vez irromper; e não aparece em parte alguma que a ordem e a forma representam aquilo que é primitivo; parece, ao contrário que de uma desordem inicial foi impressa a ordem.<sup>178</sup>

Hartman<sup>179</sup>, sintetiza, de seu lado, o pensamento schellinguiano sobre o tema:

O processo evolutivo da natureza obedece a um princípio de diferenciação progressiva em cujos primórdios se encontra a “indiferença” absoluta, mas, ao mesmo tempo, obedece também a um princípio de produção progressiva do superior no qual se exemplifica a tendência original da unidade do todo [...]. Este pensamento projeta uma luz decisiva na essência da natureza como totalidade, pois uma força primordial que, sempre em crescimento, produz de si mesma a sua própria oposição e se reduz à ação recíproca de forças polares, só pode, evidentemente, ser uma força viva.

É naquele não tempo do caos inicial e sua unidade que penetra a intuição estética, transgredindo as formas do tempo e da ordem da Natureza, encontrando aquela liberdade infinita e originária. Do mesmo modo, é nesta imediatidade que a arte se remete à sua fonte indizível, que a ciência só pode conhecer através do modo como esta fonte se exterioriza na finitude e na temporalidade.

Estas formas de cognição, arte e ciência, no universo schellinguiano, têm caminhos distintos, porém o mesmo objeto:

No que concerne, particularmente, à relação entre arte e ciência, elas são completamente

---

<sup>178</sup> Schelling, 1992, p. 58.

<sup>179</sup> Hartman, 1983, p. 139.

opostas em tendência, pois se a ciência realizasse toda a sua tarefa, como a arte sempre o fez, ambas coincidiriam e se fundiriam numa só – que é a prova da oposição das direções que ambas possuem. Pois a ciência, no seu nível mais alto, embora tenha o mesmo objetivo da arte, tal objetivo, devido à maneira de realizá-lo, é para ela sem fim, *e onde a arte é, a ciência tem ainda de ser*.<sup>180</sup>

Transitando com ampla liberdade pela idealidade dos mundos externo e interno, a arte torna-se expressão heurística que é matéria-prima para a reflexão filosófica sobre uma poética cósmica:

O mundo objetivo é simplesmente a original e inconsciente poesia do espírito; o organon universal da filosofia – e a pedra-chave de seu arco completo – é a filosofia da arte.<sup>181</sup>

Ciência e arte são, assim, com base na filosofia de Schelling, geneticamente sintéticas. A tarefa de ambas é congenitamente heurística e deve, em um infinito tempo, como tendência, confluir em um mesmo fim. Segundo o autor: “um sistema só é completo quando conduzido de volta a seu ponto de partida”<sup>182</sup>. Por esta razão:

A filosofia nasceu e foi alimentada pela poesia na infância do conhecimento e, com ela, todas aquelas ciências que foram guiadas em direção à perfeição; devemos, assim, esperar que elas, na conclusão, escoem de volta, como muitos riachos individuais para o *oceano de poesia de onde tomaram sua origem*.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Schelling, 1994, p. 227. Na leitura que Bowie (1993, p. 52) faz de Schelling, encontra-se a negação da possibilidade de uma ciência estética: “uma obra de arte não é arte porque partilha os mesmos atributos com outros objetos ou porque possa ser definida em relação a eles, mas porque revela o mundo de um modo que só ela consegue. Não pode haver, assim, qualquer ciência da arte”.

<sup>181</sup> Schelling, 1994, p. 12.

<sup>182</sup> Schelling, 1994, p. 232.

<sup>183</sup> Schelling, 1994, p. 232, grifos meus.

Não sem razão Schelling retorna à mitologia, como resgate desta perdida origem da filosofia<sup>184</sup>. Todo este desafio heurístico de uma filosofia originalíssima, como a de Schelling, requer para a sua aceitação, segundo o próprio autor, um *senso estético*<sup>185</sup> essencial a um olhar que, voltado para a interioridade ou para a exterioridade, não perceba dois mundos antagônicos onde a *vida* está confinada tão somente em uma subjetividade que se pretende origem da unidade, como se possível fosse uma profilaxia capaz de assegurar um arsenal de faculdades independentes da experiência, mas que, em verdade, dogmaticamente não exhibe suas credenciais primárias. Deste modo, a originária indiferenciação ideal-real, para Schelling, garante o fundamento heurístico não apenas na ciência, mas, também, nas artes, tornando-as correlatas como atividades do espírito.

Em resumo, enquanto a temporalidade da história traça para a ciência um longo e sofrido caminho necessário à consecução da identidade entre as formas lógicas do pensamento humano e da Natureza, no não tempo da poesia já tudo se prenuncia virtualmente escrito como convite amoroso e lúdico à decifração do Absoluto.

Não à toa o pensamento de Schiller parece ter total acolhida na filosofia schellinguiana ao dizer: “O caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração”<sup>186</sup>.

### **Uma Síntese: Sobre o Idealismo de Peirce e suas Raízes Schellinguianas**

Uma comparação entre as ontologias de Schelling e Peirce requereria não um simples capítulo, mas certamente o volume inteiro de um livro. Não obstante

---

<sup>184</sup> A este respeito, Schelling (1994, p. 232–233) conjectura: “Mas como uma nova mitologia pode surgir, tal que ela devesse ser a criação, não de algum autor individual, mas de uma nova raça, personificada como se fosse um único poeta – é um problema cuja solução pode somente ser visualizada nos destinos futuros do mundo e no curso da história porvir”.

<sup>185</sup> Schelling, 1994, p. 14; e, também, Torres Filho, 1987, p. 142.

<sup>186</sup> Schiller, 1990, Carta VIII.

essa limitação, o presente ensaio se destina aos estudiosos que razoavelmente conhecem os fundamentos da ontologia de Peirce, para os quais poderá ficar evidente a proximidade teórica entre ele e Schelling. Com respeito à Metafísica de Peirce, particularmente sua teoria da realidade, ou Ontologia, é válido lembrar que ela foi primariamente influenciada pelo Realismo de Duns Scotus, que afirmou a realidade dos universais, a saber, de generalidades reais como um aspecto atuante da Natureza. No seu pensamento maduro, Peirce aperfeiçoou seu Realismo por meio da Teoria da Continuidade, propondo-o em uma nova fórmula, expressada na questão que segue na passagem a seguir:

O *continuum* é aquilo que a lógica dos relativos mostra ser o verdadeiro universal. Afirmo o *verdadeiro universal*, pois nenhum realista é tão tolo a ponto de dizer que nenhum universal é uma ficção. Assim, a questão do nominalismo e realismo toma esta forma: são alguns *continua* reais?<sup>187</sup>

Desse modo, generalidades ontológicas são reconceituadas como continuidades reais. É interessante destacar que Peirce e Schelling têm similaridades teóricas fundamentais que podem ser encontradas em seus escritos sob vocabulários distintos. A propósito, pode ser mencionado, por exemplo, sua admissão conjunta de um realismo de continuidades o qual, em Peirce, corresponde a duas de suas três categorias, a saber, primeiridade e terceiridade. A primeiridade é cosmicamente fundada em seu aspecto interno como um *continuum* de possibilidades, *continuum* de qualidades de sentimento, enquanto em sua manifestação externa a segundidade é regida pelo Acaso.

Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso é senão o aspecto

---

<sup>187</sup> NEM IV, p. 343, grifos meus.

externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento.<sup>188</sup>

A terceira categoria é o modo de ser da continuidade das formas – formas lógicas da necessidade. De fato, para ser mais justo com o indeterminismo de Peirce, formas *quase necessárias* constitutivas das leis da Natureza. Ambas continuidades podem ser encontradas na Filosofia da Natureza de Schelling. A primeiridade como a fenomenológica experiência estética de infinito, proporcionada por um tipo de contemplação inconsciente da Natureza ou de uma obra de arte em suas muitas manifestações. Os *qualia* que são uma parte da Natureza constituem a *mediata* presença do Absoluto que pode ser experienciada como unidade, de fato, como unidade originária. Schelling menciona abundantemente formas lógicas naturais, tal como este capítulo procurou evidenciar. Parece lícito considerá-lo um realista de mesma estirpe que Peirce, certamente sob diferentes vocabulários. É também permissível afirmar que o leitor de algum modo familiarizado com a ontologia de Peirce irá perceber uma ambientação filosófica similar que, algumas vezes explicitamente, outras tacitamente, proporciona a proximidade entre os dois autores: um tipo de fundamento poético que rege o palco onde ambas filosofias desenvolvem suas principais ideias.

Destaque-se, por um lado, que o realismo partilhado por eles implica na rejeição de toda filosofia de caráter antropocêntrico. De outro, o indeterminismo essencial em ambos: em Schelling, o Ser real do Absoluto como Natureza impede que se a considere um mecanismo regido pela necessidade; Ele é de gênese pura liberdade, e sua passagem do infinito para o finito não pode implicar em dela abdicar. Em Peirce, a liberdade é também revelada na mais primária experiência: a de *primeiridade*. Aquele experienciar da

---

<sup>188</sup> CP 6.265; EP 1.348; W 8.180–181, grifos meus. Passagem, a propósito, citada também nos capítulos III e XII deste volume, nos trechos referenciados nas notas 88 e 413. Sua redundância aqui cumpre o papel de ênfase na argumentação.

incondicionalidade do fenômeno, de uma ruptura com o tempo, transfere-se do fenomenológico para o ontológico na forma do Acaso, em uma viagem promovida pela flecha da hipótese em sua busca de conciliação definitiva entre aparecer e ser<sup>189</sup>. Em ambos, não mais se encontra um sujeito polarizador, fundante, criador de assimetria formal com a Natureza. Muito pelo contrário, nestes autores pode-se visualizar um esforço para descentralizar do sujeito a ontologia, criando simetrias com o objeto que proporcionem um trânsito natural entre interioridade e exterioridade. Em Peirce, tal trânsito correlaciona-se, fundamentalmente, à possibilidade de um comércio semiótico entre o humano e o natural; a inteligibilidade da Natureza confirma a experiência de unidade estética com ela – ambas experiências decorrem do entendimento de que entre sujeito e objeto não deve haver, de gênese, relação de estranhamento. É nesta unidade e inteligibilidade que Peirce e Schelling veem a presença mais densa e genética da filosofia. São experiências de encantamento e espanto, não à toa conducentes, em ambos os autores, à concepção da ideia de *divino*<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Cf. Ibri, 2020a, volume I desta obra, cap. II.

<sup>190</sup> Confira-se o famoso ensaio de Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God* (CP 6.452–493). Uma tradução pode ser encontrada na revista *Cognitio* (São Paulo, v. 4, n. 1, p. 87–97 e 98–13, jan.–jun. 2003), disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/issue/view/919>.