UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marília Batista Cota Pacheco

O ABSOLUTO EM MIM E CONTRA MIM

Sobre a dialética da imaginação em Schelling:
efetividade e ideal da razão

São Paulo
2009

Marília Batista Cota Pacheco

O ABSOLUTO EM MIM E CONTRA MIM

*Sobre a dialética da imaginação em Schelling
Efetividade e ideal da razão*

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Suzuki.

São Paulo

2009

Para:

*Mariana, Natália, Fernanda, Pedro,
Giovanna, Bruna, Juliana,
Joaquim, Luíza, Leontina e Milo,*

ideias vivas do laço entre presente e futuro como ausência de punição...

AGRADECIMENTOS

Ao meu caríssimo orientador, professor Márcio Suzuki, agradeço por toda paciência, pelo apoio e generosidade intelectual em sempre me mostrar antecipadamente os xeques-mate, por assim dizer, que eu mesma me daria nessa partida nada fácil que jogamos, ao longo de todos esses anos. Com certeza, Márcio, sem sua afabilidade de espírito e refinadíssimo *Sinn*, essa partida nunca poderia ter sido jogada. Muito obrigada, de coração, por tamanha generosidade.

Agradeço ao professor Emmanuel Cattin por ter me recebido e dirigido este trabalho durante um período frutífero de pesquisa na *Université Blaise Pascal* e na *ENS-Paris*. Ao professor Laurent Jaffro por ter gentilmente disponibilizado toda a infra-estrutura da *Maison Sciences de L'Homme-Clermont Ferrand* para a realização de minha pesquisa. Agradeço a Laura Berchielli e a Karine Rance, respectivamente, *maîtres de conférences* dos departamentos de filosofia e de história da *Université Blaise Pascal*, pela generosa acolhida, imensa amizade e apoio. Aos amigos Valéry, Pascal, Cathy e Mercedes.

Agradeço à professora Rachel Gazolla pelo constante apoio, belíssimos diálogos e dicas desde os tempos do mestrado. Ao professor Renato Ochoa pelas observações precisas. Ao professor Eduardo Brandão pelo exame de qualificação e troca de idéias. Aos professores Pedro Paulo Pimenta e Ricardo Terra por terem aceitado discutir questões deste trabalho em colóquios. Aos amigos dos grupos de estudos de filosofia alemã da USP e, em especial, à professora Maria Lúcia Cacciola pela arguição no exame de qualificação, pelas longas conversas enriquecedoras e pelo sorriso aberto com que sempre recebe alguém, mesmo que não conheça esse alguém.

Também não posso deixar de agradecer especialmente a Natália Fujita, Marta Kawano, Luís Nascimento, Ana Carolina Soliva Soria, Flamarion Caldeira Ramos, Janaína Namba, Ivanete Pereira e José Fernandes, pelo apoio e troca de ideias constantes. Aos amigos Virgínia Assaz, Valquíria Zago Matheus, Cícero Alves dos Anjos Filho e família, Andréa Couto, Miriam Santos, Eva Nascimento, Edna Kempler e aos amigos da FNC pelo apoio.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo por todo apoio e tempo concedidos. Agradeço em especial o carinho e a atenção do pessoal da secretaria do departamento: Marie, Maria Helena, Verônica, Luciana, Roseli, Geni e Ruben.

À *Université Blaise Pascal* pelo reembolso das minhas passagens Clermont-Paris-Clermont, no período em que participei, na *ENS*, dos seminários sobre o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling. Ao CNPq pela bolsa de quatro anos e pela bolsa doutorado-sanduíche que me possibilitou a estadia de um ano na França.

Aos meus queridos Tânia, Nelito, Mariana, Natália e Giovanna, sempre de braços e corações abertos para mim. À minha mãe, Ládice, aos irmãos Júlio, Marcelo e Guilherme, às irmãs Mônica e Ana Paula. Aos sobrinhos Fernanda, Pedro, Juliana, Joaquim e Luíza. À Cristina, ao Edson e ao Duik. Ao meu pai, Júlio, presente na memória, agradeço da terceira margem do rio.

RESUMO

Cota Pacheco, Marília Batista. O ABSOLUTO EM MIM E CONTRA MIM. Sobre a dialética da imaginação em Schelling: efetividade e ideal da razão. 2009. 125 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Através da noção de *Abfall*, de Schelling, apresentada no texto *Filosofia e Religião* (1804), esta tese procura mostrar a integralidade da fundamentação objetiva para a reconstrução do mundo ideal, ou do ideal da razão enquanto organismo vivo. Para tanto, num primeiro momento, reconstruiremos o caminho para o *Sistema do Idealismo Transcendental* e, com isso, apresentaremos a dialética da imaginação como forma sistemática do Eu enquanto princípio. Num segundo momento, mostraremos como essa forma sistemática é ampliada enquanto princípio ou como uma *forma formante* de sujeito e objeto no Absoluto. Num terceiro e conclusivo momento, mostraremos a fundamentação da essência da identidade alma-Absoluto na intuição intelectual, entendida como princípio e conhecimento que supera infinitamente toda determinação conceitual e, ao mesmo tempo, efetiva o princípio transcendental e a causa imanente da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito-objeto.

Palavras-chave: Schelling, Sistema, Identidade, Absoluto, Ideal da Razão, Dialética, Imagem.

ABSTRACT

Cota Pacheco, Marília Batista. THE ABSOLUTE INSIDE ME AND AGAINST ME. On Schelling's dialectics of imagination: reality and ideal of reason. 2009. 125 p. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Through Schelling's notion of *Abfall* as presented in *Philosophy and Religion* (1804), this thesis seeks to show the integrality of the objective foundation of the ideal world's reconstruction or of the ideal of reason as a living organism, so that the finite, as it exists in the limited and temporal world, presents itself in a way somehow infinite. It aims at the difficult that pervades the author's whole philosophy of identity: the problem of the sense of finitude and time sense in a philosophy where the Absolute does not go out of itself. Our thesis is that: if the reason ideal is the most distant of what can be determined, and if it realises itself just *in individuo*, then such realization is necessarily something universal in two vectors of only one action: on the one hand ideas are determined *in individuo* if and only if in the unity of the ideal of reason; on the other hand, ideas are determined *in individuo* by absolute freedom, because the Absolute refers to the producing individual through the eternal concept of individual; in other words, through the soul understood as a *Potenz*, that is protected inside subject of individual conscience. As a *Potenz*, the soul is unconditional freedom and as such the source of the concepts of class. Therefore we'll reconstruct the route to the *System of Transcendental Idealism* to show the dialectics of imagination as a systematic form of I as a principle. Secondly, we'll show how that systematic form is extended as a principle or a form forming the subject and object in the Absolute. Thirdly, we'll show the fundamentals of the essence of the soul-Absolute identity on intellectual intuition understood as transcendental principle and knowledge that infinitely overcomes all temporal determination and, at the same time, realises the transcendental principle, and the immanent cause of the pure subject- object's volitive and cognitive *equipossibility*.

Key-words: Schelling, System, Identity, Absolute, Ideal of Reason, Dialectics, Imagination.

SUMÁRIO

Agradecimentos	04
Resumo	05
Abstract	06
Introdução	
09	

Primeiro Capítulo – Busca e caminho

1. O caminho para o <i>Sistema do Idealismo Transcendental</i>	15
2. A articulação do <i>Sistema</i>	25

Segundo Capítulo – A formação do universo no ideal da razão

1. Filosofia da Arte e filosofia da identidade	51
2. Mitologia e filosofia da identidade	60

Terceiro Capítulo – O ideal da razão em mim

1. <i>Propedêutica da Filosofia</i>	76
2. <i>Filosofia e religião</i>	87
3. Conclusão – escopo último e começo da história: redenção da queda	111

Bibliografia	115
--------------	-----

“(…) dass seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indess jeder, der aus der Continuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolierte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloss zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschliessend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Criticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloss. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft”.

“(…) desde a empreitada de Kant, se se considera todas as tentativas para avançar a filosofia ou aperfeiçoá-la, ninguém, que não estivesse geneticamente ligado a Kant e acreditasse poder escapar da trilha desse desenvolvimento, poderia se vangloriar de versar sobre um interesse mais universal; com isso em comum, todos se isolaram em seus pontos de vista e alcançaram no máximo um conhecimento particular sem agir efetivamente sobre a totalidade ou universal. Ora, os inúmeros historiadores, encontrados no próprio tempo da filosofia moderna, não têm o menor esclarecimento sobre a ligação genética acima mencionada, e nem ao menos se deram conta daqueles que compreenderam toda a posteridade como uma evasão simplesmente fortuita, arbitrária e infundada do kantismo e, também: com um ajuizamento pouco matizado, são completamente incapazes de indicar, na arquitetura do criticismo kantiano, o ponto preciso do qual decorre necessariamente todo o desenvolvimento posterior. Este ponto se encontra, ao meu ver, na doutrina kantiana do Ideal da razão”.

SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842)

INTRODUÇÃO

Na Analítica Transcendental (ou *doutrina dos elementos a priori pelos quais os objetos são pensados*), Kant estabelece que os conceitos puros do entendimento ou categorias exprimem uma ação do espírito sem a qual não seria possível nenhum conhecimento. As categorias não podem criar os objetos que só podem ser determinados pela intuição sensível, ou seja, as categorias não podem constituir, de modo legítimo, uma ciência das coisas que se situam fora da experiência, das *coisas em si*. No § 14 da Dedução das Categorias (C.R.P. A 92 / B 124), Kant demonstra que só há duas possibilidades em que as representações sintéticas e seus objetos podem corresponder de modo necessário: ou o objeto possibilita a representação ou esta possibilita o objeto. No primeiro caso a relação será sempre empírica e a representação nunca é *a priori*; no segundo, a representação é o determinante *a priori* com relação ao objeto apenas se por meio dela for possível conhecer qualquer objeto. Isso só ocorre sob duas condições possíveis: a intuição (sensível) pela qual o objeto é dado (enquanto fenômeno) e o conceito em que se pensa um objeto correspondente a esta intuição.

O fundamento objetivo para a possibilidade da experiência é obtido com a dedução transcendental dos conceitos *a priori*. A fundamentação do conhecimento leva ao princípio da unidade necessária da consciência porque demonstra, com o argumento da dedução transcendental, que da relação necessária que todo fenômeno tem com uma consciência segue-se uma relação necessária entre os fenômenos. Assim, a possibilidade de reunir todas as representações numa consciência é necessária e universal. Isso quer dizer que a fundamentação do conhecimento leva a uma necessidade de caráter fenomênico e, por conseguinte, o conhecimento obtido no campo teórico vale unicamente para um ser racional que seja finito, isto é, sensível.

Com isso, o conhecimento fundado na possibilidade de objetivação da experiência pode ser considerado sob dois aspectos da subjetividade:

- 1) a partir do nosso entendimento que é capaz de explicar a finitude somente através da relação necessária entre os fenômenos cujo princípio é a *unidade originariamente sintética da apercepção*;

- 2) a partir da razão que, tendendo à síntese total das condições, se manifesta mediante a produção da ideias que, por sua vez, constituem um outro tipo de síntese. A Ideia da razão é a sintaxe entre os conceitos e a experiência¹.

A estética transcendental dá as regras da sensibilidade e a lógica transcendental dá as regras do entendimento. Sensibilidade e entendimento são reunidos pelo esquematismo de modo que, para nós, não há objeto independente da síntese originária da imaginação na intuição sensível cujas condições puras são o tempo e o espaço. Noutras palavras: a estética e a analítica transcendental apresentam os elementos intelectuais *a priori* pelos quais os objetos são pensados, mas é o esquema que vincula, “pela imaginação, a categoria à sua imagem, é a operação que condiciona a possibilidade de **significação** dos conceitos puros do entendimento”².

A noção de *a priori* também está presente no campo prático. Mas é uma fundamentação *a priori* sob a forma de uma fundamentação racional. O incondicionado, que a razão alcançava e não podia determinar sem contradição no campo teórico, se impõe como um dado, como um ato irreduzível no campo prático: é o absoluto do dever. A consciência do dever é um “dado” (*Faktum*) da razão. Assim, a fundamentação da ética, diferentemente daquela do campo teórico, leva à razão, a uma *necessidade de caráter estritamente racional*, pois a fonte última do dever é a razão. O dever adquire o caráter de um imperativo para o *ser* que entra em contradição com a razão pelo fato de não ser exclusivamente racional, mas também sensível. Portanto, a moralidade é a autolegislação de um ser racional. Kant estabelece um nexos essencial entre liberdade e necessidade e, mediante isso, a razão é, por sua própria natureza, arquetônica, ou seja, a razão é a ciência daquilo que há de científico em nosso conhecimento, ela é a unidade sistemática que transforma em ciência o senso comum.

Com isso, há irrevogavelmente um abismo, por assim dizer, entre o campo teórico e o prático: a intuição sensível corresponde ao intelecto discursivo e é receptiva na medida em que os dados de sua operação lógica ficam, por assim dizer, suspensos na intuição

¹ Ver mais sobre a função sintática das Idéias da razão e a distinção de dois registros de significação restabelecer o acordo entre a linguagem da razão e a do entendimento in: SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico*. São Paulo, Iluminuras, 1998, pp. 24-28.

² Idem, p. 23.

sensível; a intuição das coisas se funda numa intuição não-sensível, espontânea. Essa questão da transição do domínio da natureza para o da liberdade será tratada na *Crítica do Juízo*. Ela retira, por assim dizer, do exílio a intuição não-sensível e coloca em questão uma teleologia da razão pura na medida em que esta intuição é integrada à arquitetura da razão enquanto representação ideal do conhecimento.

Certamente é possível apresentar uma dialética da imaginação em Schelling pelo viés da Crítica do Juízo. Contudo, neste trabalho, o nosso olhar está voltado para o ideal da razão tal qual é formulado por Kant no âmbito teórico porque a unidade sistemática é um princípio e, na medida em que não é apenas um agregado, a faculdade de conhecer também o é, ou seja, ela é um sistema segundo leis necessárias. Segue-se que: ou há um único *pelo que* sujeito e objeto se condicionam reciprocamente, ou então deve haver infinitos princípios de inúmeros sistemas. No primeiro caso é possível fundamentar objetivamente a reconstrução do mundo ideal em sua integralidade; no segundo é obvio que não. Mas tal reconstrução já pressupõe o seguinte:

- 1) a consciência reflexiva pode exprimir apenas a subjetividade condicionada;
- 2) a consciência individual finita, para tornar-se unidade originária deve necessariamente se afirmar como liberdade incondicionada tanto no âmbito teórico como no prático;

O imperativo categórico da Crítica da Razão Prática de Kant e a consciência da lei moral em Fichte não podem alcançar o incondicionado porque apenas exprimem que “a minha consciência moral só adquire um propósito e uma determinação graças a existência de outros seres morais fora de mim”.

Segue-se que neste trabalho procuramos mostrar, através da noção de *Abfall* de Schelling, apresentada no texto *Filosofia e Religião* (1804), a integralidade da fundamentação objetiva para a reconstrução do mundo ideal, ou, do ideal da razão enquanto organismo vivo, de modo que o finito, tal qual existe no mundo da limitação e da temporalidade, se apresente de uma forma, de certo modo, infinita. Trata-se da dificuldade que perpassa toda a filosofia da identidade do autor: na medida em que o finito e o infinito

estão vinculados originariamente, permanece sempre a questão sobre o sentido do tempo e da finitude numa filosofia onde o Absoluto não sai de si mesmo.

A nossa tese é a seguinte: se o ideal da razão é o que há de mais distante daquilo que pode ser determinável objetivamente e se ele só se realiza *in individuo*, então, essa realização *in individuo* do ideal da razão é necessariamente algo universal em dois vetores de um único agir: de um lado, as ideias são determinadas *in individuo* pela sua relação de necessidade para com o Absoluto, isto é, são determinadas *in individuo se e somente se* na unidade do ideal da razão; por outro lado, as ideias são determinadas *in individuo* por absoluta liberdade na medida em que o Absoluto refere-se ao indivíduo produtor através do conceito eterno do indivíduo, isto é, através da alma entendida como *Potenz* resguardada na interioridade do sujeito da consciência individual. Enquanto *Potenz*, a alma é liberdade incondicionada e, enquanto tal, constitui a origem das classes de conceito.

Com isso, mostraremos também como Schelling se dá conta de que a filosofia da identidade já continha a solução do problema anteriormente mencionado que diz respeito:

- a) ao princípio radical da ação originária que é a liberdade incondicionada;
- b) ao sujeito enquanto sujeito-objeto;
- c) ao Eu que, enquanto gênese, também é um princípio estrutural;
- d) à filosofia estruturada pelo Eu: pode ser compreendida como gênese de um devir onde a liberdade incondicionada se volta para as suas próprias obras, dando lugar a uma forma de saber *reconstrutivo*. Por conseguinte, a filosofia alcança a reconstrução do Absoluto como sujeito-objeto de modo objetivo porque ela contempla algo que se revela numa ação de manifestação de si mesma como sujeito; disso decorre o último elemento fundamental: o espírito entendido como ação de autoposição da liberdade.

Portanto, num primeiro momento, reconstruiremos o caminho para o *Sistema do Idealismo Transcendental* e, com isso, apresentaremos a dialética da imaginação como forma sistemática do Eu enquanto princípio. Num segundo momento, mostraremos como essa forma sistemática é ampliada enquanto princípio, ou como uma *forma formante* de sujeito e objeto no Absoluto. Num terceiro e conclusivo momento, mostraremos a fundamentação da essência da identidade alma – Absoluto na intuição intelectual, entendida

como princípio e conhecimento que supera infinitamente toda determinação conceitual e, ao mesmo tempo, efetiva o princípio transcendental e a causa imanente da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito-objeto.

CAPÍTULO I

BUSCA E CAMINHO

“eu buscava, através de uma consciência efetiva ou empírica surgindo do passado transcendental, uma conexão indissolúvel do Eu com um mundo exterior necessariamente representado nele para explicar esse Eu, uma explicação que, por conseguinte, conduzia para uma história transcendental do Eu”.
Schelling. *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*

I- O CAMINHO PARA O SISTEMA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

O texto do *Sistema do Idealismo Transcendental* foi concluído e publicado no ano de 1800. Ele concordava com outras obras do autor do mesmo período, tais como *Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* e *Einleitung zu dem Entwurf...* de 1799; *Allgemeine Deduktion des Dynamischen Process* de 1800; *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* de 1801. Schelling estava fortemente vinculado com os temas da *Naturphilosophie* quando concebeu o *Sistema*. Para obtermos uma idéia nítida da metodologia do autor nesse período, é necessário lembramos que suas *Vorlesungen* e as publicações de suas obras se complementavam e se fomentavam mutuamente³. Segue-se que, em virtude dessa metodologia, o modo de questionamento que tinha predominado nos textos da *Naturphilosophie* e naquele do *Sistema*, já havia se modificado essencialmente em 1801. De fato, começava um novo período de sua filosofia, “a filosofia da identidade”, cujos fundamentos Schelling expõe com a publicação do texto *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Ao nosso ver, o texto do *Sistema* fecha, por assim dizer, um primeiro período da produção filosófica de Schelling e, também, manifesta a complexidade formal e material da sua produção posterior como um todo.

Nesse primeiro período (1794-1800) a questão fundamental é a relação de Schelling com Fichte. Entretanto, na medida em que há uma diferença essencial quanto à origem filosófica de ambos, seria errado caracterizar Schelling como um simples discípulo de Fichte. Segundo Schulz, Fichte foi completamente determinado pela filosofia de Kant. Fichte já vê na apercepção transcendental (o *eu penso* que necessariamente deve acompanhar todas as minhas representações) a possibilidade de colocar o Eu como princípio essencial da filosofia, na medida em que o sujeito também se torna objeto através do esquematismo da imaginação. Enquanto fundamento da possibilidade do saber da consciência finita, esse Eu deve ser pressuposto, contudo sempre permanece velado. O jovem Schelling, por sua vez, não parte de uma tal crítica sobre a possibilidade do saber.

³ No inverno de 1798/99: *Naturphilosophie und Einleitung in den transzendentalen Idealismus*. No verão de 1799: *Das ganze System des transzendentalen Idealismus und Naturphilosophie*. No inverno de 1799/1800: *Organische Physik nach den Principien der Naturphilosophie und über die Grundsätze der Kunstphilosophie*. No inverno de 1800/1801: *Kunstphilosophie, Naturphilosophie und transzendentalen Idealismus*. No verão de 1801: *Philosophische Propädeutik nach seinem System des transzendentalen Idealismus und über das System der gesamten Philosophie*. C.f. SCHULZ, Walter, in: *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000; “Einleitung”, p. IX.

Ele se esforça para alcançar uma unidade última onde a totalidade esteja em concordância. Esse interesse por uma unidade originária foi proporcionado essencialmente pela filosofia de Espinosa, através do texto de Jacobi *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn*. Schelling parece ter encontrado em Espinosa o autor que se decide por um incondicionado conhecido (*bekannte*) que não existe por si enquanto pessoa colocada acima do mundo. A expressão formal dessa unidade é *hen kai pan*. Nos primeiros escritos de Schelling encontramos várias vezes tal expressão formal da unidade, que ele procura integrar à filosofia de Fichte.

Segue-se que as reflexões de Fichte sobre o Eu como princípio conduzem Schelling ao seguinte discernimento: o incondicionado não pode ser buscado no âmbito da essência material disponível (*dinglich-vorhandenen*) na medida em que, necessariamente, uma coisa surge a partir do Eu, ou seja, ao conhecer todos os objetos, o Eu torna os objetos cognoscíveis. Em concordância com Fichte, Schelling esclarece que o incondicionado nunca pode encontrar-se naquilo que pode ser determinado ou conhecido; o incondicionado só pode se situar naquilo que é determinante (*bedingend*). Enquanto tal, o incondicionado só pode ser o Eu absoluto enquanto princípio de todo saber. Essa passagem de Espinosa a Fichte carrega consigo um sério problema. Para Schelling, o Eu absoluto enquanto princípio incondicionado não se manifesta como princípios fundamentais reflexivos que se tornam conhecidos da consciência finita. Ele entenderá o Eu absoluto como um último princípio ainda acima de toda separação que se encontra fora da unidade originária. Nesse sentido, permanece espinosista, mas, por outro lado, numa carta a Hegel⁴, esclarece o que o diferencia de Espinosa: o incondicionado só pode ser o Eu como liberdade absoluta. Ao colocar o Eu absoluto em oposição à esfera da determinação finita, Schelling se defronta obrigatoriamente com duas questões: 1) como o incondicionado em si mesmo pode ser alcançado por nós? 2) como, a partir desse incondicionado enquanto puro ser, podemos conhecer o mundo determinado pela diversidade? Os textos de Schelling entre 1794 e 1800 mostram as diversas tentativas do autor para solucionar o problema em questão e, por conseguinte, mostram também as diferentes maneiras como foi formulado.

No texto *Vom Ich...* Schelling modela o princípio de todo saber de modo genuinamente idealista. A argumentação é: todo saber é saber de algo, caso contrário não

⁴ C.f. in: *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000; “Einleitung”, p. XII.

haveria nenhum saber real; entretanto, deve haver no saber um fundamento originário de toda a realidade. Esse fundamento originário só pode ser incondicionado, ou aquilo que só é concebível através do seu ser, isto é, o fundamento originário só pode ser aquilo *pelo que* o ser e o pensar coincidem. Esse *pelo que* é a absolutez do *eu sou*, de tal modo que o meu eu contém um ser que antecede todo pensar e todo representar; esse ser *é* antes e depois de ser pensado simplesmente porque ele *é* enquanto pensa a si mesmo, ou ainda: ele *é* porque ele apenas pensa a si mesmo e ele pensa a si mesmo porque ele *é*⁵ e, justamente por isso, a forma originária do Eu absoluto está de acordo com a sua pura identidade e sua absoluta liberdade. Schelling demonstra a determinação do Eu absoluto em suas formas subordinadas de acordo com as categorias kantianas: o Eu absoluto da quantidade é segundo a unidade absoluta, o da qualidade segundo a realidade absoluta, o da relação segundo a substancialidade e causalidade absoluta e o da modalidade segundo o puro e absoluto ser⁶.

Ao que tudo indica, em contrapartida à dedução reflexiva de Fichte, Schelling apresenta uma descrição ontológica do Eu absoluto sob o prisma das determinações finitas para integrá-las à absolutez do Eu e elevá-las acima da esfera finita. Então, como a integração é mantida se o Eu absoluto está acima de seu próprio eu consciente? Schelling esclarece que a autoconsciência pressupõe o risco de se perder o Eu⁷, pois o eu que aparece na consciência não é mais o Eu absoluto puro, para o qual, de um modo geral, não há nenhum objeto e que tampouco pode vir a ser objeto. O Eu absoluto em si mesmo não pode vir à consciência de modo mediato, ele só pode ser incluído na consciência de modo imediato. A única inclusão imediata é a intuição. Mas a intuição do Absoluto não pode ser de modo algum uma intuição sensível, ela só pode ser intelectual, pois a intuição sensível só é produzida a partir de seu objeto concreto, enquanto a intuição intelectual encerra em si mesma uma unidade imediata de um *intuinte* e de um *intuído*: “Onde há objeto, há intuição sensível e vice-versa. Logo, onde não há **nenhum** objeto, isto é, no Eu absoluto, não há nenhuma intuição sensível, portanto, ou não há absolutamente intuição intelectual, ou há absolutamente intuição intelectual. **O Eu absoluto é, para si mesmo, determinado como**

⁵ In: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); Surkamp Verlag, Band I, p. I/1, 167.

⁶ Idem, 160.

⁷ Idem, 180.

puro Eu na intuição intelectual”.⁸ Aqui, a intuição intelectual, entendida como uma espécie de entrega do eu consciente ao puro Eu onde não há oposição, assegura e mantém a integração das determinações finitas no Eu absoluto que está acima de seu eu consciente.

Contudo, ainda permanece a questão: como é possível, a partir do infinito, pormos o Absoluto como uma unidade indistinta em contraposição à esfera finita sem perdermos a relação de pura identidade do Eu absoluto e, ao mesmo tempo, produzirmos juízos sintéticos? Ela é, em suma, a questão sobre a síntese da unidade infinita e da diversidade finita e é justamente a questão principal do texto de 1795 *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritikismus*. Nesse texto, na medida em que o Absoluto está posto como identidade acima de toda oposição e, de um modo geral, uma síntese só pode surgir através da oposição, o nosso próprio questionamento sobre a síntese do infinito e do finito constitui a condição de tal síntese. Assim, a condição da síntese está dada, porém, o problema não pode ser totalmente resolvido no âmbito teórico, pois a intuição intelectual, na sua unificação imediata, joga fora, por assim dizer, toda oposição. Nessa imediatez da intuição intelectual, a oposição está numa espécie de estado de morte (*Zustand des Todes*).

A reflexão sobre esse estado da oposição se apresenta necessariamente como um regresso em que nos encontramos privados de nós mesmos e, portanto, não fornece nenhuma resposta. Segue-se que, justamente por que nessa reflexão a oposição do intuente e do intuído está suspensa, essa reflexão será explicada ou de maneira espinosista (suspensão de toda egoidade num objeto absoluto), ou de maneira idealista (suspensão de toda objetividade num Eu absoluto). Quando Schelling demonstra que essas duas interpretações são as únicas corretas, ele também está provando que a reflexão, da qual ambas partem, deve ser determinada como Eu absoluto. Consequentemente, no âmbito teórico dessas duas interpretações, a resposta para a questão sobre a passagem do infinito ao finito será sensatamente a mesma: do infinito ao finito não há passagem. A solução desse problema só pode ser apresentada no âmbito prático a partir da nossa tendência natural rumo ao infinito, isto é, pelo nosso próprio empenho para realizar o Absoluto em nós mesmos através da atividade infinita, a ideal. Entretanto, justamente porque a intuição intelectual não

⁸ “Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also **kein** Objekt ist, d.h. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine oder **intellektuale** Anschauung. **Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellektueller Anschauung bestimmt.**” In: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); Surkamp Verlag, Band I, p. I/1, 181.

proporciona nenhum conhecimento do Absoluto, este não terá mais lugar no homem finito que, a partir do estado imediato da intuição intelectual, precisa voltar para si mesmo na esfera finita e, através da reflexão, banir o esforço rumo ao infinito. Apenas o uso imanente que fazemos do princípio absoluto, na filosofia prática, para o conhecimento de nossa destinação, nos redireciona para fora do Absoluto.

O princípio explicado nas *Cartas* é essencialmente modificado no texto de 1796/97 *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. Nesse texto, o modo de se colocar o problema permanece central como nas *Cartas*, isto é, do infinito ao finito não há passagem. Entretanto, desde que a essência da egoidade seja espírito consciente, o autor pode demonstrar que a relação entre o infinito e o finito é uma relação de pura identidade e, ao mesmo tempo, uma relação sintética, isto é, o espírito só é espírito consciente quando ele se torna objeto para si mesmo, quando ele se torna finito, logo, o espírito não é nem infinito e nem finito, ele é a união originária de ambos. Essa é a relação de pura identidade do infinito e do finito. Mas não sendo o espírito nem só infinito e nem só finito, ele também carrega consigo a identidade sintética de ambos, através da qual ele mesmo se auto-determina a partir da união originária, ou da relação de pura identidade entre infinito e finito.

A condição originária do espírito fica estabelecida então como desejo (*Wille*) de autodeterminação que se efetiva pela ação do querer (*Wollens*): “a ação do **querer** é em geral a **condição mais elevada da autoconsciência**”.⁹ Isso também quer dizer que através do querer a si mesmo como essência primeira do espírito *ichhaften*, a intuição intelectual não é mais somente (como nos escritos anteriores) a entrega de si mesmo do eu consciente ao Eu absoluto, onde não há oposição. Aqui, Schelling esclarece que o espírito está no agir absoluto, intui a si mesmo, e essa intuição é a ação pela qual surge uma pura autoconsciência (não empírica). Segue-se que o próprio espírito humano é essa pura autoconsciência na medida em que o objeto da intuição intelectual é, de fato, um agir originário e uma intuição.¹⁰ Consequentemente, a manifestação da autoconsciência pura depende do grau de sua pureza com relação ao grau de nossa cultura moral e intelectual que está sob valores próprios. Por isso, aqui, o Absoluto é primeiramente efetivo no espírito,

⁹ “des **Wollens** überhaupt der Akt ist die **höchste Bedingung des Selbstbewusstseyns**”. In: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1795). Surkamp Verlag, Band I, p. I/1, 395.

¹⁰ C.f. *idem*, 420.

que determina a si mesmo pelo querer a si mesmo e, por conseguinte, dessa idéia da autodeterminação, Schelling concebe, no texto *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, uma história da autoconsciência (ou história do espírito) como uma história dos diferentes estados através dos quais o espírito alcança gradualmente a intuição de si mesmo ou a intuição da pura autoconsciência.

Daqui em diante, essa concepção de uma história da autoconsciência permanecerá de modo determinante na obra de Schelling. Nós a reencontraremos no *Sistema* onde o autor procura ligar a idéia do Absoluto (enquanto relação de pura identidade) com a idéia de autodeterminação para explicar a relação da essência do Absoluto com a esfera finita, pois a história do espírito enquanto caminho para a autoconsciência é apenas *possível* na medida em que ela é conduzida e governada por uma unidade indistinta. Para compreendermos uma tal ligação é necessário distinguir um segundo fator que determina esse primeiro período do desenvolvimento da filosofia de Schelling, a saber: a *Naturphilosophie*.

Schelling acompanhou cursos de matemática, física, medicina e se dedicou intensivamente ao estudo da natureza durante a sua estadia em Leipzig (1796-1798, como preceptor), antes da sua nomeação para Jena. Num primeiro relance, esse interesse pela natureza se mostra dificilmente compatível com o período em que o autor se ocupa com a questão do Absoluto e de sua relação com o mundo. Assim, tem-se a falsa impressão de que Schelling teria temporariamente se cansado da especulação e, por conseguinte, se dedicado a um positivismo. Pelo contrário, desde o começo ele tentou estabelecer uma associação interna entre o estudo da ciência da natureza e a sua questão (*Fragestellung*) filosófica. Ele via um fundamento filosófico na ciência da natureza. A tarefa da *Naturphilosophie* é expor esse fundamento. Contudo, a *Naturphilosophie* é somente uma parte da filosofia teórica. Schelling divide a filosofia teórica em duas partes¹¹: a) uma filosofia teórica pura que se ocupa com a realidade do saber em geral; b) uma filosofia teórica aplicada que, recorrendo à física, deduz o sistema inteiro da experiência a partir de princípios.

O texto de 1796-97 *Abhandlungen* dá uma idéia bem clara do modo como o autor pensa essa integração da Natureza à filosofia transcendental: a alma se desenvolve gradualmente até se tornar espírito consciente, só que no último estágio desse

¹¹ C.f. *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Surkamp Verlag, Band I.

desenvolvimento ainda não alcança a si mesma como força organizadora e determinante, antes, ela apenas intui exteriormente a si mesma como força organizadora num objeto natural (*naturhaften*), no qual está a força organizadora. Para Schelling, “toda organização é algo simbólico e toda planta é, por assim dizer, o sorvimento da alma”¹², ou seja, se há no nosso espírito um desejo infinito para organizar a si mesmo, então também é preciso que se manifeste, no mundo exterior, uma tendência geral para a organização. Assim, a organização da Natureza é a figura (*das Bild*) do *devoir* da alma que, por sua vez, é a manifestação do espírito se autodeterminando *no querer*. Segue-se que a Natureza, enquanto figuração do *devoir* do espírito na alma, aparece como símbolo do espírito que intui a si mesmo exteriormente, ou seja, a Natureza é o meio necessário para o espírito alcançar a visibilidade de si mesmo objetivamente.

Consequentemente, se se quiser compreender o desenvolvimento da Natureza rumo ao espírito de modo objetivo, então a história do espírito ou da autoconsciência deve necessariamente estar antecipada num estado inconsciente que a *Naturphilosophie* mostra como o *devoir* do espírito. Nesse sentido, a *Naturphilosophie* antecipa e prepara a filosofia transcendental porque mostra como o espírito determina a si mesmo na representação de uma Natureza fora dele, pois quando contemplada em si mesma, a Natureza é espírito inconsciente. Com a concepção da *Naturphilosophie* como um modo de exposição objetivo e autônomo, Schelling se afasta de Fichte na medida em que a *Naturphilosophie* renega e, ao mesmo tempo, retoma o princípio originário: partir da idéia do Absoluto como unidade originária de toda diversidade. Podemos evidenciar essa dialética implícita na *Naturphilosophie* concebida antes do *Sistema* a partir do texto *Vom Ich*, por meio da idéia do Absoluto enquanto unidade indistinta em contraposição à esfera finita, e o seu desdobramento nos textos posteriores: nas *Cartas*, para responder à questão sobre a síntese da unidade infinita e da diversidade finita, Schelling mostrou que essa questão só tem resposta no âmbito prático, através do uso imanente que fazemos da idéia do Absoluto. No texto *Abhandlungen* a atenção do autor se volta para a história da autoconsciência porque, mesmo nos textos anteriores, ele nunca desistiu da idéia de um estado *absolutamente* indistinto do qual a autoconsciência deve partir. Nas *Abhandlungen*, a Natureza representa

¹² (...) ist in jeder organisation etwas **Symbolisches**, und jede Pflanze ist, so zu sagen, **der verschlungene Zug der Seele**”. In: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1795). Surkamp Verlag, Band I, p. I/1, 386.

o devir do espírito porque somente quando se apresenta *como* e *em* Natureza viva o espírito acolhe em si os diferentes estados de sua evolução e, justamente por isso, aqui, a idéia do Absoluto se apresenta como oposição indistinta ou como identidade da Natureza objetiva e do espírito subjetivo que ela contém em si.

A fundamentação desse Absoluto é feita com uma argumentação genuinamente idealista: o eu do filósofo é consciente e, enquanto tal, não é de modo algum absoluto; enquanto consciente, o eu é a essência do sujeito-objeto subjetivo, ou seja, o eu consciente é sujeito mediato; em virtude do desenvolvimento do *sujeito-objeto objetivo*, esse sujeito mediato se manifesta através da organização *na* e *da* Natureza. Por conseguinte, para alcançar o verdadeiro princípio, esse sujeito mediato deve se *despontecializar*, isto é, deve dissolver a oposição entre a idealidade de sua própria subjetividade e a realidade do espírito contido na Natureza. O sujeito mediato pode se *despontecializar* porque ele é uma potência *condicionada* na figura da subjetividade = Eu: noutras palavras, em virtude de sua essência primeira, o querer a si mesmo, o sujeito mediato pode intuir a si mesmo como objeto e alcançar a absolutez daquilo *pelo que* ele simplesmente é: a absolutez do *eu sou*. Através dessa *despotencialização* o sujeito mediato se desloca de volta para o puro sujeito-objeto para, em seguida, deixar surgir o sujeito-objeto da consciência.

De fato, essa compreensão da Natureza e da filosofia transcendental só foi minuciosamente demonstrada na filosofia da identidade. Um texto bastante esclarecedor sobre o tema é *Über den wahren begriff der Naturphilosophie um die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* de 1801. Contudo, desde 1797 essa compreensão da Natureza e da filosofia transcendental já é, de um modo geral, discernível na obra de Schelling. Entre os anos de 1797 e 1800 o autor se dedicava, de um lado, à *Naturphilosophie* para mostrar como a Natureza se desenvolve até o Eu e, de outro lado, se dedicava ao idealismo transcendental para mostrar como o espírito alcança a representação de si mesmo numa Natureza. Mas a *Naturphilosophie* só pode demonstrar o caminho objetivo da Natureza até o Eu quando se recua o Eu filosofante até o puro sujeito-objeto, e a filosofia transcendental, por sua vez, só pode deduzir a Natureza, enquanto subjetivo representado, quando o próprio espírito surge a partir do desenvolvimento da Natureza como a mais alta potência do sujeito-objeto em geral. A *Naturphilosophie* e a filosofia transcendental dizem respeito a uma unidade originária: o Absoluto que, enquanto tal, contém o sujeito-objeto.

Essa dupla referência à unidade originária é elucidada no texto *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, publicado em 1799. Nele, o autor esclarece que a inteligência é produtiva de duas maneiras: de modo cego e inconsciente enquanto Natureza ou de modo livre e consciente enquanto espírito. O primeiro caso mostra a inteligência alcançando, inconscientemente, a intuição de um mundo exterior; o segundo caso, como ela cria conscientemente um mundo ideal. Schelling ressalta que o filósofo pode anular essa oposição porque ele sabe que as duas atividades (inconsciente e consciente) são originariamente idênticas, ou seja, nascem de uma mesma raiz e, por conseguinte, a partir do momento em que se põe a atividade inconsciente ou real como idêntica à atividade consciente ou ideal, a filosofia partirá de sua tendência originária que é reintegrar o real ao ideal; “*através disso surge aquilo que se nomeia filosofia transcendental*”.¹³ Em total concordância com as *Abhandlungen*, Schelling afirma na *Einleitung* de 1799 que a Natureza é o organismo visível de nosso entendimento.¹⁴ A *Naturphilosophie* procura explicar o ideal a partir do real na medida em que a Natureza é, simultaneamente, produtora e produto; isto é, a partir de seu ponto de partida, o real, a *Naturphilosophie* mostra como o subjetivo surge a partir do objetivo. Por conseguinte, somente ao organizar o real do ideal sob o prisma da subjetividade, a filosofia transcendental deixa o subjetivo surgir a partir do objetivo.

Assim sendo, nesse primeiro período da filosofia de Schelling o desenvolvimento da *Naturphilosophie* passa por duas fases. Primeiramente, ela se organiza de acordo com a história do espírito que, no seu devir, pode apenas se intuir exteriormente como Natureza. Justamente essa organização da *Naturphilosophie*, em concordância com a história do espírito, implica a concepção de uma Natureza autônoma que demonstra o processo progressivo do objetivo que vai do inconsciente ao consciente. Essas duas fases estão ligadas porque ambas fazem referência a um sujeito-objeto absoluto que é, enquanto identidade do inconsciente e consciente, o pressuposto da *Naturphilosophie* e da filosofia transcendental. A principal consequência desse primeiro período da filosofia de Schelling decorre da concepção de um Absoluto que está acima de toda oposição pois a partir desse prisma do Absoluto, a questão sobre a relação entre infinito e finito ganha um novo sentido:

¹³ “wodurch das entsteht, was man Transcendentalphilosophie nennt”. In: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 271.

¹⁴ C.f. Idem, 272.

o universal se manifesta como sujeito-objeto objetivo (Natureza) até alcançar o espírito, de modo que o sujeito-objeto subjetivo possa construir a Natureza em si mesma. Schelling elaborou o *Sistema* nessa época em que desenvolvia em conjunção a *Naturphilosophie* e a filosofia transcendental. Portanto, a seguir apresentaremos uma idéia geral do significado e articulação dessa obra, na medida em que o próprio autor exprimiu, posteriormente, por duas vezes, a sua preocupação com a sua arquitetura. A primeira foi no texto *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, e depois na *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*.

II – A ARTICULAÇÃO DO SISTEMA

No capítulo sobre Kant, Fichte e o Sistema do Idealismo Transcendental do texto *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, Schelling mostra a delimitação entre a sua concepção do Eu absoluto e aquela de Fichte. Segundo ele, Fichte teria de fato colocado o Eu como eixo central da filosofia, contudo, não mostrou aquilo que fundamenta a necessidade da consciência efetiva representar para si mesma a Natureza como um mundo exterior independente dela, pois se o mundo exterior existe para mim apenas na medida em que eu existo e sou consciente de mim mesmo, então o eu já consciente não saberia de modo algum produzir o mundo, já que assim que tomo consciência de minha existência pelo *eu sou*, também encontro o mundo exterior como já existindo. Com relação a isso, Schelling apresentou a prova de que essa relação entre o mundo exterior e o Eu só pode ser explicada pela posição de uma consciência do momento presente que surge, originariamente, de um passado transcendental. Nisso, o Eu produz necessariamente o mundo. Daí Schelling dizer:

*“eu buscava, através de uma consciência efetiva ou empírica surgindo do passado transcendental, uma conexão indissolúvel do Eu com um mundo exterior necessariamente representado nele para explicar esse Eu, uma explicação que, por conseguinte, conduzia para uma história transcendental do Eu”.*¹⁵

Ao chamar a atenção para essa história transcendental, Schelling mostra que ela tem um duplo sentido. Em primeiro lugar, o sentido de historicidade enquanto tal, pois como o próprio autor ressalta,¹⁶ em seus primeiros escritos já se evidencia a tendência para a historicidade, ao menos na forma do Eu tomando consciência de si mesmo na filosofia. O outro sentido é o *como* do vir a ser desse Eu, que Schelling deriva da concepção de uma história transcendental como algo que a exprime sensivelmente: ou seja, a essência do Eu,

¹⁵ “Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreissbaren Zusammenhang des Ich mir einer von ihm nothwendig vorgestellten Aussenwelt durch eine dem wirklichen oder empirischen Bewusstseyn vorauehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte.” In: *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827). Surkamp Verlag, Band 4, p. I/10, 93.

¹⁶ C.f. Idem, 94.

sendo igualmente sujeito e objeto, produz no Eu a tendência para se tornar objeto de modo que nessa sua objetivação ele se compreenderá como sujeito. Esse querer compreender a si mesmo como sujeito sempre impulsiona o Eu para a sua objetivação mais elevada. Entretanto, Schelling demonstra que nesse processo o Eu é parcial, pois nele o Eu consoma apenas o seu agir objetivo e, por conseguinte, ainda não reconhece a si mesmo como sujeito. Esse caminho para a autoconsciência só se torna conhecido em virtude do filósofo que realiza o Eu objetivo fundado na sua própria autoconsciência, pois:

“Entre o Eu objetivo e o filosofante existe seguramente a mesma relação que há entre o discípulo e o mestre dos diálogos socráticos. No Eu objetivo estaria sempre posto, de uma maneira muito mais encerrada, aquilo que ele mesmo conheceria; então, a atividade do subjetivo, do Eu filosofante, subsistiria lá dentro do próprio Eu objetivo para assistir ao conhecimento e à consciência dos opostos nele e, por conseguinte, trazê-los finalmente para o completo autoconhecimento.”¹⁷

A concepção desse *devir* do Eu resulta, segundo o próprio Schelling¹⁸, de um exame do idealismo de Fichte que é parte integrante do *Sistema* e, ao mesmo tempo, tal *devir* constitui a alma do sistema independente de Fichte, pois “Fichte não se deu conta do princípio motor interno posto no Eu em virtude de sua determinação como sujeito-objeto, que ele (Fichte) poderia usar para uma exposição completamente objetiva – o que um outro depois dele soube fazer – (...)”.¹⁹ Esse trecho da *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* contém uma nota de rodapé onde Schelling diz que no *Sistema do Idealismo Transcendental* essa determinação como sujeito e objeto serviu apenas como passagem e exercício preliminar. Isso indica que a autodeterminação apresentada no *Sistema* será ampliada numa nova forma na filosofia da identidade, na medida em que nesse período da filosofia da identidade o princípio motor não é mais nomeado como Eu, pois não diz

¹⁷ “Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophierenden bestand ohngefähr das Verhältnis wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise mehr gesetzt, als es selbst wusste; die Tätigkeit des subjektiven, des philosophierenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntnis und dem Bewusstseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntnis zu bringen”. Idem, 98.

¹⁸ Idem, 96.

¹⁹ “Fichte übersah das mittels der Bestimmung als Subjekts-Objekts ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objektiven Darstellung benutzen konnte, wie diess nach ihm ein anderer gethan”. In: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Surkamp Verlag, Band V, p. II/1, 370.

respeito apenas ao mundo espiritual (*geistige Welt*), mas antes também constitui o mundo natural (*natürliche Welt*). Justamente por isso, a idéia do Absoluto no *Sistema* implicaria a Natureza e o espírito contendo a determinação do Eu como sujeito-objeto.

A nossa intenção aqui não é verificar se Schelling critica Fichte com razão, mas sim apreender o sentido próprio do *Sistema do Idealismo Transcendental*. Esse texto fornece uma história continuada do espírito sob o prisma de *como* o Eu alcança a consciência de um mundo exterior independente dele. Na sua introdução, o autor explica que é preciso demonstrar como um objetivo surge em concordância com o subjetivo, quando este é tomado como termo primeiro. Em contrapartida, na medida em que a *Naturphilosophie* põe como termo primeiro o objetivo, ela deve demonstrar como um subjetivo surge em concordância com o objetivo. A *Naturphilosophie* e a filosofia transcendental são correlatas e se referem à identidade das atividades consciente e inconsciente.

As duas seções²⁰ do primeiro capítulo (*Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus*) constituem a introdução do Eu enquanto princípio do saber, ou da autoconsciência. Para tanto, Schelling esclarece de antemão que o saber, enquanto saber, é a concordância (*Übereinstimmung*) do subjetivo e do objetivo, logo, o saber é a concordância da Natureza fora de nós e do espírito em nós. Para se construir o saber enquanto tal, esse acordo deve ter necessariamente um fundamento que concilia o subjetivo e o objetivo. Esse fundamento é aquilo *pelo que* o saber é determinado de um modo geral, ou seja, é o princípio que determina a autoconsciência em geral como princípio de uma totalidade harmônica, como princípio de um sistema. Schelling esclarece que o princípio (enquanto fundamento do saber) é necessariamente aquilo *pelo que* se obtém um saber primeiro sem o qual não há saber algum. Esse primeiro saber é o saber de nós mesmos, ou a autoconsciência.²¹

Retomando a dedução do Eu de Fichte, o autor mostra que a proposição *Eu=Eu*, pela qual a autoconsciência se manifesta, é simultaneamente uma proposição idêntica e sintética. Noutras palavras, essa identidade é pensada enquanto o Eu torna-se objeto ao mesmo tempo em que está sendo realizada. O Eu é a sua própria posição e nada mais.

²⁰ “Erster Hauptabschnitt. “Vom prinzip des transzendentalen Idealismus”; “Zweiter Hauptabschnitt. Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus.”

²¹ C.f. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000; pp. 27-29; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 355.

Entretanto, como ressalta Walter Schulz,²² só é possível compreendermos apropriadamente a análise de Schelling sobre a dedução do Eu se considerarmos que ele se guia pelos seguintes textos de Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) e *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795).

Assim sendo, quando esse agir simultaneamente idêntico e sintético é levado em consideração, o Eu filosofante é puxado, por assim dizer, completamente para dentro da posição imediata, ou seja, ele intui a si mesmo numa intuição intelectual. A intuição intelectual é a visão imediata que temos do Eu enquanto produtor por si (*in sich*) mesmo. Por conseguinte, aquele que quiser apreender o ponto de partida do idealismo transcendental deve, necessariamente, alcançar a intuição intelectual. Esse ponto de partida não pode ser demonstrado exteriormente porque todos o possuem livremente por si mesmos, de modo incondicionado, isto é, ou se *luta livremente* para alcançá-lo ou não. Enquanto um *tornando-se objeto produtor por si mesmo*, o Eu é um intuir intelectual. Esse intuir intelectual é um agir absolutamente livre e, justamente por isso, não pode ser demonstrado; entretanto, é um agir que pode ser exigido. Ora, se o Eu é esse intuir intelectual, então, enquanto princípio da filosofia, ele também só pode ser algo postulado. Contudo, é um postulado teórico cujo pressuposto é a capacidade do Eu para produzir e intuir certas ações do espírito de modo que a produção do objeto e a própria intuição sejam absolutamente uma única e mesma coisa.

Quando o Eu está, por assim dizer, do lado de lá da pura objetividade, ele é o *primeiro originário* e está produzindo a atividade infinita. Enquanto tal, ele é aquilo (*was*) que pode vir a ser objeto. Entretanto, apenas enquanto um *segundo originário* o Eu pode se colocar como limite dessa atividade infinita. Esse segundo originário é um princípio de razão suficiente pelo qual o Eu alcança a consciência de si mesmo *se e somente se* ele limitar a si mesmo, ou seja, é preciso introduzir uma condição na produção da autoconsciência, dentro do próprio processo de sua produção para que o Eu alcance a compreensão de si mesmo como objeto. Dessa forma, duas atividades estão concentradas no Eu, uma atividade ilimitada e outra limitante. A essência do Eu subsiste na alternância

²² In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, “Einleitung von Walter Schulz”, p. XXX.

das duas atividades como uma *duplicidade originária na identidade*,²³ 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. Consequentemente, o sistema poderá progredir de proposição em proposição, possuindo em si mesmo as condições para isso, de modo que a relação de consequência surge apenas no âmbito do devir na medida em que o *pelo que* é a condição *sine qua non* da consequência.

Por conseguinte, ao se autolimitar para intuir a si mesmo o Eu se torna finito.²⁴ Essa finitude do Eu, se 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 Schelling nomeia como centrífuga, pois ela insiste no caminho que parte do centro do Eu e vai rumo ao exterior. A atividade limitante é nomeada como centrípeta porque retorna para o interior, para o centro do Eu, ou seja, é o *revirar* 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 através da contradição entre essas duas atividades.

As limitações particulares expõem, por sua vez, os diferentes níveis desse devir. Eles correspondem às três épocas contidas na apresentação do sistema teórico da filosofia.²⁵ 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, para o fundamento da possibilidade de haver (para nós) objetos condicionados, é a atividade limitante do próprio eu limitado, ou seja, aquilo que nós nomeamos objeto é apenas a nossa própria egoidade limitada a partir de nós mesmos. A consciência ordinária não pode alcançar essa compreensão porque ela se apresenta apenas

²³ C.f. *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000, pp. 55-57; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 373;

²⁴ Idem, pp. 55-57; p. I/3, 383.

²⁵ Idem, p. 80-81; p. I/3, 388.

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 ele explica a passagem da filosofia teórica à filosofia prática como uma passagem da reflexão ao ato absoluto da vontade.

A sensação (*Empfindung*) é o primeiro nível da autoconsciência; nesse nível já reina a contradição entre a consciência empírica e a do filósofo transcendental. Nele, a consciência empírica não sabe que toda limitação que o Eu recebe é para reintegrar a sua própria atividade limitante, através da qual o Eu se torna objeto de seu próprio intuir. A limitação se apresenta para o eu empírico como algo estranho ao próprio eu, como algo oposto à sua natureza. A razão dessa ilusão é o fato de o Eu (enquanto princípio da história continuada da autoconsciência) não poder, através de um único ato, se reconhecer simultaneamente nas duas atividades (real e ideal) enquanto elas permanecerem infinitas e em movimento, na medida em que, simultaneamente, uma atividade é impelida para fora do Eu e é ilimitada (a atividade real) e a outra vai rumo ao interior do Eu e é limitante (a atividade ideal). Nesse estágio da autoconsciência, o Eu é fixado apenas como resultado da atividade limitante, ou seja, ele sente apenas o ser limitado da força centrífuga.

Dessa forma, o eu empírico também é uma atividade do Eu, logo, uma atividade simultaneamente real e ideal. Essa simultaneidade das atividades é aquilo que o eu filosofante e o eu empírico possuem em comum. O Eu limitado apreende esse ser limitado como afecção de um não-Eu, ou seja, a auto-intuição na limitação é aquilo que na

linguagem comum designamos como sensação (*Empfindung*). A oposição que está posta com a sensação não está posta no Eu, ela está posta apenas para nós. Esse momento da autoconsciência é o que Schelling denomina sensação originária. Em suma, no primeiro momento da sensação originária o Eu é um *estar aí* sem consciência de si mesmo, ele é um *estar aí* apenas para o filósofo que observa, por assim dizer, o Eu.

Isso significa que a possibilidade da sensação se funda sobre a ruptura do equilíbrio entre as duas atividades (subjetiva e objetiva) e sobre a tendência do Eu ideal para se intuir no Eu real, quer dizer, na sensação originária o Eu intui a si mesmo apenas como objeto limitado. A ruptura do equilíbrio e a tendência do Eu ideal para intuir a si mesmo no Eu real aparecem ao mesmo tempo no âmbito da sensação. Por um lado, o eu filosofante expõe a tendência do Eu ideal para intuir a si mesmo no Eu real na medida em que ele antecipa o eu empírico no caminho da autoconsciência para explicar como o eu empírico pode ser conduzido até o lugar do eu filosofante. Por outro lado, o eu empírico expõe a ruptura do equilíbrio das duas atividades na medida em que não pode compreender a sensação como a sua própria atividade limitada, o eu empírico não pode apreender a si mesmo como ilimitável e limitante porque a realidade da sensação repousa sobre o fato de o Eu não intuir o que é sentido como algo posto por ele.

Sem esse sentimento de constrição não haveria autoconsciência. Por conseguinte, a filosofia transcendental precisa explicar como o Eu consegue limitar a sua atividade ideal de modo que ela apareça como real, ou seja, explicar como o Eu se torna simultaneamente aquele que sente (sujeito, ou eu filosofante) e aquilo que é sentido (objeto, ou eu empírico) para justificar o eu filosofante enquanto aquele que observa o Eu como princípio da história continuada da autoconsciência. Para tanto, na medida em que no primeiro estágio da sensação originária o Eu aparece apenas como aquilo que é sentido, é necessário que ele se eleve da sensação originária à *intuição produtiva* de si mesmo de modo que a sensação originária também possa ser apreendida como cópula do que é *sentido* e daquele que *sente*.

A sensação originária enquanto cópula daquele que sente e daquilo que é sentido se justifica através do conceito de *determinação* do limite entre as atividades real e ideal do Eu. Isso significa que, no particular da sensação do ser limitado, a atividade ideal determina o limite da atividade real como uma esfera de passividade. O Eu se cinde em passividade e atividade apenas para não refletir a sua própria atividade limitante. Não ocorrendo essa

reflexão, a passividade aparece necessariamente como uma efetividade estranha ao próprio Eu que a determina, isto é, a passividade aparece como uma efetividade da *coisa em si* que, de fato, é a sombra da atividade ideal que ultrapassou o limite, pois para o Eu intuir a si mesmo como o que sente ele precisa reintegrar ativamente em si o seu oposto, ou seja, reintegrar em si a passividade. Essa passividade é o ponto de inibição do seu agir que se encontra na atividade real, que só pode ser distinguida através desse ponto de inibição; por conseguinte, a oposição passividade/atividade constitui a separação em geral do interior e do exterior no Eu. Assim, o princípio de relação e distinção se encontra sempre no interior daquilo que é posto em relação porque o ato do Eu, ultrapassando o limite para reintegrar em si a oposição, é uma intuição do que sente, ou seja, é uma intuição produtiva. Mas essa intuição produtiva ainda é uma intuição sem consciência, logo, o Eu ainda não consegue intuir a si mesmo como produtor. Ele se intui apenas como o que sente. Caso contrário, a história da autoconsciência estaria acabada. A partir desse ponto, a questão será explicar como é que o Eu se eleva à consciência a partir desse seu produzir inconsciente.

Para tanto, o primeiro passo é apresentar a dedução da matéria, pois a *coisa em si*, apresentando a sensação originária como a cópula do que sente e do que é sentido, se manifesta como mundo exterior e é a idealidade do sujeito-objeto que vai informar o Eu *em si*. Logo, para apresentar o progresso da autoconsciência sob o prisma objetivo, é necessário que haja na matéria a expressão da atividade centrífuga, da centrípeta e da atividade sintética que a intuição produtiva evidencia. O magnetismo corresponde à força centrífuga na medida em que é a contrapartida da atividade real que a intuição intelectual restitui ao filósofo como o momento mais próximo da *sujeito-objetividade* originária, onde sujeito e objeto ainda são indiscerníveis para o Eu. A eletricidade é o momento correspondente àquele da oposição entre o exterior e o interior no Eu. Aquilo que corresponde à intuição produtiva na matéria é o peso (*Schwere*). Ele a exprime como uma construção originária do Eu esforçando-se para recuperar a sua identidade. O peso é, por assim dizer, a cópula que sustenta o Eu como sujeito-objeto objetivado, como fenômeno.

Segue-se que, inicialmente, a resposta para a questão sobre como o Eu se eleva à consciência de si como produtor mostra que necessariamente o primeiro originário que está produzindo a atividade infinita é o sentido interno do segundo originário (a atividade limitante), pois a essência do sentido interno é o Eu intuindo a si mesmo na sensação, ou

seja, aquilo que nós chamamos sentido interno é, para o Eu, sensação consciente. Pode-se dizer que o Eu compreende a si mesmo como sensação consciente através da pura essência do peso que é a *intensidade*. Schelling demonstra que a intensidade também é a essência do tempo. Isso quer dizer que a essência do tempo é sintética, logo o tempo é originariamente sentido interno e externo. Enquanto tal, a forma original do tempo é o ponto. O ponto é o símbolo externo da atividade sintética enquanto força de constrição entre o Eu *em si* e a *coisa em si*. A essência do espaço é a extensão (*Extensität*) e, por conseguinte, a sua oposição ao ponto é a negação de toda intensidade, isto é, o espaço absoluto é o Eu que está, por assim dizer, perdido.

Entretanto, espaço e tempo formam uma unidade dialética: através do espaço o tempo que flui pode ser fixado e, através do tempo, o espaço se apresenta como coexistência do objeto inteligível. Em virtude desse entrelaçamento do espaço e do tempo, o Universo se apresenta como um agir comum em constante desenvolvimento, cujo símbolo é o organismo (*Organismus*). O organismo, por sua vez, simboliza a inteligência (*Intelligenz*) ou o entendimento. O *ser vivo* da estrutura do Eu apresenta um importante progresso: na medida em que o Eu fixa o seu produto como organismo, ele está apto a se colocar acima deste e refletir livremente. Na reflexão, o Eu se apreende em sua liberdade, pois refletir é uma atividade livre. Portanto, ao refletir o Eu se separa do objeto, ele abstrai. Mas, em seguida, o Eu içá o objeto no conceito e une um (conceito) ao outro (objeto) no juízo. Basicamente, o que Schelling demonstra é que a inteligência ou entendimento se eleva sobre toda objetividade através de um agir absoluto. O agir dialético pelo qual a inteligência se eleva acima de toda objetividade através de um agir absoluto fica demonstrado, de um modo geral, da seguinte maneira:

- a) originariamente, o tempo já entra na intuição produtiva ou na construção do objeto, como fica demonstrado na segunda época;
- b) a terceira época mostra que todo o mecanismo das categorias deve, necessariamente, ser deduzido, de um lado, da relação do tempo com os conceitos puros e, de outro, da relação do tempo com a pura intuição ou, seja, com o espaço absoluto;
- c) 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) porque ele reúne novamente o conceito e o objeto separados no juízo;

- d) na medida em que o conceito e o objeto são separados e reunidos pelo esquematismo empírico, este não pode fixar a abstração; por conseguinte, o esquematismo empírico, enquanto uma faculdade do entendimento, é condicionada por uma faculdade superior pela qual a abstração empírica é fixada; esta faculdade superior é a abstração transcendental;
- e) quando o esquematismo empírico é suprimido pela abstração transcendental, a inteligência alcança a intuição de si mesma, pois através da abstração transcendental ela consegue separar o seu agir daquilo que surge para ela nesse agir; sem essa separação a reflexão não ocorre de fato; contudo, apesar de a abstração transcendental ser a condição do juízo, ela não é o próprio juízo; o esquematismo transcendental é explicado como o mediador mais originário entre o sentido interno e externo, pois ele e o tempo são idênticos;
- f) a identidade esquematismo transcendental e tempo assegura que as categorias não estejam originariamente separadas do esquematismo. Esta separação só ocorre através da abstração transcendental;
- g) um outro ponto de vista da construção originária surge quando o esquematismo originário (ou empírico) é suprimido pela abstração transcendental; é aquele ponto de vista que só ocorre com a consciência, na medida em que a abstração transcendental é a condição de toda a consciência. Portanto, a intuição produtiva perde o seu caráter próprio, pelo viés do caminho que ela deve percorrer para chegar à consciência.

No entanto, é preciso ressaltar que, 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. Em suma, 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. Isso significa que a reflexão não é o último estágio da história do espírito. É justamente nesse ponto que o sistema do idealismo transcendental se vê obrigado a sair do âmbito teórico para o prático e, a partir deste, apresentar uma reconstrução da construção originária de modo que aquilo que era livre no âmbito teórico não o será no âmbito prático.

Esta inversão mostra uma distinção entre o próprio princípio do idealismo transcendental e o sistema do idealismo transcendental. O princípio é único mas o sistema tem dois âmbitos, um teórico e outro prático. O fato de o princípio ser único justifica a distinção dos dois campos da filosofia: na medida em que aquilo que é livre no âmbito teórico não o é no âmbito prático e vice-versa, evidencia-se uma ação que é, simultaneamente, arbitrária ou não-arbitrária, e que portanto pressupõe uma consciência. A ação que é causa de toda consciência não pode ser explicada por nenhuma outra ação e, por conseguinte, esta ação que é causa de toda consciência deve ser absolutamente livre. Tal ato originário é absolutamente livre porque não é determinado por nada fora do Eu e, ao mesmo tempo, absolutamente necessário porque surge da necessidade interna da natureza do Eu. Daí o princípio ser único e o sistema ser dual. Ao nosso ver, esta distinção indica duas direções no caminho da história do espírito: uma implica uma identidade pura no caminho da autoconsciência, é a identidade do princípio consigo mesmo; a outra implica uma identidade sintética, é a identidade consciência empírica e história transcendental do Eu. O problema que se apresenta na pressuposição desses dois caminhos é justamente a contradição entre eles, ou seja, como é que ocorre a síntese entre esses dois caminhos originariamente opostos?

O primeiro passo para responder a esta questão é demonstrar a condição que possibilita ao Eu ir da reflexão ao ato absoluto da vontade. Esta condição se fundamenta na identidade pura do Eu consigo mesmo na medida em que a filosofia teórica se vê obrigada a partir para o campo prático para explicar como o Eu apreende a si mesmo enquanto aquele que põe o mundo objetivo ou, dito de outra forma, a filosofia se vê obrigada a apresentar no âmbito da prática aquilo *pelo que* o Eu exprime sensivelmente a sua essência que determina simultaneamente o sujeito e o objeto em si mesmos. Ao nosso ver, devemos entender a filosofia teórica e a filosofia prática como dois caminhos, ou melhor, como duas épocas do devir do Eu. A teoria deve tornar compreensível a consciência natural a partir do começo

transcendental e, por conseguinte, explicar como a consciência ordinária alcança a ideia de um mundo fora dela.

Se na filosofia teórica o Eu apresenta uma autonomia relativa na medida em que é fixado como livre reflexão, na filosofia prática o Eu se exprime como autodeterminação. A missão da filosofia prática é deduzir a consciência natural prática que se reconhece como livre autodeterminação no âmbito moral legitimado. O sistema prático segundo os princípios do idealismo transcendental compreende três proposições. A primeira expõe a concordância entre a abstração e a autodeterminação; a segunda deduz a possibilidade da autodeterminação livre a partir do agir de uma inteligência fora de mim; e, referindo-se à história e à religião, a terceira proposição apresenta o conceito concreto do querer como moral (*Sitte*) e legalidade.

Contudo, a filosofia prática ainda não é capaz de conduzir o Eu ao conhecimento de si mesmo, pois como já ressaltamos, a teoria e a prática, sendo originariamente opostas, requerem um terceiro termo que exprima a essência originariamente sintética do Eu. A filosofia da arte, no conjunto do Sistema do Idealismo Transcendental, é este terceiro termo, ou ainda, a filosofia da arte é, por assim dizer, a terceira época do devir do Eu. Podemos considerar que a teoria e prática são dois caminhos originariamente opostos na história da autoconsciência porque:

- 1) a identidade consciência empírica e história transcendental do Eu está necessariamente implícita na história do espírito;
- 2) a oposição que existe entre a teoria e a prática é a mesma oposição que há entre o tempo e o espaço conforme é demonstrado no sistema teórico.

Ao apresentar o mecanismo das categorias, Schelling demonstra que em todas as categorias (sejam matemática ou dinâmicas), a segunda categoria de cada uma delas só é necessária porque leva para a primeira o esquematismo transcendental do tempo, sem o qual a primeira categoria de qualquer uma delas não se efetivaria. Se a primeira categoria só surge através da segunda, então, necessariamente, há uma terceira que é síntese das duas primeiras, de modo que toda terceira categoria condiciona simultaneamente as duas primeiras. Ampliando um pouco esse esquema com relação ao *Sistema* teríamos:

- 1) a primeira época, correspondendo à tese da qual Schelling deduz a síntese absoluta contida no ato da autoconsciência, se apresentaria no todo da sua

filosofia como uma direção do caminho da autoconsciência, a saber: *Naturphilosophie*/filosofia teórica, e é uma espécie de *Bildung* na história do espírito;

- 2) a segunda época, correspondendo à antítese implicada nessa dedução, se desdobraria posteriormente como uma outra direção do caminho da autoconsciência, a saber: historicidade/filosofia prática, e constitui uma espécie de *Bildungskraft* na história do espírito;
- 3) e a terceira época, correspondendo à síntese em si mesma, se apresenta como aquilo que *determina* as duas direções, a saber: arte/filosofia da arte, que expõe a *Einbildungskraft* da história continuada da autoconsciência. A *Einbildungskraft* é aquilo pelo que o mundo real e ideal determinam reciprocamente um ao outro.

A Natureza é, enquanto figuração do *devoir* da alma cujo passado transcendental se fundamenta na necessidade do espírito alcançar a visibilidade de si mesmo objetivamente, um imenso processo de produção cujos produtos são imagens da infinita criação da Natureza. A produção é infinita, os produtos são finitos e o encadeamento na finitude é o que os reaproxima da infinitude da criação. Por conseguinte, a *Naturphilosophie* e a filosofia teórica constituem o primeiro estágio da manifestação do espírito se autodeterminando no querer, ou seja, manifestam o primeiro estágio do processo de individuação do espírito. Esse primeiro estágio só se efetiva através de um segundo estágio.

Consequentemente, a historicidade e a filosofia prática constituiriam o segundo estágio do processo de individuação do espírito no qual a própria historicidade se apresenta como uma força de figuração do *devoir* da alma que acopla, por assim dizer, a realidade da limitação à idealidade da limitação que a filosofia teórica explica. Isto significa que sem historicidade não há, de fato, uma limitação ideal, pois a Natureza só surge para nós através da historicidade *do* e *no* tempo e esta historicidade, por sua vez, só é necessária na medida em que ela acopla à Natureza uma *força de figuração* sem a qual a própria Natureza não se efetivaria para nós, isto é, se não houvesse na própria Natureza uma força de figuração, então não ocorreria para nós o encadeamento na finitude entre os produtos da Natureza, pois quando o princípio de relação e distinção não se encontra mais no interior daquilo que

é posto em relação não há sentimento de constrição, e sem esse sentimento não há autoconsciência.

Esta interdependência entre a teoria e a prática, entre a Natureza e a historicidade pressupõe um terceiro termo que condiciona simultaneamente o mundo real e o mundo ideal, uma força de uni-formação pela qual o mundo objetivo é produzido e pela qual o querer se exprime. No querer, esta força se exprime numa produção consciente; entretanto, na produção do mundo ela é uma atividade sem consciência. Isso significa que mesmo no produto do Eu filosofante há sempre um resíduo inconsciente e que nos produtos da assim dita natureza morta há um resíduo consciente, ou seja, a unidade originária do Eu implica um agir simultaneamente consciente e inconsciente. A atividade estética é este agir porque a reflexão do *inconsciente absoluto e não-objetivo* só é possível através de um ato estético da imaginação cujos produtos são as ideias. A arte e a filosofia da arte manifestam este terceiro e mais alto estágio do processo de individuação do espírito. A distinção entre a arte e a filosofia consiste apenas na diferença de direção da força produtiva que as fundamenta. A força produtiva da arte se dirige para fora de modo a refletir o inconsciente através dos produtos; a produção filosófica se dirige imediatamente para dentro de modo a refletir o inconsciente na intuição intelectual.²⁶

Obtemos assim uma correlação da arte com a atividade ilimitada (ou real) e da filosofia com a atividade limitante (ou ideal). Justamente por isso, a filosofia da arte condiciona simultaneamente a filosofia teórica e a prática. Desta forma, tanto a filosofia teórica quanto a prática contêm simultaneamente uma sequência real (ilimitada) e uma ideal (limitante). No âmbito teórico, a Natureza é, por assim dizer, o *infinito sublimado* no sentido de um processo químico que expõe a totalidade do processo dinâmico onde a matéria (*Ideia* da razão) é forçada a ir do seu pólo interior ao seu pólo exterior. Nesse processo dinâmico o peso é o fundamento do ser da identidade que, enquanto essência completa da Natureza intuída apenas objetivamente, carrega todas as ideias, mas as carrega imersas no real, perdidas na finitude; a luz, por sua vez, é o princípio ideal na matéria que

²⁶ C.f. SCHELLING, F. W. J. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, "Einleitung", pp.20-21. Surkamp Verlag, Band I, S. I/3, 351.

constitui *o construir do construir* ou a causa originária de uma espécie de reino da forma e da vida particular que são liberadas da potência da gravidade.²⁷

*“A luz é o que desperta as Idéias adormecidas; elas se levantam ao seu chamado e vão se formando na matéria até atingirem as formas que lhes são adequadas e que correspondem às suas particularidades e são arrancadas do Nada. Assim como o peso age no sentido de dissolver toda potência, isto é, age no sentido de dissolver toda particularidade, reduzindo eternamente todos os seres à raiz do estar-aí (Daseyn) deles, a luz é, em contrapartida, o elemento que dá potência, que anima universalmente não o conceito da coisa particular enquanto tal, mas o conceito e a possibilidade infinita de todas as coisas. A luz é um contemplar (Schauen) da natureza, e contemplando ela cria o ser infinito.”*²⁸

Isso significa que, na sequência real da parte teórica, as ideias despertam ao chamado da luz e são reduzidas à raiz do *estar-aí* de seus seres pelo peso que age no sentido de dissolver toda potência particular e, com isso, a Natureza alcança a sua mais alta reflexão pela *Ideia vivente*, o homem. Esse é propriamente o limite da Naturphilosophie: ela expõe o sujeito-objeto transcendental nela pressuposto mas não consegue demonstrar *como* este, enquanto agir transcendental e ideal, potencializa o *conteúdo universal de todo ser* naquele *ser* do *estar-aí* da consciência individual. Em contrapartida, na sequência ideal da parte teórica, a filosofia transcendental leva o material ao formal na medida em que expõe, pela intuição intelectual, o análogo da luz ou o *construir do construir* enquanto essência interna que apresenta o universal no particular, no vetor de retenção. Contudo, é pela intuição estética que se alcança o análogo da cópula absoluta da essência da luz e do peso ou a cópula absoluta da intuição intelectual e do *estar-aí* da consciência individual, no vetor de expansão da produção da eguidade, que constitui a verdadeira fonte de tudo aquilo

²⁷ C.f. SCHELLING, F. W. J. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804). Suhrkamp – Verlag, Bd. III, pp. I, 6, 261-268.

²⁸ “Das Licht ist das Weckende der schlafenden Ideen; seinem Rufe stehen sie auf, und bilden sich in der Materie zu den ihnen angemessenen, ihrer Besonderheit entsprechenden Formen aus, und entreissen sich dem Nichts. Wie also die Schwere dahin wirkt, alle Potenz, d.h. alle Besonderheit, auszulöschen, und ewig alle Wesen auf die Wurzel ihres Daseyns zu reduciren, so ist dagegen das Licht das Potenzirende, allgemein Beseelend, nicht der Begriff des besonderen Dings als solchen, sondern der Begriff und die unendliche Möglichkeit aller. – Das Licht ist ein **Schauen** der Natur, und schauend **schafft** das unedliche Wesen.” Idem, p. I, 6, 268.

que nos preenche com a *Ideia* da realidade da existência do particular numa forma, pois somente através de uma única e mesma atividade, a imaginação, somos capazes de pensar o contraditório e apreender a síntese como origem da finitude.

Consequentemente, a razão teórica pode ser entendida como imaginação a serviço da liberdade e o incondicionado em nós pode aparecer como aquilo que se reconhece espontaneamente ou como o produto que manifesta a identidade absoluta da atividade inconsciente e consciente. Esta identidade só reverbera através do produto e é para aquele que produz uma força obscura que atrela à obra fragmentada a perfeição do esquematismo do tempo. Tal produto é a obra do gênio, pois tanto quem a produz como quem a contempla partilham o sentimento de uma harmonia infinita. Esta harmonia infinita se exprime como *formação-em-um do finito no infinito*²⁹ ou como *Beleza* na obra do gênio. Esta *formação-em-um do finito no infinito* é, ao mesmo tempo, a única expressão da intuição intelectual enquanto ação essencial da interioridade absoluta que se auto-informa, ou seja, a obra do gênio reverbera através da intuição estética o momento supremo da intuição intelectual refletindo a si mesma em sua existência no mundo.

Esta identidade absoluta da atividade inconsciente e consciente não pode chegar à consciência alguma e deve apenas reverberar através do produto porque, alienando-nos da totalidade, é o que efetiva a possibilidade da totalidade em nós. Isso porque a nossa individualidade, produto da separação do exterior e do interior no Eu, implica necessariamente o surgimento de um o conflito na consciência, o qual surgindo, torna-se reflexão e nos força a formular a ideia de um todo elevado, cujo *prius* é, para a consciência humana em geral, o Belo ou a *formação-em-um do finito no infinito*. Em suma, o *Sistema* é um processo progressivo do objetivo ao subjetivo cuja exposição necessária é o agir de uma imaginação originária que pressupõe uma imaginação transcendental e ideal para ser apreendida objetivamente (ou inconscientemente), uma vez que *no Eu* e *para o Eu* existem dois modos de agir reciprocamente originários e contrapostos: o da Natureza originariamente infinita (força de expansão da forma *a priori* espaço-tempo) e aquele da Natureza originariamente finita (força de retenção da forma *a priori* espaço-tempo).

²⁹ C.f. SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 120-121 (461-462), § 64 e 65.

Portanto, a dialética da imaginação consiste no vaivém entre dois pólos da consciência: aquela produzida pela Natureza e aquela que dela temos. Justamente por isso, enquanto matéria da *Ideia da razão* apreendida objetivamente, a *sujeito objetividade* do Eu absoluto está designada também no seu próprio produto e, por conseguinte, se se estabelece uma similitude entre o nosso poder criador e aquele poder criador infinito da Natureza é possível afirmar que nós conhecemos a Natureza por similitude enquanto atividade, movimento e processo da imaginação (*Einbildungskraft*) em sua dupla função: originária e transcendental. Daí haver um único princípio efetivamente estruturador de um imaginário originário, transcendental e ideal tanto no âmbito teórico quanto no prático. Conseqüentemente, enquanto princípio, o Eu deve estruturar simultaneamente um imaginário coletivo e individual cuja dialética é, por assim dizer, o mecanismo pelo qual se estabelece o ciclo contínuo da história do espírito no discurso filosófico.

O coletivo diz respeito sempre à objetividade ou ao real, e o individual à subjetividade ou ao ideal. A teoria e a prática são em si mesmas absolutamente idênticas e distintas. Absolutamente idênticas porque ambas são originariamente real e ideal. Absolutamente distintas porque somente no *querer*, enquanto autodeterminação transcendental do ato originário de liberdade, o Eu se despreza, por assim dizer, do Eu puramente ideal de modo que ele não pode mais vir a ser puramente ideal, pois esse Eu produtor desprezado do Eu puramente ideal se torna o objetivo eterno e absoluto para o próprio Eu. No ato da autodeterminação que se manifesta como querer, aquele que intui, intui o determinante e o determinado conjuntamente: no querer, o Eu intui simultaneamente o *intuinte* e o *intuído* do *ato originário* demonstrado na parte teórica. A razão dessa diferença é que no ato originário só havia o devir do Eu em geral, pois ainda não havia, no Eu, uma atividade ideal que pudesse, ao mesmo tempo, refletir sobre aquilo que surgia; em outras palavras: numa única e mesma ação o Eu simultaneamente dava a lei e a realizava e, justamente por isso, ele não distingue a si mesmo como legislador, antes, só percebe as leis nos seus produtos, como num espelho.

No segundo ato de autodeterminação, o Eu se opõe ao Eu simultaneamente real e ideal, isto é, se opõe ao Eu produtor e, por conseguinte, o Eu que se opõe ao Eu produtor não é mais apenas ideal, agora ele é *idealizante* (*idealisierend*); conseqüentemente, na filosofia prática, esse Eu produtor não é mais intuinte, ele não

produz inconscientemente, agora é um Eu produtor com consciência, logo, *realizante* (*realisierend*). Entretanto, sob o prisma objetivo, o segundo ato de autodeterminação é a mesma coisa que o ato primeiro e originário, isto é, não há um primeiro ou segundo sob o prisma objetivo, pois, como fica demonstrado na parte teórica, o objeto só surge por meio de uma oposição. Portanto, a filosofia prática se fundamenta inteiramente sobre a dualidade do Eu *idealizante* (que projeta ideais) e do Eu *realizante*, na medida em que Schelling expõe a identidade sintética do ato originário de autodeterminação e daquele segundo ato de autodeterminação implicado na abstração absoluta.

Com isso, está dada uma oposição entre a filosofia teórica e a prática que assegura a unidade e autonomia das duas pela identidade sintética implicada na autodeterminação do princípio, pois o Eu realizante é também na parte prática uma produção, e portanto corresponde ao intuir da filosofia teórica; só que aqui, no âmbito prático, o Eu produz com consciência. Dessa oposição entre a filosofia teórica e prática, Schelling apresenta duas conclusões importantes, das quais ele derivará a necessidade de outras inteligências. O ato absoluto de autodeterminação da consciência foi postulado para explicar como a inteligência consegue intuir a si mesma. Ao longo do percurso descrito pela filosofia teórica, a inteligência se esforçava constantemente para tomar consciência de seu agir enquanto ato de autodeterminação, contudo, nunca alcançava tal consciência. No âmbito prático, não é diferente. O fracasso no âmbito prático consiste no seguinte: na mesma intuição, a inteligência se torna consciente como produtor, mas não consegue tomar consciência de si mesma na sua produção inconsciente. É justamente por causa dessa impossibilidade (se tornar consciente de si mesma na sua produção inconsciente) que o mundo aparece para ela como realmente objetivo, ou seja, o mundo existe sem sua intervenção.

Mas como a inteligência não cessa de produzir com consciência, a partir desse ponto começa um mundo inteiramente novo: o mundo idealizante. Portanto, a inteligência jamais poderá se dar conta, 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 de sua produção inconsciente exatamente como o “segundo mundo”, cuja produção começa com a consciência. Nesse sentido é que, como já mencionado, 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 aquele da Natureza originariamente finita (*força de retenção da forma a priori espaço-tempo*). O ato originário da autoconsciência corresponde à Natureza originariamente infinita e permanece fora do tempo finito; o ato de autodeterminação (derivado da abstração absoluta) constitui o começo empírico da consciência e cai, por assim dizer, num momento determinado da consciência. Por sua vez, o ato originário da autoconsciência que permanece fora do tempo, enquanto *decaído* na consciência produzida pela Natureza, surge para a consciência finita em geral como passado e, nesse sentido, o ato originário constitui o começo transcendental da consciência que permanece fora do tempo. Assim sendo, a dialética da imaginação entre o âmbito teórico e prático consiste, como já mencionado, no vaivém entre dois pólos da consciência: aquela produzida pela Natureza e aquela que dela temos.

Anteriormente mencionamos a interdependência da teoria e da prática no sentido de que a prática acopla à teoria o esquematismo do tempo sem o qual a teoria não se efetiva e, portanto, constitui uma segunda época no processo de individuação do espírito cuja importância é demonstrar *se e como* é possível o ato supremo da reflexão pelo qual surgem os conceitos de possibilidade, realidade e necessidade, conforme demonstrado na terceira época da parte teórica do *Sistema*. Este *se e como* não pode ser demonstrado teoricamente na medida em que o ato supremo da reflexão não pode mais ser explicado por nenhuma outra ação na inteligência. A questão agora diz respeito ao âmbito prático da filosofia onde tudo é posto através da interpretação das exigências categóricas e, por conseguinte, a legalidade do intuir terá como pressuposto implícito o querer, isto é, o intuir se torna objeto para aquele que intui apenas através do querer.

Eis, então, a problemática: o nosso querer implica um agir determinado. Em contrapartida, o querer como princípio transcendental implica um agir indeterminado em relação ao nosso querer determinado. Segue-se que deixamos indeterminado todo outro agir quando, através do nosso querer, determinamos algo qualquer, logo, há um princípio de não ação no nosso querer determinado simultâneo àquele princípio de ação no querer enquanto princípio transcendental. Esse não agir no nosso querer abre a brecha para um agir negativo, este, por sua vez, constitui a condição negativa da produção de algo que contém o fundamento da livre autodeterminação da inteligência, pois a condição negativa do fundamento da produção da livre autodeterminação deve se situar fora da inteligência, na

medida em que: 1) tudo ocorre na inteligência apenas pelo seu próprio agir; 2) essa ação não deve poder ser explicada pela inteligência *em si e para si* mesma. Assim, o sentido de a inteligência conter a condição negativa de um agir exterior a si é: este agir decorre dela mesma, pois se ela tivesse agido de maneira determinada, esse agir não teria ocorrido. Temos, então, o ato da livre autodeterminação justificado a partir de um momento determinado da consciência, ou a partir do seu começo empírico.

A inteligência é apenas o princípio indireto desse agir, e esse agir será o princípio indireto de uma representação na inteligência. Essa ação indireta recíproca é a harmonia predeterminada. Entretanto, tal harmonia só é concebível entre sujeitos com igual realidade, ou seja, aquele agir deve resultar de um sujeito que tenha a mesma realidade da própria inteligência, ou ainda, deve resultar de uma inteligência fora da própria inteligência; esse sujeito é, portanto, o sujeito do começo empírico da consciência. Daí Schelling derivar a segunda proposição: “*o ato de autodeterminação, ou o livre agir da inteligência sobre si mesma, só é explicável a partir de uma inteligência fora dela*”.³⁰ A necessidade de outras inteligências se funda no fato de o ato da autodeterminação precisar ser explicado por uma produção da inteligência e, ao mesmo tempo, não poder ser explicado por uma produção da inteligência.

Entretanto, o conceito de harmonia predeterminada também é um conceito problemático, pois, sob o prisma do começo empírico da consciência, é um conceito que exprime a reunião das categorias da modalidade e qualidade na medida em que o *possível* do ato da autodeterminação é intuído por nós através da segunda categoria da qualidade, a saber, a negação. Mas, antes de prosseguirmos, devemos esboçar o mecanismo das categorias tal qual Schelling o apresenta na terceira época da parte teórica do *Sistema* para evidenciarmos como o esquematismo transcendental suprime, por assim dizer, a abstração transcendental de modo a fixar a abstração do esquematismo originário, uma vez que a abstração transcendental é também condição do juízo, mas não é o próprio juízo. Numa palavra, aquilo que de um modo geral medeia o conceito e a intuição é o esquematismo. Por conseguinte, a abstração transcendental deve ser suprimida por um esquematismo: o

³⁰ “Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmen Handeln einer Intelligenz ausser ihr”. In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, pp. 335-336; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 540.

esquematismo transcendental. O mecanismo das categorias é dividido em um mecanismo universal e outro particular.

O mecanismo particular será aquele em que uma categoria pertence apenas a um dos sentidos (interno ou externo). O mecanismo universal será aquele em que uma categoria pertence tanto ao sentido interno como ao sentido externo. Cada uma das categorias, ditas dinâmicas,³¹ tem o seu correlato na medida em que, nelas, o sentido interno e o externo ainda não se encontram separados. Já nas categorias matemáticas, uma categoria pertence ao sentido interno e a outra ao externo. Desse modo, as categorias dinâmicas apresentam o mecanismo universal e as categorias matemáticas o particular. E ainda: as categorias matemáticas estão subordinadas às categorias dinâmicas porque através delas (as matemáticas) apenas o sujeito é determinado; isso se dará de tal modo que o mecanismo particular corresponderá ao esquematismo originário e o universal ao esquematismo transcendental. Contudo, para Schelling, dentre os dois grupos das dinâmicas, apenas um deles é originário, ou seja, apenas um grupo é aquele que pode ser acoplado novamente à intuição através do esquematismo transcendental para estabelecer a identidade pura do mecanismo particular e universal das categorias. As categorias de relação são as únicas originárias. Por quê? Ora, no mecanismo originário da intuição, nenhum objeto se apresenta realmente como *possível* ou *impossível* da maneira como o objeto em geral se apresenta como *substância* e *acidente*. Os objetos aparecem como possíveis, como reais e necessários apenas através do ato supremo da reflexão.

Logo, com relação ao conceito de harmonia predeterminada, o esquematismo transcendental só pode ser acoplado à primeira categoria da modalidade pelo esquematismo transcendental da segunda categoria da qualidade. Isso significa que a explicação de como um agir fora de nós poderia ser o princípio indireto de uma livre autodeterminação em nós parte das categorias *não originárias*, o que equivale a dizer que não podemos partir das categorias da relação porque, enquanto originárias, elas são princípio direto. Segue-se que o fato de as categorias de qualidade constituírem aquilo *pelo que*, indiretamente, a harmonia predeterminada se torna realmente concebível para nós não implica que ela seja necessária.

³¹ C.f. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa, Calouste Gulbekian, 1997; (B) 106. As categorias dinâmicas são as de relação (substância e acidente, causa e efeito, ação recíproca) e de modalidade (possibilidade, existência, necessidade); as categorias matemáticas são aquelas da quantidade (unidade, pluralidade, totalidade) e da qualidade (realidade, negação, limitação).

Ora, se a harmonia predeterminada não é necessária então ela não é real pois somente quando ela for intuída como necessária é que a contradição implicada na harmonia predeterminada é conciliada, de modo que surja, para a inteligência, o conceito do querer como o conceito daquilo que é posto em todo o tempo. Isso é bastante complicado, porque se o ato da autodeterminação é um ato, cujo *pelo que* originário só pode se encontrar em cada indivíduo, então como é que eu posso partir de um princípio indireto para determinar a condição necessária do meu próprio ato de autodeterminação? Essa questão nos leva diretamente a duas outras: como é concebível uma harmonia predeterminada entre diversas inteligências? Como um não agir livre (derivado da categoria da negação) é concebível antes da liberdade?

A primeira questão confronta-nos com um círculo vicioso que só pode ser superado se o querer originário puder se tornar objeto para mim através de um agir pelo qual surja o querer como o conceito de um objeto possível, ou seja, como algo que não é atualmente, mas pode ser no momento seguinte *se e somente se* a inteligência o realizar. Somente através de um tal conceito é que se separa *no* Eu e *para* o Eu aquilo que igualmente se separa no querer. Na medida em que o conceito de um objeto surge para o Eu, ele (Eu) é simplesmente ideal. Na medida em que esse conceito surge para o Eu como o conceito de um objeto a ser realizado pelo seu agir, o Eu se torna, para si mesmo, simultaneamente real e ideal.

Por conseguinte, através desse conceito o Eu tem a *possibilidade* de se tornar objeto para si mesmo enquanto inteligência. Para que ele apareça realmente como tal é necessário que ele oponha o momento presente (aquele da limitação ideal) ao momento seguinte (o producente) e os reporte um ao outro. O Eu só pode ser impelido a isso na medida em que se trata de uma exigência de realizar o objeto. É apenas pelo conceito do dever (*des Sollens*) que surge a oposição entre o Eu ideal e o Eu producente. Portanto, o termo médio que soluciona a primeira questão decorrente da problemática da harmonia predeterminada é o conceito de uma exigência porque pela exigência a ação é explicada se ela ocorre, mas sem que ela precise (*müsste*) necessariamente ocorrer, ou seja, ela pode ocorrer desde que o conceito do querer surja para o Eu, ou desde que o Eu reflita sobre si mesmo, se espelhe numa outra inteligência.

A segunda questão (como um não agir livre, derivado da categoria da negação, é concebível antes da liberdade?) diz respeito à necessidade de uma atividade teleológica permanecer inconsciente na Natureza. Por isso, sempre permanecerá no eu empírico e no eu filosofante, enquanto organismos da Natureza, um resíduo inconsciente, que exprime a possibilidade da atividade limitante ser trazida à consciência. Isso só ocorre através do conceito do dever. Mas ainda assim permanece uma questão: se o querer transcendental deve acoplar o esquematismo do tempo ao querer da consciência empírica para que este se efetive, como é que o primeiro subsiste se o segundo não o manifestar pelo conceito do dever?

O texto do *Sistema* apenas indica a *direção* que soluciona esta questão, isto é, mostra que a sua justa resposta implica a concepção de uma Filosofia da Arte. A ideia geral é mais ou menos esta: apenas a produção estética consegue objetivar, com validade universal, aquilo que o filósofo só pode apresentar subjetivamente, isto é:

“A visão da Natureza, que o filósofo alcança artificialmente, é para a arte a visão natural e originária. O que nomeamos Natureza é um poema encerrado numa admirável escritura cifrada. Todavia, o enigma poderia se desvendar se, nisso, nós distinguíssemos a Odisséia do espírito que, buscando a si mesmo, se iludiu extraordinariamente e foge de si mesmo; pois, através do mundo dos sentidos, o sentido vê somente através de palavras, como através de névoa semitransparente do mundo da fantasia que buscamos; toda pintura admirável surge, por assim dizer, quando se abole a invisível divisão interna que separa o mundo real e ideal, e é apenas a abertura pela qual se evidenciam completamente todas as formas e paisagens do mundo da fantasia que reluz através do mundo efetivo apenas de modo imperfeito. A Natureza não é para o artista a mesma coisa que ela é para o filósofo, a saber, ela é apenas o mundo ideal aparecendo sob contínuas limitações, ou apenas o reflexo imperfeito de um mundo que existe, não fora dele, mas, nele.”³²

³² “Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odysee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getauscht sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land Phantasie, nach dem wir tachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, dass die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Öffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten.

Entendemos que o texto do *Sistema* conclui um primeiro período da produção filosófica de Schelling. A forma sistemática desta obra perdura em toda a sua produção posterior e não deve ser confundida com o conteúdo do próprio texto. Não confundir a forma sistemática do *Sistema* com o seu conteúdo significa distinguir a dialética da imaginação como exposição necessária da história do espírito. A partir dessa distinção, fica evidente que a condição para se exprimir as relações existentes entre as diferentes épocas da história continuada da autoconsciência é esta dialética originária, transcendental e ideal. O problema que se apresenta a partir desse ponto 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 primeiro lugar, esta inseparabilidade sugere que o princípio motor da autodeterminação do Eu como sujeito-objeto apresentada no *Sistema* implica uma força de *uni-formação* que diz respeito ao mundo espiritual e, ao mesmo tempo, constitui o mundo natural. Em segundo lugar, esta inseparabilidade decorre do necessário entrelaçamento entre tempo e espaço pelo qual o Universo aparece como organismo vivo. O que vivifica o organismo é justamente a unidade dialética formada pelo tempo e pelo espaço. Logo, enquanto força de *uni-formação*, é necessário explicitar o princípio motor como absoluta indiferença de sujeito e objeto que, enquanto formas puras, são condicionados pela força absoluta da imaginação. A filosofia da identidade decorre basicamente desta necessidade, isto é, da necessidade de se expor o princípio motor no interior do Absoluto entendido como indiferença de sujeito e objeto.

A correta transliteração desse quadro sinóptico para o discurso do autor, no contexto de sua filosofia da identidade, depende de uma identidade pura que fornece as regras gerais que regem a formação e estruturação da linguagem simbólica e, ao mesmo tempo, de uma identidade sintética que estabelece as relações entre as várias partes de um todo. A

Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht ausser ihm, sondern in ihm existiert". In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, pp. 475-476; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 628.

identidade pura é uma antecipação da produção contingente no ato originariamente sintético da autoconsciência que está fora do tempo finito. Esta antecipação contém o símbolo e o simbolizado, pois todo símbolo pressupõe uma vida subjacente. Contudo, apenas enquanto símbolo tal antecipação aparece imediatamente na historicidade. A identidade sintética confirma a antecipação da produção contingente que está condensada fora do tempo ao decompor o símbolo em simbolizado de modo a restabelecer a pura relação de identidade através da qual o símbolo aparece também como uma vida independente daquilo que significa; dessa maneira sujeito e objeto são formas puras que são condicionadas pela força absoluta da imaginação. A obra de arte exprime tal identidade sintética que reconduz à identidade pura. Esta identidade pura ecoa através da obra de arte, é uma força absoluta que condiciona todas as diferenças e uma expressão da produção divina ou da razão em sua total unidade e identidade. Este será o sentido da exposição do *Universo na configuração da arte* no texto *Filosofia da Arte*.

A seguir, no próximo capítulo, apresentaremos os desdobramentos do problema em questão sob o prisma “arte e identidade”. Nisso, mostraremos que a mitologia pode expor a intuição produtiva porque ela simboliza o movimento do pensar a *ideia* do Absoluto, ou ainda, simboliza o caminho que nos conduz do reconhecimento à ação.

CAPÍTULO II

A FORMAÇÃO DO UNIVERSO NO IDEAL DA RAZÃO

*“Getrost, das Leben schreitet
Zum ewgen Leben hin;
Von innerer Glut geweitet
Verklärt sich unser Sinn.
Die Sternwelt wird zerfliessen
Zum goldnen Lebenswein,
Wir warden sie geniessen
Und lichte Sterne seyn.*

*Die Lie’ist frey gegeben,
Und keine Trennung mehr.
Es wogt das volle Leben
Wie ein unendlich Meer
Nur Eine Nacht der Wonne –
Ein ewiges Gedicht –
Und unser aller Sonne
Ist Gottes Angesicht.”*

“Tranquila, a vida caminha para a vida eterna; do lume interno, o nosso sentido se ampliou e transfigurou-se. O mundo das estrelas jorrará o néctar da vida dourada, nós o beberemos e seremos estrelas de luz. O amor é dado livremente e não há mais separação. Toda a vida flui como um mar infinito, somente uma única noite de arrebatção – um poema eterno – e o sol de todos nós é o rosto de Deus.”

Novalis. Hinos à Noite

O texto da *Filosofia da Arte* foi elaborado para o curso ministrado nos semestres de inverno de 1802-1803, em Jena, e de 1804-1805, em Würzburg. Em parte, ele complementa o *Sistema do Idealismo Transcendental*, mas, por outro lado, diferencia-se dele pelo modo de questionamento do autor, que já tinha se modificado essencialmente com a formulação de sua filosofia da identidade. Ao nosso ver, essa diferença decorre de uma necessidade de expor o princípio motor, implícito no *Sistema*, como uma espécie de forma *formante* de sujeito e objeto no Absoluto. Para tanto, o próprio princípio não pode mais ser nomeado como Eu, isto é, a filosofia da identidade demonstra que a razão não deve ser entendida apenas como uma capacidade filosófica transcendental da subjetividade, ela é, antes de tudo, a possibilidade da subjetividade e da objetividade. O conhecimento subjetivo dessa identidade procura realizar a razão eterna. Na finitude, o reflexo imediato dessa unidade racional é, para a filosofia, a intuição intelectual. A filosofia da identidade mostra que a intuição intelectual coincide com o autoconhecimento do Absoluto na razão, “*para a própria consciência, há um ponto onde o próprio Absoluto e o saber do Absoluto são simplesmente um*”.³³

Com esta identidade, é possível compreender a filosofia como um *idealismo absoluto* e como uma ciência racional não apenas no sentido da reflexão enquanto um acordo do finito com o infinito, ou como o acordo de sujeito e objeto. Nessa qualidade a filosofia se *despontecializa* completamente da subjetividade, uma vez que a intuição intelectual pode ser entendida como uma capacidade transcendental na qual o eu finito se assegura do conhecimento absoluto, ao mesmo tempo em que a sua essência é a própria razão que está acima de toda oposição, pois aqui ocorre uma identificação da forma com a essência na intuição intelectual absoluta.³⁴ Esta formulação do real no ideal tem como resultado o Absoluto que funda toda reflexão, afirmação e seu próprio pressuposto, que conduz à *uni-formação* absoluta e eterna do real e do ideal. O princípio da forma sistemática da dialética da imaginação que a filosofia da identidade apresenta é, portanto, o Absoluto enquanto identidade:

³³ “(...) es für das Bewusstseyn selbst einen Punkt gebe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist”. In: SCHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen*. Surkamp Verlag, Band II, p. I/4,366.

³⁴ Idem, p. 163.

*“Nessa igualdade ou idêntica absolutez da unidade ocorreu e repousa o mistério mais profundo da criação do protótipo e da contra-imagem (que nós diferenciamos como particular e geral) ou da uni-formação divina, onde está a verdadeira raiz de toda criatura; ora, nem o particular e nem o geral teriam por si uma realidade se ambos não fossem formados igualmente no Absoluto, isto é, nenhum dos dois seria absoluto.”*³⁵

Este conceito de identidade é o resultado mais elevado da razão pelo qual o Absoluto surge em sua totalidade, onde a criação da imaginação subsiste no seu sentido mais completo. Enquanto produto dessa criação, o mundo em sua racionalidade pode ser entendido como revelação de Deus, pois, no seu reflexo idealmente imanente, ela é um espelho efetivo da essência divina e, na razão surgindo enquanto Natureza eterna, esta revelação divina é o expositor da identidade eterna do pensar e do ser. Na *Filosofia da Arte* a concepção do mundo como obra de arte, sob a perspectiva da razão em sua totalidade idêntica, se apresenta como resultado reflexivo da unidade através do conceito de beleza:

*“Por universo não se entende o todo real ou ideal, mas a identidade absoluta de ambos. Ora, se a indiferença de real e ideal no todo real ou ideal é beleza, e beleza no antítipo, então a identidade absoluta do todo real e ideal é necessariamente a própria beleza prototípica, ou seja, absoluta, e nessa medida o universo, tal como é em Deus, também se porta como obra de arte absoluta, na qual a intenção infinita se interpenetra com a necessidade finita. (...) o universo é formado em Deus como beleza eterna e como obra de arte absoluta.”*³⁶

O discurso da criação precisa ser exposto como metáfora, enquanto obra de arte, para que a unidade da criação absoluta e da intuição reflexiva seja realizada: enquanto autoposição e diferenciação divina na razão, o mundo das ideias concilia a reflexão e a intuição sensível na medida em que, a partir da intuição intelectual da unidade do universo

³⁵ “In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und das Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniss der Schöpfung oder der göttlichen Ineinsbildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat; denn weder das Besondere noch das Allgemeine für sich würde eine Realität haben, wenn nicht im Absoluten beides in eins gebildet, d.h. beides absolut würde”. Idem, 394.

³⁶ In: *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 48-49 (385-386).

em Deus, transcende a intuição finita na reflexão. Em concordância com o *Sistema*, aqui a intuição estética também pode ser entendida como intuição intelectual objetivada porque a metáfora da produção divina, sob o prisma da reflexão da razão em sua unidade, pode ser vista como objetivação e fundamentação da intuição intelectual. Isso mostra a condição filosófica da arte real na filosofia transcendental transferida para a filosofia da identidade a partir da figuração da arte absoluta, aquela mesma figuração que constitui a *Naturphilosophie* e a filosofia teórica como uma primeira etapa na história continuada do espírito. Só que, aqui, esta figuração se apresenta completamente na unidade e identidade da razão consigo mesma porque a arte deve expor, na realidade da intuição, o termo médio do pensar e do conceito produzidos na pura essência ideal da filosofia que nos conduz à revelação e reflexão do Absoluto.

Isso significa que, pela identidade essencialmente absoluta, toda intuição estética possível é forçada, por assim dizer, a ser um instrumento de revelação e exposição da identidade absoluta, enquanto obra de arte universal e única. Esta transferência da condição filosófica da arte real para a filosofia da identidade também mostra que, por causa da realidade de sua identidade absoluta, a razão em sua unidade absoluta é uma única obra de arte efetiva. A filosofia da identidade simboliza a direção em que é possível atribuir à própria razão o caminho pelo qual o conceito concreto de sua identidade é alcançado no Absoluto: *o universo formado em Deus como beleza eterna e como obra de arte absoluta*. Contudo, é preciso ressaltar que a criação em si mesma é uma função da autorreflexão que, por sua vez, só é possível através da intuição afirmativa e da identificação do ser e do pensar: *“beleza e verdade, imaginação e razão se apresentam no mundo refletido; unidade absoluta do finito e do infinito na uni-formação da forma na essência e da essência na forma estão no mundo absoluto”*.³⁷

Nesta relação absoluta, em que a intuição suprassensível da beleza das ideias compreende a intuição sensível da visão do belo, se designa e se estrutura o estado das coisas na própria razão: a reflexão é a verdade da forma em que a razão realiza e reconhece a unidade do ser e do pensar; enquanto metáfora, a beleza é esta mesma unidade ontológica, só que do seu lado real ela é vista como revelação do Absoluto no particular. Na sua obra

³⁷ “Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflektirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt”. In: SCHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen*. Surkamp Verlag, Band II, p. I/4,423.

de arte, o Absoluto se torna a auto-intuição mais elevada. Consequentemente, a intuição intelectual da reprodução filosófica pode ser entendida igualmente como a autointuição mais elevada, como princípio racional e real da criação e, também, como reflexão absoluta do princípio de *Bildlichkeit*, ou do princípio de *aparência em imagem* porque ela é a faculdade de ver as oposições reconduzidas à unidade viva, ou seja, o *absolutamente um* significa ser pura e simplesmente oposto a si mesmo, “*separado de si através de uma oposição (Entgegensetzung) que abre a dimensão do entgegen, do opor-se que é a única dimensão onde os objetos podem em geral se reportar um ao outro numa Gegensatz, numa oposição relativa*”.³⁸ A oposição relativa é uma relação especular que expõe a unidade absoluta dentro da própria oposição:

“*Pensa o objeto e a imagem do objeto refletida pelo espelho, e tens um exemplo do outro. Pois podes pensar um terceiro em que a imagem poderia passar ao objeto, o objeto à imagem, e não estão eles, justamente porque um é objeto e a outra é imagem, necessariamente separados, eterna e pura e simplesmente?*”³⁹

Segue-se que, na relação absoluta, a arte é, enquanto *emanação do Absoluto*,⁴⁰ igualmente princípio divino imediato do pensar e do ser; por outro lado, enquanto meio de autorrevelação do Absoluto, a arte se apresenta numa oposição relativa, na qual ela é o objeto da *Filosofia da Arte*. Temos, assim, a configuração da oposição arte e filosofia pela qual Schelling alcança a autonomia da arte e o seu caráter intrinsecamente ontológico. A *Filosofia da Arte* constrói o universo a partir de uma identidade que está acima de toda oposição, alcançada no mundo ideal. Desta perspectiva, espírito e Natureza, ser e pensar e todas as oposições, enquanto originárias, são apenas unidades relativas que estão submetidas a um entendimento divino. Teríamos, assim, uma dialética especular que condiciona a revelação da criação do universo em Deus, ou na razão absoluta, através de um processo progressivo do objetivo ao subjetivo:

³⁸ In : COURTINE, J.F. *Êxtase de la Raison*. Paris, Galilée, 1990.

³⁹ In: SCHELLING, F. W. J. *Bruno ou Do Princípio Divino e Natural das Coisas* (1802). São Paulo, Nova Cultural, 1989, 90/IV, 237; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁰ C.f. *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, p. 33 (372).

- 1) enquanto emanção do Absoluto, a arte reflete objetivamente a faculdade de ver as oposições reconduzidas à unidade viva;
- 2) ao refletir objetivamente a intuição intelectual, a arte se torna o meio de revelação da criação do universo na razão absoluta ou em Deus;
- 3) enquanto meio de revelação, a arte se apresenta numa sequência real e ideal;
- 4) entretanto, a sequência real e a ideal também aparece em imagem como indiferença de sujeito e objeto na Natureza que, enquanto totalidade da atividade poética da imaginação na razão absoluta ou em Deus, legitima a intuição intelectual como reflexão absoluta do princípio de *Bildlichkeit*.

No real, as unidades relativas (oposições originárias) se apresentam como beleza, no ideal, como verdade. A idealidade absoluta subsiste na própria *ideia* de indiferença das sequências real e ideal, na ideia de indiferença entre beleza e verdade. Na medida em que o Absoluto deve ser simultaneamente o protótipo da verdade para a filosofia e o protótipo da beleza para a arte, é necessário “*demonstrar que verdade e beleza são apenas dois modos diferentes de consideração do único Absoluto*”.⁴¹ Para tanto, o autor ressalta que, no âmbito da filosofia, quando o Absoluto é intuído nas formas particulares, ele não é suprimido porque é intuído como Ideia do mesmo modo como a arte também “*intui o belo originário somente nas Ideias como formas particulares e, em vez de intuir, como a filosofia, as Ideias como são em si, a arte as intui realmente*”.⁴² Schelling afirma que a resposta da arte sobre a questão da passagem do *absolutamente um* à pluralidade e diferenciação está na construção da mitologia. Podemos considerar que, no âmbito da filosofia, a resposta do autor para esta questão já está esboçada no texto do *Sistema* através da dedução da necessidade de outras inteligências reafirmando que o Eu absoluto, no princípio do idealismo, é a afirmação do Absoluto em nós, diferentemente do dogmatismo que põe um incondicionado fora de nós.

O problema que surge com o *Sistema* é que a autoposição do Eu absoluto não está fundada no princípio de identidade $A=A$ ⁴³ mas sim o contrário, o princípio $A=A$ está fundado sobre o princípio mais originário $Eu=Eu$. O problema consiste no seguinte: este

⁴¹ Idem, p. 31 (370).

⁴² Idem, ibidem.

⁴³ Este $A=A$ não é uma identidade formal e vazia; este $A=A$ é ao mesmo tempo unidade da identidade $A=A$ e da diferença $A=B$.

Eu=Eu é uma exposição da filosofia e, enquanto tal, ela abre no Absoluto, por assim dizer, o reino das ideias que também se revelam como deuses na mitologia. Por conseguinte, a mitologia é um processo *exotérico* de uma historicidade no interior do Absoluto, logo, é símbolo imediato da Ideia viva do Absoluto em si. Por sua vez, a *Ideia* viva do Absoluto em si é o homem que reflete a emanção do livre oceano do Absoluto. É justamente por isso que a razão, como já mencionado, precisa ser considerada, antes de tudo, como possibilidade da subjetividade e da objetividade e não somente como uma capacidade filosófica transcendental da subjetividade. Após o *Sistema* é necessário demonstrar a unidade e absolutez da razão a partir do princípio de identidade $A=A$ para se alcançar a exposição objetiva da dialética da imaginação que constitui a forma sistemática da historicidade do Absoluto em nós. Esta forma sistemática subsiste na razão pura, pois “*para a razão pura não há tempo algum*”.⁴⁴ O termo tempo, aqui, diz respeito à finitude na medida em que ele é uma dimensão obscura e exterior da egoidade do Absoluto em nós.

De um modo resumido, pode-se dizer que a meta principal da filosofia da identidade é alcançar um idealismo capaz de reconstruir objetivamente o próprio Absoluto como *forma formante* da identidade sujeito-objeto. Nesta unidade, todas as oposições são suprimidas porque estão, originariamente, vinculadas em um princípio não substancial que é o agir próprio do *ser absoluto*. A identidade absoluta da *forma formante*, onde sujeito e objeto são condicionados, se exprime como $A=A$ e é o único conhecimento incondicionado. O problema da filosofia da identidade é que esta construção só é alcançada através da noção de organismo da Natureza e, desse ponto de vista, a filosofia da identidade é incapaz de demonstrar, partindo do infinito, a necessidade do espírito enquanto ato de autoposição do incondicionado que é a posição da egoidade absoluta. Esta posição ou reconhecimento só é possível de modo imediato e especular, isto é *em imagem (Bild)*.⁴⁵

O entrelaçamento “arte e identidade” é uma tentativa do autor de resolver o problema do nexa essencial entre liberdade e necessidade implicado na posição da egoidade absoluta, ou seja, tal entrelaçamento é uma busca por *como* a inteligência, numa mesma intuição, se torna consciente de si mesma e, ao mesmo tempo, toma consciência de si na

⁴⁴ “für die reine Vernunft gibt es keine Zeit.” In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, pp. 243-245; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 485.

⁴⁵ C.f. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804). Surkamp Verlag, Band III, pp. I/6, 187, 197-198. Sobre esta questão do reconhecimento como imaginação vale ressaltar o texto de Jean-François Courtine “De l’Universio à l’Universitas”. In: *Extase de la Raison*, p.113.

sua produção inconsciente. Na *Filosofia da Arte*, Schelling se interessa muito mais pelas artes particulares do que pelas obras de artes, pois será através das artes particulares que ele poderá explicar a totalidade da criação do universo em Deus como exposição imediata de um imaginário simultaneamente coletivo e individual. Vale ressaltar que a criação em Deus é o mesmo que dizer a criação na razão Absoluta, pois, como ressaltava Walter Schulz: “*Deus não é para a razão um problema externo, é o problema que ela coloca para si mesma na medida em que precisa se confrontar por uma necessidade interna*”.⁴⁶ O termo médio que legitima a totalidade da criação do universo em Deus como exposição simultânea de um imaginário coletivo e individual é o conceito de gênio: a sua obra exprime através de um imaginário individual a totalidade dessa criação e, ao mesmo tempo, a exprime através de um imaginário coletivo na medida em que ela, sendo universal e única, diz respeito ao imaginário individual de qualquer indivíduo. Através do imaginário simultaneamente coletivo e individual, a obra do gênio é a exposição imediata da totalidade da criação do universo em Deus no vetor do particular que intui o geral. O belo e o sublime constituem o fio condutor desta demonstração.

Segue-se que o querer transcendental subsiste na obra do gênio independentemente do querer da consciência empírica manifestá-lo pelo conceito do dever, pois na obra do gênio o querer transcendental se exprime como sublimidade ou *formação-em-um do infinito com o finito*.⁴⁷ “toda sublimidade é, ou natureza, ou maneira de pensar e proceder”.⁴⁸ O objeto sublime é Natureza em dois sentidos: a) quando tentamos subsumi-lo à nossa capacidade de apreensão e não conseguimos formar uma imagem ou conceito dele; b) quando tentamos referi-lo à nossa força vital e nos damos conta de nossa impotência. Ele é ainda maneira de pensar e proceder quando o finito se reconhece como símbolo do infinito, isto é, quando o infinito sensível é subjugado pelo verdadeiro infinito que é a exposição imediata da maneira de pensar e proceder que “pode ao mesmo tempo servir como símbolo de toda a história”.⁴⁹

⁴⁶ In: PASCAL, David. *Schelling de l’Absolu à l’histoire*. Paris, PUF, 1998, p.106.

⁴⁷ In: *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, p. 121 (462-463).

⁴⁸ Idem, ibidem.

⁴⁹ Idem, p. 124 (466).

Na obra do gênio, “o finito ainda se mostra como que em revolta contra o infinito, embora se torne símbolo dele nessa própria relação”⁵⁰ através da sublimidade. Isso significa que a intuição do sublime é também uma intuição estética na medida em que, nela, o entendimento comum apreende a essência interna do Absoluto como caos originário onde tudo é livre e sem constrangimento. Na intuição do sublime o entendimento comum apreende o verdadeiro infinito e se reconhece como um infinito relativo; já na intuição do belo, o entendimento comum está originariamente conciliado com o verdadeiro infinito. O belo e o sublime se opõem e trata-se então de uma oposição originária porque é apenas uma oposição quantitativa e não qualitativa e essencial:

*“(...) já que beleza exige, sempre e necessariamente, limitação, a própria ausência de limitação se torna forma (...) não há limitação alguma a não ser a necessária para que somente com ela exista em geral uma imagem, (...) Quanto menor a limitação no interior da qual uma imagem existe como beleza, tanto mais tende para o sublime, sem no entanto cessar de ser beleza. (...) O mais ou menos de beleza ou de sublimidade pertence (serve) ele mesmo de novo à limitação (...) Quanto mais, porém, a limitação se concilia com o infinito, tanto mais puramente é bela.”*⁵¹

Do mesmo modo que ocorre com o belo e o sublime, a diferença entre a intuição intelectual e a intuição estética é apenas uma diferença quantitativa, pois, na medida em que a intuição estética, enquanto identidade pura, é a atividade que exige apenas a limitação necessária para que exista uma imagem, a intuição intelectual é a atividade que exige a retenção dessa limitação necessária apenas como infinito relativo. Por conseguinte, na intuição intelectual, a essência interna do verdadeiro infinito é apreendida como ausência de constrangimento, como liberdade incondicionada ou a ação livre que só pode ser postulada como algo a ser construído livremente, mas que só se exprime ou como *formação-em-um do finito no infinito* (Beleza) ou como *formação-em-um do infinito com o finito* (sublimidade). A intuição estética é a única e mesma intuição onde, por si mesmo, o *Eu* se torna simultaneamente consciente e inconsciente e, por conseguinte, além de se

⁵⁰ Idem, p. 126 (468).

⁵¹ Idem, p. 127 (469).

diferenciar da intuição que se encontra nos produtos da Natureza, ela também difere daquela intuição deduzida na filosofia prática, onde o *Eu* se torna consciente apenas para o sentido interno, mas permanece inconsciente para o sentido externo.

II – MITOLOGIA e FILOSOFIA DA IDENTIDADE

Em contrapartida, a mitologia, enquanto ideal da razão objetivado, expõe imediatamente a totalidade da criação do universo em Deus no vetor do geral que intui o particular, pois, na medida em que ela não tem um único autor, constitui o reflexo da livre emanção do Absoluto em todo e qualquer indivíduo, e assim o particular subsiste eternamente como *Ideia* viva *do* e *no* Absoluto através da mitologia independentemente do acaso do gênio, pois:

*“Na eterna afirmação de Deus, o particular é criado e aniquilado em um único e mesmo ato: criado enquanto realidade absoluta, aniquilado porque ele não possui, por si, nenhuma vida particular, antes, ele só tem vida justamente na totalidade (fulguração – irradiação e retração). Portanto, esta vida na totalidade, esta essencialidade da coisa fundada na eternidade de Deus é a Ideia, e o seu ser na totalidade é segundo o ser da ideia.”*⁵²

A mitologia é, de fato, a contrapartida da Natureza no sentido de *Wirklichkeit*. Isto é, se cabe à *Naturphilosophie* derivar, por assim dizer, um sistema concreto de nosso saber a partir de princípios sob o prisma teórico da filosofia, também cabe à Filosofia da Mitologia derivar um sistema concreto de nosso saber a partir de princípios sob o prisma prático da filosofia, porque a identidade, na sua figuração ideal, só é identidade positiva na medida em que sempre se manifesta, exteriormente, para recolher em si sua alteridade e diferença. Isso significa que a mitologia é um processo de identificação pelo qual o acordo entre a diversidade de consciências finitas se realiza em diferentes potências ou épocas. Esta realização se dá graças ao princípio da imaginação divina pelo qual a *uni-formação* do universo em Deus também é um processo de individuação, pois na medida em que a primeira potência é figurativa “a essência que se revela em imagem é modelada a partir da

⁵² “Es wird in der ewigen Affirmation Gottes in einem und demselben Akt geschaffen und vernichtet: geschaffen als absolute Realität, vernichtet, weil es kein besonderes vom All abtrennbares Leben für sich, sondern eben nur das Leben im All hat (Fulguration – Ausstrahlen und Zurücknehmen. Dieses Leben im All also, diese Wesenheit der Dinge, als gegründet in der Ewigkeit Gottes, ist die Idee, und ihr Seyn im All ist das Seyn der Idee nach“. In: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804). Surkamp Verlag, Band III, p. I/6, 187.

noite no dia da diferenciação, entretanto, ela permanece velada num outro – na diferença – como não identidade”⁵³.

Por isso a mitologia será considerada a matéria (*Stoff*) originária da arte como um todo. Toda arte particular decorrerá desta matéria originária. Este é propriamente o sentido de autonomia da arte em Schelling: a mitologia espelha o desdobramento subjetivo do *real em si* engendrando uma totalidade de formas que reproduz a mesma organicidade da Natureza. A atividade artística, por sua vez, espelha simultaneamente no real e no ideal o desdobramento desta sujeito-objetividade na medida em que ela é reconstruída a partir do objeto enquanto sujeito, ou seja, a partir da consciência empírica.

O conceito de arte, enquanto objeto da filosofia, compreende relativamente a sequência real e ideal, cuja correspondência se manifesta através da unidade da mitologia. A sequência real da Filosofia da Arte corresponde às artes plásticas, e a sua sequência ideal à retórica ou poesia. Em cada uma dessas sequências há uma tríade de modalidades de arte refletindo a possibilidade do real em si. As três modalidades das artes plásticas (música, pintura e escultura) constituem uma imagem refletida do processo progressivo do objetivo ao subjetivo que se manifesta na Natureza. A reprodução em imagem deste processo natural é a atualização de uma potência superior da subjetividade. Esta potência superior, enquanto consciência do inconsciente, é refletida pela sequência ideal através das três modalidades da poesia (lírica, epopéia e o drama) e constitui a exposição do retorno do objetivo ao subjetivo. Através da consciência empírica, os dois vetores do processo progressivo do objetivo ao subjetivo são obtidos simultaneamente: aquele que se inicia conscientemente e se finaliza inconscientemente e aquele que se inicia inconscientemente e é finalizado conscientemente. O primeiro corresponde à sequência real da Filosofia da Arte, o segundo à sua sequência ideal.

Com a exposição do universo na configuração da arte, Schelling pretende mostrar *em imagem aquilo que por mais nada é refletido*: as categorias de relação deduzidas na segunda época do *Sistema*. Mostrar a aparição em imagem das categorias de relação significa mostrar objetivamente a necessidade do espírito como ato de auto-posição do incondicionado, isto é: as categorias de relação (substância e acidente; causa e efeito e ação

⁵³ “Das Wesen, das in die Form gebildet wird, bildet aus der Nacht in den Tag und in die Unterscheidbarkeit, aber verhüllt in ein anderes – in Differenz – nicht als Identität”. In: SCHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen*. Surkamp Verlag, Band II, p. I/4,420.

recíproca) podem ser entendidas como as únicas categorias realmente originárias do saber em geral porque foram deduzidas de ações potencializadas a partir de uma única ação do Eu, a partir da sua atividade puramente ideal que fecha, por assim dizer, o círculo de suas ações sintéticas. A possibilidade de uma exposição do universo na configuração da arte alcançar o reflexo objetivo das categorias de relação decorre intrinsecamente da função dialética do tempo na sua dedução. A seguir, faremos uma breve exposição da dedução das categorias de relação.

A dedução de substância e acidente, apresentando o tempo e o espaço como apenas intuídos ou como formas *a priori*, demonstra como algo que se encontra fora da consciência do momento presente pode estar, ao mesmo tempo, inserido nele, ou seja, tal dedução de substância e acidente fornece a condição pela qual se estabelece a relação essencial entre o passado e o presente. Este algo fora da consciência do momento presente é designado como “A”, e a produção do objeto presente é designada como “B”. “A” se encontra fora da produção do objeto presente ou “B” porque o Eu precisa reconhecer a limitação entre ele e o objeto como contingente, ou seja, é preciso que ele a reconheça como uma limitação condicionada por algo que se encontra fora do momento presente da consciência. Segue-se que o Eu *se sente* impelido para um momento de que ele não pode tomar consciência. A expressão ele *se sente* significa que, de fato, ele não pode ser impelido, pois a síntese contida no ato da autoconsciência é dada num só lance, ou seja, não há originariamente um hiato entre ser e pensar. Esta unidade e inseparabilidade de ambos constitui o ato de autoposição da egoidade absoluta que não pode ser objeto de conceito, antes, a origem das classes de conceitos é justamente tal egoidade, que só se exprime por imagem.

Assim sendo, através de um processo progressivo do objetivo ao subjetivo, aquilo que contém o fundamento da determinação de “B” (a produção do objeto presente) já é realmente presente e independente da egoidade absoluta porque, uma vez constituída a limitação do momento presente e do passado, o Eu se opõe pela primeira vez ao objeto. Com relação a “A” (este algo qualquer fora da consciência do momento presente), só haverá uma produção ideal ou uma reprodução no Eu. O sentido interno se torna objeto no e para o Eu com o surgimento do tempo. Entretanto, não se trata do tempo intuído exteriormente, antes, trata-se do tempo como simples ponto, como simples limite:

*“Quando o Eu se opõe ao objeto nasce, para ele, o sentimento de si, isto é, ele se torna objeto para si mesmo **como** pura intensidade, como atividade que só pode se expandir seguindo uma única dimensão que, contudo, está agora contraída **num único** ponto; ora, mas é justamente essa atividade que só pode se expandir seguindo uma única dimensão que, tornando-se objeto para si mesma, é o tempo. O tempo não é algo que flui independentemente do Eu, antes, o **próprio Eu** é o tempo pensado em atividade.”*⁵⁴

Por conseguinte, o objeto deve aparecer como negação de toda intensidade, como pura extensão (*Extensität*), pois o Eu não pode se opor ao objeto sem que, nele, a intuição interna e a intuição externa se tornem objetos ao se separarem. A intuição pela qual o sentido interno se torna objeto é o tempo na sua completa independência do espaço; a intuição pela qual o sentido externo se torna objeto é o espaço. Em suma, o Eu só pode se opor ao objeto se o sentido interno se tornar objeto para o Eu através do tempo e se o sentido externo se tornar objeto para o Eu através do espaço. O tempo e o espaço se tornam objetos para o Eu porque a oposição entre eles se perpetua na medida em que eles se limitam reciprocamente, isto é, o tempo só se torna finito através do espaço e vice-versa, pois “a extensão não é, no objeto, simples grandeza espacial, mas extensão determinada pela intensidade, ou determinada por aquilo que nomeamos **força**”.⁵⁵ O tempo é fixado pelo espaço preenchido e o espaço é determinado pela grandeza do tempo ou da *força*.

Para aquele que filosofa, quando o sentido externo e o sentido interno se tornam objetos para o Eu, a distinção se apresenta no Eu como uma distinção entre tempo e espaço e também no objeto como distinção entre acidente (*Akzidens*) e substância (*Substanz*). A possibilidade de distinção entre acidente e substância se funda sobre o seguinte: o acidente diz respeito apenas a um ser no tempo e a substância diz respeito apenas a um ser no espaço. Consequentemente, o Eu só recebe a limitação da temporalidade pelo acidental da intuição, pois a substância, tendo igualmente um ser completamente independente do

⁵⁴ “Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d.h. es wird sich **als** reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf **einen** Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das **Ich selbst** ist die Zeit in Tätigkeit gedacht”. In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner, 2000, pp. 212-214; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 466.

⁵⁵ “Die Extensität ist also im Objekt nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit einem Wort das, was wir **Kraft** nennen”. Idem, pp. 215-217; p. I/3, 468.

tempo, deixa a inteligência totalmente livre sob o prisma do tempo ou sob o prisma formal. Isso também significa que não há de modo algum um primeiro objeto para o Eu, pois ele só pode se tornar consciente de um segundo objeto por oposição ao primeiro do qual ele mesmo é o limitante.

Por conseguinte o tempo e o espaço se tornam objetos para o Eu através de uma nova determinação: a sucessão de representações ou a relação de causalidade. Como a sucessão de representações surge? Do mesmo modo como o tempo e o espaço, a sucessão de representações não pode surgir separadamente; ela só surge como intuída, ou seja, é dada no Eu de um só lance pelo acidental em “B” (tempo e espaço enquanto objetos) e pelo acidental em “A”, que é a própria inteligência totalmente livre sob o prisma formal. Em suma, tudo aquilo que surge na produção ou no objeto será sempre, *enquanto surge*, um acidente, ou um intuído determinado de maneira única que reflete o incondicionado do ser no tempo. Logo, a relação de causalidade é a única condição sob a qual o Eu reconhece o objeto presente como objeto e, justamente por isso, “todas as categorias são maneiras de agir pelas quais os objetos em si mesmos nascem para nós. Não há objeto para a inteligência se não há relação de causalidade e, de fato, essa relação é inseparável do objeto”.⁵⁶

Com a determinação da relação de causalidade se evidencia que a capacidade infinita do Eu para produzir cópulas é uma espécie de *Bildungskraft*. Vale ressaltar que *Bildungskraft* é um estado “da inteligência no qual ela é **apenas** sucessão de representações, é um estado puramente intermediário que só o filósofo admite porque através desse estado ela alcança necessariamente o estado seguinte”.⁵⁷ A questão que se apresenta no momento é: se a sucessão de representações não é um objeto para o Eu, como é que o tempo, que é o próprio Eu, se fixa para nós? Ora, a sucessão de representações só pode ser fixada se o Eu se fixar na história continuada da autoconsciência e isso só é possível se essa sucessão receber direções opostas que, ao mesmo tempo, surgem de uma

⁵⁶ “Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen. Es gibt für die Intelligenz kein Objekt, wenn es kein Kausalitätsverhältnis gibt, und dieses Verhältnis ist eben deswegen von den Objekten unzertrennlich”. Idem, pp. 222-224; p. I/3, 471.

⁵⁷ “(...) der Intelligenz, in welchem sie **nur** Sukzession von Vorstellungen ist, ist übrigens ein bloss intermediärer Zustand, den nur der Philosoph in ihr annimmt, weil sie notwendig durch diesen Zustand hindurch zu dem folgenden gelangt”. Idem, pp. 225-227; p. I/3, 474.

única direção. Isso implica uma ação de reciprocidade entre causa e efeito. Como isso é possível é o que veremos a seguir.

A partir do sentimento de si do Eu, ficou determinada uma segunda produção. Em oposição à primeira produção, essa segunda produção se torna objeto para o Eu, na medida em que a primeira a limita. Aquilo que a primeira produção funda é: que o objeto seguinte seja produzido com essa limitação determinada, ou seja, apenas o accidental da segunda produção pode ser determinado pela primeira. A primeira produção Schelling denomina como “B”; a segunda, como “C”. Resumidamente: só é possível que “C” seja limitado por “B” dessa maneira determinada através daquilo que lhes é reciprocamente accidental. Portanto, “quando se emite o juízo “A” é a causa de “B”, isso significa que a sucessão, que ocorre entre os dois, não se encontra apenas no meu pensamento, antes, ela ocorre nos próprios objetos”.⁵⁸ Isso quer dizer que há uma sucessão que não é apenas geral, mas que é a condição dos próprios objetos.

Assim sendo, no espaço, considerado por si, tudo está apenas justaposto, do mesmo modo que no tempo, tornado objetivo, todas as coisas estão uma após a outra. O tempo e o espaço só se tornam objetos na sucessão porque nela o espaço está em repouso e o tempo flui. Quando o espaço e o tempo se tornam objetos, eles se apresentam sinteticamente reunidos numa ação recíproca. A simultaneidade é essa reunião, ou seja, a justaposição no espaço se transforma em simultaneidade quando ele se junta à determinação do tempo e vice-versa. Contudo, apenas no tempo há direção, uma vez que o tempo, originariamente, diz respeito à atividade ideal simples. Porque essa direção é originária, ela é uma direção única. No espaço, originariamente, não há direção alguma porque nele todas as direções se suprimem; enquanto substrato ideal de toda sucessão, o espaço é repouso, ausência de intensidade. Entretanto:

“Justamente porque no espaço não há direção alguma é que, uma vez que a direção entre nele, todas as direções se encontram nele. Ora, em virtude da relação de causalidade, só há uma direção, eu posso apenas ir de “A” à “B”, não posso de novo ir de

⁵⁸ “Wenn geurteilt wird, A sei die Ursache von B, so heisst dies so viel: die Sukzession, die zwischen beiden stattfindet, findet nicht nur in meinem Gedanken, sondern in den Objekten selbst statt”. Idem, pp. 222-224; p. I/3, 472.

“B” à “A”; somente em virtude da categoria da ação recíproca é que todas as direções se tornam igualmente possíveis.”⁵⁹

Originariamente a sucessão de representações tem apenas uma direção. Abstraída da sucessão, essa única direção constitui o tempo que, intuído exteriormente, possui uma só dimensão. A possibilidade de se introduzir direções opostas na sucessão é o fato de o Eu ser impelido de “B” a “C” e ao mesmo tempo ser compelido de volta para “B” pela atividade simples. Vale ressaltar que a ação recíproca só é possível porque a própria sucessão se torna objeto para o Eu, ou uma sucessão limitada para o Eu. Ela tem dois vetores: um real e outro ideal.

Pelo lado real, a sucessão limitada ocorre através da organização ou através do organismo da Natureza. É nela (Natureza) que o Eu enquanto tempo se fixa objetivamente para nós como o princípio estruturador de um imaginário simultaneamente coletivo e individual e, igualmente, originário, transcendental e ideal. Por outro lado, só se a sucessão limitada ocorrer simultaneamente através de um organismo ideal é que pode ser respondida a questão sobre como a inteligência consegue reconhecer as categorias de relação, de modo que o Eu, fixando-se para si mesmo idealmente, também possa expor o tempo intuído exteriormente como a única dimensão do princípio estruturador de um imaginário coletivo e individual que simultaneamente introduz direções opostas na sucessão de representações e as sintetiza no ideal comum a esse imaginário coletivo e individual, ou seja, na dimensão única do tempo intuído exteriormente. Este organismo ideal é a mitologia, que apresenta imediatamente para consciência ordinária as categorias realmente originárias: as categorias de relação, pois:

*“Exposição do Absoluto, com absoluta indiferença do universal e do particular **no universal**, é = filosofia – Ideia –; exposição do Absoluto, com absoluta indiferença do universal e do particular **no particular**, é = arte. A matéria universal dessa exposição = mitologia. Nesta, portanto, já está feita a segunda síntese, a da indiferença do universal e*

⁵⁹ “Eben deswegen, weil im Raum ursprünglich keine Richtung ist, sind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun gibt es aber vermöge des blossen Kausalitätsverhältnisses nur eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erst vermöge der Kategorie der Wechselwirkung werden alle Richtungen gleich möglich”. Idem, pp. 230-232; p. I/3, 477.

*do particular com o particular. (...) Aquela exposição na qual o universal significa o particular, ou na qual o particular é intuído por meio do universal, é **esquematismo**. Aquela exposição, porém, na qual o particular significa o universal, ou na qual o universal é intuído por meio do particular, é **alegórica**. A síntese de ambas, onde nem o universal significa o particular, nem o particular, o universal, mas onde ambos são absolutamente um, é o **simbólico**. Esses três modos de exposição têm isto em comum, que são possíveis somente mediante imaginação, e são formas dela, mas só a terceira é exclusivamente, a forma absoluta.*”⁶⁰

A mitologia em questão é a mitologia grega. Nela, Schelling encontra a exposição do simbólico que, por sua vez, sintetiza o esquemático e o alegórico. Por simbólico, devemos entender a síntese dos momentos distintos da história continuada do espírito que precisa, necessariamente, estar contida em cada momento distinto. Segundo autor⁶¹ a mitologia grega tem uma história e três sistemas de deuses: um regido por Urano, outro por Cronos e outro por Zeus. O predomínio desses deuses não seria intemporal, antes, a ascendência deles ocorre de modo sucessivo, isto é, um deus é o predominante em determinada época e depois outro passa a reinar. Enquanto teogonia real, a mitologia grega sintetiza *como* Deus, alienando-se de si na temporalidade, constitui uma história continuada. Em suma, o caráter sucessivo da mitologia grega mostra que todos os deuses estão compreendidos em um único Deus, ao contrário do politeísmo simultâneo, no qual todos os deuses sempre estão subordinados a um mesmo deus. Ao nosso ver, o sentido da mitologia grega ser entendida como verdadeiro politeísmo está implicitamente ligado à dedução do tempo e do espaço como apenas intuídos, ou como formas *a priori* pelas quais os objetos surgem real e idealmente na razão ou em Deus. Para tanto, o único modo possível é o simbólico. O falso politeísmo (o simultâneo), por não ser sucessivo como a mitologia grega, não alcança uma exposição simbólica porque ele não pode constituir a

⁶⁰ *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, p. 69 (406-407). Vale ressaltar que, na construção das formas singulares da arte, o autor demonstra que a música é uma arte alegorizante; a pintura é esquemática e a plástica, simbólica; na poesia, a lírica é alegórica, a poesia épica tem necessário pendor para esquematizar e a poesia dramática é simbólica.

⁶¹ In: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842), Surkamp Verlag, Band V, p. II/1, 120.

limitação do momento presente e do passado pela qual o espírito alcança o sentimento de si no outro de si mesmo.

Pode-se dizer que o politeísmo simultâneo, enquanto substrato ideal de toda sucessão de representações, corresponderia ao espaço em repouso ou à ausência de intensidade. Ele corresponderia àquela *Bildungskraft* (ou a capacidade infinita do Eu para produzir cópulas) que o filósofo admite para alcançar o estado seguinte; assim, o politeísmo simultâneo (enquanto sucessão de representações) é um estado intermediário que a consciência ordinária admite “*porque através desse estado ela alcança necessariamente o estado seguinte*”, a saber, o politeísmo sucessivo (a mitologia grega). A possibilidade do politeísmo sucessivo se efetiva porque o politeísmo simultâneo, tendo apenas um *ser no espaço*, deixa o entendimento totalmente livre sob o prisma do tempo ou formal e, por conseguinte, a limitação da temporalidade é dada pelo *ser no tempo* ou pelo acidental da intuição, onde a sucessão de representações é fixada na história continuada do espírito.

Esta sucessão é fixada se e somente se receber direções opostas. No caso, os três sistemas de deuses da mitologia grega simbolizam essas direções opostas que, ao mesmo tempo, surgem de uma única direção: a força de *uni-formação* de sujeito e objeto na razão ou em Deus, onde algo que se encontra fora da consciência do momento presente pode estar, ao mesmo tempo, inserido nele. O sistema de Urano simboliza a necessidade de posição da egoidade absoluta através da ausência de limite entre o sentido externo e interno e, ao mesmo tempo, simboliza aquela atividade centrípeta que acopla a intuição à limitação que distingue as duas atividades porque no mito de Urano enquanto esforço ilimitável da egoidade para intuir a si mesma na infinitude, está compreendido o sentido interno (Cronos) na intuição externa, isto é, Urano aparecerá, enquanto sentido interno limitado, como Cronos. O mito de Urano mostra que o sentido interno é originariamente ilimitável e, enquanto tal, é aquilo que coloca em relação o sentido interno e o sentido externo, ou seja, o sentido interno é o princípio de alienação na egoidade absoluta. Em suma, o sistema de Urano simboliza o tempo e o espaço como formas *a priori* da força de *uni-formação* do universo em Deus, isto é, a aparição em imagem do tempo e do espaço, surgindo apenas como intuídos, simboliza a produção do sentimento de si da egoidade.

O sistema de Cronos, por sua vez, simboliza o momento em que o tempo e o espaço se tornam objetos para egoidade enquanto sucessão de representações apenas intuídas, isto

é, aquilo que surge na produção ou no objeto será sempre, *enquanto surge*, um acidente ou um *ser no tempo*. Contudo, este *ser no tempo* implica a categoria da ação recíproca onde todas as direções do ser no espaço se efetivam. A partir daí, se apresenta o sistema de Zeus que simboliza a sucessão de representações se tornando objeto para eguidade enquanto ação de reciprocidade apenas intuída. A ação de reciprocidade do ser no tempo e do ser no espaço é o que fixa a sucessão de representações na história continuada do espírito.

Segue-se que, no âmbito da filosofia da identidade, a mitologia grega simboliza o momento em que o esquematismo do tempo surge da eternidade, ou seja, o momento em que o distinto surge do idêntico e o múltiplo do uno.⁶² A Natureza seria o primeiro poema surgindo na imaginação divina e a mitologia o segundo, que leva ao primeiro o esquematismo do tempo sob a forma do mito.

*“Pode-se dizer: a natureza apenas alegoriza na série dos corpos, uma vez que o particular somente significa o universal, sem o ser ele mesmo; daí, não haver gêneros. Na luz, em oposição aos corpos, ela é esquematizante; no orgânico, é simbólica, pois aqui o conceito infinito está vinculado ao próprio objeto, o universal é totalmente o particular, e o particular, o universal. Do mesmo modo, todo pensar é um mero esquematizar; todo agir, ao contrario, é alegórico (pois é, como particular, significante de um universal); a arte é simbólica.”*⁶³

Pelo viés da arte, a mitologia pode ser introduzida na filosofia porque a arte é entendida como um reflexo da realização do Absoluto, sob a forma da beleza transcendental. O termo beleza transcendental deve ser entendido como um princípio estético de razão suficiente, pelo qual o Absoluto se realiza sem se aniquilar. Enquanto tal, a beleza constitui o ponto de indiferença entre ideal e real, liberdade e necessidade. Este ponto de indiferença só se alcança na arte, pois nela está o sujeito radicalmente livre, capaz de objetivar esta incondicionalidade de onde surge a própria arte: “belo é um poema no qual a suprema liberdade novamente apreende a si mesma na necessidade. Arte é, por conseguinte, uma síntese ou interpenetração recíproca absoluta de liberdade e

⁶² No *Sistema*, este momento é demonstrado através da dedução das categorias de relação.

⁶³ *Filosofia da Arte*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001, p. 73 (410-411).

necessidade”.⁶⁴ Assim sendo, o bem e a verdade são, originariamente, uma harmonia estética, ou seja, o querer transcendental subsiste no dever da vontade, uma vez que este se realize pela máxima da beleza; a verdade, por sua vez, tem o seu fundamento na intuição intelectual enquanto intuição da absoluta identidade do universo em Deus, porque a intuição intelectual também é uma intuição produtiva.

Desta forma, teríamos na mitologia grega o momento em que o esquematismo do tempo surge da eternidade porque ela apresenta em imagem a atividade ilimitada ou real (Urano) sendo limitada pela a atividade limitante ou ideal (Cronos) na pura identidade de um *acontecer eterno*. Este acontecer eterno é assegurado pelo sistema de Zeus, na medida em que ele outorga a imortalidade aos deuses quando destrona, por assim dizer, Cronos. Consequentemente, na medida em que a mitologia grega simboliza o momento em que o esquematismo do tempo surge da eternidade, ela também se torna o símbolo da ideia da beleza compreendendo todas as ideias, ou seja, a mitologia grega simboliza a ideia da beleza enquanto faculdade produtiva ou *forma formante* numa identidade pura que se apresenta em imagem num *acontecer eterno*. Justamente porque esta aparição em imagem se dá num acontecer eterno, os três sistemas da mitologia grega devem ser entendidos como potências distintas da configuração do *infinito no finito* que resgata em si e para si o ideal constitutivo da unidade última: a absoluta identidade da *força de uni-formação*. Nesta absoluta identidade está o passado transcendental da história do espírito. Neste sentido, toda consciência finita constitui um memorial (*Denkmal*) do caminho da história continuada do espírito. O passado transcendental deste caminho se apresenta, por assim dizer, sob duas roupagens: uma real e outra ideal. A real é a natureza e a ideal é a mitologia. Nas duas a história do espírito está antecipada num estado inconsciente, isto é, nelas a eguidade absoluta consome apenas o seu agir objetivo e portanto ainda não se reconhece como pessoa.

No âmbito da filosofia da identidade, a mitologia expõe, enquanto símbolo da ideia da beleza que compreende todas as ideias, a intuição produtiva, mostrando a ideia que exclui todas as ideias. Sob esta perspectiva, a mitologia exclui a historicidade do Eu. E, como o próprio Schelling ressalta no texto da História da Filosofia, “um acontecer eterno não é um acontecer. Consequentemente, a representação inteira daquele processo e daquele

⁶⁴ Idem, p. 46 (383).

movimento é ela mesma ilusória, e propriamente apenas um movimento do pensar”.⁶⁵ Neste sentido, a mitologia *simboliza o movimento do pensar a ideia do Absoluto*, mas ela não é capaz, enquanto símbolo, de *revelar* o Absoluto, ocultado “em um outro do que ele mesmo é em sua absolutez, em um finito, um ser, que é seu símbolo, uma vida independente daquilo que significa”.⁶⁶

Contudo, esta ideia que exclui todas as ideias está num estado de constante expansão e contração. Este estado é o estado de *Bilden*, de produção, logo, a mitologia pode ser vista sob outro aspecto, aquele que mostra a aparição em imagem como um momento da revelação de Deus, ou como um termo médio do momento em que a egoidade absoluta consoma o seu agir subjetivo e se reconhece como pessoa. Mas para tanto é necessário transformar e elevar a um ato aquilo que se esconde e se inclui como mera possibilidade no fundamento obscuro sobre o qual toda personalidade repousa e, ao que tudo indica, a noção de *Abfall* apresentada no texto *Filosofia e Religião* (1804) sob o prisma da identidade sintética elucida esta questão. Neste texto, Schelling apresenta uma oposição originária dentro da própria religião para identificá-la com a filosofia e, portanto, mostra que ambas possuem um mesmo fundo. Como veremos a seguir, este mesmo fundo é a dialética da imaginação, pois mais do que responder satisfatoriamente às críticas de Eschenmayer, a partir do texto *Filosofia e Religião* Schelling expõe um sistema filosófico fundado no simbólico, onde a sequência real seria a religião e a sequência ideal, a filosofia.

Cada uma dessas sequências tem uma sequência real e ideal. A sequência real da religião seria a mitologia e a sua sequência ideal o cristianismo. Na filosofia há também uma sequência real e ideal: a real vai até Spinoza e a ideal começa com Leibniz. A religião simboliza a sequência real e a filosofia simboliza a ideal; ambas são absolutas ainda que distintas, pois a absolutez delas diz respeito à fundamentação de objetividade do caráter estritamente intelectual da força de *uni-formação* do universo em Deus ou na unidade da razão. Contudo, este ato de *autoposição do espírito como liberdade incondicionada* ocorre sempre mediante a estrutura de um processo progressivo do objetivo ao subjetivo. Antes de

⁶⁵ SCHELLING, F. W. J. *História da Filosofia Moderna: Hegel* (1827). São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, pp. 158/125, tradução, introdução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. O primeiro número corresponde à pag. da edição original Ed. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, o segundo número corresponde à edição da Ed. Nova Cultural.

⁶⁶ SCHELLING, F. W. J. *Exposição da Ideia Universal...*, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, pp. 57/67, tradução, introdução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho.

prossequirmos, faremos uma breve recapitulação deste processo desde o *Sistema* até a filosofia da identidade do autor.

Primeiramente, a sua Filosofia da Natureza foi entendida como uma faculdade de conhecer com princípios da razão que são imanentes ao sujeito enquanto princípio desta faculdade. 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 *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.

O princípio estético da Filosofia da Natureza de Schelling 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 intelectual, 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; por conseguinte, a síntese do esquematismo transcendental se dá, igualmente e ao mesmo tempo, no sujeito subjetivo e no sujeito objetivo através de um agir simbólico, cujo ápice é a mitologia. Isso ocorre no âmbito da filosofia da identidade, pois, em total concordância com Kant, Schelling nunca pretendeu subverter em positivismo as suas considerações sobre a teleologia da Natureza. Ele conhecia a concepção kantiana de finalidade que, a partir da admissão da finalidade lógica e no lugar da finalidade real, estabelece a finalidade absoluta cujo princípio não diz respeito nem às proposições do campo teórico e nem àquelas do prático porque a faculdade de julgar, cujas leis fundamentam os juízos teleológico e estético, não contém nenhuma proposição objetivamente determinante.

Assim, Schelling apresenta a Natureza como uma figuração de um agir, ao mesmo tempo inconsciente e consciente, que simboliza uma primeira época na história continuada do espírito cuja realidade se efetiva através de uma segunda época que acopla, por assim dizer, à Natureza o esquematismo do tempo pelo qual ela (Natureza) também é uma força de figuração. Enquanto, por assim dizer, um segundo universo originário, a mitologia

resulta desta força de figuração na Natureza e, desta forma, “aqui, no mundo real, os dois lados do absoluto-ato-de-conhecimento se mostram, assim como no Absoluto, como modelo e contra-imagem um do outro: a razão simbolizando-se no organismo, assim como o absoluto ato-de-conhecimento na natureza eterna”.⁶⁷ A aparição imagética desta *natureza eterna* é a mitologia. Mas, de fato, não há um primeiro ou segundo universo, pois o mundo real só se efetiva pela sua oposição ao mundo ideal.

Desta forma, a mitologia no contexto da filosofia da identidade 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. Esta noção da ideia de beleza se encontra em *Bruno ou do princípio...*; só que neste texto tal noção 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. Em suma, *Bruno* pertence à filosofia da identidade, mas é uma exposição apenas no âmbito teórico e, portanto, esclarece o princípio transcendental da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto, mas não pode dar conta de sua causa imanente enquanto conceito universal da unidade sujeito – objeto como conteúdo de todo ser.

Portanto, mesmo no âmbito da filosofia da identidade é necessária uma exposição no campo da prática, de modo que ocorra um segundo desdobramento subjetivo do real em si. E, ao nosso ver, é aí que se encontra o peso e o valor da noção de *Abfall* no texto *Filosofia e Religião* (1804). Esta noção 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 significa que Schelling deve esclarecer a fundamentação da essência da identidade alma – Absoluto na

⁶⁷ SCHELLING, F. W. J. *Exposição da Ideia Universal...*, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, pp. 69/53, tradução, introdução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho.

intuição intelectual, entendida como princípio e conhecimento que supera infinitamente toda determinação conceitual e, ao mesmo tempo, efetiva o princípio transcendental da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto e sua causa imanente. Essa necessidade decorre especialmente das críticas de Eschenmayer à sua filosofia. Contudo, antes de abordarmos *Filosofia e Religião* é necessário elucidarmos o que está apenas implícito nele. Para tanto, um texto bastante esclarecedor é a *Propedêutica da Filosofia* (1804).

CAPÍTULO III

O IDEAL DA RAZÃO EM MIM

*“e l’occhio riposato intorno mossi,
dritto levato, e fisso riguardai
per conoscer lo loco dov’io fossi.”*

*“e a volver o olhar sereno em torno,
busquei imediata e atentamente
reconhecer os sinais do lugar onde eu estivesse.”*

Dante. *A Divina Comédia, Inferno*

I – PROPEDÊUTICA DA FILOSOFIA (1804)

O texto *Propedêutica da Filosofia* (1804) mostra que o movimento do sistema filosófico em si é em direção ao infinito ou Absoluto, mas o caminho que conduz do *infinito ideal/real* ao *ideal/finito* (reconhecimento) e ao *real/finito* (ação e ser) está fora da historicidade porque o indivíduo, enquanto um Absoluto,⁶⁸ 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 porque 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.

O autor 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, a 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.

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 como *empirismo*, mesmo quando é o caso em que se supõe um *a priori* com

⁶⁸ Mais adiante veremos com o texto *Filosofia e Religião* que: 1) o caminho está fora da historicidade porque, 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 da absolutez 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 egoidade.

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 ela ponha, a cada grau onde se detém, um princípio comum do qual tenta deduzir todo o real. Cada grau determinado da reflexão tem um determinado princípio que representa, naquele 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 contribuíram 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.

Segundo Schelling, por causa daquela inevitável predisposição do homem para o eterno e para o Absoluto, nenhum lampejo do infinito poderia deixar de encontrar-se nas preocupações puramente finitas dos sistemas filosóficos precedentes a Kant e Fichte. Um desses sistemas, aquele de Espinosa, exprime uma oscilação perfeita entre *finito e infinito*, acolhendo um e outro quase na mesma medida. Kant foi o primeiro que entendendo o finito como algo expresso por intuições particulares o separou do infinito e, assim, liberou o infinito. Para Schelling, era inevitável que Kant perdesse de vista o *infinito sublimado*,⁶⁹ que alcança as regiões mais elevadas, porque a sua atenção estava voltada apenas para o *finito decaído*. Vale a pena ressaltar que o termo *infinito sublimado* deve ser entendido no

⁶⁹ C.f. *Propädeutik der Philosophie* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I,6,81.

sentido de um processo químico que expõe a totalidade do processo dinâmico onde a matéria é forçada a ir do pólo interior ao exterior.

Para Schelling,⁷⁰ a completa separação entre finito e infinito não podia ser afirmada com Kant porque ele tinha mantido sempre toda a realidade na finitude e na experiência, pensando que fora da experiência houvesse apenas um espaço vazio, remetendo a razão à realidade da experiência. Quanto a Fichte, o autor faz a seguinte consideração: ele não separou o finito do infinito apenas com intuições particulares, mas inventou aquilo que os separava para sempre, o *solvente universal* pelo qual o finito não era nada mais que um precipitado. Este solvente universal é a *egoidade*. Schelling ressalta que Fichte não só separou de modo claro o finito do infinito, mas, pelo seu próprio princípio, também apresentou o finito como um absoluto e perfeito nada que tem realidade apenas para a *egoidade*, e justamente quando o finito perde qualquer realidade é que o verdadeiro real pode aparecer enquanto infinito. Kant e Fichte não poderiam apresentar o idealismo da identidade absoluta, ou o idealismo inteiramente no infinito, porque simplesmente isto não fazia parte do seu projeto e nem deveria fazer. Por quê? A seguir, apresentaremos o modo como Schelling articula esta resposta no texto *Propädeutik*.

Nesse texto, o idealismo é apresentado como um *contemplar* da filosofia que, a partir da autoconsciência do Eu enquanto cume de um processo de desdobramento da Natureza, busca a reconstrução do Absoluto. Nesta reconstrução, a primazia da sequência real da filosofia é apenas substancial e não temporal, porque, mesmo neste devir histórico, o Absoluto sai e retorna a si mesmo em um círculo, ou seja, aquilo que a consciência encontra em si mesma é o próprio real ou o seu devir histórico cuja dialética se apresenta da seguinte maneira: o Eu é princípio de individuação de caráter não substancial que contém em si a potência dos opostos; esses opostos estão vinculados originariamente, e a filosofia é gênese porque, na medida em que questiona sobre a ordem e necessidade dos objetos da Natureza, libera-se completamente da finitude e, por conseguinte, é capaz de reconstruir a unidade originária dos opostos.

Assim sendo, a filosofia compreende um desenvolvimento no real e no ideal. No real, o seu desenvolvimento alcançou o realismo completo que se exprime em três graus:

a) finito;

⁷⁰ Idem, *ibidem*.

- b) absoluta oposição de finito e infinito;
- c) absoluta identidade de finito e infinito, contudo, expressa no real.

O grau do finito corresponde à identidade inicial que é posta no inteiramente real, na matéria. Para exemplificar, o autor menciona o atomismo que, a partir da matéria pensada, tenta apresentar pelo princípio da indivisibilidade da essência a identidade de todas as coisas reais na matéria. Mas este princípio não explica porque não deveria haver átomos do tamanho da terra já que todo grau possível é sempre relativo e, portanto, não há dureza ou solidez absolutas.

Por conseguinte, juntamente com esta identidade inicial, a reflexão alcança o princípio ideal enquanto acidente da matéria e este ideal está necessariamente subordinado ao finito. O finito é o expoente comum nesta identidade do real e do ideal. O hilozoísmo exprime esta identidade de real e ideal subordinada ao finito. Pode-se dizer que, segundo a doutrina do hilozoísmo, aquilo que cria não é diferente daquilo que é criado, aquilo que produz daquilo que é produzido. Schelling ressalta que o que faz do hilozoísmo um sistema falso são os seus próprios pressupostos, pois se a primeira lei da ciência impõe que apenas aquilo que possui realidade incondicionada seja aceito como verdadeiramente real, então a matéria não pode valer como princípio último e supremo, qualquer que seja o modo em que esteja determinada.

Esta primeira identidade é tolhida quando o ideal é apresentado como infinito no sistema do dualismo. Neste sistema a matéria e o espírito são duas substâncias distintas que só podem ser reunidas por uma mediação. Em Descartes, a alma é o meio pelo qual Deus determina o corpo, isto é, a alma apenas intui o corpo. Daí, decorre a seguinte objeção ao dualismo de Descartes: não há necessidade de se supor a existência de um corpo fora da alma, pois o corpo e todas as suas determinações poderiam ser produtos da alma e poderiam ser intuídos nela.

É justamente esta cisão entre matéria e espírito que coloca a exigência de uma identidade mais elevada que constitua o terceiro grau da série. Pode-se exprimir esta nova identidade de modo real ou ideal. No primeiro caso, o sistema nela fundamentado pertence ainda ao lado real do processo progressivo da filosofia, constituindo, por assim dizer, o

ponto de reviravolta entre o lado real e o lado ideal. Pelo lado real ocorrem apenas duas possibilidades:

- a) ou o ideal é completamente subordinado ao real (materialismo);
- b) ou o ambos (real e ideal) aparecem em perfeita contraposição.

Por conseguinte, deve ser posta a absoluta identidade deles (sempre real), da qual eles são meros acidentes enquanto opostos.⁷¹ Na esfera do real, o processo natural é aquele que vai da identidade (materialismo) à diferença para alcançar a síntese de identidade e diferença. Esta síntese constitui o terceiro grau da sequência real, ou o realismo completo que o sistema de Espinosa exprime. Do materialismo Espinosa conserva a identidade, do dualismo a oposição. A completude do sistema espinosano se dá porque ele procede até o Absoluto, até o infinito (mesmo se o determina como um ser), reconhecendo-o como a verdadeira essência e como o único real. Com relação ao único real, toda realidade determinada pode ser posta apenas mediante a negação.

Neste sistema, nem o ideal nem o real podem ser em si mesmos substâncias. Mas há um único em si, uma única substância no pensamento e na extensão. Ambos são atributos fenomênicos no realismo e, justamente por isso, na esfera do real não se pode explicar porque se dá à substância esses atributos e não outros ou mais, pois aquilo que descende de Deus bem como dos seus atributos absolutos só pode ser infinito. As coisas reais, enquanto negação do infinito, são um acidente atemporal e eterno do infinito. O realismo é totalmente incapaz de demonstrar, procedendo a partir do infinito, a necessidade de seus atributos.

O conceito de mônada é, segundo Schelling,⁷² o único que poderia se contrapor diretamente ao espinosismo e, justamente por isso, o terceiro grau da identidade, posto pela reflexão na sequência real, constitui o ponto de reviravolta entre real e ideal.⁷³ Vejamos o porquê: tendo em vista que é cabível objetar ao dualismo de Descartes dizendo que não há

⁷¹ Idem, p. I,6,93.

⁷² Idem, 104.

⁷³ Este ponto de reviravolta na história da filosofia deve ser compreendido, no âmbito de um imaginário coletivo, como um correlato daquele momento em que a atividade centrípeta reflete a atividade centrífuga e, por conseguinte, o Eu se torna inteligível. No âmbito da reflexão, a história do Eu se realiza através da contradição entre essas duas atividades, daí, a possibilidade de se estabelecer, mais adiante, a absoluta oposição de finito e infinito, na sequência ideal da filosofia, cujos representantes são Kant e Fichte.

necessidade de se supor a existência de um corpo fora da alma, pois o corpo e todas as suas determinações poderiam ser produtos da alma e poderiam ser intuídos nela, Leibniz estabelece as mônadas como uma ordem intermediária de essência. São afecções da substância e cada mônada constitui um universo por si. A diferença é que são afecções absolutas e, assim, a particularidade nas mônadas não é uma negação pelas coisas finitas. Aqui a negação se faz posição, a limitação essência e o finito infinito. A doutrina das *ideias* é a doutrina do modo pelo qual as coisas particulares podem estar no Absoluto, mas não pela particularidade delas ser um limite e sim porque as mônadas tornam-se essência da particularidade e esta se faz infinita.

Lembrando que a mesma objeção feita a Descartes é pertinente também a Leibniz,⁷⁴ Schelling ressalta que a importância de Leibniz é ter inaugurado a orientação idealista da filosofia, determinando a substância, o próprio real, de modo completamente ideal, como alma, “*vis repraesentativa*”; assim, o real está completamente subordinado ao ideal. Contudo, o ideal em Leibniz não é totalmente ideal porque é determinado como força representativa. O seu sistema constitui a primeira potência da sequência do idealismo. Nela não há oposição entre alma e corpo porque a finitude está sobre o terreno do intelectual e do ideal. De um lado Deus (ou infinito), o puramente ideal, do outro lado o ideal infinito, as forças representativas finitas das mônadas.

Assim como na primeira potência do realismo não havia oposição entre matéria e espírito, nesta primeira potência do idealismo não há oposição entre finito e infinito, pois a relação das mônadas finitas com o ideal infinito ou Deus não é problematizada. Segundo Schelling,⁷⁵ Leibniz não é capaz de indicar o princípio fundamental que afeta e determina a alma a representar o finito porque concebe o finito como completamente ideal e o seu princípio reside unicamente na alma. Quando o autor tenta algo do gênero, é obrigado a buscar o princípio da finitude em Deus, no infinito, chegando, assim, a uma inevitável contradição ao pensar a reconciliação de finito e infinito a partir do intelecto comum que está completamente atrelado ao finito e é capaz de compreender apenas as relações finitas.

⁷⁴ *Propädeutik der Philosophie* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, pp. I,6, 91-92-105. Schelling ressalta que a ideia de Leibniz que fundamenta o princípio de uma harmonia pré-estabelecida é apenas um pressuposto, ou seja, se o corpo existe independentemente da alma e se a alma produz como se não houvesse corpo, então, a alma pode existir como se não houvesse corpo e não é necessária a hipótese de nenhuma harmonia pré-estabelecida.

⁷⁵ Idem, p. I,6,121.

O resultado desta reflexão de Leibniz é a sua *Teodicea*, que Schelling⁷⁶ considera ser o texto realmente fundamental do dogmatismo moderno na filosofia. Por isso, era inevitável que se apresentassem tentativas insuficientes para conciliar o infinito e o finito antes que Kant liberasse o infinito do finito. Assim, pode-se dizer que o dogmatismo representou esta tentativa inadequada de conciliação o criticismo, por sua vez, o início do processo completo de separação. Finalmente, com o idealismo da doutrina da ciência a separação é levada a termo ou ao dualismo absoluto desse lado ideal. Portanto, a filosofia pelo seu lado ideal percorreu apenas dois graus a partir de Leibniz:

- a) finito;
- b) absoluta oposição de finito e infinito cujos representantes são Kant e Fichte.

Consequentemente, para Schelling, o verdadeiro e maior valor que se pode conceder à *Crítica* de Kant e à doutrina da ciência de Fichte é colocá-las, na série ideal do desenvolvimento da filosofia, no mesmo grau em que se encontra o cartesianismo, na sua série real, ou seja, os sistemas de Kant e de Fichte tornam-se muito mais claros quando, não apenas como oposição ao dogmatismo, são entendidos pelo seu lado positivo, que é a separação mais nítida e profunda entre finito e infinito e, por conseguinte, o mais alto dualismo. Vejamos o porquê.

Schelling ressalta que, para Kant, a origem de todo o conhecimento repousa, de um lado, em uma afecção que pressupõe uma matéria das coisas em si, cujo efeito, contudo, não é concebível. De outro lado, a possibilidade do conhecimento também repousa em certas formas e conceitos originários, característicos da faculdade de conhecer, através dos quais ela produz o objeto. Entre a matéria e a forma do conhecimento há uma absoluta oposição, totalmente indissolúvel. Portanto, a partir de Kant não é mais possível obter qualquer conhecimento positivo do suprassensível e do infinito, sobre a base dos conceitos que pertencem apenas à possibilidade da experiência e contêm apenas tal possibilidade.

Schelling afirma⁷⁷ que se Kant tivesse se limitado a esse resultado teria expressado perfeitamente, ainda que de modo negativo, a autêntica natureza da filosofia, que consiste

⁷⁶ Idem, p. 114.

⁷⁷ Idem, p. I, 6, 119.

no elevar-se sobre tais conceitos. O que está em questão nesta crítica à *Crítica* é a origem última da necessidade e universalidade que está na base da *ideia* do conhecimento *a priori* no campo teórico: os conceitos do *princípio da unidade originariamente sintética da apercepção*, estando em relação aos seus objetos por meio da intuição sensível, não deixam de ser meros conceitos do intelecto graças ao próprio conceito de intelecto e, por conseguinte, a razão, no campo teórico, ao buscar a condição de cada incondicionado, se vê remetida à *ideia* de um Absoluto que não pode ser determinado sem contradição.

Na medida em que a possibilidade de conhecimento admitida no campo teórico é confirmada, abre-se também uma brecha para que o autoconhecimento mais radical de sua vacuidade (*Nichtigkeit*) acrescente o valor de seu oposto que se denomina como fé. Assim torna-se mais fácil perder de vista a unidade da razão no contexto da *Crítica* e, também, desconsiderar aquela necessidade de caráter estritamente intelectual que fundamenta a objetividade do campo prático, enquanto uma das três únicas formas possíveis da reflexão em que o Absoluto se exprime. Como veremos mais adiante, é importante atentarmos para tal desconsideração, porque, no contexto schellinguiano, essa necessidade de caráter estritamente intelectual deve fundamentar, na intuição intelectual, a essência da identidade alma – Absoluto. Por isso, apesar de Kant ter determinado bem o autêntico princípio imediato da finitude e de toda experiência, o seu espírito de fundo permaneceu ambíguo. Daí Schelling afirmar⁷⁸ que apenas Fichte foi capaz de ressaltar a nota tônica da finitude, tirando-a da ambigüidade kantiana.

Ele considera que em Fichte a *egoidade* é a expressão universal da separação da totalidade porque o princípio último de toda certeza que possuo é sempre a minha egoidade. Ela é também o princípio de toda finitude porque, diferentemente de Leibniz, Fichte busca o princípio da finitude da alma numa ação completamente livre da própria alma, que no por-se a si mesma como finita, mediante o seu próprio agir, põe-se como distinta do *todo absoluto* e põe-se pela necessidade de intuir apenas as negações e as limitações deste Absoluto. Por-se como eu (eu=eu) significa separar-se de todos os outros e, conseqüentemente, do universo inteiro. Por conseguinte, há dois mundos completamente distintos: aquele do infinito e aquele do finito, e no meio deles a *egoidade*. Para o Absoluto ser realmente em si, ele deve existir completamente independente de mim ou da finitude,

⁷⁸ Idem, p. I, 6, 80.

mas o infinito, o em-si, é sempre apenas para mim e, portanto, os dois mundos (infinito e finito) não são em-si, mas apenas acidentes da *egoidade*.

Com isso, Fichte leva a termo a filosofia em uma de suas vertentes: aquela da reflexão sobre a possibilidade do finito, visto que uma *determinação* que trata apenas da *egoidade* de natureza finita não pode valer para o infinito ou Absoluto. Por *determinação* que trata apenas da *egoidade* de natureza finita, devemos entender o travo (*Anstoss*) que, introduzindo uma condição na produção da oposição, não se encontra no próprio processo da produção, pois a noção de limitação não é evocada na tese absoluta do primeiro princípio. Em Schelling, é justamente o conceito de limitação originária que lhe permite descartar a noção de um Não-Eu absoluto e fazer do princípio uma síntese absoluta que é, ao mesmo tempo, uma contradição fundamental. Portanto, nesse sentido, ele vê no sistema de Fichte um perfeito dualismo idealista, como o de Descartes era um perfeito idealismo marcado pelo realismo.

O sistema completo do idealismo deve:

- 1) compreender em si o dualismo, ao separar o finito do infinito;
- 2) compreender a absoluta identidade, ao pôr o finito separado do infinito como perfeita não-realidade e, justamente por isso, pôr o infinito como absoluta identidade, puro Uno que é, enquanto absolutamente ideal, absolutamente real, ponto de indiferença, visto que fora dele só há não-real.

Portanto, falta ainda um grau, aquele que leva à absoluta identidade, ao infinito não mais em oposição ao finito, mas superior a esta oposição. Este último grau pode ser definido como uma síntese dos sistemas de Kant e Fichte e, seguramente, é o modo como Schelling vê o seu próprio sistema. Pode-se dizer que, para o autor, se a dualidade fosse absoluta, o conhecimento não poderia alcançar o real, e o real não poderia ser inteligível, ou seja, só há espírito humano inteligente na medida em que ele participa do princípio interno da Natureza. Segue-se que, daquele ato de separação, que no Eu é vivente, há uma expressão passiva nas coisas corporais, um princípio de individuação que lhes é posto no próprio Absoluto para que elas se separem na relação entre si e não na relação com o Absoluto. O particular entra no tempo sob a relação do Absoluto sem se perder fora da eternidade, 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.”⁷⁹

Esta passagem ilustra bem a dificuldade que perpassa toda a filosofia da identidade de Schelling: como o finito e o infinito estão vinculados originariamente, permanece sempre a questão do sentido do tempo e da finitude numa filosofia onde o Absoluto não sai de si mesmo. Este é o ponto principal da crítica de Eschenmayer à filosofia da identidade de Schelling: o autor no ensaio *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nicht – Philosophie* solicita a Schelling uma rigorosa definição das relações entre Absoluto e finito e das relações entre religião e filosofia. Para explicitarmos melhor a questão, apresentamos a exposição de Adriano Bausola sobre as duas principais objeções de Eschenmayer contra a filosofia negativa⁸⁰ de Schelling:

⁷⁹ “Alles, was zur **Form** des Universums gehört, ist nur auf eine nicht zeitliche Weise begriffen in ihr. Da diese Form quantitative Differenz, d. h. Endliches im Einzelnen, und Indifferenz, d. h. Unendliches im ganzen ist, so ist auch die ganze Reihe des Endlichen, aber nicht **als** endlich, gleich ewig, schlechthin gegenwärtig im Absoluten. Diese ewige Ordnung der Dinge, innerhalb welcher eins das andere setzt nur durch das andere möglich ist, ist nicht entstanden, oder wenn sie entstanden, so entsteht sie mit jedem Bewusstseyn aufs neue. Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewusstseyn, trübt diese höchste Durchsichtigkeit, (...) so ist die reale, materielle Welt ein Niederschlag oder eine Präcipitation der absoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Diese beide sind im Absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute”. In: SCHELLING, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Sämtliche Werke, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856/1861, S. I, 4, 167 (1).

⁸⁰ O termo “filosofia negativa” surge de maneira clara apenas na filosofia tardia de Schelling, mais especificamente no texto *Introdução à Filosofia da Revelação* (1841). Nesta obra Schelling define o racionalismo como “filosofia negativa” e o empirismo *a priori* como “filosofia positiva”; Schelling sustenta o

"A filosofia da identidade não está em condição de fornecer o verdadeiro Deus, mas apenas um Absoluto que se desenvolve necessariamente e não é pessoa; em segundo lugar, o Absoluto posto como identidade não pode produzir entes finitos, que implicam diferenciação e exclusão recíproca: a identidade originária, de fato, é pura indiferença, enquanto que, para obter-se uma diferença, é necessário um diferente; então, este deve ser, < uma vez que fora do Absoluto nada deve haver, um ente autodiferenciante e, portanto, uma absoluta oposição. > (...) assim, (...) para alcançar o ser na sua concretude, ocorre, então, um salto além da razão especulativa, na <não filosofia>".⁸¹

Resumidamente, aquilo que Eschenmayer parece dizer é o seguinte: se uma demonstração se dá através de uma faculdade de inferência, então a razão pode deduzir de uma essência apenas os atributos essenciais e, portanto, não pode passar da essência a algo não essencial como a existência. Segue-se que se a essência é em si, independentemente da existência, então a dedução deve referir-se apenas a *algo* (*was* ou *quid*) do *ser* e não ao *que* (*dass* ou *quod*) conjuntivo do *ser*. Ao nosso ver, a crítica de Eschenmayer seria justa se, para Schelling, o *ser absoluto* não fosse nada outro que conceito, mas não é esse o caso. Se fosse, a consciência seria consciência de algo que ela não é em absoluto e o real lhe seria para ela mero conceito, ou então a consciência seria mediada por um espírito absoluto pelo qual o real seria também mero conceito. Como já mencionado, no contexto schellinguiano, aquilo que a consciência encontra em si mesma é o seu próprio devir histórico, o próprio real, isto é, a consciência é autoconsciência porque é absolutamente em si.

vínculo essencial entre filosofia negativa e positiva alegando que este vínculo auxilia a razão a compreender o empírico. Ele parece implicar, no interior do pensamento schellinguiano, a passagem do ser possível ao ser atual e constitui um dos pontos mais delicados da filosofia de Schelling.

⁸¹ " ... Eschenmayer Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nicht- philosophie, Erlangen, 1803," (...) la filosofia dell'identità non è in grado di fornire il vero Dio, ma soltanto un Assoluto che si svolge necessariamente, e non è persona ; in secondo luogo, l'Assoluto posto come identità non può produrre enti finiti i quali implicano differenziazione ed esclusione reciproca: l'Identità originaria, infatti, è pura indifferenza, mentre per ottenere una differenza c'è bisogno di un differenziante; ora, questo deve essere, < poiché fuori dell'Assoluto non deve esserci nulla, un ente autodifferenziante, e, quindi, una assoluta opposizione>. (...) per uscire a contatto con l'essere nella sua concretezza occorre dunque un salto oltre la ragione speculativa, nella < non filosofia>". In: BAUSOLA, Adriano- Metafisica e Rivelazione Nella Filosofia Positiva di Schelling, Vita e Pensiero, Milano, 1965 pg. 49/50.

II – FILOSOFIA E RELIGIÃO (1804)

Schelling afirma, no prefácio do texto *Filosofia e Religião*, que o seu projeto inicial era produzir uma série de três diálogos, dos quais o diálogo *Bruno ou do Princípio Divino e Natural das Coisas* (1802) é o primeiro. O mote desse primeiro diálogo é a relação do natural e do divino, isto é, filosofia teórica. Por razões adversas, ele vai dar prosseguimento ao projeto não mais na forma de diálogo, no campo da prática, e o assunto passa a ser a relação entre o ideal e o divino. As razões adversas são as críticas de Eschenmayer à filosofia da identidade. Segundo nota de Rubens Rodrigues Torres Filho, o terceiro diálogo seria sobre a mitologia e a poesia, “mas o único diálogo escrito posteriormente por Schelling, Clara, não tem mais relação com o Bruno e pertence ao circuito da Spätphilosophie”.⁸²

Em linhas gerais, o problema central que o texto *Filosofia e Religião* (1804) 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 Absoluto⁸³ e retornamos a ele não quer dizer que o *Absoluto da razão* seja diferente do *Absoluto enquanto Deus* porque esses conceitos não são conceitos de gêneros; antes, o *Absoluto da razão* e o “*Absoluto Deus*” são propriamente a origem dos conceitos e, justamente por isso, são necessariamente idênticos.

Para demonstrar que os conceitos *Absoluto da Razão* e *Absoluto Deus* são necessariamente idênticos, o autor, logo no início do texto, fala de um tempo em que a religião, separada da fé popular, estava, por assim dizer, protegida nos mistérios por um fogo sagrado⁸⁴ e partilhava um mesmo santuário com a filosofia. Como exemplo ele menciona uma lenda da antiguidade que fala sobre os primeiros filósofos como fundadores

⁸² In: SCHELLING, F. W. J. *Bruno ou Do Princípio Divino e Natural das Coisas* (1802). São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, nota 3, página 88.

⁸³ Essa pergunta foi elaborada anteriormente em outro texto do autor: *Cartas Sobre O Dogmatismo e O Criticismo* (1795). In: São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989; tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, “Carta III”, 294/10.

⁸⁴ “Es war eine Zeit, wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde, und Philosophie mit ihr Ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte”. In: *Philosophie und Religion* (1804), Suhrkamp – Verlag, Bd. III, p. I,6,16.

dos mistérios. Platão seria um dentre os melhores dos seus sucessores e teria derivado dos mistérios a sua doutrina divina.

Qual seria o propósito do autor ao remeter o leitor a Platão fazendo menção, ainda que subliminarmente, à doutrina dos mistérios ou à mística pitagórica? Com o transcorrer de *Filosofia e Religião* veremos que uma resposta possível, e que implicará numa determinada interpretação do texto, é a seguinte: o autor quer mostrar que o princípio da verdadeira filosofia é um princípio *a priori*, porque ele entende que a *méthexis*⁸⁵ implica um princípio *a priori*, ainda que a doutrina da participação nas *ideias* de Platão tenha que ser lida de modo lógico ou dialeticamente. Contudo, a filosofia precisou apartar-se da religião quando esta foi contaminada pela fé popular, ou seja, precisou tornar-se esotérica para preservar o seu verdadeiro princípio quando a religião se transformou, por assim dizer, em “algo externo”; nisso, a religião perdeu aquele impulso que a direcionava para a fonte originária da verdade e, a partir daí, tenta impedir qualquer movimento em direção a essa origem na medida em que o seu princípio se tornou um princípio *a posteriori*.

Os objetos com que a filosofia se ocupava na antiguidade são pouco a pouco retirados dela pela religião e, por conseguinte, ela fica restrita às questões sem real valor para a razão. O autor não explicita claramente quais objetos seriam esses, contudo, parece-nos que eles se referem à realidade e à idealidade; isto é, tanto o dogmatismo da religião quanto a não-filosofia apropriaram-se indevidamente dos objetos da experiência e dos objetos do mundo suprassensível. As doutrinas sublimes, que a religião subtrai unilateralmente para si em detrimento da filosofia, perdem as suas relações com a origem bem como o seu próprio significado. Daí ter sido possível nascer um falso acordo entre filosofia e religião, pois a filosofia se rebaixou a ponto de tratar os produtos da razão, isto é, as ideias, como meros conceitos do intelecto, graças ao próprio conceito de intelecto.⁸⁶ Isso viabiliza a retomada do dogmatismo na filosofia porque o conhecimento do Absoluto Deus advém dos silogismos da razão a serviço do entendimento. Para o autor, a época em que a filosofia dogmática prepondera é quando a fé adquire primazia em detrimento da intuição intelectual e, justamente por isso, Kant teria contribuído de certo modo para a reafirmação e

⁸⁵ Aqui, entende-se que *méthexis* é o termo usado por Platão para descrever a relação entre os *eide* e os participantes sensíveis; ver *Fédon* 100d, e *Parmênides* 130c-131a (onde a participação é criticada por implicar divisão).

⁸⁶ C.f.: *Philosophie und Religion* (1804), Suhrkamp – Verlag; Bd. III, S. I, 6, 17.

retomada do dogmatismo, apesar de ter recusado a questão do dogmatismo no campo da razão teórica em geral:

“com relação a como o modo do saber no dogmatismo foi examinado e submetido com maior acuidade a uma crítica, seria necessário haver maior clareza: o modo do saber no dogmatismo é aplicável apenas às coisas da experiência e às coisas finitas, mas com relação às coisas com que a razão se ocupa, e com relação ao mundo supra-sensível, o modo do saber no dogmatismo é mero espectador, ou melhor, é completamente cego; na medida em que lhe foi outorgado somente um único saber possível, foi preciso ir adicionando continuamente o valor paralelo de seu oposto, o autoconhecimento mais radical de sua vacuidade, que se chama fé, de modo que tudo aquilo que é propriamente filosófico foi inteiramente atribuído à fé. Não seria difícil corroborar essa afirmação; ainda assim, eu advirto que essa época é suficientemente caracterizada por Kant.”⁸⁷

Schelling mostra que Eschenmayer, buscando solucionar a impossibilidade do criticismo afirmar Deus enquanto fenômeno, retoma um “certo dualismo de caráter kantiano” onde a fé ocuparia o lugar dos imperativos categóricos da razão prática, pois a objetivação da ideia (ou conceito) estaria implicada numa prova físico-teológica, e esta, por sua vez, independe de princípios empíricos, evidenciando, assim, a impossibilidade de uma dedução da existência pela essência. Com isso, Schelling conclui que a solução de Eschenmayer (a fé enquanto imperativo categórico da razão prática) não é passível de prova; se o fosse, deixaria de ser fé, pois uma demonstração se dá através de uma faculdade de inferência. O erro do dogmatismo e do próprio Eschenmayer é considerar que, em relação à consciência religiosa, aquilo que é superior na fé é, na verdade, um resíduo da diferença que permanece no pressentimento e na intuição religiosa porque a religião, na

⁸⁷ “In dem Verhältniss, als die Art des Wissens im Dogmatismus genauer geprüft und einer Kritik unterworfen wurde, musste sich deutlicher finden, das es bloss Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge anwendbar sey, dagegen über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das bloss Zusehen habe oder vielmehr völlig blind sey. Da es übrigens als das einzig mögliche Wissen anerkannt, ja nun erst vollkommen bestätigt war, musste der immer gründlicheren Selbsterkenntniss seiner Nichtigkeit der steigende Werth seines Entgegengesetzten, welches man **Glauben** nennt, parallel gehen, so dass alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, zuletzt diesem ganz überantwortet wurde. Belege anzuführen wäre nicht schwer: ich erinnere indes nur, dass diese Epoche im Allgemeinen durch **Kant** hinlänglich bezeichnet ist”. In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag, Bd. III, p. I,6,17.

forma transitória de uma iluminação ou revelação, não é nada mais que uma manifestação do *Absoluto Deus* na alma, mas, ainda, na esfera da reflexão e da desunião.

Quanto a Espinosa, Schelling afirma (em total coerência com a *Propädeutik*) que ele foi o último expoente da verdadeira filosofia, ainda que não tenha escapado de um outro tipo de dogmatismo. O erro de Espinosa não teria sido o acima mencionado. O seu erro⁸⁸ foi não ter refletido outra vez sobre o seu próprio pensar e, por conseguinte, não ter percebido que seu sistema é apenas um produto do seu pensar, porque, apesar de postular corretamente a identidade dos dois princípios do dualismo de Descartes, a sua noção de identidade é totalmente vazia de conteúdo, não há oposição entre real e ideal enquanto simples atributos de uma mesma substância - e sem oposição entre real e ideal não se estabelece efetivamente a identidade ontológica da unidade sujeito-objeto. Se essa identidade ontológica não pode ser efetivamente estabelecida, quando o sujeito se torna idêntico ao objeto, o objeto não é mais posto sob condição do sujeito, isto é, o objeto é posto como absoluto, e o sujeito, como cognoscente, é pura e simplesmente suprimido. Se o contrário ocorre, isto é, quando o objeto torna-se idêntico ao sujeito, temos o sujeito absoluto, e o objeto, como cognoscível, é pura e simplesmente suprimido. Eis, então, o ponto comum do dogmatismo de Espinosa e do criticismo: ambos recorrem ao método dos postulados práticos para exprimirem o domínio do Absoluto, pois, como ressalta Rubens Torres Filho, Schelling considera que “Espinosa afirma apenas uma causalidade imanente do objeto absoluto meramente porque lhe era inconcebível como o Absoluto pode sair de si mesmo, ou seja, ele podia de certo formular a questão, mas não solucioná-la”,⁸⁹ daí a função mais ampla do postulado na filosofia de Espinosa.

Por conseguinte, no âmbito da *Crítica*, o fato de a faculdade de conhecer independe do ser do sujeito deu margem para que fosse ignorada, no contexto kantiano, uma identidade básica entre a fundamentação da moralidade e a fundamentação do conhecimento: ambas não recorrem a um *fator transcendente*, mesmo que haja uma importante diferença entre elas quanto ao caráter de necessidade de ambas. Quando essa

⁸⁸ Ver mais sobre in: SCHELLING, F. W. J. *Exposição da Idéia Universal da Filosofia Em Geral e da Filosofia-da-Natureza Como Parte Integrante da Primeira* (1803). São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, pp. 48/49, tradução, introdução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; e, também in: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). Suhrkamp – Verlag; Bd. IV, p. 1/7,443, onde Schelling faz uma exposição de seu conceito de identidade e as diferenças deste com relação a de outros filósofos, entre eles Espinosa.

⁸⁹ *Cartas Sobre O Dogmatismo e O Criticismo* (1795), São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989; tradução, introdução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; Carta VI, 310/19 (nota do tradutor).

identidade básica é ignorada, surge a oportunidade de uma reafirmação do dogmatismo e, a partir dessa retomada, a *Filosofia da Natureza* de Schelling pode ser mal interpretada no sentido de ser, por assim dizer, uma naturalização do transcendental. Aceitar essa afirmação significa já tomarmos uma posição frente a crítica de Fichte a Schelling. Contudo, se se atenta para a sétima das Cartas *sobre o Dogmatismo e o Criticismo*,⁹⁰ vê-se que Schelling vislumbra, na quietude espinozista, no seu abandono desinteressado ao Absoluto, um princípio estético, uma espécie de ponto neutro entre tempo e espaço refletido no interior da *consciência una do em-si*, que possibilita ao *eu empírico* vivenciar a *absolutesz* da identidade sujeito-objeto. Esse princípio estético é a identidade imediata intrínseca de real e ideal que fundamenta as aspirações de objetividade da intuição intelectual, mediante a estrutura de um processo progressivo do objetivo ao subjetivo. Portanto, a *Naturphilosophie* não pode ser tomada como uma naturalização do transcendental, antes, ela expõe o agir transcendental da Natureza que constitui a interpretação física do idealismo. Entretanto, interpretação física não significa, aqui, uma interpretação no sentido da física de Newton, mas sim uma interpretação no âmbito de um agir simbólico, pois:

- 1) a *Naturphilosophie* afirma a *irrealidade* do mundo fenomênico, demonstrando que as leis que segundo Kant exprimem a sua possibilidade são expressões da sua absoluta nulidade, quando definem um ser fora da absoluta identidade, um ser que, em si, é um nada;⁹¹
- 2) a *Naturphilosophie* mostra a necessidade de se manter absolutamente separados o mundo fenomênico e o mundo absolutamente real - somente assim o mundo fenomênico pode ser posto como absoluta irrealidade; qualquer outra relação com o Absoluto que não seja de separação lhe daria realidade;⁹²

⁹⁰ Idem, Carta VII, p. 316/23.

⁹¹ C.f. SCHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen*. Surkamp Verlag, Band II, p. I/4,397. "In allen diesen Gesetzen ist eine bloss relative Einheit, und demnach ein Seyn ausser der absoluten Einheit, welches an sich ein Nichts ist, ausgedrückt. Das Nichtseyn in der absoluten Identität bringt unmittelbar das Bestimmteyn durch anderes Seyn, sonach das nicht-an-sich-selbst-Seyn mit sich". "Em todas essas leis se encontra apenas uma unidade relativa que, por conseguinte, exprime um ser fora da unidade absoluta que, em si, é um nada. Na identidade absoluta, o não-ser traz imediatamente o ser determinado através de outro ser, logo, traz consigo o não-ser-em-si-mesmo".

⁹² Idem, p. I/4,388.

- 3) a *Naturphilosophie* sempre apresenta a egoidade como o verdadeiro ponto de separação e passagem da unidade às formas particulares e, por conseguinte, mostra que o verdadeiro princípio da finitude é apenas o seu próprio ato; contudo, na medida em que o particular é separado da totalidade *com e somente pela* finitude, a finitude é verdadeiramente um nada.

O caráter ontológico do Absoluto permite desconsiderar as possíveis diferenças do mundo fenomênico como ponto de partida da filosofia e, por conseguinte, a liberdade da vontade deve compreender uma *equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito-objeto*. Com relação ao sujeito da consciência individual finita, o princípio dessa equipossibilidade é transcendental e a causa *lhe* é imanente. Sob esse prisma, a identidade absoluta ou o racionalismo não constituem um impedimento para a compreensão do empírico. O problema é, de fato, a interpretação que Eschenmayer faz do *Absoluto posto como identidade*. Para esclarecer o problema dessa interpretação, Schelling, na parte em que discorre sobre a “Ideia do Absoluto”⁹³, remonta à prova ontológica da existência de Deus, lembrando que nem mesmo os seus defensores consideraram que Deus fosse junção de ideal e real, isto é, que nem mesmo eles quiseram derivar Deus da junção de ideal e real, antes, *O* consideraram inteiramente real e ideal. Em seguida, o autor ressalta que o *não-absoluto* é aceito por aquele em que o particular não é determinado pelo universal e, ao mesmo tempo está ligado irracionalmente ao universal. Por conseguinte, o resíduo da diferença que permanece no pressentimento e na intuição religiosa é considerar as possíveis diferenças do mundo fenomênico como ponto de partida da filosofia e o Absoluto como produto dos opostos, ali o Absoluto é *posto* somente mediante a identificação ou a negação das diferenças.

Nesse sentido, Schelling ressalta⁹⁴ que a sua descrição negativa do Absoluto também é insuficiente para se obter o conhecimento sobre o Absoluto. Para tanto, é necessário algo completamente diverso dessa descrição negativa, a saber, é necessária uma identidade positiva. Ela pode ser alcançada porque, no contexto da filosofia da identidade, a

⁹³ *Philosophie und Religion* (1804), Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I,6,20.

⁹⁴ *Idem*, p. I,6,22.

dialética da imaginação do universo em Deus mostra que a intuição intelectual também constitui a exposição da *forma formante* dessa dialética, logo, no âmbito de uma exposição da filosofia prática, “a intuição intelectual é antes de tudo um conhecimento que constitui o em – si da própria alma, e se chama intuição apenas porque a essência da alma estando de acordo com a mesma essência do Absoluto, só pode ter uma relação imediata para com este”.⁹⁵ Isso significa que, para apresentar a identidade positiva, o discurso de Schelling ainda está no âmbito da essência e não da existência e, por conseguinte, a fundamentação de caráter estritamente racional, para a identidade positiva, está assegurada. Esse caráter estritamente racional implica a noção de sujeito, um sujeito que passa através de tudo e em nada permanece, uma vez que a vida e o movimento seriam inibidos onde quer que ele permanecesse. Passar direto, sem mediação, através de tudo e em nada permanecer, de modo que, em nada permanecendo, ele também não possa ser diferente, esta é a exigência.

Portanto, para apresentar o finito tal qual existe realmente no mundo da limitação e da temporalidade, mas de uma forma, de certo modo, infinita, o autor ressalta que a alma e o Absoluto têm uma única e mesma essência, um mesmo *prius* que é o sujeito enquanto princípio, e que a intuição intelectual é o conhecimento que constitui esse *prius*. Isso porque, em primeiro lugar, “apenas o conhecimento intuitivo imediato supera infinitamente toda determinação conceitual”,⁹⁶ e em segundo lugar, a intuição intelectual apresenta a alma como um segundo desdobramento subjetivo do real-em-si (Ideia de Beleza) e, enquanto tal, a alma é uma faculdade realizadora, produtora, cuja *forma formante* realiza o princípio transcendental e a causa imanente da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro-sujeito-objeto. Ora, se a fundamentação, para a construção do *conceito universal da unidade sujeito objeto em geral como conteúdo universal de todo ser*, é necessária e universal, então a fundamentação para a unidade sujeito objeto da consciência individual também está dada de modo necessário e universal, pois a alma, enquanto um segundo desdobramento subjetivo da faculdade produtora realizadora, subsiste também como *Potenz* da equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto, resguardada na interioridade do sujeito da consciência individual. Em outras palavras: a identidade absoluta

⁹⁵ “(...) da sie vielmehr eine Erkenntniss ist, die An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heisst, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniss haben kann”. Idem, p. I,6,23.

⁹⁶ “(...) und dass nur die unmittelbare anschauende Erkenntniss jede Bestimmung durch Begriff unendlich übertrifft”. Idem, p. I,6,23.

pode ser alcançada de modo positivo porque a essência da alma é o conhecimento que coincide com o absolutamente real, assim como a essência de Deus consiste em uma idealidade absoluta, cognoscível apenas imediatamente, e como tal é absoluta realidade.

Segundo Schelling,⁹⁷ quem não aceita essa relação imediata da essência da alma com a essência de Deus, não a aceita porque não compreende que todas as formas em que se pode exprimir o Absoluto são as únicas três formas possíveis que se encontram na reflexão: a três formas do silogismo. Em uma nota, o autor lembra que a mesma questão tinha sido apresentada num trecho do texto *Bruno*⁹⁸. Nesta passagem, a indiferença é posta no conceito, a diferença no juízo e a unidade de ambas no silogismo. Esta unidade é subordinada ao entendimento e, nesse caso, a razão está subordinada ao entendimento do mesmo modo que na intuição encontra-se subordinada à intuição. Segue-se que, se na razão entendimento e intuição são um, então no silogismo a premissa maior corresponde ao entendimento e a premissa menor à intuição, isto é, na premissa maior (entendimento) o universal é expresso e a premissa menor (intuição) exprime o particular. Mas esse universal e esse particular encontram-se dissociados para o entendimento e na conclusão estão unificados somente para o entendimento. Exemplo:

Todos os Homens são mortais. (premissa maior, correspondente ao entendimento);

Sócrates é homem. (premissa menor, correspondente à intuição);

Logo,

Sócrates é mortal. (unificação do universal e do particular, para o entendimento);

A premissa correspondente ao entendimento contém o termo maior (no caso, *mortais*) e o termo médio (no caso, *homens*). A premissa correspondente à intuição contém o termo extremo menor (no caso, *Sócrates*) e o termo médio (no caso, *homem*). A conclusão contém o maior e menor, ou seja, o universal e o particular, unificando para o entendimento aquilo que nele se encontra dissociado.

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁹⁸ SCHELLING, F. W. J. *Bruno ou Do Princípio Divino e Natural das Coisas* (1802). São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 300/133.

Daí ficar claro que é um grande erro “tomar essa razão subordinada ao entendimento pela razão mesma”.⁹⁹ Em seguida, é feita uma instigante analogia entre as três formas de dissociação do Absoluto e as três formas do silogismo, que são: da proposição que declara um juízo categórico, da proposição que declara um juízo hipotético, e da proposição que declara um juízo disjuntivo. A primeira forma refere-se à proposição universal e necessária, afirmativa ou negativa. A proposição é universal quando o predicado se refere à extensão total do sujeito: “*Todos os S são P*” ou “*Nenhum S é P*”. A proposição é necessária quando o predicado está incluído necessariamente na essência do sujeito: “*Todo triângulo é uma figura de três lados*”. A segunda forma é relativa à proposição cuja formulação é “*se...então*”. A terceira diz respeito à proposição afirmativa ou negativa cuja formulação é “*ou...ou*”. A proposição da terceira forma pode ser universal ou particular. Uma proposição é particular quando o predicado é atribuído a uma parte da extensão do sujeito: “*Alguns S são P*” ou “*Alguns S não são P*”.

Agora retomemos o trecho do *Bruno* onde é estabelecida a analogia entre as três formas do silogismo e aquelas de dissociação do Absoluto:

*“Assim como nas três formas dos silogismos o Absoluto, segundo a forma, se dissocia em um infinito, finito e eterno do entendimento, assim, segundo a matéria, nos silogismos da razão a serviço do entendimento, ele se dissocia em alma, mundo e Deus, e estes três todos separados um do outro, cada qual à parte, representam a suprema dissociação daquilo que é puro e simplesmente uno no Absoluto, para o entendimento. De todos, pois, que procuram nesse gênero de conhecimento a filosofia, ou querem provar o ser do Absoluto, por essa via ou em geral, julgaremos que ainda não saudaram o umbral da Filosofia.”*¹⁰⁰

Precisamos esclarecer porque é feita uma referência, segundo a forma do Absoluto, ao infinito, finito e eterno do entendimento enquanto uma forma de dissociação do Absoluto. No texto *Bruno*, o eterno diz respeito à *Ideia de Beleza* como uma faculdade produtiva realizadora.¹⁰¹ “o eterno, portanto, refere-se a todas as coisas através de seus

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁰¹ Idem, pp. 224-234; 79-88.

conceitos eternos e, desse modo, ao indivíduo produtor através do conceito eterno do indivíduo, que está em Deus e é tão um com a alma quanto a alma com o corpo”.¹⁰² Quando o Absoluto encontra-se dissociado segundo sua forma o eterno é um *eterno do entendimento* porque a unidade, para o conhecer finito, contém a mera possibilidade infinita, enquanto a pluralidade contém a efetividade das coisas. Com relação à Ideia de Beleza, “nem o infinito nem o finito são algo por si e independentemente de nossa distinção. E, como nenhum deles é em si o que é e cada um deles só o é por seu oposto, também não podemos pospor nenhum deles ao outro ou desistir dele em função do outro”.¹⁰³

Portanto não cabe nenhuma realidade ao finito em si, a realidade lhe cabe na medida em que está vinculado ao conceito infinito das coisas. Esse vínculo só pode se dar através daquilo em que o universal e o particular são absolutamente um, no caso, o eterno do entendimento. Quanto aos silogismos da razão a serviço do entendimento, o Absoluto, segundo a matéria, se dissocia em alma, mundo e Deus porque estes três representam, para o entendimento, a relação entre o ideal e o divino. Contudo, alma, mundo e Deus são um no Absoluto. Como *Bruno* trata da relação entre natural e divino, pode-se dizer que: segundo sua forma, o Absoluto se dissocia para determinar às coisas o seu fenômeno,¹⁰⁴ mas segundo a matéria, ele se dissocia naquilo que é verdadeiro com relação a Deus, visto que “com relação à natureza divina, não há nada além dela mesma e daquilo pelo qual ela é perfeita, (...) de tal modo que em parte nenhuma há separação, em parte nenhuma há reflexo em relação a ela”.¹⁰⁵

No texto *Filosofia e Religião*, Schelling retoma essa questão sobre as formas em que o Absoluto é expresso para justificar a relação imediata entre a alma e Deus, bem como para justificar a razão pela qual é necessário afirmar, inicialmente, que o Absoluto não é um subjetivo e nem um objetivo, de maneira que a primazia da intuição intelectual seja reafirmada enquanto conhecimento que supera infinitamente toda determinação conceitual. Daí o autor afirmar¹⁰⁶ que a primeira forma do silogismo, a categórica, só pode exprimir o

¹⁰² Idem, p. 229-83.

¹⁰³ Idem, p. 249-98.

¹⁰⁴ Idem, pp. 297-298;132: “Pois aquilo que denominamos mundo fenomênico não é aquele finito que, de maneira não sensível, está ligado ao infinito na idéia, mas o mero reflexo dele, assim como está na idéia”.

¹⁰⁵ Idem, ibidem.

¹⁰⁶ *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I,6,23.

Absoluto negativamente, mediante um *nem-nem* e o preenchimento deste vazio, que garante a presença do positivo nesse *nem-nem*, tem a ver apenas com a intuição produtiva.

A segunda forma do silogismo,¹⁰⁷ a hipotética, justifica, em primeiro lugar, a hipótese de uma mesma essência para sujeito e objeto a partir da seguinte proposição: se há um sujeito e um objeto, então o Absoluto é a essência tanto de um quanto do outro. Por isso, a identidade é predicada apenas por essa mesma essência que não é nem subjetiva nem objetiva. A identidade, pensada como um mesmo *em si*, não pode ser considerada aquilo que liga ou aquilo que está ligado, pois nesses dois últimos casos a identidade seria um mero conceito de relação. Em segundo lugar, sob a forma hipotética a identidade enquanto *única essência* ou *em-si* determina o Absoluto positivamente, ao contrário da primeira forma, a categórica, sob a qual a identidade determinava o Absoluto negativamente. Portanto, a segunda forma, ao que parece, justifica a identidade essencial entre a alma e Deus, visto que ambos representam para o entendimento a relação entre o ideal e o divino. Schelling diz que se se quiser objetar que também esta determinação tem uma relação com a reflexão, então que se apresente uma outra determinação sobre a qual não se possa dizer o mesmo.

Ainda sobre essa segunda forma do silogismo, Schelling comenta que Espinosa foi muito censurado por causa de seu conceito de substância e se foi acusado de dogmatismo é porque se ignorou a única forma possível de conhecimento imediato do Absoluto, que ele descreve tão claramente na proposição “*Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi*”.¹⁰⁸ No entanto, segundo Schelling, mediante as definições de Espinosa, quis-se alcançar o conhecimento daquilo que, em todos os objetos, só pode ser conhecido de modo imediato. Ao questionar se se pode dizer o mesmo sobre os conceitos de infinidade, de indivisibilidade e sobre o de substância, ele defende Espinosa, afirmando que se isso é possível é porque aquilo que para reflexão esses conceitos devem designar é algo puramente negativo, ou seja, subordinados ao entendimento, esses conceitos não podem designar algo positivo e, portanto, mais uma vez, fica reafirmada a primazia da intuição intelectual.

¹⁰⁷ Idem, pp. I,6,23-24.

¹⁰⁸ C.f. Ethic., V, prop. XXX.

Passemos à terceira forma,¹⁰⁹ na qual a reflexão exprime o Absoluto, a forma disjuntiva. Segundo Schelling, ela forma aparece mais claramente, sobretudo, em Espinosa. Por quê? Lembremos que, quando o sujeito se torna idêntico ao objeto, o objeto não é mais posto sob condição do sujeito, mas como *coisa em si*, como absoluto, e o sujeito, como cognoscente, é pura e simplesmente suprimido. Como já mencionado, para Schelling, Espinosa postula bem a identidade dos dois princípios do dualismo absoluto de Descartes (A=B=Identidade Absoluta dos dois princípios), mas concebe uma identidade totalmente vazia de conteúdo, na qual não há oposição entre Real e Ideal enquanto simples atributos de uma mesma substância. Daí haver apenas uma unidade, que contudo pode ser considerada, igualmente ora totalmente ideal, ora totalmente real. A forma disjuntiva expõe, por assim dizer, a história continuada do espírito sob o aspecto de sua atividade real ilimitada, aquela que só se efetiva pela determinação da atividade ideal ilimitável, logo, a forma disjuntiva constitui a exposição, pelo vetor real da filosofia, do movimento do espírito em direção ao infinito. Daí a completude do sistema de Espinosa, que alcança a identidade absoluta da *forma formante* da história continuada do espírito caindo num determinado momento da consciência em que a egoidade ainda não se reconhece como produtora, mas somente como produto, ora totalmente real, ora totalmente ideal.

Sob essa terceira forma do silogismo, que resulta das duas primeiras, a unidade idêntica a si mesma pode ser, não no mesmo momento, considerada do mesmo modo ora real, ora ideal, porque, pelo seu em-si, ela não é *nem* uma coisa e *nem* outra (de acordo com a primeira forma do silogismo) e, ao mesmo tempo, pelo seu em-si, é a identidade de real e de ideal (de acordo com a segunda forma do silogismo). Portanto ela pode, pela autonomia de seu em-si, ser considerada ora sob um atributo, ora sob outro atributo. Segundo Schelling, essa terceira forma do silogismo, em que é expresso o Absoluto, foi aquela que mais se impôs em filosofia. É uma forma que estabelece uma identidade totalmente imediata, intrínseca, de ideal e real, daí o autor ressaltar que nem os defensores da prova ontológica da existência de Deus consideraram que Ele fosse a junção de ideal e real, mas, antes, que Deus é absolutamente ideal e, sem mediação ulterior, é também absolutamente real.

¹⁰⁹ *Philosophie und Religion* (1804), Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I,6,24.

Ao expor as três únicas formas em que a reflexão pode exprimir o Absoluto ou a sua essência indivisível, Schelling resgata um objeto precioso para a filosofia, e quiçá o mais precioso para a sua filosofia: a identidade imediata e intrínseca de real e ideal. De um modo bastante resumido, esse resgate é concatenado da seguinte maneira: para que a identidade absoluta seja alcançada de modo positivo, é preciso, antes de mais nada, deixar claro que a reflexão pode exprimir a essência indivisível do Absoluto apenas através das três formas do silogismo. O primeiro momento desse esclarecimento é dado no *Bruno*, onde a razão encontra-se subordinada à unidade do silogismo. O segundo momento encontra-se no texto *Filosofia e Religião*, onde fica demonstrado, através das três formas do silogismo, a supremacia da intuição intelectual em relação ao entendimento e, conseqüentemente, a condição para a positivação da identidade absoluta se legitima porque o conhecimento intuitivo supera toda determinação conceitual. Por conseguinte, o único órgão (no sentido de instrumento) adequado a um objeto, enquanto absoluto, é também uma forma absoluta de conhecimento da própria alma que constitui a sua verdadeira substância e aquilo que nela é eterno: a intuição intelectual é essa forma. Logo, a *absolutesz*, ao contrário da finitude, pode ser descrita apenas de um modo análogo porque, conforme o próprio autor afirma:

*“Na medida em que esta intuição intelectual não pode ser dada de modo universal, como aquela de uma figura geométrica qualquer, mas é algo particular e característico de cada alma, como a intuição da luz para cada olho, aqui ocorre apenas uma revelação individual, contudo, igualmente universal nessa individualidade, tanto quanto a luz é para o sentido empírico; este poderia ser o ponto em que as exigências de Eschenmayer poderiam ser conciliadas com as afirmações da filosofia em um desenvolvimento posterior de ambas”.*¹¹⁰

¹¹⁰ “Inwiefern diese Anschauung nicht gleich der irgend einer geometrischen Figur auf allgemeingeltende Art **gegeben** werden kann, sondern jeder Seele, wie die Anschauung des Lichts jedem Auge, insbesondere eigenthümlich ist, so ist hier allerdings eine blosse individuelle, aber in dieser Individualität doch eben so **allgemeingültige** Offenbarung, als es für den empirischen Sinn das Licht ist, und diess könnte der Punkt seyn, durch welchen auch Eschenmayers Andeutungen sich mit den Behauptungen der Philosophie in der beiderseitigen weiteren Entwicklung vereinigen lassen möchten“. In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I,6,26.

O ponto de conciliação com as exigências de Eschenmayer diz respeito ao segundo desdobramento subjetivo do real em-si, ou seja, diz respeito à alma entendida como aquela *Potenz* resguardada na interioridade do sujeito da consciência individual; conseqüentemente, também diz respeito ao processo progressivo do objetivo ao subjetivo, visto que a circularidade, implícita na forma axiomática da filosofia da identidade, é superada quando esse segundo desdobramento é considerado sob o prisma da relação entre o ideal e divino, ou no campo da prática. A quebra da circularidade ocorre porque:

1) a alma, enquanto *Potenz*, é liberdade incondicionada e, enquanto tal, constitui a origem das classes de conceito;

2) a alma da consciência individual é livre arbítrio, na medida em que a razão está a serviço do entendimento.

Sob essa última forma (livre-arbítrio), a condição do seu em-si é autodeterminada quando, por exemplo, partindo do conhecimento negativo que mostra a nulidade de todas as oposições sensíveis, a alma é conduzida indiretamente à intuição do infinito. Dessa forma, o autor responde às críticas de Eschenmayer, quanto a ocorrer um salto além da razão especulativa para se alcançar o ser na sua concretude, considerando que o termo concretude é a fundamentação de aspirações de objetividade da Ideia de Absoluto. Schelling finaliza a sua exposição sobre essa ideia¹¹¹, afirmando que, em todos os sistemas dogmáticos, no criticismo e no idealismo da doutrina da ciência, a realidade do Absoluto seria externa e independente da idealidade e, por isso, é impossível um conhecimento imediato do Absoluto. Isso quer dizer o seguinte: no dogmatismo, seja ele o de Espinosa ou não, a realidade é externa e independente porque não se leva em conta o Absoluto ou Deus enquanto reflexão sobre o próprio pensar; no criticismo, tendo em vista que a fundamentação do campo teórico leva a uma necessidade de caráter fenomênico, a realidade é externa porque o *em-si* pode ser pensado mas não pode ser conhecido; quanto à doutrina da ciência, ainda que o incondicionado esteja posto no sujeito, o conteúdo *em-si* do objeto depende do agir ou da existência de um sujeito, e o próprio *em-si* do sujeito deixa de ser um *em-si* já que para tornar-se matéria de conhecimento precisa da inclusão do *não eu*

¹¹¹ Idem, p. I,6,27.

no *eu* empírico e, assim, segundo Schelling, passa para a condição de *puro noumeno* e deixa de ser um *em-si*. Ao seu modo, cada um desses sistemas parte do pressuposto de um conhecimento puramente mediato do Absoluto de maneira que,

“(...) o Absoluto do filósofo pode parecer como algo que é admitido apenas para possibilitar o filosofar enquanto que, realmente, o contrário é que é verdade, isto é, todo filosofar começa e começou apenas quando a Ideia do Absoluto tornou-se vivente. (...) Mas, quem apreendeu aquela evidência que se encontra na Ideia do Absoluto, e apenas nela, e que nenhuma linguagem humana está em condições de descrever, não precisará nem ao menos examinar todas aquelas tentativas completamente inadequadas de reconduzir e limitar aquela evidência, no âmbito do aspecto individual do indivíduo, pela fé, pelo pressentimento, pelo sentimento ou qualquer outro nome que se queira inventar para este fim; elas não somente não capturam aquela evidência, antes, lhe suprimem a própria essência.”¹¹²

Com essas palavras, Schelling finaliza a exposição da “Ideia de Absoluto”. A principal inferência que obtemos com a exposição dessa ideia é a fundamentação objetiva, na intuição intelectual, da identidade alma-Absoluto, de modo que, a partir daí, no âmbito da relação do ideal e do divino, o autor poderá expor de um modo análogo, isto é, no vetor em que o particular intui o geral, “A Origem das Coisas Finitas pelo Absoluto e a Relação Delas com Ele”. Como veremos a seguir, esse modo análogo em que o particular intui o geral expõe a equipossibilidade volitiva e cognitiva do puro sujeito objeto como força absoluta de figuração de um imaginário simultaneamente coletivo e individual; tal força chama para si, por assim dizer, o deslocamento do Eu pelo qual a limitação espaciotemporal deixa de ser apenas o interior e o exterior *no* Absoluto, passa a constituir reciprocamente a realidade de uma limitação *para* a egoidade *no* Absoluto da razão ou em

¹¹² (...)“kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegenteil stattfindet, und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. (...) Aber nicht minder wird, wer jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten, und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, erfahren hat, alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend, betrachten müssen“. Idem, p. I,6,27.

Deus e pelo qual, por conseguinte, sem sair de sua idealidade, a egoidade também se torna uma realidade.

Em suma, aqui a egoidade é o ideal exposto no real; a essência de ambos é uma só: ideal. Contudo a egoidade, enquanto realidade, é eternamente algo diferente do ideal, porque a essência não é a causa eficiente ou o fundamento real da egoidade. Não há uma passagem do ideal ao real do mesmo modo que não pode haver uma passagem da ideia do círculo à forma de equidistância de todos os pontos da linha de um centro. Isso quer dizer que não há nenhum real em si, antes, somente um real determinado e, portanto, o ideal é absolutamente primeiro. Se o ideal é o primeiro, então *a forma de determinação do real mediante o ideal* é o segundo e o real é o terceiro. O Absoluto ou Deus é a essência absolutamente simples que não sai, por assim dizer, de sua eternidade. A forma é a absolutez que, enquanto 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 egoidade. Nesse sentido, a forma é uma autoconsciência. Só que essa autoconsciência não deve ser entendida como um simples acidente ou atributo do absolutamente ideal, antes, é uma realidade independente e absoluta, porque o Absoluto só pode se diferenciar num outro que é o seu real. Se o Absoluto se diferenciasses em si mesmo ele se aniquilaria.

O conhecimento autônomo do absolutamente ideal é uma eterna transformação da pura idealidade em realidade. É nesse sentido estrito que Schelling aborda a questão da autoexposição do Absoluto no texto *Filosofia e Religião*. Segue-se que toda representação finita (*endliche Vorstellen*) é, segundo sua natureza, apenas ideal; em contrapartida, todas as representações da absolutez (*Repräsentationen der Absolutheit*) são, segundo sua natureza, reais, pois a absolutez é aquilo pelo que o ideal é absolutamente real. Assim, mediante a forma, o Absoluto não se torna objetivo apenas numa imagem puramente ideal de si mesmo; mediante a forma o Absoluto se transfigura numa contraimagem que, ao mesmo tempo é ele mesmo, ou seja, se transforma num outro Absoluto.¹¹³ O Absoluto é o único ser real e, por conseguinte, não pode haver nenhuma passagem do Absoluto ao real,

¹¹³ *outro Absoluto (andere Absolute)* é a expressão que Schelling utiliza para explicar que o Absoluto e a contra-imagem têm em comum, necessariamente, todas as propriedades. Caso contrário, a contraimagem não seria em si mesma e nem seria absoluta, isto é, não seria a contraimagem real do Absoluto, mas apenas uma imagem puramente ideal do próprio Absoluto. In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I.6,39.

logo, as coisas finitas não sendo reais, o seu fundamento não pode se encontrar numa participação de realidade que derivaria do Absoluto, mas, ao contrário, apenas num distanciamento, numa queda (*Abfall*) do Absoluto: “Essa doutrina, tão clara e simples quanto elevada, é também a doutrina verdadeiramente platônica (...) Esta doutrina se encontra em cada página do Fédon”.¹¹⁴ Isso quer dizer que, para Schelling, Platão traz à baila, de modo bastante claro, a necessidade de se representar a origem do mundo sensível como uma queda da absolutez; de modo algum deve-se representar essa origem como uma criação, como um sair positivo da absolutez, como o faz a *religião exotérica*.

A partir daí o autor começa a discorrer sobre a queda, ressaltando que, através da ação eterna da forma, a essência do Absoluto se reproduz e se simboliza no objeto e, por conseguinte, o objeto também é em-si-mesmo (*in sich selbst*), pois o caráter próprio da absolutez consiste no seguinte: com a sua essência, ela também concede independência à contra-imagem. O *ser-em-si-mesmo* é a liberdade. Contudo, a *contraimagem* (*Gegenbild*) só pode ser um outro Absoluto sem se separar do verdadeiro Absoluto, pois ela só é verdadeiramente absoluta e em-si-mesma na auto-objetivação do Absoluto, isto é, enquanto está nele. Esta sua relação com o Absoluto é uma relação de necessidade e, por conseguinte, o outro Absoluto é absolutamente livre apenas na absoluta necessidade. Quando, na sua qualidade própria, ele se separa dessa necessidade, ele deixa de ser livre e se emaranha naquela necessidade que é a negação da necessidade absoluta, ou seja, na necessidade puramente finita. Nesse sentido, a liberdade no mundo fenomênico é o último vestígio do divino intuído no mundo caído.

Aquilo que vale para a contraimagem vale necessariamente para cada ideia contida nela, pois a liberdade separada da necessidade absoluta é o verdadeiro nada e, justamente por isso, só pode produzir imagens (*Bilder*) de sua própria nulidade, isto é, as coisas sensíveis e reais. O fundamento desse produzir e da queda não se encontra no Absoluto, ele reside exclusivamente no real, entendido como algo inteiramente independente, inteiramente livre. Na medida em que a liberdade é posta mediante a simbolização do absolutamente ideal no real, o fundamento da *possibilidade* da queda se encontra na liberdade, na forma, logo, no Absoluto. Em contrapartida, o fundamento da *realidade* da

¹¹⁴ “Diese ebenso klare und einfache erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische (...) Die nämlich Lehre findet ihr im Phädo auf allen Blättern verzeichnet”. Idem, pp. I,6,38-39.

queda se encontra somente no decaído que, justamente por isso, produz através de si e por si mesmo (*durch und für sich selbst*) apenas a nulidade das coisas sensíveis. Isso quer dizer que o real, no Absoluto, sendo imediatamente ideal, é ideia, mas quando se separa do Absoluto não pode produzir nada de absoluto, ao contrário, só pode produzir negação da absolutez, negação da ideia. Na medida em que essa negação da ideia, enquanto realidade, é imediata e simultaneamente idealidade, o produto será uma realidade separada da idealidade porque não é determinada imediatamente por ela; o produto será uma realidade que não possui a completa possibilidade do seu ser *em-si-mesmo*, mas *fora-de-si*, logo, uma realidade sensível, condicionada.

Quem produz é sempre a ideia que, enquanto está determinada a produzir o finito e a intuir-se nele, é alma. Onde a alma se objetiva não é mais um real. Onde a alma se objetiva é pura aparência (*Scheinbild*), algo que é sempre e necessariamente produzido, que não é em-si (*an-sich*); é algo em relação à alma, mas, mesmo em relação à alma, é algo efetivo apenas em razão da queda da alma. O mundo fenomênico tem uma relação indireta com o Absoluto na medida em que, com a auto-objetivação do Absoluto, a contraimagem pode ser em-si-mesma e distanciar-se da imagem originária (*Urbild*). Justamente por isso, não se pode reconduzir imediatamente a gênese de nenhuma coisa finita ao infinito. As coisas finitas podem ser compreendidas apenas através da série de causas e efeitos que, por sua vez, é ilimitada; mas, sendo ilimitada, as suas leis não têm nenhum significado positivo, apenas significado negativo, ou seja, nenhum finito pode surgir imediatamente do Absoluto e ser reconduzido a ele. Isso exprime o fundamento do ser das coisas finitas como uma retirada absoluta do infinito (*absolutes Abbrechen vom Unendlichen*).

A queda é tão eterna quanto a absolutez e o mundo das ideias, pois a absolutez nasce de uma maneira eterna como idealidade e como real num outro Absoluto que, enquanto ideia originária, tem necessariamente um duplo aspecto:

- 1) um em-si (*in sich*) pelo qual é independente face ao Absoluto;
- 2) um em-si (*an sich*) pelo qual é idêntico ao Absoluto.

Por essa razão, a ideia originária tem eternamente uma dupla vida, assim como cada ideia que ela contém. Uma vida em si mesma (*in sich selbst*) submetida à finitude, que é

aparente, e uma outra vida no Absoluto, que é a sua verdadeira vida. Com relação ao Absoluto e à ideia em si mesma (*an sich selbst*), o mundo sensível, enquanto queda eterna ou sua consequência, é um simples acidente porque o seu fundamento não se encontra nem na ideia, nem no Absoluto, mas exclusivamente na autonomia (*Selbstheit*) da ideia. A queda é extraessencial (*ausserwesentlich*) para o Absoluto e para a imagem originária (*Urbild*) porque ela não modifica nada neles, uma vez que o decaído se introduz imediatamente no nada; com relação ao Absoluto e à imagem originária, o decaído é verdadeiro nada; ele é apenas para si mesmo (*nur für sich selbst*).

Na medida em que a consequência da queda e o destino que ela carrega consigo é a não-absolutez, a queda não pode ser explicada porque ela é absoluta e sua origem é a absolutez (*a forma de determinação do real mediante o ideal*); e ainda: a autonomia do outro Absoluto na forma, obtida na autocontemplação do primeiro, alcança apenas a possibilidade do real ser em si mesmo (*in-sich-selbst-Seyns*); ir além desse limite é apenas emaranhar-se no finito. Por isso, em total concordância com a *Propädeutik*, Schelling¹¹⁵ ressalta que foi Fichte, dentre os filósofos modernos, quem explicou mais claramente essa relação quando disse que o princípio da consciência finita não é um fato (*Thatsache*), mas um ato (*Thathandlung*).

O *ser para si mesmo* (*für-sich-selbst-Seyns*) da contraimagem, conduzida através do finito, se exprime na sua mais alta potência como egoidade. Contudo, no seu ponto máximo de distanciamento, ela é também, por sua vez, o momento de retorno ao Absoluto, ela constitui a sua própria readmissão ao mundo ideal. A egoidade é o princípio universal da finitude e a alma intui, em todas as coisas, uma marca desse princípio. A razão em sua unidade aparece onde a unidade originária (a primeira imagem) cai no mundo. A razão e a egoidade, em sua verdadeira absolutez, são uma única e mesma coisa, pois a egoidade é o ápice do *ser para si mesmo* daquilo que é contraimagem e, ao mesmo tempo, é o ponto em que, no mundo decaído, se reproduz novamente o mundo originário com o que aquelas forças suprassensíveis, as ideias, são reconciliadas; na ciência, na arte e nas ações morais dos homens, as ideias se reduzem à temporalidade. O grande escopo do universo e de sua história é unicamente a completa conciliação na absolutez e o dissolver-se novamente nela.

¹¹⁵ C.f. *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag; Bd. III, p. I, 6, 42.

Enquanto negação do ideal da razão, a alma está predestinada a produzir o real como ideia daquilo que nela era ideal. Ao produzir coisas particulares e finitas a alma busca exprimir, em cada simulacro, a ideia completa segundo o ideal e a ideia em suas unidades. Na imagem mais perfeita da ideia completa, a alma procura exprimir todas as graduações desta e, tomando uma determinação qualquer do produto de uma ideia, se esforça para fazer da totalidade uma contraimagem perfeita do verdadeiro universo. De modo resumido, a exposição da dialética do processo progressivo do objetivo ao subjetivo num imaginário simultaneamente coletivo e individual, 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 porque 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, porque 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 uni-lo à unidade real, contudo, não podendo voltar à unidade absoluta¹¹⁶, a alma produz apenas a síntese ou a triplicidade em que o real e o ideal não se encontram mais como uma única unidade que não resulta de uma soma, mas 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 e produzem um simulacro (*Scheinbild*) ou ídolo (*Idol*) da verdadeira realidade cuja evidência é impenetrável.

Enquanto negação dessa evidência, considerada em si (*an sich*) e independente da alma, a matéria é um nada absoluto. Por isso, Schelling ressalta mais uma vez a importância de Leibniz: derivou a matéria apenas das representações das mônadas; essas representações, quando adequadas, só têm por objeto Deus, mas quando inadequadas têm por objeto o mundo sensível e as coisas sensíveis. Contudo Leibniz, não podendo explicar essas representações confusas e suas privações constituídas a partir do mal físico e moral, precisou, por assim dizer, fazer a defesa de Deus, isto é, explicar porque Ele as criou. Na medida em que nenhuma filosofia dogmática escapou de conceber a origem da matéria como independente ou dependente de Deus,¹¹⁷ fica claro porque na *Propädeutik* Schelling afirma que a *Teodicea* é o texto fundamental do dogmatismo moderno na filosofia.

Temos, assim, segundo Schelling, todos os problemas cruciais, que atormentaram a razão durante milênios resolvidos a partir da antiga e sacra doutrina da queda:

“as almas descem do mundo intelectual naquele sensível, onde se encontram presas num corpo como num cárcere, para espiar a autonomia delas e uma culpa cometida

¹¹⁶ A alma não pode voltar à unidade absoluta porque na queda a idéia se duplica, se diferencia e, no seu produzir, a unidade se torna necessariamente triplíce.

¹¹⁷ Independente: conceber a origem da matéria como um outro ser fundamentalmente contraposto a Deus ou como efeito desse ser contraposto a Deus. Dependente: Deus é o autor da privação, da limitação e do mal que daí decorre.

anteriormente (em sentido ideal, não cronológico) à 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).”¹¹⁸

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. Com tal dialética se alcança a 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 é a *totalidade efetiva* do conjunto, isto é, 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, do ideal 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 espaciotemporal passa a constituir reciprocamente a realidade de uma limitação *para* a egoidade *no* Absoluto. Pode-se dizer que, a realidade de uma limitação *para* a egoidade *fora* do Absoluto é a finitude em si mesma (*an sich selbst*),

¹¹⁸ (...) “die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie einem Kerker sich gefesselt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Missklang und widerstreitende Töne vernehmen, sowie sie die Wahrheit nicht in dem, was ist oder zu seyn scheint, sondern nur in dem, was für sie war, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen”. In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag, Bd. III, S. I,6,47.

isto é, o nada. A finitude só tem um em si (*in sich*) independente face ao Absoluto *se* e somente *se* o seu em si (*an sich*) é 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 de Mim. 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 apenas 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 epopéia 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 Ilíada, a segunda, uma Odisséia da história. Na primeira, a direção era centrífuga, na segunda, centrípeta. Desse modo, na história, se exprime a grande intenção do mundo fenomênico inteiro. 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.”*¹¹⁹

¹¹⁹ “Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird die centripetal. Die grosse Absicht der gesamten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mussten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nacher, als besondere, in die

A seguir, na parte conclusiva de nosso trabalho, apresentaremos como esse reconciliamento na indiferença é alcançado, ao mesmo tempo, como escopo final e começo da história.

Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören”. In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp – Verlag, Bd. III, p. I,6,57.

CONCLUSÃO

ESCOPO ÚLTIMO E COMEÇO DA HISTÓRIA: REDENÇÃO DA QUEDA

A alma que faz imediatamente referência ao corpóreo, isto é, o produz, está sujeita necessariamente à mesma nulidade. O mesmo vale para a alma enquanto princípio do entendimento na medida em que ela também se refere, através da produção do corpóreo, ao finito. O verdadeiro em si (*an-sich*) ou essência da alma puramente fenomênica é a ideia, ou seja, o conceito eterno de alma, que está no ideal da razão unido à ideia, é o princípio dos conhecimentos eternos; trata-se seguramente de uma proposição tautológica (esse *an sich* é eterno) porque a existência temporal não muda nada na imagem originária. Entretanto, o princípio eterno da alma não é eterno na medida em que a sua extensão de tempo é, por assim dizer, despojada de início ou fim, ou melhor, não há nenhuma relação com o tempo. Não se pode nem ao menos dizer que a alma seja imortal no sentido em que este conceito implica uma extensão individual no tempo. O desejo de ser imortal nesse sentido decorre imediatamente da finitude.

Isso quer dizer que pôr a imortalidade acima da eternidade da alma e de seu *ser na ideia* é desconhecer o autêntico espírito da filosofia, ou ainda: é um grande mal entendido pensar que, com a morte, a alma se libera da sensibilidade e continua a viver individualmente. Esse entrelaçamento da alma com o corpóreo (que é a individualidade) é a consequência de uma negação na própria alma e, necessariamente, a alma é eterna ou imortal na medida em que ela se libera dessa negação. Nesse sentido, a finitude em si mesma (*an sich selbst*) é uma punição decorrente da queda via um destino não-livre e, justamente em consequência de sua independência, a alma na sua finitude tem uma relação com a liberdade. Por conseguinte, todo estado futuro da alma na finitude pode encontrar-se apenas nessa relação com o estado presente de destino não-livre e de autonomia. Segue-se que:

- 1) no *Sistema*, o nexa entre o presente e o passado se apresenta mediante o sentimento de si do Eu;

- 2) na filosofia da identidade o presente e o passado, enquanto unidades relativas e idênticas, condicionam um ao outro mediante uma *forma formante* no ideal da razão de modo que o conceito necessário através do qual o presente e o futuro se entrelaçam é ou o de castigo ou o de ausência de castigo.

Noutras palavras: a finitude é uma punição de um destino não-livre e necessário, decorrente da queda, pois é a mera aparência das ideias onde elas são independentes. Enquanto aparência, a finitude torna-se, para as ideias, negação da separação de seu protótipo ou imagem originária. Daí o conceito necessário, acima mencionado. Para aqueles que se encontram imersos, por assim dizer, no pântano da matéria, o presente e o futuro se entrelaçam como punição. Em contrapartida, aqueles que mediante o amor pelo saber se purificam sem privação do corpo, viverão inteiramente no futuro e terão moradas ainda mais belas do que aqueles presos à matéria *an-sich*. Este é o sentido do nexos entre presente e futuro como ausência de punição. Isso quer dizer que a meta suprema de todos os espíritos não é absolutamente deixarem de *ser em si* mesmos (*in sich selbst zu seyn*), antes, a meta suprema é que este *ser em si* deixe de ser negação e se transforme no oposto, se libere de toda relação com a matéria *an sich*. Com isso, os espíritos decaídos na Natureza, enquanto simulacro obscuro, desvencilham-se da finitude, da diferença, e alcançam a identidade com o infinito, e portanto todas as ideias reais assumem a sua mais alta idealidade. Este é o escopo final da história no sentido de redenção da queda. Daí então a queda também pode ser vista de modo positivo pois:

- 1) a primeira independência das ideias decorria da ação imediata de Deus;
- 2) mas a independência e absolutez alcançadas pelas ideias, através da reconciliação, são *autônomas* (*selbstgegebene*) e, justamente por isso, as ideias são verdadeiramente independentes (*selbständige*) na absolutez, sem prejuízo desta;
- 3) por conseguinte, a queda se torna aquilo *pelo que* a completa revelação divina ou do ideal da razão se efetiva; este é propriamente o sentido da redenção da queda como começo da história;

- 4) portanto, o conceito universal do sujeito objeto em geral como conteúdo de todo ser é obtido com a doutrina da queda.

Isso mostra que, em virtude da própria natureza da razão em sua unidade, a primeira independência concedida ao intuído, quase sacrificado e abandonado na finitude, ocorre para que as ideias, que nele se encontravam privadas de vida autônoma, sejam, por assim dizer, chamadas à vida e, nisso, possam de novo estar na absolutez como independentemente existentes (*als unabhängig existirende*); isso acontece mediante a perfeita moralidade (*vollkommene Sittlichkeit*).

Por perfeita moralidade devemos entender aquela cuja necessidade decorre exclusivamente das próprias leis eternas da natureza da razão em sua unidade. Tal necessidade absoluta fundamenta o conceito de felicidade (*Seligkeit*), pois, no ideal da razão, o sujeito também é objeto, o *universal particular*; é um mesmo ser considerado do lado da necessidade e daquele da liberdade. Uma imagem, por assim dizer, da felicidade da razão em sua unidade é a Natureza, da sua sacralidade, o mundo ideal.

Quando a identidade necessidade-liberdade se manifesta na sua relação indireta com o mundo como algo superior a ele, aparece como destino. Reconhecer o destino é o primeiro passo para a moralidade. Quando a manifestação da identidade liberdade-necessidade torna-se reconciliação consciente com a moralidade, a alma reconhece essa identidade como providência: Deus ou ideal da razão. Neste sentido, a realidade de Deus não é uma exigência derivada apenas da moralidade, antes, conhecer Deus é verdadeiramente moral. Entretanto, vale ressaltar que não é no sentido de que os mandamentos morais se refiram a Deus como legislador e por isso devam ser seguidos. Pode-se dizer que, para Schelling, quem admite Deus apenas para obter um mundo moral se encontra num mundo de ponta-cabeça onde todas as relações verdadeiras e necessárias estão completamente, por assim dizer, no nada.

O indivíduo da consciência finita, enquanto ideia, toma as coisas como instrumentos, entra numa relação com elas, penetrando-as como alma. Deus, que é a unidade da *forma formante* suprema, permanece acima de toda realidade e tem apenas uma relação indireta com a Natureza. Se o indivíduo da consciência finita é, por assim dizer, uma segunda Natureza, o divino só pode ter com este uma relação ideal e indireta, nunca uma relação real. Desta forma, se a religião, no seu estado mais perfeito, quiser conservar-

se intacta, na sua pura idealidade, só pode existir de modo *esotérico* ou na forma dos *mistérios*. É verdade que se pode conceder à religião uma parte *exotérica* na mitologia, na poesia, na arte de uma nação, contudo, pelo seu caráter ideal, a religião em si (*an sich*) permanece na obscuridade dos mistérios. Na filosofia da identidade, este “estado” da verdadeira religião, mostra que a história do universo é a do reino do espírito e o escopo final da primeira só pode ser conhecido na segunda. Esta última só se manifesta dialeticamente, ou seja, num processo progressivo do objetivo ao subjetivo.

Portanto, a partir do *Filosofia e Religião* o fio condutor para a compreensão dessa dialética do imaginário simultaneamente coletivo e individual se apresentará pelo viés da oposição originária entre filosofia e religião. Isso é necessário porque apenas com a ideia da unidade absoluta e do absolutamente ideal é que todas as outras ideias são postas. Tanto a filosofia como a religião carregam em si a dialética do processo progressivo do objetivo ao subjetivo. Nesse processo, a religião esotérica é necessariamente monoteísta e a religião exotérica é necessariamente politeísta.

“Assim, com tal arranjo, a religião estaria posta a partir da ação puramente moral e completamente isenta de todo perigo de misturar-se com o real, com o sensível, ou de avançar para um domínio ou um poder externo que contraste com a sua natureza e, em contrapartida, a filosofia, cujos seguidores são os iniciados por natureza, se encontraria num liame de eterna aliança com a religião”.¹²⁰

Então, a parte verdadeiramente exotérica da filosofia se apresentaria na roupagem de uma mitologia... mostrando a forma formante ou o *pelo que* do imaginário coletivo e individual dados simultaneamente na unidade do ideal da razão cuja exposição é dialética e necessariamente original (real), transcendental e ideal.

¹²⁰ “Wie nun die Religion und solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und ausser Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen, oder äussere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstreibt, Ansprüche zu machen, so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich-Eigeweihten sind, durch sie mit der religion in ewigen Bunde.” In: *Philosophie und Religion* (1804). Suhrkamp Verlag, Bd. III, p. I,6,70.

BIBLIOGRAFIA

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856/1861 (1º seção, vols. 1-10; 2º seção, vols 1-4).

— *Ausgewählte Schriften*: in 6 Bd. / Frankfurt am Main: Suhrkamp – Verlag,
– 1. Auflage 1985.

— *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795). In:
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch – Kritische Ausgabe*, Reihe I:
Werke; *Werke 3*, herausgegeben von Harmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs und
Annemarie Pieper. Stuttgart: Frommannn – Holzboog, 1982.

— *Bruno oder Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Mit
Einleitung und Registern herausgegeben von Christian Herrmann. Hamburg: Meiner,
1954.

— *Schelling / ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke* - München:
Diederichs, 1995.

— *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000.

— *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. v. Walter E. Ehrhardt, 2
Bde. Hamburg: Meiner 1992, S. 3-25.

— *Das Tagebuch* (1848). Hamburg, Meiner, 1990.

TRADUÇÕES

PORTUGUÊS

— *A Essência da Liberdade Humana*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante.

Petrópolis, Ed. Vozes, 1991.

— *A Filosofia da Arte*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001.

— Textos escolhidos. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989; tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

— *Heinz Widerpost*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

FRANCES

— *Exposition de Mon Système de la Philosophie; Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*; J. G. Fichte Sur l'Exposition su système de l'identité de Schelling; textes traduits, présentés et annotés par Emmanuel Cattin. Paris, Ed. Vrin, 2000.

— *Le Système de L'Idealisme Transcendantal*; texte présenté, traduit et annoté par Christian Dubois . Louvain, Peeters, 1978.

— *F.W.J. Schelling: Premiers Écrits (1794-1795)*. Paris, PUF, 1987; présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine avec la collaboration de Marc Kauffmann.

— *Philosophie de La Révélation*; Livre Premier. Paris, PUF, 1989; traduction de la RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine.

— *Introduction à La Philosophie*; traduction, présentation et posface par Marie-Christine Challiol-Gillet et Pascal David. Paris, Vrin, 1996.

— *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*; traduction de la RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine. Paris, Gallimard, 1998.

— *Philosophie de la Mythologie*; traduit par Alain Pernet, préface de Marc Richir, posface de François Chenet. Grenoble, Jerome Millon, 1994.

— *Oeuvres métaphysiques (1805-1821) par F. W. J. Schelling*. traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1980.

ESPAÑOL

— *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición bilingüe, y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

— *Las Edades del Mundo*. Traducido por Ugo Ochoa, Santiago, Editorial Cerro Alegre, 1ª edición.

— *Escritos sobre a filosofia de la natureza*. Madrid: Ed. Alianza, 1996; traducción de Arturo Leyte.

— *Filosofía del arte*, estudio preliminar, traducción y notas de Virginia López-Dominguez; Madrid, Tecnos, 1999.

ITALIANO

— *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* – A cura di Luigi Pareyson; traduzione dal tedesco di Susanna Drago Del Boca, Luigi Pareyson, Valerio Vera. Milano, Mursia ed., 1987.

- *Filosofia e Religione* (1804); traduzione di Valério Vera.
- *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti Che vi sono connessi* (1809); traduzione di Susanna Drago Del Boca.
- *Lezioni di Stoccarda* (1810); traduzione di Luigi Pareyson.
- *Conferenze di Erlangen* (1821) ; traduzione di Luigi Pareyson.
- *Propedeutica della filosofia*; traduzione di Fabio Palchetti, Pisa, ETS Editrice, 1991.

ASSUNTO, R.: *Estetica Dell'Identità. Lettura della Filosofia Dell'Arte di Schelling.* Urbino, 1962.

— *Le Relazione fra Arte e Filosofia nella < Philosophie der Kunst > di Schelling e nelle < Vorlesungen über die Ästhetik di Hegel >.* In: Hegel - Jahrbuch 1965. Meisenheim 1965, pg. 84-121.

BARTH, Bernhard. *Schellings Philosophie der Kunst: göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft.* München, Alber, 1991.

BAUSOLA, Adriano. *Metafisica e Rivelazione Nella Filosofia Positiva di Schelling.* Milano, Ed. Società Vita e Pensiero, 1965.

BEACH, Edward. *The Potencie(s) of the Gods.* Albany, State University of New York Press, 1994.

BEIERWALTES, Werner. *Identität und Differenz.* Frankfurt a. M, 1980.

BOFFI, Guido. *Estetica e Ontologia Dell'Imaginazione – una lettura di Schelling.* Milano, Guerrini e Associati, 1997.

BORBUJO AVAREZ, Fernado Pérez. *Schelling, El Sistema de la Libertad.* Barcelona, Herder, 2004.

BREHIER, Émile. *Schelling.* Paris, 1912.

BRUAIRE, C. *Schelling ou La Quête du Secret de L'Être.* Paris, Seghers, 1970.

BUHR, M. *La position de Schelling dans l'histoire de la philosophie classique bourgeoise allemande.* In : Actualité de Schelling. Paris, Vrin, 1979.

CATTIN Emmanuel. *Transformations de la Métaphysique.* Paris, Vrin, 2001.

CHALLIOL-GILLET, M.-C. *Schelling, une philosophie de l'extase.* Paris, PUF, 1998.

COURTINE, Jean-François. *Extase de la Raison.* Paris, Galilée, 1990.

— *Temporalité et Révélation*. In : Le dernier Schelling – Raison et Positivité, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet. Paris, Vrin, 1994.

DAVID, Pascal. *Le Vocabulaire de Schelling*. Paris, Ellipses, 2001.

— *Schelling, De L'Absolu à L'Histoire*. Paris, PUF, 1998.

DURNER, Manfred. *Wissen und Geschichte bei Schelling*. München, Berchmans, 1979.

FACKENHEIM, E. L. *Schelling's Philosophy of Literary Arts*. In: The Philosophical Quarterly (St. Andrews) 4 (1954 pg. 310-326).

FLEISCHMANN, M. E. *Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling; in : Actualité de Schelling*. Paris, Vrin, 1979.

FRIGO, Gian Franco. *Conscience, mythe et histoire dans la Philosophie de la mythologie de Schelling*. In : Le dernier Schelling – Raison et Positivité, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet. Paris, Vrin, 1994.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia Do Idealismo Alemão*. Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1983; tradução de José Gonçalves Belo.

JACOBS, Wilhelm G. *Schelling Lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2004.

JANKELEVITCH, Vladimir. *L'Irreversible et la Nostalgie*. Paris, Champs Flammarion, 1974.

— *L'Odyssée de La Conscience dans La Dernière Philosophie de Schelling*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1933.

LAWRENCE, Joseph P. *Schellings Philosophie des Ewigen Anfangs*. Würzburg, Königshausen-Neumann, 1989.

MARQUET, J. F. *Liberté et Existence. Étude sur la Formation de la Philosophie de Schelling*. Paris, Planty- Bonjour, 1979.

— *Restitutions, Études D'Histoire de la Philosophie Allemande*. Paris, Vrin, 2001.

— *L'Articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling*. In : Le dernier Schelling – Raison et Positivité, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Paris, Vrin, 1994.

— *Schelling et le Destin de l'art*. In: Actualité de Schelling, Paris, Vrin, 1979.

- MASSOLO**, Arturo. *Il Primo Schelling*. Firenze, G.C. Sanzoni Editore, 1953.
- MOISO**, Francesco. *Vita Natura Libertà, Schelling (1795-1809)*, Milano, Mursia, 1990.
- OCHOA**, Hugo Renato. *Schelling e a Filosofia da Natureza*. In: *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza*; org. Rachel Gazolla. Sao Paulo, Paulus, 2008.
- *Mito y filosofia em Schelling*. In: São Paulo, Educ-Palas Athena, 2001, HYPNOS , ano 6 / n. 7-2 sem. 2001, pp. 25-36.
- PAREYSON**, L. *L'Estetica dell'Idealismo Tedesco III. Goethe e Schelling*. Milano, Mursia, 2003.
- PROCESI** Lídia. *Unicité et pluralité de Dieu: la contradiction et le diable chez Schelling*, in : *Le dernier Schelling – Raison et Positivité*, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Parin, Vrin, 1994.
- *La Genesi della coscienza nella Filosofia della Mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990.
- RANG**, Bernhard. *Identität und Indifferenz: eine Untersuchung zu Schellings identitätsphilosophie*. Frankfurt am main, Vittorio Klostermann, 2000.
- SALVUCCI**, Pasquale. *Filosofia e Vita nel Primo Idealismo Tedesco*. Urbino, Argalia, 1981.
- SCHLANGER**, Judith E. *Schelling et la Réalité Finie, Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité*. Paris PUF, 1966.
- SCHUELLER**, H. M. *Schelling's Theory of Metaphysics of Music*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1956 / 57) pg. 461-476.
- SCHÜSSLER**, Ingeborg. *La mythologie comme processus de la conscience dans la Philosophie de la mythologie de Schelling*. In : *Le dernier Schelling – Raison et Positivité*, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Parin, Vrin, 1994.
- SEMERARI**, Giuseppe. *Introduzione a Schelling*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1999.
- SNOW**, Dale E. *Schelling and the End of Idealism*. Albany, State University of New York Press, 1996.
- SUZUKI**, Márcio. *La double énigme du monde. Nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty*. Chiasmi International, Paris - Milão, v. 5, p. 235-258, 2003.

— *A Grécia de Winckelmann e o Romantismo de Schelling*. Forum Deutsch - Revista Brasileira de Estudos Germanísticos, Rio de Janeiro, v. 6, p. 34-41, 2002.

TILLIETTE, Xavier . *Schelling une Philosophie en Devenir*. 2 Vol. Paris, Ed. Vrin, 1970.

— *L'Absolu et la Philosophie*. Essais sur Schelling. Paris, PUF, 1987.

— *Schelling, Biographie*. Calmann-Lévy, 1999

— *La Mythologie Comprise*. Paris, Vrin, 2002.

— *L'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris, Vrin, 1995.

— *Deux philosophie en une*. In : Actualité de Schelling, Paris, Vrin, 1979.

— *Une philosophie en deux*. In: Le dernier Schelling – Raison et Positivité, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet. Paris, Vrin, 1994.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Simbólico em Schelling*. In: Ensaios de Filosofia Ilustrada. São Paulo, Iluminuras, 2004, pp. 109-34.

— *Produção extrateórica da síntese*. In: Ensaios de Filosofia Ilustrada. São Paulo, Iluminuras, 2004, pp. 163-172.

VERRA, Valerio. *La « construction » dans la philosophie de Schelling*; in : Actualité de Schelling. Paris, Vrin, 1979.

VETOE, Miklos. *Le Fondement selon Schelling*. Paris, Ed. Beauchesne, 1977.

— *L'Unicité de Dieu selon Schelling*, in: Le dernier Schelling – Raison et Positivité, sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet. Paris, Vrin, 1994.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. *Mythos und Logos: Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin, Gruyter & Co, 1969.

BRUCH, J.L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris, ed. Aubier - Montaigne, 1969.

CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris, Ed. Seuil, 1973.

FICHTE, J.G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e Outros escritos*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1989; tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

— *Oeuvres Choiesies de Philosophie Première : Doctrine de la Science (1794 – 1797)*. Paris, Vrin, 1972; traduction par A. Philonenko.

GRONDIN, J. *Kant et le problème de la philosophie. La priori*. Paris, Vrin.1989.

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de L'Esprit*. Texte presente, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

JIMENEZ, Marc. *Qu'est-ce que l'esthétique ?* Gallimard, 1997.

KANT, Immanuel. *Critique de La Raison Pure*. Paris, Ed. Félix Alcan, 1920; traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud.

— *Duas Introduções à Critica do Juízo*. São Paulo, Ed. Iluminuras, 1995.

— *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1995.

— *Critica da Razão Pura*. Lisboa, Calouste Gulbekian, 1997.

— *Méthaphysiques des moeurs*. Traduction de Victor Delbos. Paris, Delagrave, 1999.

— *Dissertation de 1770*. Introduction, traduction et notes par Paul Mouy. Paris, Vrin, 1995.

— *Lettre à Marcus Herz*. Introduction, traduction et notes par Aléxis Philonenko. Paris, Vrin, 1995.

— *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit et préfacé par M. Foucault. Paris, Vrin, 2002.

— *Critique de la Faculte de Juger*. Traduit et introduit par Aléxis Philonenko. Paris, Vrin, 2000.

— *La Religion dans les limites de la simple raison*. Introduit et traduit par M. Naar. Paris, Vrin, 2004.

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. Armand Colin, 1970.

— *Sobre Kant*. organização de Rubens Rodrigues Torres Filho, tradução de: José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo, Iluminuras, 2001.

PAREYSON, L. *L'Estetica dell' Idealismo Tedesco (Kant, Fichte, Schiller)*. Torino, 1950.

PHILONENKO. *Lecture du schématismes transcendantal*. In: J. Kopper, W. Marx, 1981, pp. 291-312.

— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte année 1793*. Paris, J. Vrin, 1976.

SPENLE, Jean-Édouard. *La Pensée Allemande de Luther a Nietzsche*. Paris, Armand Colin, 1967.

SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico*. São Paulo, Iluminuras, 1998.

— *A filosofia como arte, ou a*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 9, p. 11-26, 2007.

— *Sobre música e ironia*. Dois Pontos (UFPR), v. 4, p. 175-200, 2007.

— *A ciência simbólica do mundo (Goethe)*. In: Adauto Novaes. (Org.). Poetas que pensaram o mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, v. , pp. 199-224.

TONELLI. G. *Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica : Studi sulla genesi Del criticismo, 1754-1771, e sulle sue fonti*. In: Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, 1955, pp. 77- 420.

— *Elementi Metodologici et Metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Torino, Edizione di Filosofia, 1959.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Espírito e A Letra. A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*. São Paulo, Ed. Ática, 1975.

— *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.