



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

KAYENNE CRISTINE VOSGERAU DA SILVA

A INTUIÇÃO INTELECTUAL EM SCHELLING: DA INTUIÇÃO DE SI  
MESMO À INTUIÇÃO DA NATUREZA

MARINGÁ

2017

KAYENNE CRISTINE VOSGERAU DA SILVA

A INTUIÇÃO INTELECTUAL EM SCHELLING: DA INTUIÇÃO DE SI  
MESMO À INTUIÇÃO DA NATUREZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Estadual de Maringá para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação  
do Professor Doutor Wagner Dalla Costa Félix.

MARINGÁ

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR, Brasil)

S586i Silva, Kayenne Cristine Vosgerau da  
A intuição intelectual em Schelling : da intuição de si mesmo à intuição da natureza / Kayenne Cristine Vosgerau da Silva. -- Maringá, PR, 2016.  
149 f.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

1. Filosofia alemã. 2. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1850. 3. Filosofia da natureza. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 193

Márcia Regina Paiva de Brito – CRB-9/1267

*Aquele que quer filosofar verdadeiramente deve desprender-se de todo anseio, de toda nostalgia, deve nada querer, nada saber, sentir-se inteiramente simples e pobre, tudo doar para tudo receber. Este passo é difícil, difícil como separar-se da última margem.*

*Schelling*

## RESUMO

Objetiva-se explicitar os momentos fundamentais da instauração da intuição produtiva e sua configuração como intuição da natureza em Schelling. Apresenta-se a tematização schellinguiana da intuição intelectual nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1975) como ponto de partida da instauração da intuição da natureza, sendo que tal concepção inicial parece resultar em uma alternativa entre o dogmatismo e o criticismo. Nossa pesquisa buscará investigar a passagem da intuição produtiva no *Sistema do idealismo transcendental* (1800) para a intuição da natureza. Finalmente, mostra-se como a intuição da natureza se instaura definitivamente em 1801 em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza e a forma de adequada de revolver os problemas de ela coloca* (1801). Considerando os momentos fundamentais da instauração da intuição da natureza, implica-se em reconhecer como já presentes nas *Cartas* os elementos fundamentais que possibilitarão a unidade do dogmatismo e do criticismo mediante a instauração da auto-intuição do próprio Sujeito-Objeto Absoluto como via de acesso ao Absoluto.

**Palavras-chave:** intuição intelectual – intuição de si mesmo – intuição produtiva – dogmatismo e criticismo – Sujeito-Objeto absoluto.

## ABSTRACT

Our goal is to elucidate the fundamental moments of the instauration of productive intuition and its disposition as intuition of nature in Schelling. The schellingian thematization of intellectual intuition in the *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism* (1795) is presented as the starting point for the insight of nature, and this initial conception seems to result in a dichotomy between dogmatism and criticism. Our research seeks to investigate the passage from the productive intuition to the intuition of nature in the *System of Transcendental Idealism* (1800). Finally, it is shown how the intuition of nature is definitively established in 1801 in *On the True Concept of the Philosophy of Nature and the Correct Method for Solving its Problems* (1801). Considering the fundamental moments of the insight of nature, it becomes necessary to acknowledge as being already present in the *Letters* the fundamental elements that will enable the unity of dogmatism and criticism by instituting the self-intuition of the Subject-Absolute Object itself as a way of access to the Absolute.

**Keywords:** intellectual intuition; intuition of self; productive intuition; dogmatism and criticism; subject-absolute object.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao professor Manuel Moreira da Silva (UNINCENTRO), pelo incentivo na elaboração do projeto de pesquisa dessa dissertação.

Agradeço ao meu orientador, Wagner Dalla Costa Félix, pela ajuda, paciência, pelas leituras e todo o tempo dedicado às orientações.

Agradeço também ao professor Pedro Prikladnitzky, a quem leu meu trabalho, me orientou e ajudou fazendo vários apontamentos pertinentes, os quais foram de extrema relevância na escrita dos capítulos finais dessa dissertação.

Agradeço aos professores da banca, Luciano Utteich e Paulo Vieira Neto, pela disponibilidade em ler, discutir, sugerir e auxiliar sempre. Enfim, agradeço à todos pelo carinho, atenção e dedicação dados não só à minha pesquisa, mas também a mim. Muito obrigada.

Também, quero agradecer a CAPES/FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA pelo apoio financeiro, essencial para a elaboração dessa dissertação.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.....	8
SCHELLING ENTRE FICHTE E ESPINOSA: OS PRIMEIROS PASSOS DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO SCHELLINGUIANO.....	8
1. A fase inicial schellinguiana: a influência fichteana.....	9
1.1. O primeiro princípio de Fichte .....	12
2. A recepção de Espinosa no Idealismo Alemão.....	20
2.1. A influência de Espinosa em Schelling.....	25
2.2. A substância espinosana: o conhecimento incondicionado .....	26
3. A relação entre Fichte e Espinosa .....	34
CAPÍTULO II.....	36
A INTUIÇÃO INTELECTUAL NAS CARTAS FILOSÓFICAS (1795) ENQUANTO TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO DO DOGMATISMO E DO CRITICISMO .....	36
1. O confronto entre o dogmatismo e o criticismo .....	37
2. A intuição intelectual enquanto tentativa de conciliação .....	45
3. A solução “provisória” das Cartas.....	57
4. Da intuição de si mesmo à intuição produtiva.....	59
CAPÍTULO III .....	64
A INTUIÇÃO PRODUTIVA NO SISTEMA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL (1800) .....	64
1. A articulação do sistema.....	66
1.1. Primeiro princípio e intuição intelectual.....	72
1.2. O contínuo potencial do Eu: uma graduação de intuições .....	74
2. O mecanismo do Eu.....	78
2.1. O ato da autointuição em geral (primeiro ato do Eu) .....	79
2.1.1. O que é o ato da autointuição? .....	79
2.1.2. A realidade do limite .....	83
2.2. Da sensação originária (segundo ato do Eu) à intuição produtiva .....	85
2.2.1. Como o Eu chega a intuir-se como limitado .....	85
2.2.2. Como o Eu intui-se como senciente .....	89
3. A teoria da intuição produtiva.....	96
3.1. A intuição produtiva e a dedução do produto .....	97
3.2. Como o Eu se intui como produtivo.....	102

3.2.1. A complicação do Eu em uma série de produções .....	103
3.2.2. O encerramento do círculo das produções e a intuição do Eu enquanto produtivo 112	
CAPÍTULO IV .....	114
A INTUIÇÃO INTELLECTUAL ENQUANTO INTUIÇÃO DA NATUREZA EM SOBRE O VERDADEIRO CONCEITO DA FILOSOFIA (1801) .....	114
1. A instauração do Sujeito-Objeto Absoluto e a intuição da natureza.....	114
2. Fichte e Espinosa face ao idealismo objetivo.....	120
3. O fim da primeira fase, a transição à Filosofia da Identidade.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	126

## INTRODUÇÃO

Schelling há muito tempo deixou de ser apenas aquela figura citada entre Kant e Hegel no cenário filosófico do idealismo alemão. Mas ainda, ele é pouco estudado e, muitas das vezes, não é compreendido corretamente<sup>1</sup>. Neste último caso, isso se dá pelas diferentes fases do seu pensamento filosófico<sup>2</sup>, apresentando ao leitor de Schelling diversos temas e etapas<sup>3</sup>, a serem estudadas; a ponto de podermos falar em “filosofias de Schelling<sup>4</sup>”. Diante disso, impõe-se a seguinte questão: “filosofias de Schelling? Quais são? Ecoam para todos nós, imediatamente, respostas, e não só uma, para esta pergunta. São: a filosofia na natureza, a filosofia transcendental, a filosofia da arte, a filosofia da identidade, a filosofia da liberdade, a filosofia da história, entendida como filosofia da mitologia e da revelação<sup>5</sup>” (2005, p. 17). Mesmo em frente a essas inúmeras “filosofias”, podemos dizer que há, ainda assim, uma unidade temática entre todas elas, na medida em que elas são senão a expressão de um mesmo devir, de um mesmo tempo.

Qual é o elemento que permite a unidade entre os diversos sistemas ou entre uma diversidade de filosofias em Schelling? Pretendemos mostrar que, pelo menos no que diz respeito aos anos iniciais de sua produção filosófica, em textos que antecedem às *Apresentações ulteriores do meu sistema de filosofia*<sup>6</sup>, é possível afirmar que a concepção propriamente schellinguiana da intuição intelectual é aquilo mediante o qual se permite pensar em uma unidade temática, pelo menos no período em questão a ser explicitado (entre 1794 a 1801).

---

<sup>1</sup> Sobre isso, ver HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

<sup>2</sup> VIEIRA, L. *Schelling*. Belo Horizonte: Zahar, 2007, p. 9.

<sup>3</sup> LEYTE, A. *Las épocas de Schelling*. Madri: Edições Akal, 1998, p. 5.

<sup>4</sup> COELLO, L. (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

<sup>5</sup> COELLO, A. *Filosofia ou Filosofias de Schelling: Arte e sistema*. In: Vieira, L (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

<sup>6</sup> Embora tendo delimitado aqui um estudo dos textos que correspondem à chamada filosofia negativa de Schelling (em sua fase inicial, que corresponde o período de 1794-1801), podemos dizer que há o estabelecimento de uma unidade mediante a intuição intelectual nos escritos do período de maturidade do Schelling, que correspondem à sua filosofia positiva, como mostra o texto *Apresentações ulteriores do meu sistema de filosofia*.

Com efeito, o modo como Schelling desenvolve sua concepção de intuição intelectual é a nossa preocupação no presente trabalho. Em linhas gerais, podemos dizer que:

“Intuição” significa relação direção, não mediatizada ou derivada, com o objeto. “Intelectual” significa aqui “ativa” e se contrapõe à intuição sensível segundo a qual os objetos “não são dados”; a intuição intelectual, pelo contrário, produz seu objeto. Agora bem, não podemos alcançar o primeiro princípio a partir de outros saberes pois é ele que tem que fundar e mediatizar os demais; e a intuição não pode ser sensível porque o absoluto não se encontra como tal no campo dos objetos, do condicionado ou determinado, logo só é possível alcançá-lo por meio de uma **intuição intelectual**<sup>7</sup> (DOMINGUEZ; ROSALES, 2005, p. 40).

Toda a preocupação de Schelling é como temos um conhecimento do Absoluto. Por isso, ele vê a necessidade de se estabelecer um princípio para o conhecimento, que ele designou de “Eu absoluto”. O papel da intuição intelectual mostra-se fundamental uma vez que esse primeiro princípio é derivado da intuição intelectual e somente ela é que permite a via de acesso ao Absoluto. Ainda cabe destacar que, por conseguinte, como essa intuição permite o conhecimento do incondicionado, ela não pode, portanto, ser sensível, tal como em Kant. Agora, o desdobramento de como a concepção schellinguiana é desenvolvida, veremos mais detalhadamente na exposição a seguir.

Com isso, nosso trabalho tem por objetivo apresentar os momentos fundamentais da instauração da intuição produtiva e sua configuração como intuição da natureza em Schelling (1775-1854). Para isso, faremos um estudo da oitava carta das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo* (1975), das seções C e D do *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e do artigo intitulado *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza e a forma de adequada de resolver os problemas que ela coloca* (1801). Obras em que, conforme a hipótese de trabalho, Schelling apresenta uma concepção *sui generis* da intuição intelectual. Nossa hipótese é que a concepção schellinguiana inicial de intuição intelectual deixa-se interpretar enquanto alternativa à concepção espinosana e da concepção fichteana de intuição intelectual, pois, estas se mostram nas *Cartas filosóficas* como aspectos da intuição intelectual do Absoluto.

Embora essa ideia de alternativa a dois sistemas filosóficos opostos esteja estritamente relacionado com a noção schellinguiana de intuição intelectual, percebemos no referido texto,

---

<sup>7</sup> Grifos nossos.

já implica reconhecer os elementos fundamentais que possibilitaram, de modo puramente teórico, a unidade do Dogmatismo e do Criticismo no que Schelling irá designar por Sujeito-Objeto Absoluto; algo que só se explicita definitivamente em 1801 em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza*. Esse o texto que, na *História da filosofia moderna*, o próprio Schelling afirma como a obra fundamental de sua concepção acerca da intuição intelectual. Todavia, essa questão ainda não fora considerada em si mesma e nem tematizada, no que diz respeito à instauração da intuição intelectual enquanto concebida de modo propriamente schellinguiano<sup>8</sup>.

Havendo a possibilidade de reconstituir os momentos fundamentais da concepção de intuição intelectual, seguiremos passo a passo os próprios textos de Schelling aludidos acima, com o intuito de mostrar de um lado sua continuidade temática no que diz respeito à chamada intuição produtiva; assim como, de outro lado, a determinar o ponto de passagem da intuição de si mesma à intuição produtiva e a passagem da intuição produtiva, enquanto derivada do mecanismo do Eu à intuição da natureza. O que, em princípio, parece já insinuar-se na afirmação schellinguiana de que, como intuições do Absoluto, tanto a intuição de si mesmo quanto à intuição objetivada, não seriam senão modos de uma e mesma intuição do próprio Absoluto<sup>9</sup>.

Mediante os momentos fundamentais acima descritos, a hipótese de trabalho da pesquisa em tela parece mostrar-se coerente e consistente com a tematização schellinguiana da intuição intelectual nas obras consideradas. Embora pareçam elaborações distintas e, por isso, distantes entre si, a discussão da intuição intelectual nas *Cartas*, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, e em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza* segue uma única e mesma orientação, a saber, a concepção de que a intuição de si mesmo e a intuição objetivada, tal como tematizadas nas *Cartas*, se mostram como aspectos da intuição intelectual do Absoluto

Quanto à estrutura do trabalho, o primeiro capítulo tem por objetivo explicitar o motivo pelo qual Schelling se vê entre Fichte e Espinosa ao conceber sua filosofia, não só no que diz

---

<sup>8</sup> TILLIETTE, X. L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel. France : Librairie Philosophique J. VRIN, 1995. Pp. 175-193.

<sup>9</sup> Para Schelling, neste momento inicial de sua produção filosófica o Absoluto não é senão a unidade originária de sujeito e objeto, pois, quanto à estrutura da intuição intelectual do Absoluto esta significa nas *Cartas* os dois modos de intuição, tanto a intuição de si mesmo, tal como apresentara Fichte em sua *Doutrina-da-Ciência de 1794*, quanto a chamada intuição objetivada - termo utilizado por Schelling para referir-se à concepção espinosana da intuição intelectual da substância ou de Deus, presente na *Ética*.

respeito à intuição intelectual, mas no desenvolvimento do seu projeto como um todo<sup>10</sup>. Procuramos mostrar como o desenvolvimento da intuição intelectual leva em conta a influência da tradição filosófica, buscando trazer à tona a contextualização das questões aqui apresentadas. Para isso, recorreremos não só aos textos aqui destacados, mas também buscamos travar o debate com outros textos do filósofo pertinentes às questões a serem explicitadas, bem como um exame das correspondências trocada entre ele e Fichte, ou Hegel. Por fim, embora esse capítulo apresente alguns detalhes históricos e busque contextualizar o modo como Schelling elabora sua filosofia, este capítulo tem como intuito situar o leitor na discussão que será apresentada no decorrer de todo o trabalho.

O segundo capítulo, pretende apresentar a tematização schellinguiana da intuição intelectual nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo* (1795) como ponto de partida da instauração da intuição produtiva. Neste passo, a pesquisa buscará mostrar em que medida a concepção intuição intelectual deixa-se interpretar como uma alternativa entre o dogmatismo e o criticismo, justamente no que diz respeito à concepção de intuição intelectual em ambos os sistemas.

Mostra-se, além disso, que os desdobramentos travados nas *Cartas* nos levam a considerar que Fichte e Schelling embora tivessem um projeto mútuo de filosofia, sempre falavam de coisas distintas, isso torna-se evidente pelo fato de que a elaboração da intuição intelectual nesse momento, não está conectada tão somente à filosofia fichteana, na medida em que considera outra tradição filosófica, a saber, a espinosana. Assim, a intuição intelectual já nas *Cartas* pode ser entendida como o ponto de unificação do dogmatismo e do criticismo, ou dito em outras palavras, como uma conciliação mediante a intuição de si mesmo. Tudo isso, leva o filósofo paulatinamente a uma consideração da intuição produtiva, algo que é tratado no *Sistema do idealismo transcendental*.

No terceiro capítulo, explicitaremos como Schelling desenvolve a concepção de intuição produtiva no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), em contraste com a tematização desenvolvida nas *Cartas*. Mas deve-se levar em consideração que, não obstante haver elaborado e publicado diversos escritos sobre a filosofia da natureza entre 1797 e 1799, Schelling não apresentou de forma explícita uma concepção da intuição intelectual enquanto se aplicando

---

<sup>10</sup> Indicamos aqui outros filósofos da tradição filosófica que influenciaram Schelling na construção de sua filosofia, muito embora não possamos aqui fazer uma análise de todas as influências que teve o filósofo.

especificamente ao objeto então considerado, o faz, porém, em 1800, quando apresenta a sua teoria da intuição produtiva. Com efeito, essa refere-se à natureza apenas enquanto deduz os produtos da intuição produtiva, cuja dedução permanece confundida com a de seus produtos. Caso em que, em linhas gerais, a intuição intelectual ainda se apresenta como intuição do Eu (SCHELLING, 2001, p. 27).

Neste sentido, a intuição intelectual enquanto produtiva se apresenta a Schelling como órgão de todo pensamento transcendental (SCHELLING, 2001, p. 27) e é o Eu enquanto tal; mas não é, porém, a própria autoconsciência, em sentido fichteano<sup>11</sup>. Isso porque se o Eu é o primeiro passo para a inteligência, a intuição produtiva seria aquilo pelo o qual provê um limite para a atividade ideal do Eu; logo, não mais confinado em sua atividade subjetiva, mas restringido na relação com sua atividade objetiva. Assim, enquanto produtiva, a intuição intelectual é sistematicamente deduzida de todo o mecanismo do Eu e é derivada como uma condição geral de todo o conhecimento (SCHELLING, 2011, p. 73).

A questão que daqui recorre é que o Eu não é consciente da sua atividade, e essa inconsciência, na medida em que é pensada a partir da passagem à reflexão, encobre o elemento essencial que apenas mais tarde vai se mostrar a Schelling como algo mais fundamental que o próprio Eu. Trata-se aí do reconhecimento da própria natureza como aquilo a partir do qual surge o próprio Eu. Com isso, temos a passagem da intuição produtiva à intuição da natureza que, embora seja explicitada no *Sistema* aparece de modo pleno somente em 1801.

Por isso, no quarto capítulo, este trabalho tematizará o modo pelo qual a intuição produtiva se instaura finalmente como intuição da natureza em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza e a forma de adequada de resolver os problemas de ela coloca* (1801). Quer dizer, buscar-se-á delinear a necessidade da abstração do próprio Eu, isto é, do elemento subjetivo, para que a natureza ou o elemento objetivo se mostre em toda a sua plenitude; ou seja, enquanto Sujeito-Objeto puro. Enquanto limitada ao Eu, a intuição intelectual, embora produtiva, estava circunscrita ao sujeito-objeto da consciência e a essa intuição propriamente dita era tomada como inconsciente apenas porque não havia se elevado à reflexão; contudo, essa elevação só é possível na medida mesma em que o sujeito-objeto da consciência, e com ele,

---

<sup>11</sup> Ver FRANK, M. *Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental*. In: *A dialética do Eu e não-Eu em Fichte e Schelling*. Trad. Kleber Amora. Fortaleza: Edições UFSC, 2007.

a intuição intelectual do Eu, surge do Sujeito-Objeto puro e, por conseguinte, da intuição produtiva, entendida rigorosamente como intuição da natureza. Por isso, na medida em que partia da intuição intelectual do Eu ou do próprio Eu como intuição intelectual, Fichte não poderia abdicar-se ou abstrair-se dessa intuição, inclusive porque ela se lhe mostrava absolutamente necessária para a demonstração da existência do Eu<sup>12</sup>, pois para ele tudo se fundava no Eu absoluto.

Por isso, conforme Schelling, a doutrina da ciência nunca pudera sair do círculo da consciência, pois para chegar a algo puramente objetivo é necessário uma abstração mediante a elevação a um ponto de vista puramente teórico, o qual é produto da filosofia da natureza. Em outras palavras, chega-se ao conceito de puro sujeito-objeto. Assim, Schelling salienta que:

O motivo pelo qual aqueles que têm compreendido bem o idealismo não compreendem a filosofia da natureza é porque lhes resulta difícil ou impossível livrar-se da parte subjetiva da intuição intelectual. Com miras na filosofia da natureza eu reclamo a intuição intelectual tal como reclama a doutrina da ciência, mas – ademais – exijo a abstração do que intuí nessa intuição, abstração que só me deixa a parte puramente objetiva deste ato, que em si mesmo é meramente um sujeito-objeto, mas em nenhum caso é o Eu (SCHELLING, 1996 p. 263).

Se no *Sistema do idealismo transcendental* os atos do Eu foram estabelecidos na potência suprema, mostra-se aqui que, na verdade, estes não são sensação, intuição – remetendo-se às épocas da autoconsciência, visto que assim os são se se elevam à consciência – mas são já atos do objeto-puro. Com efeito, só mediante a abstração é que se chega ao conceito puro da natureza, o qual não é senão “o puramente objetivo da intuição intelectual” (SCHELLING, 1996 p. 265). Por isso, novamente devemos mostrar a relação entre Fichte e Schelling, a qual neste momento, irá culminar no fim do projeto mútuo de filosofia entre ambos. Além disso, pretendemos descobrir qual o verdadeiro diálogo que Schelling estabelece com a figura de Espinosa.

Portanto, retomando a ideia central da apresentação dos capítulos a serem explicitados a seguir, podemos dizer que com a afirmação da intuição de si mesmo nas *Cartas filosóficas* e sua interpretação enquanto a tentativa de conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, e a passagem à intuição produtiva no *Sistema*, algo que implica em um desdobramento que permitirá a instauração da intuição da natureza, temos claro que: o desenvolvimento da

---

<sup>12</sup> Sobre isso ver SCHELLING, J. *História da filosofia moderna*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. v. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 330.

concepção schellinguiana de intuição intelectual, em 1795, com a afirmação da intuição de si mesmo, só se instaura de modo pleno no artigo intitulado *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza e a forma de adequada de resolver os problemas que ela coloca* (1801). Ou seja, a instauração da intuição da natureza obedece a três momentos chave que, partindo justamente da tentativa de conciliação das concepções do criticismo e do dogmatismo, a rigor, de Fichte e de Espinosa, assume estas em um quadro teórico que só se explicita definitivamente em 1801 por Schelling.

## CAPÍTULO I

### SCHELLING ENTRE FICHTE E ESPINOSA: OS PRIMEIROS PASSOS DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO SCHELLINGUANO

Schelling começa a desenvolver sua filosofia precocemente em meados de 1794, quando tinha apenas 19 anos. Ele foi influenciado por várias correntes filosóficas, dentre as quais podemos destacar a corrente neoplatônica – na qual situa-se o próprio Platão, Plotino<sup>13</sup>, Proclo e Agostinho, sobretudo no que diz respeito às questões metafísicas e teológicas; a influência do Romantismo, cujas principais figuras são Herder e Goethe<sup>14</sup>; além da presença de correntes de pensamento de origem oriental<sup>15</sup>, sem falar da influência direta de Leibniz e Jacobi e de seus amigos Hölderlin e Hegel<sup>16</sup>. Mas, crucialmente, é a filosofia kantiana<sup>17</sup> que exerce maior peso no desenvolvimento da produção filosófica schellinguana, uma vez que a filosofia de Schelling

---

<sup>13</sup> Se tratando das diferentes influências que foram decisivas para Schelling conceber seu próprio sistema filosófico, não poderíamos deixar de citar a figura de Plotino. Brehier, um dos mais importantes estudiosos de Plotino, escreveu em 1912 um livro intitulado “Schelling”, mostrando como Schelling analisa metafisicamente o conceito de infinito, (chamado de uno e absoluto por Plotino) em seu diálogo *Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, de 1802*.

<sup>14</sup> A influência do Romantismo, em especial de Herder e Goethe em Schelling se dá quando Fichte tenta solucionar os problemas filosóficos com sua concepção de intuição estética, presente na décima carta das *Cartas Filosóficas* e na quarta parte do *Sistema*, bem como na *Filosofia da Arte*.

<sup>15</sup> Como mostra Leonardo Vieira ao estabelecer, por exemplo, o diálogo de Schelling com Nāgārjuna. Sobre isso ver: *Nāgārjuna and Schelling: outlines of a dialogue on self, world and viewpoints*. Revista *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 133, Abr./2016, p. 283-322.

<sup>16</sup> Além do contato que eles estabeleceram como alunos do Seminário de Tubinga, nesse período de produção inicial, Schelling troca várias correspondências com Hegel, com o intuito de informar seu projeto filosófico.

<sup>17</sup> Conforme Kleber Amora (2010, p. 65): “Schelling funda seu pensamento sobre as bases da dialética de Fichte, dialética que, por sua vez, formou-se sob inspiração e crítica da solução kantiana para o problema do conhecimento. Na *Análise Transcendental*, Kant mostrara que o autêntico conhecimento tem como fonte um *eu penso* epistêmico, produtor de esquemas e funções lógicas, cuja aplicação empírica produziria os objetos. Com um campo de ação puramente mecanicista, este *eu* não poderia jamais extrapolar os limites de sua capacidade originária de sintetizar representações, quer dizer, de *imaginar* produtivamente objetos em função das intuições puras do espaço e do tempo e das categorias do entendimento. A originalidade de Fichte residirá na tese de que este *eu* kantiano seria apenas um *eu* derivado, um *eu* inteligente separado em definitivo do mundo dos fenômenos, dependente ainda de um *eu* absoluto, ou seja, um *eu* que ‘põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser’”, fundando assim um conhecimento incondicionado a partir do primeiro princípio o que, por sua vez, não é possível em Kant.

é uma tentativa de solucionar os problemas colocados pela *Crítica*<sup>18</sup>, com o intuito de superar os dualismos nela presente. Desse modo, podemos afirmar que o modo como Schelling elabora seu próprio pensamento não é senão a partir da herança da tradição filosófica presente em seu meio.

Não obstante, embora sua filosofia esteja situada no âmbito do programa crítico kantiano, ela se perfaz mediante a influência de duas das figuras mais importantes do movimento do idealismo alemão<sup>19</sup>, a saber, Fichte (influenciando diretamente o seu pensamento, como é notáveis pela troca de correspondências entre eles) e Espinosa (pela recuperação no idealismo alemão, dada a questão da controvérsia do panteísmo). Ou, dito de outro modo, neste momento inicial, (entre 1794-1796) Schelling se vê entre Fichte e Espinosa, na medida em que o próprio objetivo do filósofo, como veremos, é a tentativa de relacionar a filosofia fichteana com o sistema espinosano, sendo essa uma tarefa é fundamental para Schelling, o que lhe permite a construção do seu próprio pensamento filosófico. Veremos, então, em que medida Schelling se apropria da filosofia de Fichte e de Espinosa e qual a verdadeira relevância desse aporte para a filosofia schellinguiana

### 1. A fase inicial schellinguiana: a influência fichteana

Geralmente, a fase inicial de produção filosófica de Schelling (que abrange por volta dos anos de 1794 a 1796) é caracterizada pelos estudiosos por um período de origem fichteana, uma vez que Schelling segue estritamente o programa desenvolvido por Fichte. No entanto, em exame mais detalhado de suas obras, *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794),

---

<sup>18</sup> Por *Crítica* entendemos duas coisas: 1) em primeiro lugar, a crítica refere-se ao projeto crítico kantiano de examinar as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento. 2) remete-se ao projeto tal como exposto nas *Críticas*, a saber, a *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*. Embora, não se possa entender Schelling sem reconhecer sua preocupação em relação à filosofia kantiana, não nos ateremos a esse ponto nesse momento, o que talvez será objeto de investigação em trabalhos posteriores. Mesmo assim, por vezes situaremos a discussão quando ela referir-se a herança kantiana nos escritos schellinguianos.

<sup>19</sup> Geralmente, o idealismo alemão resume-se, conforme a colocação de alguns comentadores, nas figuras de Fichte, Schelling e Hegel, sendo que todos eles, em certo aspecto discutem, pelo menos um momento, com a filosofia de Espinosa.

*Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1794) e *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795-1796), mostram que, embora Schelling siga os passos de Fichte, isso não o caracteriza como um mero reproduzidor das ideias deste.

Os trabalhos mais recentes sobre o assunto<sup>20</sup>, mais especificamente dos últimos 20 anos, têm mostrado que o título atribuído à Schelling de “discípulo incontestado de Fichte” não pode ser considerado em sua total veracidade. Schelling pode até ser considerado como discípulo de Fichte, uma vez que o aporte fichteano é fundamental. Ou seja, até certa medida, ambos compartilham o mesmo ponto de partida e o projeto de filosofia que Schelling pretende desenvolver é com base no projeto fichteano. Porém, Schelling não pode ser considerado, apenas, como um “discípulo incontestado”, pois, embora Schelling se preocupe em entender Fichte e em estabelecer um diálogo com ele, sua filosofia não pode ser resumida tão somente a uma explicitação da obra fichteano. Como dissemos, Fichte é apenas o ponto de partida, “o ponto pé inicial” de toda uma filosofia que ainda está por vir, em plena construção.

Mostrar como Schelling é influenciado não só por Fichte (mas também por Espinosa) é uma tarefa essencial, uma vez que a necessidade de se estabelecer um diálogo com estes autores é explícita em Schelling, pelos menos até 1801, quando o filósofo começa a desenvolver sua *Filosofia da Identidade*, transitando para o considerado período de maturidade de sua filosofia. Com efeito, os primeiros passos do desenvolvimento filosófico de Schelling se deram quando ele era estudante no Seminário de Tubinga<sup>21</sup> (1770-1795), tendo como colegas a Hölderlin e a Hegel<sup>22</sup>. Nesse momento, por volta de 1770, Fichte ainda era desconhecida no ambiente cultural alemão, motivo pelo qual os colegas de Schelling, Hölderlin e Hegel, não tiveram um contato direto com sua figura. Somente mais tarde, por volta de 1794, quando Fichte torna-se

---

<sup>20</sup> Dentre os autores, podemos citar White (1983), Bowie (1993, 2003) Snow (1996), Beiser (2002), Dallia Nassar (2012,2013).

<sup>21</sup> Considerada à época uma universidade pequena, constituída em sua maior parte de teólogos e futuros professores ginasiais, o Instituto de Tübingen havia se tornado há muito tempo responsável pela formação da força de trabalho de quase todo o serviço estatal e eclesiástico daquela região da Alemanha: a Suábia. Regida pelo Duque Carlos Eugênio de 1737 a 1793 de forma absoluta, o Instituto nutria um forte orgulho de seu caráter extremamente conservador, prezando pela conservação do “bom e antigo espírito”. Nessa sua disposição, fechava-se a toda e qualquer influência externa e procurava, por meio de estatutos sempre muito rígidos, contrapor-se às inovações que começavam a afluir de toda parte, principalmente da França recém-tomada pelos ares da Revolução. Esse espírito de liberdade dos novos tempos, entretanto, apesar do esforço dos dirigentes de contê-lo a qualquer custo, acabou por invadir os corredores do Instituto, sobretudo as notícias de que a França havia sido libertada do regime monárquico, absolutista e despótico que por tanto tempo havia reinado ali (VACCARI, 2011, p. 168-169).

<sup>22</sup> Devido à pouca idade de Schelling, o contato com Hegel e Hölderlin no Seminário não se estendeu durante todo o período de sua formação, pois seus amigos concluíram os estudos antes que ele.

catedrático em Jena – o maior centro filosófico do momento – é que ele passa a ser reconhecido por todos<sup>23</sup>. Schelling já o conhecia, devido algumas visitas que ele fez ao Seminário, porém é partir do seu aparecimento público que ele passa a ser admirado por Schelling.

Schelling ficara impressionado por Fichte ser um defensor da Revolução<sup>24</sup> e da ideia de liberdade; além disso, a filosofia de Fichte enquanto uma reação aos problemas levantados pela *Crítica* kantiana – como é o caso da reabilitação da intuição intelectual após a interdição kantiana – foi visto por Schelling com profundo fascínio, a ponto de Schelling afirmar que foi movido, pelas mesmas questões presentes em Fichte, ao estudo da filosofia. Conforme Vicente Marín (2008, p. 107), esses elementos “definem uma obra e uma tarefa que o jovem Schelling encontrou plasmada na forma de sistema, quando Fichte, o defensor da liberdade e da revolução, publicou seu sistema no escrito *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*”. Foi justamente após a leitura desse texto que Schelling adere explicitamente ao sistema fichteano.

Conforme Frederick Beiser, (2002, p. 469) “Schelling escreveu a Fichte uma carta lisonjeira, expressando profunda admiração pelo seu trabalho. Junto com sua carta, enviou a Fichte uma cópia de sua primeira publicação filosófica, *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*<sup>25</sup>” (1794). Obra que é quase um comentário da obra fichteana intitulada *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência*, uma vez que não é senão a tentativa de expor o conteúdo programático da Filosofia, havendo a necessidade de se estabelecer um primeiro princípio de modo incondicionado, como condição de possibilidade para um sistema de filosofia, tal como Fichte o concebera.

Passado certo tempo, Schelling cobra uma resposta de Fichte sobre o escrito que lhe enviara<sup>26</sup>, então Fichte envia-lhe uma cópia da primeira parte da *Grundlage der gesamten*

<sup>23</sup> Justamente pelo pouco contato que tiveram com Fichte, não só Hölderlin e Hegel, mas também Novalis e Schlegel desvincilharam-se da influência fichteana em poucos meses, contudo, a luta de Schelling para libertar-se de Fichte foi muito mais prolongada pois o programa da doutrina da ciência estava enraizado na sua filosofia inicial, assim, uma ruptura entre os dois só podia levar anos para acontecer, mais especificadamente, a ruptura se dá a partir de 1801. (BEISER, 2002, p. 469).

<sup>24</sup> Não se pode deixar de mencionar que a Revolução Francesa de 1789 teve forte impacto não só na França, mas em todo continente europeu. Essas ideias revolucionárias e o ideal de liberdade impactaram com o ambiente cultural da época e se enraizaram “nas paredes” no Seminário de Tubinga.

<sup>25</sup> Tradução livre do original. Vale ressaltar que todas as citações em língua estrangeira serão traduzidas para o português, garantindo uma melhor percepção visual do presente trabalho.

<sup>26</sup> Embora muitas correspondências entre os filósofos nessa época sejam conhecidas e estudadas, em específico, a resposta de Fichte a Schelling sobre o seu trabalho foi perdida. Contudo, é possível afirmar que Fichte não chegou

*Wissenschaftslehre* (1794). É a partir dessa correspondência mútua entre eles, estabelecendo as mesmas bases para o projeto da emergência de um sistema de filosofia, que podemos entender a importância da influência fichteana na construção do pensamento filosófico de Schelling. Sobretudo, é o desenvolvimento da concepção de primeiro princípio em Fichte, tematizado mais especificadamente na *Doutrina-da-Ciência-da-ciência-de-1794* que é decisivo em Schelling, pois é o modo de interpretação que Schelling faz desse princípio que constituirá o ponto basilar de toda a sua filosofia.

### 1.1. O primeiro princípio de Fichte

Como vimos, o ponto de partida do jovem Schelling é o mesmo que de Fichte e isso é notável com a concepção de primeiro princípio, compartilhada por ambos. Assim, mostraremos agora como Fichte explicita esse princípio e como Schelling o apropria para si.

Na *Doutrina da Ciência de 1794*, considerada a obra principal do filósofo, Fichte pretende estabelecer o princípio supremo, pura e simplesmente incondicionado de todo o saber humano<sup>27</sup>, que será o Eu puro. Para postular esse princípio constitutivo de todo saber, o filósofo parte das leis da lógica tradicional, uma vez que o conhecimento é formado por proposições. Estas leis são válidas porque derivam de outra proposição que é mais fundamental, a saber, a que garante a validade das demais, formando cadeias. As cadeias não derivam de qualquer outra coisa, porque são válidas em si mesmas. Assim sendo, a proposição fundamental estabelecida por Fichte é o “Eu sou”, que não necessita de provas ou demonstrações, pois é uma proposição certa em mesma, a qual funda a ciência em geral.

Ou, dito de outro modo, se o conhecimento é formado por proposições, o papel da filosofia é adequar o conteúdo daquilo que conhecemos à forma que o determina. Ou seja, a filosofia nada mais é do que a unidade da forma e do conteúdo, com base em um fundamento último – uma proposição de fundo incondicionada, a qual seja a garantia de todo o

---

a analisar ou sequer ler o trabalho de Schelling, pois caso o fizesse perceberia, mesmo nesse período inicial, pontos de diferenças entre o projeto de ambos.

<sup>27</sup> Fichte quer transformar a filosofia em ciência. Há uma influência da tese de Reinhold de que somente estabelecendo-se o princípio primeiro da filosofia é que esta se efetivaria como ciência enquanto tal.

conhecimento. E, se a forma é a forma do conteúdo e o conteúdo, é o conteúdo da forma, tal conexão só é possível mediante um princípio absoluto<sup>28</sup>. Mas sobre isso, o filósofo adverte que “a lógica dá a todas as ciências mera e unicamente a forma, mas a doutrina-da-ciência não deve dar somente a forma, mas também o conteúdo” (FICHTE, 1988, p. 26), isto é, a lógica serve apenas como ferramenta para a doutrina-da-ciência na tentativa de se estabelecer o primeiro princípio, pois todas as proposições lógicas são afirmadas a partir do estabelecimento do próprio sistema filosófico. Desse modo, Fichte parte dos “princípios lógicos: o de *identidade*, que funda todos os demais; e em seguida que se fundam mutuamente naquele, o de *oposição*, e o de *razão*” (FICHTE, 1988, p. 63). Em linhas gerais, é através do princípio de identidade que o Eu é afirmado; pelo segundo princípio, mostra-se como que do Eu opõe-se um não-Eu e por fim, através do princípio de razão se estabelece a unificação das contradições entre os dois primeiros, considerando a noção de limitação ali em jogo.

Vejamos de forma mais detalhada os três princípios. O primeiro princípio parte da proposição da identidade  $A = A$ , que é reconhecida como plenamente certa em si e indubitável. Essa proposição significa “se *A* é, então *A* é. [Sendo que] não é uma questão do *conteúdo* da proposição, mas meramente de sua *forma*” (FICHTE, 1988, p. 44). Assim, ela pode ser expressa por  $A \text{ é } A$ , sendo independente a sua validade; pois, por exemplo, ao tomarmos *A* como o espaço entre duas linhas, se *A* não existe ou existe, não interfere de modo algum na validade da proposição  $A = A$ , a qual será sempre verdadeira. Portanto, a forma da proposição não diz respeito à existência de algo ou de um objeto que substitua *A*, mas apenas considera-se sua forma, certa em si mesma e incondicionada.

Examinando mais a fundo essa proposição, temos que, entre o primeiro *A* e o segundo *A* (aquele *se* e este *então*) há uma conexão necessária, a qual Fichte denominou - *X*. Conforme Fichte (1988, p. 44), “*X* pelo menos está posto no eu, e pelo eu - pois é o eu que na proposição acima julga e, aliás, julga segundo *X*, como segundo uma lei, a qual, por conseguinte, tem de estar dada no eu, e é estabelecida pura e simplesmente e sem nenhum fundamento, dada ao eu pelo próprio eu”. A partir dessa conexão necessária, o princípio de identidade “ $A = A$ ” passa a ser tematizado com a ajuda do conceito de Eu, tomado como “ $Eu = Eu$ ”, no qual mostra-se dois momentos:

---

<sup>28</sup> LIMA, E. *Realidade Material e Efetividade Formal do Eu Absoluto*. Dissertação de mestrado: UFMG, 2007.

O primeiro mostra que somente o Eu é que põe a posição A e está, portanto, necessariamente pressuposto para esta posição. Sobre a estrutura do próprio conceito de Eu não se depreende daí mais nada. No segundo momento, o objetivo de alcançar a validade incondicionada da proposição da identidade conduz a conclusão do conceito de Eu como de uma força da posição pura e simplesmente e, portanto, também da posição de identidade de  $A = A$  (IBER, 2007, p.23).

O sujeito e o predicado da proposição são unificados por X, pois ambos estão postos no Eu. O predicado está posto no sujeito, pura e simplesmente; no entanto, o Eu não pode participar da conexão de não pôr primeiramente, a si próprio como existente. O Eu que põe a si mesmo é o mesmo que julga. Assim, a conexão necessária entre o Eu nos dois modos pode ser expressa na seguinte forma:  $Eu = Eu$ , isto é igual a *Eu sou Eu*. Vale ressaltar que tal proposição *Eu sou* é incondicionada e válida não somente pela forma, mas também segundo o seu conteúdo.

A partir do princípio de identidade, segundo Iber (2007, p. 22-23) “se progride até o princípio primeiro '*Eu = Eu*', ou seja, '*Eu sou*' enquanto o fato supremo da consciência. Logo em seguida, este fato supremo da consciência recebe sua razão de ser no estado de ação que o funda”, uma vez que, como Fichte afirma, pela proposição  $A=A$  nós julgamos, o que implica em um agir do espírito humano, que tem como fundamento  $X = eu\ sou$ . Ou seja, a conexão necessária X, estabelecida por Fichte entre  $A = A$ , ou ainda entre  $Eu = Eu$ , nada mais é do que a ação que o Eu exerce sobre si mesmo, de retornar para si e de se colocar como autofundante. Nas palavras de Fichte, “o *pura e simplesmente posto e fundado em si mesmo* é o fundamento de *um certo* agir do espírito humano; é, por conseguinte, seu caráter puro” (FICHTE, 1988, p. 45-6). Assim, X, é a ação, atividade pura do Eu, em que este põe a si mesmo e em virtude desse pôr que consiste seu ser, pois o Eu é ao mesmo tempo agente e produto dessa ação, sendo que, sua essência é estabelecida na atividade pura de pôr a si mesmo. Portanto, como no princípio supremo  $Eu = Eu$ <sup>29</sup>, tanto o Eu na primeira significação quanto na segunda são absolutamente iguais, na Doutrina da Ciência, a essência do primeiro princípio é o *Eu põe a si mesmo*.

Do mesmo modo que o primeiro princípio não pode ser provado ou deduzido, o segundo princípio também não pode. Esse é expresso pela proposição -  $A\ não = A$  ('não - A não é igual a A') que é a fórmula lógica do princípio de não contradição. Como Fichte salienta:

---

<sup>29</sup> Cumpre ressaltar que o primeiro princípio de Fichte é uma interpretação da sentença cartesiana: *cogito, ergo sum*.

A proposição  $- A \text{ não} = A$  é, sem dúvida, reconhecida por todos como plenamente certa e estipulada (...). Há, portanto, sem nenhuma condição, pura e simplesmente, um opor.  $- A$  está posto *como* tal, pura e simplesmente, *porque*<sup>30</sup> está posto (...). Mas mesmo a possibilidade de opor, em si, pressupõe a identidade da consciência (FICHTE, 1988, p. 49-50).

Se o primeiro princípio estabelecido mostrou que há no Eu a atividade “pôr” a si mesmo, essa mesma ação exige, por conseguinte, um “opor” a ele. É necessário opor à  $A$  um  $- A$ . Essa ação de opor é incondicionada segundo a forma (a propósito de como), mas condicionado segundo o conteúdo (no sentido de que há um agir em referência a outro agir). Christian Iber nos mostra que a argumentação desse segundo princípio ocorre em três momentos, a saber:

Primeiramente o axioma lógico da oposição é reduzido à sua estrutura lógica (“ $- A \text{ não} = A$ ”) e este fato da consciência tem sua razão de ser na ação do espírito (= Eu) que fundamenta aquele axioma. A ação de opor que fundamenta a proposição lógica da oposição se apresenta como materialmente condicionada e formalmente incondicionada. Em um terceiro momento, é visado o produto ( $-A$ ) da ação do opor e o não-Eu é determinado (IBER, 2007, p. 35).

O  $- A$  é colocado como oposto ao  $A$ . Como nada está posto a não ser o Eu, só podemos opor pura e simplesmente o Eu. Se, com efeito,  $A = A$  é  $\text{Eu} = \text{Eu}$  e só o Eu está posto, então o oposto do Eu é  $= \text{não-Eu}$ . Assim, tudo o que compete ao Eu, por oposição, cabe ao Não-Eu, que é o seu oposto.

Vale ressaltar aqui que na proposição  $\text{Eu} = \text{não-Eu}$ , o primeiro Eu é o sujeito enquanto tal, enquanto que a segunda, o predicado, é tomado por Fichte como objeto ou o mundo em geral, oposto ao sujeito, sendo que este segundo princípio funda todo o conhecimento objetivo da natureza (não-Eu) oposto à subjetividade. No que diz respeito à ação de oposição, é o próprio Eu, derivado do primeiro princípio, quem faz a oscilação da oposição, garantindo a sua objetividade. Nesse sentido, é que o Eu tem primazia em relação ao não-Eu, o qual mostra-se em Fichte, de modo negativo, destituído de liberdade e autonomia, sendo que sua realidade é derivada do Eu, sendo em conformidade com ele, ou seja, o Eu é o princípio fundamental e toda a realidade fora dele só pode existir mediante a atividade do próprio Eu. Portanto, para o

---

<sup>30</sup> Todos os grifos em citações são grifos do autor e/ou comentador.

filósofo, o Eu não deve ser apenas finito, enquanto opõe uma realidade exterior a ele, mas ele deve ser também infinito<sup>31</sup>, como o único fundamento dessa realidade.

Dada a oposição entre o Eu e o não-Eu, tal como afirmada mediante o segundo princípio, Fichte questiona se o Eu suprime o não-Eu ou vice-versa. A resposta a essa questão é a seguinte: os opostos *A* e *- A* não devem suprimir um ao outro, mas devem *limitar-se mutuamente*. Diante disso, o filósofo estabelece o terceiro princípio da doutrina-da-ciência, o qual é “determinado segundo a forma e incondicionado apenas segundo o conteúdo” (FICHTE, 1988, p. 52). Este afirma-se através de um decreto [*Machtspruch*] da razão, enquanto tarefa da ação da consciência.

Considerando que “o não-eu está posto *no eu*, pois está oposto; e todo opor pressupõe a identidade do eu, no qual se põe, e se opõe ao posto. Por conseguinte, o eu não está posto no eu, na medida em que nele está posto o não-eu” (FICHTE, 1988, p. 52). Ou seja, o Eu põe a si mesmo, sendo que a ação de pôr implica necessariamente um opor, o qual só é dado pela própria afirmação do Eu. Entretanto, essa afirmação do Eu, essa autoposição de si só é possível quando o oposto limita a atividade do Eu, para que possa existir. Diante desse impasse fichteano é que há a necessidade de unificar a contradição entre Eu e não-Eu o que só é possível uma vez que Fichte afirma que, tanto a atividade de “por” como a de “opor” são produtos da mesma ação do Eu, o que faz com que eles não se suprimam e, portanto, se limitem mutuamente, para que ambos possam existir, de uma só vez, de forma originária.

Com efeito, Fichte questiona “como é possível pensar juntos  $- A = A$ , ser e não ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?” (FICHTE, 1988, p. 53). A resposta é que ambos devem se limitar mutuamente<sup>32</sup>, visto que há uma conexão necessária, a qual permite a relação de oposição. No fundo, no conceito de limite está implícito o conceito de divisibilidade, sendo que “tanto o eu quanto o não-eu são postos pura e simplesmente como divisíveis” (FICHTE, 1988, p. 54). Portanto, o terceiro princípio seria expresso da seguinte maneira: o Eu, enquanto absoluto, opõe ao Eu divisível, um Não-Eu que, por conseguinte,

---

<sup>31</sup> Indo além dos limites do conhecimento por Kant. Fichte, por sua vez, ao reabilitar a intuição intelectual interdita por Kant a qualquer ser finito, quer com ela afirmar um conhecimento do incondicionado, aquela do intelecto arquetipo kantiano, que só Deus teria a possibilidade de conhecer. Sobre isso ver: Esteves, Júlio. *Kant e a possibilidade de intuição intelectual para seres finitos*. Revista: O que nos faz pensar, nº 19, fevereiro de 2006.

<sup>32</sup> Limitar algo significa superá-lo apenas em parte, não de todo. Tal conceito será de extrema importância em Schelling quando se trata da intuição produtiva, uma vez que, considerando os mecanismos do Eu ele se intui como limitado, mediante a ação do não-Eu, que ao contrário de Fichte, ganha um caráter positivo.

também é divisível e a limitação ocorre justamente na oposição de ambos, pois, conforme Fichte (1988, p. 55) “unificamos o eu e o não eu opostos, pelo conceito de divisibilidade”.

Logo, esses são três princípios, a saber, o Eu põe a si mesmo, o Eu opõe a si mesmo um Não-Eu e o Eu se põe como divisível e opõe a ele um Não-Eu divisível. Por conseguinte, o ato de pôr, opor e limitar são atos do Eu absoluto na autoconsciência. E é justamente a ação da autoconsciência que nos interessa aqui.

A tarefa do filósofo é saber como surge o Eu enquanto princípio; Fichte afirma que o Eu “tem sua razão de ser no estado-de-ação [*Tathandlung*] que está em sua base”. Nesse sentido, podemos afirmar que é o próprio estado de ação do Eu que faz com ele surja, posto em e por si mesmo. Na medida em que a atividade interior do Eu se dirige para algo fora dela (objeto do pensar, vai ao mesmo tempo para dentro de si mesma e nesse retorno a si mesmo é que surge para nós o Eu (FICHTE, 1973, p. 44). Em suma, o Eu conhece-se como ativo e sua essência não é outra senão seu próprio “agir”, ou dito de outro modo, a ação produtora é o Eu enquanto tal, o qual, enquanto princípio, não deve ser considerado apenas como sujeito, mas como “sujeito-objeto no sentido indicado”, uma vez que na consciência há a unificação do subjetivo e objetivo mediante a ação originária do Eu.

Quanto a essa ação originária, Fichte afirma que “a inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa autointuição consiste seu ser”<sup>33</sup> (FICHTE, 1973, p. 45). Tal inteligência nada mais é do que a ação do próprio Eu, mediante seu estado-de-ação [*Tathandlung*]. Esta pode ser denominada também de egoidade, isso porque, conforme Fichte, ela “designa de maneira mais imediata, para todo aquele que é capaz do mínimo de atenção, esse retorno da atividade para dentro de si mesma” (FICHTE, 1973, p.44). Por conseguinte, a egoidade – essa ação/movimento que o Eu apresenta de voltar-se para si mesmo – é aquilo que caracteriza a essência do Eu, esta mostra-se como a própria autoconsciência [*Selbstbewusstsein*], dada por meio da autointuição.

Mas, como a egoidade é dada pela autointuição? Sabemos que a egoidade é a caracterização do Eu, então, podemos modificar a pergunta do seguinte modo: o que significa dizer que o Eu é derivado da intuição intelectual? O estado-de-ação do Eu não pode ser

---

<sup>33</sup> Utilizamos o texto *O princípio da Doutrina-da-Ciência* de 1797 que, embora seja posterior à *Doutrina da Ciência de 1794*, é uma obra menos densa e genérica, no qual Fichte explica com mais clareza o princípio mesmo do conhecimento, tal como exposto na obra de 1794.

concebido, apenas intuído. Fichte chama de “intuição intelectual<sup>34</sup>” à intuição de si mesmo que se presume no filósofo. Esta nada mais é do que a consciência imediata da ação do Eu. A intuição intelectual, como expõe Fichte na doutrina-da-ciência, é a autoapreensão pura da atividade originária do Eu e por isso, a ação só se realiza pela intuição intelectual, termo chave para a fundamentação do sistema de filosofia, sendo o primeiro passo para a construção do sistema, determinando tudo mais. Portanto, uma vez que não se pode provar a existência do Eu, visto que cairíamos na esfera do condicionado, e também não podemos descrevê-los em termos conceituais, a única saída é a afirmação de que o Eu só pode ser intuído. Não obstante, ele não pode ser intuído empiricamente, considerando o fato de que não estamos lidando com o âmbito sensível. Tal intuição só pode ser uma intuição intelectual, levando em conta o mecanismo presente no próprio Eu.

Conforme Fichte:

Tua atividade interior, que se dirige para algo fora dela (o objeto do pensar), vai ao mesmo tempo para dentro de ti mesmo, e para ti mesmo. Mas pela atividade que retorna a si surge, para nós, segundo o que foi visto acima o eu na forma da consciência imediata. Tal chama-se na expressão científica, uma *intuição*, e assim também chamaremos. (...) Toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que o sujeito e o objeto seja pura e simplesmente um. (FICHTE, 1973, p. 45).

O que o filósofo nos diz é que o Eu volta-se a si mesmo, olhando para dentro dele próprio em uma atividade puramente interior. Somente nessa atividade de retorno, caracterizada na própria consciência imediata, é que surge para nós o Eu absoluto. Por conseguinte, na consciência imediata, sujeito e objeto são pura e simplesmente um, uma vez que o Eu reconhece a sua atividade. Nesse sentido é que a intuição permite “o acesso, mediante a consciência de si ao Eu absoluto, isto é, a intuição intelectual é o Eu mesmo, um saber cujo objeto não é dela independente, mas uma produção originária do seu objeto” (BARBOZA, 2010, p. 19).

A própria ação do Eu – que volta-se a si mesmo – confunde-se com a autoconsciência. Nas palavras do filósofo: “uma tal consciência imediata chama-se, na expressão científica, uma

---

<sup>34</sup> A intuição intelectual em Fichte não admite, como previa Kant, o conhecimento da coisa-em-si, uma vez que a coisa-em-si é um conceito puramente irracional. Essa intuição tem a ver com a autointuição do intelecto, sendo que sem ela é impossível qualquer consciência do Eu. Refere não ao ser (limitado ao conhecimento sensível como em Kant; a intuição intelectual da *Doutrina da Ciência* refere-se a um agir da autoconsciência (motivo pelo qual Fichte viu a possibilidade de reabilitar tal modo de intuição).

*intuição*, e assim também a chamaremos. A intuição que se trata aqui é um ‘pôr-se como pondo’.” (FICHTE, 1973, p. 44), ou dito em outras palavras, no que diz respeito ao primeiro princípio estabelecido, “esse Eu deve intuir, ora se é que o intuente deve ser efetivamente um eu, isso significa: *o eu deve pôr-se como intuindo*; pois nada cabe ao eu, a não ser na medida em que o eu o confere a si.” (FICHTE, 1988, p. 122).

Com base no segundo princípio da doutrina-da-ciência, Fichte alega que na ação de intuir o Eu é posto como ativo, opondo a si mesmo algo que é passivo, ou seja, o Eu intuente deve ser oposto a um intuído. Sendo que “um intuído, que deve ser oposto ao eu nessa medida é intuente, é necessariamente um não-eu” (*ibidem*). Portanto, o Eu tem o predicado de intuente, sendo oposto ao intuído, que é um Não-Eu. Por fim, considerando a reciprocidade mútua estabelecida no terceiro e último princípio, Fichte afirma que “o intuente em si, isto é, como atividade, já está determinado pelo estar em determinação recíproca; é uma atividade à qual corresponde no oposto uma passividade, é uma atividade *objetiva*.” (FICHTE, 1988, p. 126) Isso implica que “sem intuído não há intuente e vice-versa”.

Portanto, na *Doutrina da Ciência* “é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência” (FICHTE, 1988, p. 60), mas diante do exposto, fica claro que a intuição intelectual é condição de possibilidade do Eu.

Ao que parece, a maneira como Fichte expõe o primeiro princípio é tão significativa em Schelling, a ponto de podermos afirmar que os textos schellinguianos entre 1795 a 1800 estão preocupados com uma retomada constante dos ensinamentos básicos da *Doutrina da Ciência*. Boa parte da fase inicial de produção filosófica schellinguiana designa-se por uma reconstrução de Fichte, na tentativa de melhor compreender sua obra.

O ensinamento básico da *Doutrina da Ciência* de que toda consciência de algo está condicionada pela consciência imediata de si mesmo, está cristalizado na filosofia do jovem Schelling, uma vez que este toma si a mesma tarefa traçada por Fichte em estabelecer um princípio incondicionado do conhecimento que é derivado da intuição intelectual.

Para exemplificar: é certo que Schelling vê o Eu absoluto como princípio da filosofia derivado via intuição intelectual, o que é um ponto comum em relação à Fichte. No entanto, o desenvolvimento de sua própria concepção de princípio absoluto implica reconhecer elementos

que superem o idealismo fichteano, ou mesmo que apenas o complementem. No primeiro caso, isso é visível, por exemplo, no desdobramento do próprio mecanismo do Eu, pois até certo ponto, Schelling reconhece que, em Fichte a absolutidade do Eu exclui toda e qualquer objetivação, a ponto do não-Eu ser visto apenas com realidade negativa. Somente quando Schelling atribuí certa autonomia ao não-Eu, afirmando uma atividade própria inerente a ele, é torna-se possível o desenvolvimento, por exemplo, de sua Filosofia da Natureza, que não só é uma superação da exposição da *Doutrina da Ciência*, mas também uma tentativa de conciliação, entre dogmatismo e criticismo, como veremos a seguir.

## 2. A recepção de Espinosa no Idealismo Alemão

O modo como Schelling foi influenciado por Fichte torna-se claro no decorrer do próprio escrito schellinguiano, a ponto de vários comentadores considerarem sua fase inicial (1794-1800) como um “período estritamente fichteano<sup>35</sup>”. No fundo, essa afirmação não é tão verdadeira assim, pois neste mesmo momento, Schelling é influenciado por outra tradição filosófica, a saber, a espinosana. Mas, o modo de explicitar como a figura de Espinosa influenciou Schelling, desde seus escritos iniciais, não é tão nítido assim; pois se a influência de Fichte em Schelling foi de forma direta, considerando até mesmo a troca de correspondências entres eles bem como o estabelecimento de um projeto mútuo de filosofia; com Espinosa não ocorre o mesmo. A influência de Espinosa em Schelling é dada de forma indireta, sobretudo pela distância cronológica (cerca de 100 anos) entre eles, havendo assim a necessidade de uma atenção especial a essa questão. Primeiramente, mostraremos como a figura de Espinosa foi disseminada no Idealismo alemão, para em seguida expô-la na filosofia schellinguiana.

Destarte, durante muito tempo a filosofia de Espinosa (1632-1677) permaneceu relegada à má compreensão<sup>36</sup>. Nos Países Baixos, onde Espinosa nasceu, ele foi alvo de ataque e de

---

<sup>35</sup> Sobre isso ver Hartmann (1960), Luiz Bicca (1989) e Leonardo Viera (2007).

<sup>36</sup> Sobre isso ver o primeiro capítulo de *Fichte and Schelling: the Spinoza connection*, de Alexandre Guilherme, Durham theses, 2007. Disponível em: <http://etheses.dur.ac.uk/2471/>.

rejeição, a ponto de suas obras serem relegadas à clandestinidade pela hostil cultura oficial. A primeira de suas obras *Tratado Teológico-Político*, de 1670, foi publicado de modo anônimo em Amsterdã, por prudência do autor. Esse escrito era em partes, um comentário da *Bíblia sagrada*, e uma vez que se deu o conhecimento de sua autoria, Espinosa foi interpretado como um ateu, pelo fato de negar a existência de um Deus pessoal. Ele também foi considerado como um panteísta, devido a sua afirmação *Deus sive natura*, que nada mais é do que a identificação de Deus com a Natureza. Essas ideias revolucionárias para a época motivaram uma grande discussão entre muitos estudantes e comentadores daquele tempo, a ponto de sua obra ser banida.

Mesmo existindo essa censura muitas cópias clandestinas foram feitas, não só na Holanda mas também em outros países da Europa. Embora seu livro não pudesse ser anunciado ou citado em debates, discursos acadêmicos ou até mesmo em outros escritos, ele era vendido e lido pelos seus intérpretes. De fato, isso mostra o impacto que a filosofia de Espinosa causou, pois suas ideias eram tão revolucionárias que instigaram a curiosidade intelectual de vários seguidores, culminando assim, em uma vasta quantidade de interpretações e comentários de seus escritos. Seja em uma tentativa de concordar ou não, de interpretar ou refutar Espinosa, esses esforços contribuiriam para a propagação da teoria do filósofo<sup>37</sup>.

Após a sua morte e chegada ao fim a lei que censurava seus livros, a figura de Espinosa é incorporado publicamente em várias discussões acadêmicas e tratado em vários livros impressos<sup>38</sup>. Mas não se pode deixar de mencionar que no final do século XVII as ideias revolucionárias de Espinosa eram vistas como uma ameaça (seja para o Estado ou para a Igreja), motivo pelo qual grande parte da literatura escrita sobre o filósofo eram senão uma reação crítica à tal ideário. No fundo, essa reação crítica significava que a maioria dos autores interessados em estudar o sistema espinosano não o entendiam completamente. Embora a maioria criticasse as ideias revolucionárias de Baruch Espinosa, haviam também aqueles que as

---

<sup>37</sup> Ver GUILHERME, A. *Fichte and Schelling: the Spinoza connection*. Durham theses: Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007.

<sup>38</sup> Um dos primeiros comentários públicos sobre Espinosa encontra-se no *Dictionnaire Historique et Critique* publicado em 1695 por Pierre Bayle. Embora o pensamento de Espinosa seja trazido em um tom pejorativo, não deixa de ser uma primeira tentativa de interpretação no âmbito público sobre o filósofo. A visão de Bayle foi muito relevante na época, abrindo espaço para vários críticos de Espinosa do século XVIII. Com efeito, devido ao impacto que teve, o *Dictionnaire* teve cinco edições, foi traduzido e levado aos maiores centros filosóficos europeus, dentre eles, o alemão, virando referência nos estudos acadêmicos.

defendiam, tornando-se adeptos ao sistema exposto pelo filósofo. Dada a dificuldade da compreensão e a divergência entre os que o liam, surgiram duas classes de intérpretes de Espinosa, a saber, os críticos e os defensores. Foi justamente a polêmica dessas interpretações que tornou possível a disseminação do espinosismo por toda a Europa.

No caso da Alemanha, a recepção da figura de Espinosa se deu, em boa parte, através da literatura holandesa escrita contra Espinosa. Uma vez que, assumir as ideias revolucionárias do espinosismo na Alemanha – um ambiente extremamente conservador, ainda sofrendo com os resquícios do feudalismo e da intervenção da Igreja – não era uma tarefa fácil. Alguns autores disfarçavam o conteúdo espinosista de suas obras com medo de serem perseguidos. Entretanto, assim como nos Países Baixos é possível apontar alguns autores que defendiam abertamente o espinosismo<sup>39</sup>. Assim, no momento em que eclodiu a “polêmica do panteísmo” em 1780, possibilitando uma abertura ao pensamento de Espinosa, o espinosismo não era mais uma novidade na Alemanha<sup>40</sup>. Ou seja, a polêmica foi apenas o estopim da recepção de Espinosa na filosofia alemã.

Com efeito, essa polêmica do panteísmo [*Pantheismusstreit*], a primeira etapa de recepção do pensamento de Espinosa, iniciou-se com a revelação de Jacobi à M. Mendelssohn, de que Lessing, uma das principais figuras do Iluminismo alemão, antes de morrer se convertera ao panteísmo de Espinosa. Essa revelação foi motivo de várias trocas de correspondências entre Jacobi e Mendelssohn, em 1783, sendo publicada com o título *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Mendelssohn (1785)*. Considerando as duas classes de intérpretes de Espinosa, enquanto Jacobi mostra-se como um intérprete de Espinosa, simpatizado pelo caráter metódico e sistemático, afirmando-o como o mais consequente racionalismo, Mendelssohn negava a confissão de Lessing. E também questionava Jacobi sobre o modo de interpretar a relação Deus e o mundo que, conduz, ao panteísmo. Em suma, aparentemente foi a divergência entre os

---

<sup>39</sup> Dentre os quais podemos citar Mathias Knutzen, Wilhem Stosch e Theodor Lau.

<sup>40</sup> Nos anos de 1770 a figura de Espinosa é reabilitada no Romantismo, através de Herder e Goethe. Conforme Marín (2008, p. 57) “nos primeiros anos da década de setenta, a figura de Espinosa aparece como uma das chaves de um movimento literário que, por suas próprias pretensões, é mais que uma escola artística, e que em sua breve e figurante duração, deixou uma marca profunda na cultura alemã. Pois é, esse Espinosa não é o Espinosa sistemático em cuja recepção, a partir da polêmica suscitada por Jacobi, (...) [embora] tudo dá a entender que o próprio Jacobi chegou à Espinosa a partir dessa recepção pelo *Sturm und Drang*”. Praticamente, todos os românticos, de uma forma ou de outra, tiveram que lidar com o espinosismo, que se tornou uma das principais influências no idealismo alemão pós-kantiano.

intérpretes de Espinosa, Jacobi e Mendelssohn, dada a declaração de Lessing que culminou na conhecida “polêmica ou controvérsia do panteísmo”.

Essa polêmica ganhou um caráter mais profundo no Idealismo alemão na medida em que acarretou em uma série de artigos e obras, seja para defender, mesmo que em alguns pontos, como faz Jacobi e alguns literatos do Romantismo (como Hamman, Schiller, Hölderlin, Novalis, além de Herman e Goethe) ou para criticar Espinosa e a interpretação dos intérpretes em relação a Espinosa, como é o caso de Mendelssohn. Assim, foi através da polêmica do que ocorreu a *Spinoza-Renaissance*, movimento no qual houve um renascimento da figura de Espinosa na Alemanha, de modo positivo, em uma tentativa de revalorização do seu pensamento. Como mostra Hartmann (1970, p. 39). As suas cartas de Jacobi “sobre a teoria de Espinosa têm o grande mérito de ter ajudado a conseguir que o sistema deste pensador quase esquecido alcançasse uma consagração tardia e tivesse, daqui em diante, despertado um interesse geral e contribuído para o aperfeiçoamento das ideias deste.

Por conseguinte, a necessidade de apresentar histórica e filosoficamente o modo como houve a recepção do espinosismo na Alemanha não é reconhecida na elaboração da maioria dos comentadores. Somente nos últimos vinte anos é que essa questão passou a ser tematizada. Beiser, por exemplo, ao falar da polêmica do panteísmo, salienta que ela apresenta três níveis distintos:

Ela tem uma camada externa, a questão biográfica do espinosismo de Lessing; uma camada interna, a questão exegética da interpretação adequada de Espinosa; e um núcleo interno escondido, o problema da autoridade da razão<sup>41</sup>... Nós pagamos um alto preço pela nossa ignorância da controvérsia do panteísmo. Nós perdemos a nossa orientação filosófica em lidar com os sistemas especulativos da filosofia pós-kantiana. Em grande medida, estes sistemas cresceram como uma resposta para o problema fundamental levantado pela controvérsia do panteísmo. O que Fichte, Schelling e Hegel estavam tentando fazer era preservar a autoridade da razão em face do criticismo provocante de Jacobi. (BEISER, 1987, p. 47-48)

---

<sup>41</sup> O problema da autoridade da razão é uma questão decorrente da existência de dois movimentos filosóficos no século XVIII, a saber, o Iluminismo e o Romantismo. Quando o Iluminismo começou a se desenvolver na Alemanha estava atrelado ao Racionalismo, sobretudo nas figuras de Leibniz e Wolff. Já o Romantismo foi um movimento de reação contra o Iluminismo, criticando-o pela tentativa de padronizar tudo de acordo com os princípios racionais. Contrariamente dos iluministas, eles preservavam o particular e o irracional. Mas isso não significa que eles tentaram acabar com a razão, apenas que diminuíram seu poder ditatorial, exaltando a fé, a emoção e o sentimento. Nesse sentido, o próprio Jacobi pode ser visto como um romântico, pois embora em alguns aspectos defenda o monismo de Espinosa, critica o seu racionalismo absoluto.

Quanto ao primeiro ponto, Beiser coloca a questão biográfica como uma camada externa porque a declaração de Lessing foi apenas o estopim para que eclodisse a chamada “polêmica do panteísmo”. Agora, é o teor teórico das correspondências entre Jacobi e Mendelssohn, que tornam possíveis a interpretação da filosofia de Espinosa, gerando uma verdadeira controvérsia entre os intérpretes (defensores e críticos, como designamos), o que Beiser caracteriza por camada interna. Mas, somente quando é colocada a questão de “por quê a polêmica do panteísmo surgiu?” é que nos encontramos no núcleo interno da questão, que tem como resposta o problema da autoridade da razão, decorrente da existência de dois movimentos filosóficos no século XVIII, a saber, o Iluminismo e o Romantismo<sup>42</sup>. Com efeito, o desenvolvimento dessa questão acerca da autoridade da razão é visível na troca de correspondências entre Jacobi e Mendelssohn, pois, enquanto Jacobi rejeitava os poderes supremos da razão, criticando o sistema de Espinosa como o modelo mais consequente racionalismo<sup>43</sup>; havendo a necessidade de submeter a razão à fé e ao sentimento, Mendelssohn tentava defendê-la absolutamente<sup>44</sup>.

Em suma, todos os filósofos alemães pós-kantianos tiveram que lidar com os problemas levantados pela polêmica do panteísmo, seja com questões relacionadas ao racionalismo, ao materialismo ou até mesmo ao ateísmo. Sobretudo, as críticas de Jacobi à razão foram tão significativas que o dogmatismo enquanto crença indubitável nos poderes da razão, passou a ser visto negativamente pelos demais filósofos. Diante disso, cumpre questionar: qual a visão de Schelling sobre o espinosismo e em que medida se deu a recepção da figura de Espinosa no pensamento schellinguiano? Com efeito, a posição de Schelling não assume o dogmatismo de Espinosa, mas também não é a afirmação de um ceticismo. Sendo assim, só poderia ser uma terceira via, “um meio termo entre dogmatismo e ceticismo, e este é o caminho escolhido por filósofos como Kant e os idealistas absolutos, ou seja, Fichte, Schelling e Hegel”

---

<sup>42</sup> Quando o Iluminismo começou a se desenvolver na Alemanha estava atrelado ao Racionalismo, sobretudo nas figuras de Leibniz e Wolff. Já o Romantismo foi um movimento de reação contra o Iluminismo, criticando-o pela tentativa de padronizar tudo de acordo com os princípios racionais. Contrariamente dos iluministas, eles preservavam o particular e o irracional. Mas isso não significa que eles tentaram acabar com a razão, apenas que diminuíram seu poder ditatorial, exaltando a fé, a emoção e o sentimento.

<sup>43</sup> Em comparação com outros sistemas de racionalismo, Jacobi considerou o sistema da *Ética*, de Espinosa, como o mais consequente de todos e, comparado às possíveis formas de panteísmo, esse deveria ser considerado como o mais perfeito e possível, do ponto de vista sistemático.

<sup>44</sup> Talvez, os esforços de Mendelssohn podem ser os últimos no Idealismo em favor da razão, depois de sua crise.

(GUILHERME, 2007, p. 41), que nada mais é do que o criticismo. Por conseguinte, os filósofos pós kantianos tentam resolver as dicotomias presentes em Kant, representante do criticismo, com o dogmatismo de Espinosa, capaz de unificar tudo de modo racional. Fichte, por exemplo, levando em conta o projeto crítico kantiano, opõe sua própria filosofia ao modelo de Espinosa. No caso de Schelling, como veremos mais a fundo, essa confrontação do sistema crítico e dogmático é chave central no desenvolvimento de sua filosofia.

### 2.1. A influência de Espinosa em Schelling

A controvérsia do panteísmo atinge seu ponto alto na Alemanha em 1785 com a publicação do livro de Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Mendelssohn*, mas a repercussão dessa polêmica estende-se durante muito tempo no cenário cultural alemão; tempo que coincide com a estadia de Schelling no Seminário de Tubinga. Com efeito, o período em que foi aluno no Seminário, entre 1790 a 1794 foi decisivo para a construção do seu pensamento, uma vez que, como afirmamos inicialmente, ele teve contato com as principais correntes de pensamento da época, como Kant, Fichte e Espinosa.

Por conseguinte, no mesmo período em que Schelling recebe a influência dos ideais revolucionários de Fichte, aderindo ao seu projeto filosófico; soam as primeiras notícias acerca da interpretação de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa dentro do Seminário. Schelling vivendo nesse ambiente de Tubinga, receptivo a novas filosofias, percebeu que deveria prestar contas, isto é, lidar com as questões que estavam sendo levantadas até então. Na medida em que via com entusiasmo a filosofia de Fichte e a interpretação que Jacobi fazia do espinosismo, tentou tratar dessa questão do seguinte modo: Ao afirmar o criticismo (uma terceira via entre o dogmatismo e o ceticismo<sup>45</sup>, considerando o problema da autoridade da razão, como explicitado anteriormente), Schelling assim como Fichte não pretendia refutar ou excluir o dogmatismo (e, conseqüente cair no ceticismo), mas fundar um sistema que pudesse concorrer com ele, referindo-se à coerência e à necessidade interna de suas proposições.

---

<sup>45</sup> O criticismo surge como uma tentativa de mediar o problema da razão tratado dogmaticamente pela visão de Espinosa e ceticamente por filósofos tais como Schulze e Maimon.

Nesse sentido é possível afirmar que a afirmação do Eu em Fichte, levando em conta a estrutura dos três princípios lógicos da *Doutrina-da-Ciência* é compatível com a afirmação da Substância espinosana, considerando a estrutura dos três gêneros de conhecimento da *Ethica*. É justamente diante dessa questão que Schelling interpreta a intuição intelectual de Fichte e de Espinosa como complementares, como mostraremos na última sessão. Mas não poderíamos tratar disso sem antes entender como Schelling concebe e interpreta a filosofia de Espinosa.

Em uma correspondência com Hegel de 4 de fevereiro de 1795, Schelling afirma em concordância com Fichte, que o princípio do conhecimento incondicionado é o Eu absoluto, contrapondo-se à visão espinosana<sup>46</sup>, pois, “para Espinosa o mundo (o objeto simplesmente em oposição frente ao sujeito) era tudo” (SCHELLING, 2011, p. 305), mediante a afirmação *Deus sive natura*. Em última instância, a afirmação que Espinosa faz na *Ethica* de que a Substância ou ainda Deus é o primeiro princípio da Filosofia é interpretado por Schelling como a afirmação de um objeto absoluto (em oposição ao Eu absoluto), o qual também é derivado por intuição intelectual, uma vez que, conforme Schelling, “a intuição intelectual do Absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que se pode elevar um ser finito, a vida própria do espírito<sup>47</sup>” (SCHELLING, 1973, p. 198). Em suma, o conhecimento do Absoluto, em termos schellinguianos, ou de Deus, em termos espinosanos, só é possível mediante uma intuição intelectual, que nada mais é do que o terceiro gênero de conhecimento em Espinosa. Passamos à tematização do tema, conforme a exposição apresentada na *Ethica*.

## 2.2. A substância espinosana: o conhecimento incondicionado

Para Espinosa, a mente humana é apenas uma parte do intelecto infinito de Deus. Por isso, é necessário que haja a gradação de conhecimento em três tipos, a saber, o conhecimento sensível, o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo; Para que, haja uma compreensão perfeita da eternidade divina, isto é, um conhecimento de Deus no qual o homem e a própria

---

<sup>46</sup> Já no prefácio de *Sobre o Eu* (1795) Schelling mostra a relevância da figura de Espinosa, reconhecendo a necessidade de se estabelecer um diálogo com o autor da *Ethica*.

<sup>47</sup> Espinosa defende o conhecimento racional de Deus, da Natureza e da união do homem com a Natureza, isto é, com Deus (CHAUÍ. Espinosa: *Vida e obra*, XIII).

Natureza sejam absolutamente um. O que é possível mediante o último grau do conhecimento ao qual o homem pode se elevar, o conhecimento intuitivo. Atrelado à concepção de gêneros de conhecimento está o conceito de ideia, o qual é fundamental na teoria do conhecimento do filósofo.

Conforme Espinosa, uma ideia é “um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante” (*Ética*, Livro II, demonstração 3). Ou seja, uma ideia é uma ação da alma que se caracteriza como ativa (em relação ao objeto de conhecimento), constituindo assim a essência da alma, uma vez que “a essência da alma é constituída por ideias adequadas e inadequadas” (*Ética*, Livro II, prop. 9, demonstração). Como somente a ideia faz a relação entre o conhecimento divino e o conhecimento humano há, portanto, tanto ideias adequadas, que são em si verdadeiras, como também ideias inadequadas. Em outras palavras, o conhecimento se constrói a partir das ideias e se no primeiro gênero do conhecimento há ideias inadequadas, que nada mais são do que falsas e confusas por estarem no âmbito do conhecimento sensível, no segundo e no terceiro gênero no conhecimento de conhecimento (racional e intuitivo) é que encontramos ideias adequadas, que são claras e distintas. E essas últimas é que permitem que a alma conheça Deus.

Mais especificadamente, quanto ao primeiro gênero de conhecimento, este é caracterizado enquanto sensível, dizendo respeito a uma coisa particular. Com efeito, todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis (*Ética*, Livro II, prop. 31, corolário), sendo que implicam em um defeito do conhecimento, uma vez que procedem de uma ideia inadequada. Ademais, Espinosa no Livro II, proposição 41, afirma que “o conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gênero é necessariamente verdadeiro”. Ou seja, por proceder de uma ideia inadequada o primeiro gênero apresenta um conhecimento falso por estar relacionado com a realidade exterior, não alcançando a verdadeira essência do conhecimento, essa que por sua vez só é alcançada pelo segundo e terceiro gênero, por não se pautar em efeitos externos, mas por lidar com a Causa mesma.

Esse primeiro gênero é entendido como uma ideia-afecção por Machado (2006, p. 87), pois “é um modo de pensamento que representa uma afecção do corpo, isto é, a mistura de meu corpo com outro corpo ou a ação de outro corpo sobre meu corpo”. Isto porque, ideia é

um modo de pensamento que representa alguma coisa e uma afecção é uma modificação de um corpo, um efeito sobre outro corpo. Por afecção, Espinosa entende que:

São modos pelos quais as partes do corpo humano, e, conseqüentemente o corpo humano, na sua totalidade, é afetado. Ora, o conhecimento adequado por corpos exteriores, do mesmo modo que o das partes que compõe o corpo humano existe em Deus enquanto ele é considerado, não como afetado pela alma humana, mas por outras ideias. Portanto, as ideias dessas afecções, consideradas nas suas relações apenas com a alma humana são como conclusões sem as suas premissas, isto é (*o que é evidente por si*), ideias confusas (*Ética*, Livro II, Demonstração 28, escolio II).

Essas afecções são afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções (*Ética*, Livro I, Def. III). Nada existe de positivo, verdadeiro e adequado em uma ideia-afecção sendo que “as ideias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a alma, não são claras e distintas, mas confusas” (*Ética*, Livro II, prop. 28), ou seja, a ideia de uma afecção do corpo humano não concorda adequadamente com a natureza da alma humana, ou por outras palavras, não envolve conhecimento adequado, e por isso, está mais distante do conhecimento de Deus. Entretanto, é possível que uma afecção deixe de ser assim na medida em que o intelecto forma a partir dela uma ideia clara e distinta (*Ética*, Livro V, prop. 3). Com isso, temos a passagem ao segundo nível do conhecimento.

Por conseguinte, conhecer para Espinosa é conhecer pela totalidade, que nada mais é do que a afirmação imediata de que a natureza humana é parte do Todo-Uno (de Deus), pois “tudo” é Deus e este é “Uno”. Para compreender a totalidade, o “Todo-Uno”, devemos conhecer pela Causa (presente no segundo e terceiro gênero) e não a partir de efeitos (externos, como no primeiro gênero<sup>48</sup>). O conhecimento da Causa diz respeito ao modo de produção em Deus, podendo ser entendido como: “1) o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual produz as coisas; 2) Deus é a causa de si mesmo e das coisas como causa *imanente* e não transcendente” (CHAUI, 1983, p. 14<sup>49</sup>).

---

<sup>48</sup> Sobre essa distinção entre conhecimento pela causa e conhecimento a partir dos efeitos, Espinosa afirma que “chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela” (*Ética*, Livro III, Def. I).

<sup>49</sup> Introdução à *Ética*: Vida e Obra.

Em termos gerais, Deus é *Causa sui*<sup>50</sup>, isto é, causa de si mesmo; é autoprodutor e produtor de todas as coisas. A realidade, que é composta por essências e existências particulares, só existe mediante a causalidade de Deus, uma vez que esses devem ser compreendidas na própria ideia infinita do Ser, ou seja, mesmo o ser finito que não apresenta em si uma causalidade imanente é guiado pelo poder supremo inerente à Causa, pois sua natureza nada mais é do que a repetição, de modo finito, da mesma estrutura que possui a substância infinita.

Destarte, somente o conhecimento racional e intuitivo, “e não do primeiro ensina-nos a discernir do verdadeiro do falso” (*Ética*, Livro II, prop. 42). Segundo Machado (2006, p. 87) o segundo gênero é “uma ideia-noção que (...) não representa mais o efeito de um corpo sobre outro, mas a própria conveniência ou desconveniência das formas, das relações características entre os dois corpos”. Aqui, o conhecimento se eleva até o conhecimento da causa e só por ser assim é que faz parte de uma ideia adequada, por isso, “finalmente, do fato de termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas, a este gênero darei o nome de *Razão e conhecimento do segundo gênero*” (*Ética*, Livro II, prop. 40, escólio II). Como ele procede de uma ideia adequada, ele é verdadeiro, sendo que “uma ideia verdadeira em nós é a que existe adequada em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana” (*Ética*, Livro II, Demonstração 43). Em outras palavras, ter uma ideia verdadeira não é senão conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, em Deus. Vale ressaltar também que esse conhecimento não é contingente, pois tudo o que há na Natureza é necessário, tanto em relação a sua essência como quanto em relação a sua causa, pois “é da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (*Ética*, Livro II, prop. 44).

Somente através do conhecimento racional é possível ter “o conhecimento da essência eterna<sup>51</sup> e infinita de Deus que cada ideia envolve, como sendo adequado e perfeito” (*Ética*, Livro II, prop. 46). Seguindo a mesma argumentação, no Livro II, proposição 48, Espinosa afirma que “a alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”, uma vez que “é da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de

---

<sup>50</sup> “Antes de seu emprego por Espinosa, que sabemos da *causa sui*? Que foi empregada para o Uno-Bem, por Plotino, para o deus, por Crisipo e Sêneca, e para Deus, por Descartes. (...) posta como analogia da causa eficiente à causa formal, por Descartes” (CHAUI, 1999, p. 759).

<sup>51</sup> Segundo o Livro II, prop. 44, corolário II, “é da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade”. Apesar do segundo gênero de conhecimento abranger a questão da eternidade de Deus, este é desenvolvido no terceiro gênero do conhecimento.

eternidade”. Isso implica que a natureza da razão considera as coisas como necessárias, concebidas sem relação com o tempo e duração. É justamente a eternidade que permite a passagem para o terceiro gênero em Espinosa, pois como o filósofo afirma: “como todas as coisas existem em Deus e são concebidas por Deus, segue-se que podemos, desse conhecimento, deduzir um grande número de coisas que conhecemos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento” caracterizado no Livro V da *Ethica* como “Ciência intuitiva<sup>52</sup>”. Este é o grau supremo do conhecimento, o último nível a que se pode elevar um ser finito, uma vez que todo “o esforço supremo da alma e a suprema virtude são compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento” (*Ética*, Livro V, prop. 25), compreendo Deus, “um Ente absolutamente infinito, e sem o qual nada pode existir e ser concebido”. No fundo, a virtude da alma é o conhecimento, mas um conhecimento incondicionado, isto é, de Deus, alcançado mediante uma ideia adequada, sendo que “todas as ideias, enquanto se referem Deus são verdadeiras” (*Ética*, Livro II, prop. 32).

Uma vez que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (*Ética*, Livro I, prop. 15), todas as ideias existentes no intelecto, isto é, na alma tem a mesma estrutura do intelecto divino. Segundo Rubens Rodrigues Torres Filho<sup>53</sup>:

Todos os conhecimentos adequados, isto é, imediatos, são segundo Espinosa, intuições de atributos divinos, e a proposição mestra sobre a qual repousa sua *Ética* (na medida em que o é) é a proposição “a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (*Ética*, livro II, proposição 47). A partir dessa intuição de Deus ele faz surgir o amor intelectual de Deus, que descreve como aproximação do estado de suprema beatitude (SCHELLING, 1793, 1998).

Essa passagem do tradutor, presente em uma nota nas *Cartas filosóficas* de Schelling, mostra em que sentido Schelling vai retomar o sistema espinosano, tendo em vista que a noção de conhecimento adequado se relaciona estritamente com a noção de intuição intelectual. Ou dito de outro modo, é o modo como se conhece Deus, enquanto princípio da filosofia, que interessa à Schelling, como veremos depois. Em resumo, quanto a essa questão, Espinosa salienta que:

O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas, e quanto mais nós compreendemos as coisas deste modo, tanto mais compreendemos a Deus; e, por

---

<sup>52</sup> Ver *Ética*, Livro II, prop. 40, escólio II.

<sup>53</sup> Tradutor da Obra, em nota dele, sobre a interpretação por Schelling da intuição intelectual em Espinosa.

consequente, a suprema virtude da alma, isto é, o poder ou natureza da alma, por outras palavras, o seu esforço é compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (*Ética*, Livro V, demonstração 25).

Se retomarmos o Livro II, Def. 6, temos que a ideia adequada é considerada em si mesma, isto é, sem relação com o objeto, de modo imediato. Nesse sentido, a própria adequação da ideia já é, a rigor, uma intuição intelectual, uma vez que não é mediada por nada. Por conseguinte, é por meio da intuição que apreendemos a origem das essências infinitas, mediante a substância única e também é responsável pelo surgimento do amor intelectual de Deus, que é senão “parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo” (Livro V, prop. 25). Quando falamos acima que a mente humana tem a mesma estrutura do intelecto divino, era devido a esse amor intelectual; pois como Deus é absolutamente infinito, isto é, sua natureza é uma perfeição infinita acompanhada da ideia de sua Causa, esse Ser deixa transparecer a sua essência na mente humana. Ou dito de outro modo, o amor com que Deus ama a si próprio é o mesmo o amor de Deus para com os homens; isso é evidente pelas ações da alma, que compartilham a ideia de perfeição em Deus.

Conforme o filósofo, é preciso amar um bem verdadeiro que nada mais é do que o próprio Deus e “este amor para com Deus deve ocupar a alma acima de tudo” (*Ética*, Livro V, prop. 16). Esse amor intelectual nada mais é do que uma paixão positiva, no sentido de ser “guiada pela consciência que temos de alcançar a plenitude de nosso ser na compreensão de nós mesmos através de nossa compreensão de Deus, isto é, da totalidade” (CHAUI, 1983, p. 19). Depreende-se disso que:

Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce uma alegria acompanhada da ideia de Deus como causa, isto é, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno; e é a isto que eu chamo de amor intelectual de Deus (*Ética*, Livro V, corolário 32).

Deus é eterno<sup>54</sup>, tal como caracterizado pelo segundo e terceiro gênero do conhecimento, sendo que, nas palavras de Espinosa, “o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno” (*Ética*, Livro V, prop. 32). A essência da alma não é, por conseguinte, compreender a existência presente do corpo enquanto duração, mas sim, conceber tudo do

---

<sup>54</sup> A existência de Deus é inteiramente diferente daquela das coisas criadas. Os homens confundem a existência de Deus com a sua própria, e por isso imaginam Deus como se fosse uma espécie de homem, sem dar atenção à ideia verdadeira de Deus que está neles, ou ignoram totalmente que as possui.

ponto de vista eterno, uma vez que nenhuma duração pode ser atribuída a Deus, pois seu principal atributo é a eternidade. Com efeito, “por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como sequência necessária da mera (*ex sola*) definição da coisa eterna” (*Ética*, Livro I, Def. 8). Entender as coisas sob o modo da eternidade [*sub specie aeternitatis*] nada mais é do que concebê-las como ausência de tempo, não-tempo<sup>55</sup>. Ao passo que a duração (temporal) é uma afecção da existência e não da essência. Portanto:

Eternidade, somente aplicável a Deus ou à substância, exclui a noção de temporalidade e da própria duração sem fim. É a negação do tempo. Duração, corresponde ao conceito corrente de tempo, reporta-se à Natureza Naturada, isto é, aos seres e as coisas que procedem da Natureza Naturante, e implica a noção de continuidade sem fim. O tempo não tem realidade: é um *modus cogitandi* (modo de pensar) (*Ética*, Livro I, Def. 8. NOTA).

Podemos dizer que a essência divina é a própria eternidade. Nesse sentido, só podemos compreender que Deus é eterno de modo infinito atual, pois como salienta o filósofo, “se atendermos à opinião comum dos homens, veremos que eles têm, de fato, consciência da eternidade da sua alma, mas que a confundem com a duração e que a atribuem à imaginação ou à memória, que eles creem que subsiste após a morte” (*Ética*, Livro V, prop. 34, escólio). Ou seja, não pode haver espaço para confusões entre temporalidade e eternidade<sup>56</sup> na *Ethica*. Portanto, as coisas podem ser concebidas de suas maneiras na doutrina de Espinosa: ou se concebe algo como existente em relação a algo, em algum lugar e tempo determinado (primeiro gênero de conhecimento) ou se concebe a ideia de algo contida em Deus, com a mesma necessidade que apresenta a natureza divina (mediante o segundo e o terceiro gênero). Sobre esses últimos, “ora, as que são concebidas como verdadeiras, ou seja, reais, deste segundo modo, concebemo-las de ponto de vista da eternidade, e as ideias delas envolvem a essência eterna e

---

<sup>55</sup> “O conceito de eternidade como negação do tempo procede originalmente de Platão (*Timeu*, 37d) e afirmou-o Santo Agostinho (*Confissões* e *De Trinitate* – Sobre a Trindade, 11, 5), onde diz (...) A ordem dos tempos na sabedoria eterna de Deus é sem tempo (Nota de tradutor em *Ética*, Livro I, Def. 8).

<sup>56</sup> Na Parte II de *Pensamentos Metafísicos*, mais especificamente do segundo parágrafo, Espinosa dá três razões segundo as quais alguns autores equivocadamente atribuem a duração a Deus. O primeiro argumento diz respeito ao fato de que tenta-se explicar a eternidade sem levar em conta Deus, ou seja, que se pode conhecer a eternidade independente da essência divina, disso decorre a impossibilidade do conhecimento da eternidade, na medida em que, é considerada como um certo aspecto da duração. O segundo argumento, o qual é cometido tal equívoco é pelo fato de que a duração é atribuída às coisas submetidas a uma mudança contínua, decorrendo disso o fato de não se distinguir a duração das coisas da eternidade de Deus. O terceiro argumento diz respeito ao fato de não distinguir a essência de Deus de sua existência, pois “sendo a duração apenas uma afecção da existência e como distinguíssem a existência de Deus de sua essência, tivessem que lhe atribuir duração”.

infinita de Deus”, conforme Livro V, proposição. 29, escólio. Assim, fica claro que o conhecimento verdadeiro de Deus se dá através da intuição intelectual.

Em suma, o modo como Espinosa trata de Deus na *Ethica* é retomado constantemente em vários momentos da filosofia de Schelling, até mesmo nos escritos da juventude. Isso mostra que não seria possível tratar da concepção schellinguiana de filosofia sem, sobretudo tratar desse aspecto da influência espinosana. Especificamente, podemos destacar alguns pontos que foram de muita relevância em Schelling, contribuindo significativamente para a construção de seu pensamento: a) o monismo de Espinosa; b) o modo como Espinosa concebe Deus; c) As propriedades que esse ser Absoluto apresenta, a saber: a infinitude, o imanentismo e a eternidade; d) A relação entre *Natura naturans* e *Natura naturata*.

O desdobramento dessas questões por Schelling aparecem ao longo do desenvolvimento de seus textos, mas de imediato podemos adiantar que, quanto ao primeiro ponto: a) Schelling assume como projeto filosófico uma tentativa de resolver as dicotomias deixadas em aberto pela filosofia kantiana e vê o monismo de Espinosa como uma boa alternativa para isso. Esse é o ponto de partida do projeto de filosofia schellinguiano, o que permite falar, posteriormente na relação entre dogmatismo e criticismo<sup>57</sup>. Agora, podemos dizer que o desenvolvimento desses últimos dois aspectos são, com efeito, os dois pontos centrais desse trabalho, quanto à influência espinosana em Schelling. Pois, b) Espinosa concebe Deus mediante a intuição intelectual, o terceiro gênero do conhecimento, o último grau que todo o ser finito pode aspirar, sendo que é justamente o modo como Schelling interpreta essa intuição intelectual de Espinosa que está em jogo no decorrer de todo o próximo capítulo. c) Tendo Espinosa atribuído a Deus a propriedade de imanência, eternidade e infinitude, em Schelling, podemos dizer que tais noções ganham mais relevância do que no próprio Espinosa, embora a eternidade e a infinitude sejam fundamentais para a afirmação do primeiro princípio, é a imanência, ou em outras palavras, a causalidade imanente que tem um papel destacado na concepção de Absoluto schellinguiano. Por fim, d) a relação entre *Natura naturans* e *Natura naturata*, ou em última instância, a identificação de Deus e o Mundo, pode ser entendido como

---

<sup>57</sup> Embora reconheçamos a importância que Kant exerce no desenvolvimento da filosofia schellinguiana, não tratamos explicitamente dessa questão no presente trabalho, pois dada a vastidão da questão, seria tema de um outro escopo de investigação. Contudo, por vezes, mostramos ao leitor que Kant é o ponto de partida de Schelling, uma vez que Schelling trata de desenvolver questões filosóficas que foram instigadas pelo próprio Kant.

a base para a construção não só da Filosofia da Natureza em Schelling, mas também da sua Filosofia da Identidade.

### 3. A relação entre Fichte e Espinosa

Expomos didaticamente o modo como Schelling é influenciado tanto pela filosofia de Fichte – ao afirmar o Eu como princípio do saber humano, tal como ensinara o autor da *Doutrina da ciência* – como pela doutrina de Espinosa – ao se apropriar de noções do monismo tal como apresentado na *Ethica*. Diante disso, cumpre questionar: Qual é a necessidade de se reportar à Fichte e à Espinosa para explicitar a filosofia de Schelling? Pois bem, a resposta para isso é a seguinte: podemos dizer que os escritos schellinguianos no período de 1794 a 1801 são caracterizados como uma tentativa de relacionar as filosofias de Fichte e Espinosa. Em outras palavras, a concepção propriamente schellinguiana de filosofia se perfaz diante dessa tensão, a saber, entre Fichte e Espinosa, em uma tentativa de relacionar o criticismo de um lado e o dogmatismo de outro, ou, o Eu fichteano e a substância espinosana.

Conforme o texto *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794), em parte, Schelling adere ao projeto de Fichte compartilhando com ele a necessidade de se estabelecer um princípio absoluto do conhecimento, o Eu absoluto, que seria o fundamento do saber. Mas embora usem a mesma terminação, eles falam de coisas distintas. Enquanto Fichte estava concentrado com suas preparações de aula em Jena, apresentando um sistema cujas linhas mestras já estavam suficientemente maduras, Schelling apresenta um programa de investigação que, todavia, ainda não estava bem definido. Por conseguinte, a exposição da *Doutrina da ciência de 1794* estava guiada por um conteúdo prévio e por uma investigação já realizada, ao passo que Schelling apenas tinha um programa “vazio”, um projeto cujo fio condutor não era outro que o descobrimento do caráter incondicionado e absoluto do primeiro princípio. Com isso, queremos mostrar que Schelling desconhecia o conteúdo material que o Eu tinha em Fichte e, justamente por isso, somente compartilhavam o aspecto formal da proposição fundamental pois, quanto ao aspecto material do Eu, Schelling o interpretou nos modelos da substância espinosana.

Portanto, fica claro como Schelling se vê entre Fichte e Espinosa, pois o desenvolvimento do primeiro princípio em seus escritos iniciais não é senão uma tentativa de mediar a tensão presente entre os sistemas opostos.

## CAPÍTULO II

### A INTUIÇÃO INTELECTUAL NAS *CARTAS FILOSÓFICAS* (1795) ENQUANTO TENTATIVA DE CONCILIAÇÃO DO DOGMATISMO E DO CRITICISMO

Após ter problematizado o modo pelo qual Schelling, no período inicial de sua produção filosófica, é influenciado tanto pela filosofia de Fichte como pela filosofia de Espinosa, no que diz respeito à própria construção de seu pensamento, pretendemos mostrar como a concepção schellinguiana de intuição intelectual, conforme a exposição da oitava carta das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*<sup>58</sup> (1795) se apresenta enquanto tentativa de conciliação do dogmatismo e do criticismo, sendo que estes são os dois modos possíveis do conhecimento do Absoluto.

Schelling retoma a discussão da *Doutrina da Ciência de 1794* e confronta-a com a *Ethica* de Espinosa no que diz respeito à intuição intelectual; essa concebida de um lado por Fichte nos quadros de uma intuição de si mesmo em que, na relação sujeito-objeto, o Eu é fundamental e de outro por Espinosa, interpretado por Schelling no sentido de uma intuição objetivada, que não é senão a afirmação do objeto absoluto nela intuído. Com efeito, para Schelling ambos os modos de intuição se apresentam no âmbito de certa complementaridade enquanto são a própria estrutura do Absoluto. Nesse sentido, é que explicitaremos melhor a ideia central apresentada no capítulo anterior, a de que apesar de óbvia referência a Fichte, a figura de Espinosa é notoriamente decisiva na construção da filosofia schellinguiana.

---

<sup>58</sup>Segundo Vieira (2002, p. 233) “Vale lembrar que as quatro primeiras cartas foram publicadas em novembro de 1795 na 'Revista de uma sociedade de eruditos alemães', enquanto que as cartas de número cinco até a de número dez, por sua vez, somente em abril de 1796”. Sobre isso ver *Filosofia e Absoluto no jovem Schelling*. In: M. Oliveira e C. Almeida (Org). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 233, nota 28.

## 1. O confronto entre o dogmatismo e o criticismo

Se em *Sobre a possibilidade da forma da filosofia em geral* (1794) Schelling afirma que a filosofia é um sistema a partir de um primeiro princípio e em *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1795) ele mostra a impossibilidade de se estabelecer o ponto de partida no Absoluto mesmo, as *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795-1796) não vão senão tratar dessa tensão, apresentando uma tentativa de solucionar a questão da relação entre o Absoluto e finitude. Nesse sentido, as *Cartas* podem ser entendidas como uma “ponderação conjunta do projeto filosófico presente nas suas duas obras anteriores<sup>59</sup>”.

Considerando o problema da relação entre Absoluto e finitude, Schelling explica que desde o pecado original “somos seres decaídos<sup>60</sup>” (SCHELLING, 1973, 2002), ou seja, não nos encontramos mais naquele estado de pura liberdade, autossuficiência e bem-aventurança absoluta. Justamente “por termos saído do Absoluto surge o conflito com ele, e somente por esse conflito originário do próprio espírito humano surge a controvérsia dos filósofos” (*idem*, p. 184). Do contrário, se nunca decaíssemos do Absoluto, haveria apenas unanimidade e, não haveria domínio para as controvérsias.

Uma vez que, com a queda do estado absoluto, ficamos preso à finitude, a tarefa do filósofo consistirá em resolver o problema inerente à finitude mesma, a saber, o problema fundamental da relação necessária entre o sujeito e o objeto que torna possível todo e qualquer saber. Nesse sentido, a filosofia é, conforme Schelling um esforço, uma tentativa de conciliar o conflito originário do conhecimento, visando o retorno ao Absoluto, uma vez que esse é um “âmbito pré-reflexivo” (conforme a caracterização em *Sobre o Eu*), o qual não permite conflitos e oposições, é um estado no qual não há primazia nem de sujeito, nem de objeto, senão apenas da identidade entre eles.

---

<sup>59</sup> Conforme Tilliette, (Tomo I, p. 89), as duas obras, a saber, *Sobre o Eu* e as *Cartas filosóficas* são indissociáveis, pois as *Cartas* são um desenvolvimento aprofundado dos temas já colocados em *Sobre o Eu*.

<sup>60</sup> Essa passagem do Absoluto ao finito é caracterizada no sentido da queda [*Sündenfall*] platônica, como exílio do estado absoluto. A “queda” não possui nenhuma conotação cristã. Além disso, como assevera Schelling (SW, 1/6, 58) “A passagem ao mundo dos sentidos [*Sinnenwelt*] é concebida apenas como uma total ruptura com a Absolutidade [*Absolutheit*], ou seja, como um salto”.

Para resolver o conflito originário decorrente da queda, deve-se partir justamente do ponto em que a controvérsia surgiu, a saber, o Absoluto, o qual permite a síntese entre sujeito-objeto. Conforme Schelling, “a condição de toda síntese é justamente o conflito em geral, e certamente o conflito entre o sujeito e o objeto”. Portanto, dois problemas estão em jogo aqui, a saber, 1) o problema fundamental da filosofia que é o da relação entre Absoluto e finitude, que nada mais é do que a pergunta do “como” alcançar o Absoluto, depois da queda e outro problema decorrente desse primeiro, 2) o problema da oposição entre sujeito e objeto presente no âmbito finito, sendo que somente quando o conflito em geral é resolvido é que podemos tratá-los em termos absolutos (sem domínio para as controvérsias). Porém isso implica questionar “qual” é o fundamento do conhecimento do Absoluto; se ele reside no Eu ou no Objeto. Diante disso, é que Schelling salienta que só há duas possíveis maneiras de retornar ao estado absoluto. Uma delas é o criticismo e a outra o dogmatismo. “O dogmatismo desde o ponto de vista do objeto e o criticismo desde o ponto de vista do sujeito. O primeiro como Objeto absoluto e o segundo como Sujeito absoluto” (MARÍN, 2008, p. 164). Um representado pela figura de Fichte e o outro representado pela figura de Espinosa.

Quanto ao criticismo e ao dogmatismo, Fichte, em sua Primeira introdução à *Doutrina da Ciência de 1794*, no § 3, afirma que é certo que o ser racional, assim como o filósofo nada podem saber além da experiência, em concordância com Kant. No entanto, o ser racional, ou o filósofo, podem abstrair, ou seja, separar através da liberdade de pensamento, tudo o que se liga à experiência. Na própria experiência, “estão inseparavelmente ligadas *a coisa*, aquilo que deve ser determinado independente de nossa liberdade e pelo qual se deve orientar o nosso conhecimento, e a *inteligência* que deve conhecer” (FICHTE, 1988, § 3). Com efeito, o filósofo pode abstrair de uma delas e através disso, se elevar acima da própria experiência. Desse modo, o processo mediante o qual a abstração mantém uma inteligência *em si*, é chamado de *criticismo*. Pelo contrário, o processo no qual a abstração se mantém em uma coisa *em si*, é denominado de *dogmatismo*.

Entre os objetos [*objekt*] de ambos os sistemas há, “no que se refere à sua relação com a consciência, uma diferença notável. Tudo aquilo de que sou consciente é denominado objeto da consciência” (FICHTE, 1988, § 4). No criticismo, apresenta-se como o Eu pensa a si mesmo como autodeterminação, além do fato de que os objetos só chegam à consciência sob a

condição de que o Eu tenha antes a consciência dele próprio<sup>61</sup>. Este *Eu em si* é o objeto do criticismo, o qual é algo real e efetivo na consciência, não sendo, portanto, como uma *coisa em si*. Não é também objeto [*Gegenstand*] da experiência, uma vez que surge para além desta, através da atividade de abstração. Pelo contrário, “o objeto [*Objekt*] do dogmatismo, pertence aos objetos da primeira espécie, que são produzidos unicamente pelo pensamento livre” (FICHTE, 1988, § 4) que é a *coisa em si*, que não tem realidade<sup>62</sup>. Embora, o dogmático queira assegurar-lhe e demonstrá-la na experiência. Diante disso, não é objeto da consciência e não surge da experiência, sendo “uma invenção do próprio sistema”. Ou seja, enquanto o criticismo explica a realidade partindo do princípio da consciência, para o dogmatismo tal realidade é a da coisa em si, afirmando sua existência a partir do próprio sistema.

Nesse sentido, Fichte afirma que o criticismo tem uma vantagem em relação ao dogmatismo, a saber, de ser demonstrável na consciência. Mas, apesar disso, “nenhum destes dois sistemas pode refutar diretamente o que lhe é oposto, a disputa entre eles é uma disputa sobre o princípio primeiro, que não pode ser deduzido a partir de outro” (FICHTE, 1988, § 5). Fichte confronta o seu próprio sistema crítico com o modelo dogmático de Espinosa na tentativa de descobrir qual é o verdadeiro fundamento da filosofia:

A disputa entre o idealista e o dogmático reside, de fato, em saber se é à independência do Eu que se deve sacrificar a independência da coisa, ou se, pelo contrário, é à independência da coisa que deve ser sacrificada a independência do Eu. O que é afinal aquilo que leva um homem dotado de razão a preferir um dos dois sistemas? (FICHTE, 1988, § 5).

Schelling também assume como tarefa deliberar sobre essa problemática mostrando que quanto a essa disputa “se o sujeito fosse idêntico ao objeto não seria mais posto sob a condição do sujeito, isto é, seria posto como *coisa em si*, como absoluto, e o sujeito, como o *cognoscente*, seria pura e simplesmente suprimido” (SCHELLING, 1973, p. 186). Por outro lado, se o objeto se tornasse idêntico ao sujeito “justamente por isso, se tornaria *sujeito em si*, sujeito absoluto, mas o objeto, como cognoscível (...) seria pura e simplesmente suprimido (Ibidem) ”.

---

<sup>61</sup> Ver *O princípio da Doutrina-da-Ciência*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. v. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 44.

<sup>62</sup> Sem realidade efetiva, no sentido do estado de ação do ato da autoconsciência. Fichte vê a necessidade de o Eu ser consciente de si mesmo, mas para Espinosa o primeiro princípio, dado à sua imanência, não precisa ser demonstrável na consciência, ele subsiste por si mesmo, pelo próprio sistema.

Nesse sentido, ou há um objeto absoluto e não há um sujeito, ou pelo contrário, há um sujeito absoluto e não há, porém, nenhum objeto. Em outras palavras, isso implica dizer que, ou o sujeito é suprimido pelo objeto ou, que o objeto é suprimido pelo sujeito. Esse impasse se dá pela incompatibilidade de seus objetos, que são divergentes do ponto de vista filosófico.

Mas ambos levam à identidade absoluta. O criticismo leva à identidade absoluta do sujeito “*imediatamente*, e apenas mediatamente à concordância do objeto com o sujeito, e o dogmatismo, ao contrário, leva *imediatamente* à identidade de um *objeto* absoluto, e apenas mediatamente à concordância do sujeito com o objeto absoluto” (SCHELLING, 1973, p. 203). Tanto no criticismo quanto no dogmatismo, é o objeto que se perde em uma intuição. Ou o Eu, como objeto, deve desaparecer no absoluto ou tudo o que se chama de objetivo deve ser suprimido. Já antes mesmo da redação das *Cartas Filosóficas*, Schelling em uma correspondência a Hegel (de quatro de fevereiro de 1795) tematiza que “a diferença essencial entre a filosofia crítica e a filosofia dogmática parece residir em que a primeira tem como ponto de partida o eu absoluto que ainda não é condicionado por nenhum objeto, a segunda, parte do objeto absoluto ou não-eu” (SCHELLING, 2011, p. 307). Ademais, Schelling afirma que “a filosofia deve necessariamente partir do incondicionado e sua única questão é saber em que consiste esse incondicionado, se ele reside no eu ou no não-eu. Quando essa questão é decidida tudo se resolve” (*Ibidem*). O não-eu aqui seria o objeto, oposto ao Eu.

A fim de resolver esse problema do confronto, Schelling (1973, p. 186) adverte que “se deve cessar o conflito entre sujeito e objeto, então o sujeito precisa não ser mais obrigado a sair de si, ambos têm de se tornar absolutamente idênticos, isto é, nem o sujeito deve perder-se no objeto nem o objeto no sujeito”. Mas como é possível conciliar a oposição entre os sistemas? A resposta schellinguiana a essa questão é a seguinte: não deve haver um sistema de filosofia que seja o fundamento do incondicionado, devemos considerar tanto o dogmatismo e o criticismo de uma só vez. Mas antes de explicitar mais detalhadamente o modo como Schelling relaciona o dogmatismo e o criticismo, falaremos um pouco do problema fundamental que enfrenta tais sistemas, o qual, por conseguinte, é também o problema fundamental da filosofia, a saber, a relação entre Absoluto e finitude. Toda a filosofia de Schelling será uma tentativa de responder a questão “como alcançamos o Absoluto?” O texto *Sobre o Eu* já trata da dificuldade dessa passagem ao Infinito e, nas *Cartas*, esse problema é radicalizado ainda mais.

Seguindo a argumentação já exposta na quinta e na sexta carta, será na sétima carta que Schelling trata do problema da relação entre o Absoluto e finitude de forma mais detalhada. Em suas palavras, a ocupação fundamental da filosofia “consiste na solução do problema da existência do mundo: nessa solução todos os filósofos trabalharam, por mais diferente que tenham exprimido o problema. Quem quer exorcizar o espírito de uma filosofia tem de exorcizá-lo neste ponto” (SCHELLING, 1973, p. 195). Mais especificadamente, Schelling retomada aqui o tratamento que tanto o dogmatismo espinosano como o criticismo fichteano deram à questão. No que diz respeito ao dogmatismo, Schelling recupera a discussão em torno da polêmica do panteísmo:

Quando Lessing perguntou à Jacobi o que ele considerava o espírito do espinosismo, este lhe replicou que não era outro o que o antigo: *a nihilo nihil fit...* Rechaçou portanto aquele trânsito do infinito ao finito, e em geral todas as causas transitórias, e colocou no lugar do primeiro princípio de emanação um princípio imanente, um princípio interior, eterno e imodificável em si mesmo, causa do mundo, que era considerado conjuntamente com todos seus efeitos só uma e a mesma coisa (SCHELLING, 1973, p. 195).

Claramente, essa passagem refere-se ao texto de Jacobi, no qual Lessing apresentara o espírito do espinosismo, como uma das soluções possíveis acerca da existência do mundo, ressaltando a impossibilidade do trânsito ao infinito. Isso porque, conforme Schelling, Espinosa afirmava uma causalidade imanente do objeto absoluto e, justamente por isso, era inconcebível o Absoluto sair de si mesmo. Nesse sentido, o Absoluto enquanto *objeto absoluto* deveria existir independente da causalidade do sujeito, a qual seria, em última instância, anulada pela causalidade livre. Como já afirmado anteriormente, o objeto do dogmatismo é demonstrado a partir do seu próprio sistema; sobre isso Schelling questiona: “por que Espinosa expôs sua filosofia em um sistema da *Ética*? Certamente não o fez em vão. Dele se pode dizer com propriedade: Ele viveu seu sistema” (SCHELLING, 1973, p. 190). Com efeito, não é que em Espinosa a prioridade ontológica é dada à Substância, enquanto objeto absoluto em oposição ao sujeito, pois Espinosa antes mesmo que postular seu princípio moral, já havia suprimido em si o conceito de sujeito, afirmando que só há a causalidade imanente do mundo. Portanto:

“Não deve haver passagem do infinito ao finito” – eis a exigência de toda filosofia. Espinosa a interpretou em conformidade com o seu princípio: o finito deveria ser diferente do infinito apenas por seus limites, e todo existente deveria ser apenas modificações do mesmo infinito; portanto, não deveria haver nenhuma passagem, nenhum conflito, mas apenas a *exigência* de que o finito se esforce para tornar-se

idêntico ao infinito e sucumbir na infinitude do objeto absoluto (SCHELLING, 1973, p. 196).

A exigência do princípio espinosano era o mandamento “Anula a ti mesmo pela causalidade absoluta!”, que nada mais é do que a exigência de que o sujeito deve se perder no Absoluto, exigindo com isso, “a identidade da causalidade subjetiva com a absoluta; havia decidido praticamente que o mundo finito nada mais é do que modificação do infinito, a causalidade finita apenas como modificação da infinita” (SCHELLING, 1973, p.196). Em suma, a filosofia nada mais é do que o *esforço* de alcançar o Absoluto e mesmo que isso não seja realizável, ela mesmo assim *tende ao infinito*, na medida em que “a mesma causalidade que reinava no infinito devia reinar em todo ser finito” (*idem*).

Espinosa, ao que parece, não conhecia nenhum *sujeito* e justamente por isso, o criticismo critica seu mandamento moral. Schelling reconstrói essa discussão afirmando que “se o sujeito tem uma causalidade independente, própria a ele, *na medida em que* é objeto, a exigência: - Perde a ti mesmo no Absoluto! - contém uma contradição” (*idem*), pois o sujeito enquanto tal não pode anular a si mesmo, pois para isso, teria que sobreviver à sua própria aniquilação. Por conseguinte, na *Nova dedução do direito natural* (1794) Schelling, em concordância com Fichte, expõe o princípio supremo do criticismo: “Sê! No pleno sentido da palavra. Cessa, *tu mesmo*, de ser um fenômeno; esforça-te por ser um ser em si” e, de forma mais surpreendente: “Torna-te idêntico, eleva (no tempo) as formas subjetivas de sua essência à forma do Absoluto” (SCHELLING, §3). Opostamente à exigência do dogmatismo, no criticismo é possível haver a passagem do finito ao infinito na medida em que a própria lei moral expõe essa exigência, um dever-ser, uma obrigação moral apresentada ao Eu finito, para que este supere toda a condicionalidade em relação à objetividade e dissolva-se na incondicionalidade presente no Absoluto.

Com efeito, no criticismo, há a liberdade incondicionada. Um agir livre só é possível mediante a própria ação, antes mesmo de um Deus objetivo, como em Espinosa. Isso porque, o Eu é aquilo que fundamenta a relação do conhecimento. Na ação do pensar, esse Eu é ao mesmo tempo sujeito e objeto da ação e toda a realidade externa provém dele e, somente na medida em que põe a si mesmo como fundamente, somente enquanto sua essência é “ser em si mesmo” é que faz sentido o mandamento moral: “não te esforces para aproximar-te ao infinito

da divindade, mas para aproximar a divindade de ti” (SCHELLING, 1973, p. 207). Em outras palavras, à medida que o Eu é em essência, o Absoluto torna-se um com ele.

Podemos dizer que o problema da relação entre o Absoluto e finitude diz respeito à questão da causalidade. Schelling termina as *Cartas filosóficas* deixando em aberto esse problema na décima carta do seguinte modo:

Minha *destinação*, no dogmatismo, é anular em mim toda causalidade livre, não agir por mim mesmo, mas deixar agir em mim a causalidade absoluta, estreitar cada vez mais os limites de minha liberdade, para ampliar cada vez mais os do mundo objetivo. (...) Ora, se o dogmatismo soluciona o conflito teórico entre sujeito e objeto pela exigência de que o sujeito deixe de ser *sujeito* para o objeto absoluto, isto é, deixe de ser oposto a ele, então, inversamente, o criticismo tem de solucionar o conflito da filosofia teórica pela exigência prática de que o Absoluto deixe de ser *objeto* para *mim*. Ora, essa exigência eu só posso cumprir por um esforço absoluto para realizar o Absoluto *em mim mesmo* (SCHELLING, 1973, p. 207).

A causalidade subjetiva suprime a causalidade objetiva, dada a autonomia presente no Eu, por outro lado, a subjetividade é suprimida por Espinosa e mesmo que existisse, seria apenas um dos atributos da substância, isto é, apenas como algo derivado e que se manifesta absorvido na substância (AMORA, 2010, p. 66).

É movido pela tendência ao infinito que esses sistemas opostos se esforçam para alcançar o Absoluto, sendo isso problematizado pela razão teórica. Não obstante, o problema da relação entre Absoluto e finitude é o que move toda a busca pelo fundamento do sistema de filosofia e embora Schelling passe a tratá-lo, mesmo nas *Cartas*, através de uma perspectiva prática, pretendemos mostrar uma possível solução no âmbito puramente teórico<sup>63</sup> e com isso, chegamos ao ponto central deste capítulo.

Voltando um pouco à questão da finitude, com o intuito de resolver esse problema do confronto, Schelling adverte que embora esses sistemas sejam incompatíveis no que tange ao primeiro princípio, eles devem ser considerados em pé de igualdade. Pois, “se deve cessar o conflito entre sujeito e objeto, então o sujeito precisa não ser mais obrigado a sair de si, ambos têm de se tornar absolutamente idênticos, isto é, nem o sujeito deve perder-se no objeto nem o objeto no sujeito”. (1973, p. 186). Então, não deve haver apenas um sistema de filosofia que

---

<sup>63</sup> Com isso não queremos dizer que Schelling, de fato, apresenta uma solução ao problema da relação entre infinitude e finito nas *Cartas filosóficas*. Podemos dizer que Schelling, dado o projeto de sua filosofia está preocupado mais em expor o problema do que resolvê-lo efetivamente. Motivo pelo qual temos a impressão que ele abandona seu programa neste escrito, retomando-o posteriormente no *Sistema do idealismo transcendental* (1800).

seja o fundamento do incondicionado, devemos considerar tanto o dogmatismo e o criticismo de uma só vez. Mas como é possível a conciliação do sistema de Fichte e Espinosa? A resposta schellinguiana para essa questão encontra-se explícita na quinta carta, da seguinte maneira: “o fundamento que me leva a afirmar que esses dois sistemas inteiramente opostos entre si, o dogmatismo e o criticismo, são igualmente possíveis, e que ambos subsistirão um ao lado do outro enquanto todos os seres finitos não tiverem atingido o mesmo grau de liberdade é (...) que ambos têm o mesmo problema” (SCHELLING, 1973, p. 191). Disso resulta que a divergência consiste apenas na incompatibilidade do primeiro princípio, pois enquanto um sistema parte do Eu absoluto, o outro parte da Substância, entendida como Objeto absoluto. Embora o caminho seja diferente entre eles, ambos partem do mesmo ponto, a saber, do próprio Incondicionado, ou, Absoluto, sendo assim, tarefa comum entre eles dar conta do problema fundamental da filosofia, o da relação entre Absoluto e finitude.

O que os diferencia é apenas o modo pelo qual tais sistemas tentam retornar às suas origens. A afirmação feita na quinta carta é retomada na sexta carta, por Schelling: “afirmo que o dogmatismo e o criticismo têm o mesmo problema. Qual é esse problema, já foi dito em minha carta anterior. A saber, não se refere ao ser de um Absoluto em geral, porque sobre o próprio Absoluto, como tal, não é possível nenhuma controvérsia” (SCHELLING, 1973, p. 192). Por conseguinte, é mediante esse “ponto comum” entre os sistemas que Schelling vê uma condição de possibilidade de relacioná-los, colocando-os em pé de igualdade.

Quanto a mim, acredito que há um sistema do dogmatismo, assim como há um sistema do criticismo. Acredito ter encontrado, no próprio criticismo, a solução do enigma: porque esses dois sistemas têm necessariamente de subsistir um ao lado do outro, porque, enquanto ainda existem seres finitos, também tem de haver dois sistemas diferentemente opostos entre si. (SCHELLING, 1973, p. 190-191).

Ambos são inaceitáveis, no sentido de que apenas um não pode resolver o problema colocado pelo exílio do Absoluto. Não obstante, a confrontação mostra-se como fundamental, pois é a partir do confronto mesmo, mostrando a incompatibilidade entre eles que se reconhece que um não pode refutar o outro. Nesse sentido, a alternativa que Schelling estabelece diante da disputa dos filósofos é o estabelecimento de uma identidade entre os sistemas, mas não uma mera identidade condicionada, mas sim uma identidade originária, o que permite torná-los idênticos com o Absoluto. Embora o dogmatismo e o criticismo sejam incompatíveis entre si “não poderia haver, em geral, sistemas diferentes, se não houvesse, ao mesmo tempo, um

domínio comum para todos eles” (SCHELLING, 1997, p. 184). E justamente através do ponto comum é possível afirmar que Schelling está preocupado em estabelecer uma conciliação<sup>64</sup> entre eles. Com efeito, nas *Cartas filosóficas*, Schelling recupera essa noção de conciliação de Hölderlin, que também procurava mostrar que quando confrontados, o dogmatismo e o criticismo não são tão incompatíveis entre si.

Resumimos a exposição feita até aqui em quatro pontos. Em primeiro lugar, tratamos do conflito originário no âmbito puramente teórico. Em segundo lugar, o confronto entre o subjetivo e o objetivo se perfaz no âmbito da finitude e a identidade entre eles só é possível mediante a tendência da filosofia rumo ao infinito. Em decorrência disso, em terceiro lugar, o Absoluto não pode coincidir com o princípio de nenhum dos sistemas, do dogmatismo e do criticismo, mas sim em uma instância maior, que afirma tanto o subjetivo e o objetivo de uma só vez. Por fim, o princípio da filosofia em Schelling não pode ser o mesmo que o de Fichte – que é princípio apenas de um dos sistemas possíveis. O princípio em Schelling deve abarcar a identidade tanto o dogmatismo quanto do criticismo, através da conciliação, possível somente pela intelectual. Com efeito, a intuição intelectual enquanto tentativa de conciliação do dogmatismo e do criticismo, pretende dar conta do problema presente no âmbito finito, conciliando os sistemas opostos, mas também é o ponto central do problema fundamental sobre a relação do finito com o Absoluto, uma vez que somente por essa intuição que conhecemos o próprio Absoluto.

## 2. A intuição intelectual enquanto tentativa de conciliação

Vimos que a filosofia tem como ponto de partida o incondicionado, sendo que a única questão consiste em saber em que ele consiste, se ele reside no Eu ou não-Eu. Essa questão é o

---

<sup>64</sup> Como já destacamos, neste momento Schelling está receptivo a novas influências na construção da sua própria filosofia e a figura de Hölderlin, seu amigo do Seminário de Tubinga, é relevante. O texto de Hölderlin intitulado *Acerca de las Cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*, tenta estabelecer uma conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, o que na visão de alguns estudiosos, teria motivado Schelling a escrever as *Cartas filosóficas*. Assim, alguns estudiosos não descartam a possibilidade de Schelling ter dedicado esse escrito a Hölderlin.

que motiva o confronto entre os sistemas, uma vez que um tenta suprimir o outro. Conforme Schelling, “se o sujeito fosse idêntico ao objeto não seria mais posto sob a condição do sujeito” (SCHELLING, 1973, p. 186) e assim, o próprio sujeito seria suprimido; pelo contrário, se o objeto fosse idêntico ao sujeito, a causalidade subjetiva seria suprimida pela causalidade do objeto absoluto. Mas é justamente através da existência do confronto que Schelling encontra condições para tornar idênticos ambos os sistemas, o dogmatismo e criticismo; não no âmbito finito, mas no próprio Absoluto. Essa unificação é possível se considerarmos que, para Schelling, neste momento inicial de sua produção filosófica, o Absoluto não é senão a própria unidade originária de sujeito e objeto, afirmação essa que pode ser entendida através da concepção schellinguiana de intuição intelectual.

Mas qual é o verdadeiro papel da intuição no escrito schellinguiano? A intuição intelectual visa comprovar que há um ponto no qual o próprio Absoluto e o conhecimento do Absoluto (intuitivo) sejam um; na medida em que este é o mais nobre tipo de conhecimento, pois não é senão pela própria intuição intelectual que conhecemos o Absoluto. Essa noção é caracterizada por Schelling com bastante entusiasmo [*Schwärmerei*] da seguinte maneira:

Com efeito, em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo suprassensível. (...) Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida por todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada, pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência (SCHELLING, 1973, p 198).

Eis pois, a intuição intelectual que se apresenta como uma faculdade “secreta” na medida em que o intuir se dá em um eu específico; portanto, como uma experiência imediata, interior e própria, sendo que qualquer um que fizer o mesmo processo de abstração poderia chegar à mesma intuição. Por esse modo de intuição é que intuimos tudo o que está no mundo suprassensível, uma vez que é somente por esta forma de intuir que depende tudo o que sabemos desta realidade; ela é uma faculdade “maravilhosa” pelo fato de ser somente por ela que se retorna ao estado absoluto. Não obstante, essa intuição ocorre por pura liberdade, distinguindo-se igualmente da intuição sensível, que está presa em toda causalidade do mundo objetivo, depende da causalidade objetiva para existir.

A intuição intelectual nada mais é do que um conhecimento imediato e, diante disso, Schelling salienta que “é de ‘experiências’, de experiências imediatas, que tem de partir o nosso saber: isto é uma verdade que já foi dita por muitos filósofos, aos quais, para chegarem à verdade plena, nada faltou além da explicação sobre o modo daquela intuição” (SCHELLING, 1973, p. 198). Para o filósofo, trata-se aí “de uma experiência *imediata* no sentido mais restrito da palavra, isto é, de uma experiência produzida por si mesma e independentemente de toda causalidade objetiva” (*ibidem*); uma experiência imediata significa aquela que não é mediada por algo. Somente por um conhecimento imediato é que podemos conhecer o próprio absoluto, pois a intuição intelectual se produz somente por atualidade e no estado absoluto há autossuficiência, autoconsciência; é um estado ativo, pois só se age em conformidade com o seu ser e não é passivo de nada que se encontra no mundo sensível.

Diferentemente, por intuição sensível pode-se entender o conhecimento direto e imediato das qualidades do objeto externo, chamadas de qualidades sensíveis, enquanto a intuição intelectual é o conhecimento direto e imediato dos princípios da razão. É uma experiência de pura liberdade, sem a necessidade de estar presa a um mundo fenomênico, pois caso assim fosse seria apenas uma intuição sensível, tal como em Kant<sup>65</sup>.

O ponto central acerca da concepção de intuição intelectual schellinguiano pode ser destacado nessa passagem presente na oitava carta:

Essa intuição intelectual se introduz, então, quando deixamos de ser objetos para nós mesmos e quando, retirado a si mesmo, o eu que intuí é idêntico ao intuído. Nesse momento da intuição, desaparecem para nós tempo e duração: não somos nós que estamos perdidos no tempo, mas o tempo – ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta – que está em nós. Não somos nós que estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas é este que está perdido em nossa intuição (SCHELLING, 1978, p. 198).

Dois pontos principais devem ser tratados aqui. O primeiro deles é a retomada schellinguiana da filosofia fichteana e da doutrina espinosana. Sobre a influência de Fichte no jovem Schelling, esta mostra-se como fundamental devido à óbvia referência a este, pois como vimos, ambos compartilham a noção do Eu enquanto primeiro princípio da filosofia. É

---

<sup>65</sup> Ver *Estética Transcendental*. In: Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5.ed. 2001.

justamente a interpretação que Schelling faz da concepção de intuição intelectual fichteana que, a primeira vista, está em jogo aqui. Tendo em vista que na oitava carta, Schelling continua a tematizar a questão colocada na carta anterior – o problema da passagem ao infinito, Schelling afirma que para Fichte a intuição de si mesmo seria a base da intuição intelectual do Absoluto.

Schelling reconhece que, para Fichte, só pode haver objeto de uma intuição intelectual do Eu enquanto este é consciente-de-si, caso em que nunca podemos abstrair de nossa autoconsciência, que não é, por sua vez, nada mais que a intuição de si mesmo, que tem a mesma estrutura da intuição intelectual do Absoluto. O eu intuí a si mesmo e nessa autointuição consiste seu ser e, assim, o Absoluto não deve ser entendido como um mero objeto, pois “ele se encontra em nós e é acessível, por esse motivo, apenas por meio da contemplação de si” (PUENTE, 1997, p. 30), isto é, da intuição de si mesmo. Segundo Schelling “o modo de conhecimento do absoluto, portanto, é também um modo contemplativo. Cada conhecimento imediato é totalmente = intuição [*Anschauung*] e, nessa medida, toda contemplação é uma intuição” (*apud* PUENTE, 1997, p. 30). Nesse sentido, a intuição presente no sistema dogmático se mostraria apenas como um desdobramento dessa intuição de si mesmo, uma vez que esta não haveria de elevado à consciência de si mesmo. A prioridade ontológica é dada ao Eu, sendo que a doutrina da ciência exige a supremacia do subjetivo em relação ao objetivo, pois o objetivo mesmo só tem realidade a partir do Eu.

Referindo-se à intuição de si mesmo, aquele que intuí, intuí a si mesmo e assim, o objeto absoluto dissolve-se nessa intuição. Não obstante, nessa passagem ao Incondicionado, toda a passividade – que se encontra no mundo objetivo – cessa na ilimitada atividade perfeita da divindade e este é o momento mais alto, mais sublime, mais elevado do ser, pois o mundo se dissolve na intuição, o que significa, na anulação, ao fim e a cabo, que ao dissolver tudo o que há de objetivo enquanto intuí-se a si mesmo, o eu que intuí não se anula nesta dissolução, e isso por não haver mais a limitação objetiva; e por ser totalmente um pensamento sem objetividade alguma é totalmente no Absoluto. Quanto à intuição objetivada, ela é um desdobramento da intuição de si mesmo, pois não é senão a objetivação desta.

Não obstante, mostra-se também a retomada schellinguiana da *Ethica* de Espinosa, uma vez que essa intuição não devia existir mediante as condições de tempo e espaço (características presentes em uma intuição sensível), isto é, ela é dada sob a forma pura da eternidade (dissolvendo qualquer tempo e duração). Desaparecendo tempo e duração, descreve-

se então a passagem do ser ao não-ser, no momento de sua anulação. Por conseguinte, “indicar que a eternidade a enformar<sup>66</sup> o eu absoluto é diferente da eternidade da duração, que significa a existência em *todo* tempo, enquanto a outra é considerada ‘no sentido puro do termo’, sem *nenhum* tempo” (BARBOZA, 2005, p. 20). Em outras palavras, “é *exterior* a todo tempo, isto é, na eternidade” (*ibidem*, p.19). Notamos que a eternidade que Schelling fala é a mesma que Espinosa trata no Livro II e V da *Ethica*, quando aborda acerca do segundo e do terceiro gênero de conhecimento. Em segundo lugar, a citação acima nos remete aquele problema trazido à tona da seção anterior, o da relação entre Absoluto e finitude, sendo que o ponto chave será o modo como Schelling o trata em relação à intuição intelectual.

Por um lado, o criticismo acredita que tudo o que se chama de objetivo deve desaparecer na intuição de si mesmo, mas Espinosa acreditava que ele mesmo estava dissolvido no objeto absoluto, ou seja, que o Eu seria anulado pelo mundo objetivo. No entanto, conforme Schelling, o criticismo se refere ao dogmatismo questionando: “de onde mais ele poderia ter tirado a ideia dessa intuição senão da intuição de si mesmo?” (SCHELLING, 1973, pp. 197-198). Em outras palavras, Schelling mostra que o dogmatismo nada mais fez do que objetivar a intuição de si mesmo. Mas o que isso quer dizer? Schelling tematiza que:

(...) Foi essa intuição de si mesmo que Espinosa objetivou. Enquanto intuía em si o intelectual, o Absoluto *não* era mais, para ele, *um objeto*. Isso era uma experiência que permitia duas interpretações: ou ele se havia tornado idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Neste último caso a intuição intelectual era intuição de si mesmo; no primeiro, intuição de um objeto absoluto. Espinosa preferiu esta última. Acreditou que ele mesmo era idêntico ao objeto absoluto e que estava perdido em sua infinitude (SCHELLING, 1973, p. 198).

O primeiro modo de interpretação, no qual o sujeito identifica-se com o absoluto é a intuição de si mesmo em sentido fichteano. E, na medida em que Espinosa objetivou essa intuição de si, é que Schelling interpretou a intuição intelectual de Espinosa enquanto uma intuição objetivada, a qual nada mais faz do que “tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição do mundo suprassensível fora de si” (*Idem*, p. 199). Espinosa acreditava que ele mesmo era idêntico ao objeto absoluto, nesse caso Deus, e que ele estava perdido na infinitude da absolutidade. Isso

---

<sup>66</sup> No sentido de dar forma.

porque, para Espinosa o homem tem que repetir, de modo finito, a mesma estrutura que possui a substância infinita. (conforme o Livro II, prop. 48). Se tudo existe em Deus e nada pode ser conhecido sem ele, as ideias existentes no intelecto humano são semelhantes ao intelecto divino.

De um lado, o criticismo afirma que o mundo objetivo se perde na intuição de si mesmo e, por outro, o dogmatismo suprime o Eu na intuição intelectual do Absoluto. O modo como o Eu intui a si mesmo, já foi explicitado mediante a argumentação dos três princípios presentes na *Doutrina da Ciência*, ao passo que o modo como Espinosa entende o objeto absoluto, designado por Deus ou por Substância, só é possível através do terceiro gênero de conhecimento, como presente na *Ethica*. Não obstante, uma vez que ele retoma tanto Fichte como Espinosa é pertinente questionar com qual sistema filosófico ele concorda.

É certo que nesse período inicial Schelling compartilha o mesmo projeto filosófico de Fichte e justamente por isso nas *Cartas* a posição schellinguiana tende, em um primeiro momento, a concordar com o sistema fichteano. Isso seria o mesmo que afirmar que a intuição de si mesmo é a base da intuição intelectual do Absoluto, ou dito de outro modo, o Eu, na medida em que intui a si mesmo na ação “de estar sendo”, é o que constitui o princípio da filosofia. Disso decorre, uma crítica à intuição intelectual de Espinosa. Conforme Schelling (1973, p. 197) “como Espinosa pôde esconder de si mesmo a contradição de seu princípio moral (...), destrutivo, anulador?”. Esse princípio não seria outro do que o exposto acima. Em suma, o criticismo afirma contra o dogmatismo que mesmo quando Espinosa acreditava estar ele próprio dissolvido no objetivo absoluto, isso só seria possível por uma intuição de si mesmo, pois a intuição objetivada não é senão um desdobramento da intuição de si (dado que o objeto absoluto só tem realidade a partir do Eu, conforme Fichte).

Entretanto, como bem afirma Durner (*apud* PUENTE, 1997, p.30), “as declarações de Schelling sobre a ‘intuição intelectual’ são primeiramente proferidas em um espírito totalmente fichteano, entretanto o conceito implica, já em seus primeiros textos, momentos constituintes de um sentido e alcance que ultrapassam os do conceito sugerido por Fichte e provêm de outra tradição intelectual”, a saber, a espinosana. No fundo, Espinosa sempre foi uma peça central na filosofia de Schelling, desde os seus escritos iniciais, como é explícito em *Sobre o Eu*. Já neste texto Schelling afirma que seu objetivo é derrubar o fundamento do sistema espinosano, o que é visível também nas *Cartas*. Todavia, em algumas passagens – como no prefácio de *Sobre o Eu* e

na sexta das *Cartas filosóficas* – Schelling mostra claramente sua intenção de reabilitar o sistema do autor da *Ethica*. Nesse sentido, quando falamos da relação entre Schelling e Espinosa tão logo percebemos uma tensão, uma ambiguidade: ora Schelling pretende refutar, desde as premissas o sistema dogmático, ora pretende reabilitar o sistema espinosano.

Com o intuito de entender melhor essa tensão recorremos a uma correspondência de Schelling a Hegel de 4 de fevereiro de 1795<sup>67</sup>, em que a discussão das *Cartas* é antecipada:

A diferença essencial entre a filosofia crítica e a filosofia dogmática parece residir em que a primeira tem como ponto de partida o eu absoluto que ainda não é condicionado por nenhum objeto, a segunda, parte do objeto absoluto ou não-eu. (...) Para Espinosa, o mundo (o objeto simplesmente em oposição ao sujeito) era tudo, para mim é o Eu (...) A filosofia deve necessariamente partir do incondicionado e sua única questão é saber em que consiste esse incondicionado, se ele reside no eu ou no não-eu. Quando essa questão é decidida tudo se resolve (SCHELLING, 2011, p. 307).

Justificar a crítica à Espinosa é mais fácil, uma vez que Schelling desenvolve seu projeto nas mesmas linhas do marco fichteano; nesta passagem isso se torna visível; pois Schelling claramente, em concordância com Fichte, afirma o Eu enquanto princípio: “para mim, o princípio supremo da filosofia é o Eu puro e absoluto, isto é, o Eu enquanto não é mais que Eu, que ainda não está condicionado em modo algum pelos objetos, senão que é posto pela liberdade” (SCHELLING, 2011, p. 307). Dessa maneira, Schelling opõe o seu criticismo ao modelo dogmático; motivo pelo qual ele endereça uma crítica à Espinosa. Entretanto, no início desta mesma carta Schelling declara à Hegel: “me tornei espinosista!”. Essa declaração pode ser entendida como uma tentativa de reabilitar o sistema de Espinosa, pois Schelling reconhece sua importância como apontou no prefácio de *Sobre o Eu*.

Assim como nas *Cartas filosóficas*, encontramos nessa correspondência uma ambiguidade quanto a posição assumida por Schelling, pois qual é o sentido de se declarar espinosista, se ele critica claramente tal sistema? Essa questão torna-se mais clara se considerarmos que “a filosofia deve partir do incondicionado” (*idem*). Portanto, tanto o criticismo quanto o dogmatismo são sistemas do Absoluto. Como salienta Marín (2008, p. 137) “para Schelling, ser espinosista – 'entretanto me tornei espinosista' – é sê-lo no programa de Kant e de Fichte, isto é, sua explicação do espinosismo é a explicação da compatibilidade entre Kant – Fichte e a concepção de espinosista”, ou seja, Schelling vê a possibilidade de tornar

---

<sup>67</sup> A primeira parte desta carta mostra respostas às questões levantadas por Hegel em sua carta anterior. Já na segunda parte apresenta questões filosóficas por parte de Schelling, que é o que interessa aqui.

compatível os sistemas opostos, na medida em que o Absoluto é a identidade entre subjetivo e objetivo, o que, por conseguinte, não depende apenas um sistema isolado, mas sim de ambos de uma só vez.

Só mediante a identidade originária no Absoluto é que faz sentido a afirmação de que não está em jogo nas *Cartas* a primazia da intuição de si mesmo em relação à intuição objetivada; esses dois modos de intuição são a própria estrutura da intuição intelectual do Absoluto e assim, Schelling as entende como complementares. Em outras palavras, a concepção schellinguiana presente na oitava carta não se restringe à apropriação da concepção fichteana de intuição, mas abarca também a tradição espinosana. Isso implica afirmar, portanto, que a intuição objetivada tem a mesma estrutura da intuição de si mesmo e por isso, são equiparáveis. Em suma, considerando o problema fundamental da filosofia que é o da passagem ao Absoluto, podemos dizer que a intuição intelectual é a via de acesso ao Absoluto, o qual é concebido levando em conta as duas interpretações de intuições, tanto a de Fichte como a de Espinosa.

Diante disso, cabe destacar o seguinte. O Absoluto de Schelling, estruturado sobre a filosofia de Espinosa, não pode ser definido por um conceito, pois enquanto uno e infinito, causa de si e causa imanente de tudo, não pode afirmar-se a si próprio senão em um ato de intuição intelectual. Com isso, do ponto de vista cognitivo, a intuição objetivada, isto é, a intuição de um objeto absoluto é anterior à intuição subjetiva. Não obstante, do ponto de vista lógico, mediante a afirmação do Eu que intui a si mesmo mediante os três princípios lógicos (o de afirmação, oposição e contradição, tais como expostos na *Doutrina da ciência* de Fichte), a intuição do Eu é anterior à intuição objetiva, sendo esta última derivada da idealidade presente no Eu mesmo. Uma vez explicitada as diferenças entre esses sistemas, mostramos que a intenção de Schelling é a tentativa de relacionar o Eu fichteano com a substância espinosana mas, de fato, como isso é possível?

Se, com efeito, o retorno ao Absoluto fosse possível somente mediante o Eu absoluto, uma vez que este abarcasse toda a esfera da absolutidade no âmbito finito, então, poderíamos afirmar, em outras, que “o Eu absoluto é o próprio Absoluto, desde o ponto de vista da finitude”, ou seja, em última instância, que o Eu absoluto = Absoluto. Todavia, a estrutura do Absoluto é = Eu absoluto e Objeto absoluto, dada a identidade entre eles. Logo, o Eu absoluto = Deus, ou Substância, e justamente isso que possibilita a ideia de conciliação pela intuição

intelectual entre dogmatismo e criticismo. Em uma passagem da carta citada anteriormente, Schelling explicita que:

Para nós não há outro mundo suprassensível do que o Eu absoluto. *Deus* não é mais que o Eu absoluto, enquanto tem aniquilado todo o teorético, e que na filosofia *teorética* é = 0. A personalidade surge com a unidade da consciência. Mas a consciência não é possível sem objeto; não obstante, para Deus, isto é, para o Eu absoluto, não há sem mais *nenhum* objeto, pois então deixaria de ser absoluto (SCHELLING, 2011, p. 308).

Na visão fichteana, o problema da relação entre Absoluto e finitude é que o Absoluto não pode se expressar em termos de objeto, enquanto princípio, pois deixaria assim de ser incondicionado e passaria ao âmbito da esfera finita, da consciência empírica. Justamente por isso, é que a filosofia deve partir do Eu absoluto, de uma consciência pura que, em sentido fichteano, seria oposta a um objeto. Não obstante, Schelling ao interpretar o sistema de Espinosa reconhece, no fundo, que o objeto que trata Espinosa não é uma consciência empírica, como pensava Fichte. Na visão schellinguiana, o princípio de Espinosa é carente, ausente de consciência, o que permite afirmar que o princípio espinosano é Objeto absoluto, ou seja, ele apresenta a mesma absolutidade presente na estrutura do Eu – embora ele não tenha consciência de si mesmo.

Ao comentar aquela carta a Hegel, tivemos a ocasião de afirmar que o único modo de fazer conciliável ambos os extremos era considerar que Schelling se situava no sistema espinosista, mas havia decidido entrar no mesmo mediante a subjetividade, isto é, mediante uma peculiar síntese entre Kant e Fichte. E isto é justamente o que as *Cartas sobre o dogmatismo e criticismo* parecem confirmar (MARÍN, 2008, p. 176).

O ponto central da *Cartas filosóficas* é que, na esfera do condicionado, dado os objetos diferente do dogmatismo e do criticismo, a incompatibilidade entre eles não pode ser superada, dado o confronto mesmo. Porém, na medida em que tendem ao incondicionado (dada a relação entre Absoluto e finitude) é possível situá-los em pé de igualdade. Uma vez que em Schelling o Absoluto = subjetivo e objetivo, e tendo Schelling reclamado para si o Eu absoluto, tal como Fichte ensinara em seu projeto de filosofia, cabe discorrer sobre o motivo pelo qual Schelling também se declara como espinosano. De fato, isso nos leva a admitir que Schelling não tem a intenção, já nos escritos iniciais de sua produção filosófica, de seguir os mesmos passos de Fichte.

Essa tensão entre a figura de Espinosa em Schelling pode ser resolvida se entendermos que, no fundo, a crítica de Schelling à intuição de Espinosa nada mais é do que a reconstrução do próprio confronto e que, toda essa problemática atinge seu ápice quando Schelling estabelece a conciliação. Schelling reconhece que formalmente um deles parte do Eu absoluto enquanto que o outro, parte de um Objeto absoluto. Mas a novidade em Schelling é a afirmação de que a conciliação é possível, uma vez que o Eu absoluto é Deus. Cabe agora analisar o sentido dessa afirmação.

Todo o conhecimento se dá mediante a relação entre forma e conteúdo, nesse sentido, o primeiro princípio da filosofia deve necessariamente ser estabelecido mediante tais condições. Como afirma Marín (2008, p. 130) “se o marco fichteano lhe havia dado a forma, esse universo de Tubinga, lhe dá o elemento material. A tensão que temos assinalado é a tensão entre essa matéria e essa forma”. Traduzindo, o primeiro princípio estabelecido por Schelling é o Eu absoluto, por conseguinte, o elemento formal desse princípio foi dado por Fichte, através da exposição dos três princípios lógicos da *Doutrina da ciência*, porém, o conteúdo material do princípio não é o mesmo entre Fichte e Schelling. Dada a recepção do espinosismo no Seminário de Tubinga, esse elemento material só poderia ser dado através da doutrina da Espinosa. Desse modo, Schelling interpretou o Eu fichteano nos termos da substância espinosana, ou seja, caracterizou o Eu absoluto como causalidade imanente.

A causalidade imanente de Espinosa apareceria harmonizada com o caráter finito do conhecimento, (...) onde a primeira causa se expressava mediante as formas finitas. A primeira causa se situava em um plano ontológico que não tinha porque ser incompatível com o plano gnoseológico de Kant. Desde uma leitura semelhante, correta ou não, a busca do primeiro princípio parece situar-se no interior da subjetividade, mas por sua vez, parece ir mais além desta, ainda que não de modo transcendente, senão imanente. Nada tem, pois, de extraordinário que Schelling considere compatível esse princípio [imanente, absoluto em caráter espinosano] com o de Fichte (MARÍN, 2008, p. 129).

Em Schelling, o primeiro princípio é caracterizado do seguinte modo: “tudo o que é, só é na medida em que é posto pelo Eu”, isso é o mesmo que dizer que o Eu absoluto, uma vez que é incondicionado, contém nele mesmo a sua essência e abarca tudo o mais. Com feito, a afirmação do princípio é designado apenas formalmente, mas a caracterização, isto é, o seu conteúdo não é outro que a causalidade absoluta, uma vez que sua essência reside no interior do Eu mesmo. Assim, essa causalidade imanente presente no Eu, não é senão a própria

causalidade espinosana. Somente mediante essa noção é que se estabelece o difícil equilíbrio dogmatismo e criticismo, os dois elementos essenciais constituintes do próprio pensamento schellinguiano.

Em suma, o primeiro princípio, tal como deduzido na *Doutrina da Ciência*, mediante a forma da proposição suprema é  $Eu=Eu$ . Cumpre questionar o modo como ele é caracterizado. Na visão de Schelling, esse princípio 1) não necessita de nenhuma explicação de si mesmo, uma vez que ele é autopostulado; derivado da intuição intelectual; 2) Tudo deve ser posto a partir dele, ou seja, toda a realidade exterior, o não-Eu só é dado mediante o Eu e 3) ele não deve existir mediante as condições de tempo e espaço, pois ele não se perfaz na realidade fenomênica, mediante uma intuição sensível. 4) O Eu, tendo superado o confronto na esfera finita, passa a ser ele próprio infinito, dada à tendência ao incondicionado. Por conseguinte, essa definição tem relação imediata com as atribuições dadas à Substância na *Ethica* de Espinosa: 1) é autocausada, ou seja, conforme Espinosa, “por substância entendendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Livro I, definição 3); 2) é dada *sub specie aeternitatis*, ou seja, a essência de Deus é a eternidade; e 3) Tudo imana da substância, seus modos e atributos, ele é causalidade imanente e 4) A substância não pode ser finita, mas sim infinita.

Desse modo, não podemos substituir o Eu, enquanto objeto absoluto, por Deus, que também é objeto absoluto em relação à intuição. O que Schelling quer mostrar é que tanto o criticismo quanto o dogmatismo tem a mesma estrutura do Absoluto e, por isso mesmo, complementam-se entre si. Dito de outro modo, não podemos generalizar, afirmando que o Eu absoluto de Schelling nada mais é do que o Deus de Espinosa. Seria injustificável afirmar que o Eu é apenas um substituto terminológico para a substância de Espinosa. Schelling afirma que ele tem como ponto de partida o Eu, que é oposto ao não-Eu. Não obstante, o que temos presente nos escritos de Schelling é uma abordagem espinosista com uma terminologia fichteana. A essa altura, percebemos que, embora Fichte e Schelling vejam a necessidade de se estabelecer um princípio da filosofia, usando a mesma terminação – o Eu absoluto; quando a causalidade imanente, em sentido espinosana, é traduzido nos termos da filosofia transcendental, ela parece rebaixar o marco fichteano nos escritos do jovem Schelling.

O caráter ontológico do Eu é distinto em Fichte e Schelling, e encontramos indícios nas *Cartas* para essa interpretação. Embora Schelling apresente uma crítica à Espinosa no que se

refere ao modo de intuição intelectual, um exame minucioso dessa questão revela que o ponto principal é o desenvolvimento do primeiro princípio caracterizado de forma imanente. Nesse sentido, a intuição intelectual schellinguiana enquanto uma tentativa de conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, ou, em última instância, entre a intuição de si mesmo e a intuição objetivada, implica reconhecer elementos fundamentais que possibilitaram mais tarde, em 1801, a unidade do dogmatismo e do criticismo mediante a instauração da autointuição do próprio Sujeito-Objeto Absoluto, como via de acesso ao próprio Absoluto<sup>68</sup>.

Uma vez que o conteúdo material do primeiro princípio é dado por Espinosa, temos que:

Por um lado, Fichte acreditou, com base em alguns sinais bastante explícitos, ter encontrado um discípulo, e Schelling acreditou ter compreendido os propósitos de Fichte, de modo que sua intenção era completar uma obra que seu autor, no entanto, acreditava estar acabada. Nunca trabalharam em conjunto; o projeto de colaboração mútua é natimorto por causa das dificuldades que um e o outro tinham desde o princípio para colocar em prática o produto de dúvidas e suspeitas que tanto alimentavam justificadamente (DISSELKOEN & GUTIÉRREZ, 2010, p. 97-98)<sup>69</sup>.

Diante disso, percebemos que Schelling não era um discípulo incontestado de Fichte. Pois embora afirmasse uma intuição de si mesmo, o primeiro princípio em Schelling vai além daquele exposto na *Doutrina da Ciência* de Fichte. O intuito de Schelling não é rebaixar o dogmatismo ao criticismo, mas sim complementar o criticismo fichteano com a doutrina de Espinosa, no que tange à intuição intelectual, como bem salienta Marín:

Se, como temos assinalado reiteradamente, as *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* não são senão outra coisa que o esforço por conciliar ambos os polos da tensão que tem tido sua trajetória e tem por resultado final a subsunção desses dois elementos baixo o elemento comum a ambos (...), resulta então claro que o pensamento chave de Espinosa exige uma reinterpretação que permite equipará-lo ao criticismo de Fichte. E essa é justamente a interpretação que Schelling leva a cabo (MARÍN, 2008, p. 178).

Com efeito, Schelling leva a cabo esse projeto de conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, ao afirmar a causalidade imanente do Eu (conforme a sétima carta), ou seja, entendendo o Eu fichteano mediante a causalidade espinosana. Mas, isso só é possível na

---

<sup>68</sup> Sobre isso ver SCHELLING. *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y a forma adecuada de resolver los problemas que plantea*. In: *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução, prefácio, notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda.

<sup>69</sup> Sobre isso ver Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*. Paris: Vrin, 1970, p. 265.

medida em que “o modo como Schelling elabora o conceito de 'intuição intelectual' é uma boa prova de sua capacidade de unificar diferentes correntes filosóficas” (PUENTE, 1997, p. 29), sendo que nossa intenção não foi senão o modo pelo qual Schelling tenta fazer a conciliação.

### 3. A solução “provisória” das *Cartas*

Cabe ainda abordarmos um ponto sobre o modo pelo qual Schelling soluciona o problema da relação entre o Absoluto e o finito em geral e, mais especificamente, o confronto entre dogmatismo e criticismo. Ao nosso ver, a tese principal das *Cartas filosóficas* não é outra que mostrar a intuição intelectual enquanto tentativa de conciliação entre dogmatismo e criticismo, uma vez que esta é o próprio modo pelo qual o filósofo conhece o próprio Absoluto. Assim, o modo de interpretação schellinguiano da intuição intelectual mostra-se como uma das soluções possíveis para os problemas ali em jogo, no âmbito puramente teórico, como mostramos no desenvolvimento deste capítulo.

Não obstante, dada as insuficiências da razão teórica, a qual não permite a passagem ao Absoluto, é que há a necessidade de se abordar o problema da finitude na filosofia mediante o aspecto prático, que é a segunda tese principal da obra schellinguiana. Somente através de postulados práticos, tomando o objeto não como objeto do *saber* e sim do *agir* que ao Absoluto pode se retornar. Conforme Schelling, “o dogmatismo (...), do mesmo modo que o criticismo, não pode alcançar o Absoluto, como objeto, pelo saber teórico, porque um objeto absoluto não tolera a seu lado nenhum sujeito, e a filosofia teórica de funda justamente naquele conflito entre sujeito e objeto<sup>70</sup>” (SCHELLING, 1973, pp. 190-191). Embora nesse âmbito Schelling saliente que o criticismo apresenta uma certa superioridade em relação ao dogmatismo, essa só é aparente porque se apresenta no plano condicionado, e não no nível do primeiro princípio. Da mesma maneira que na “solução” teórica, está em jogo aqui também a ideia de conciliação, tal como exposta na nona das *Cartas*, uma vez o conflito é resolvido pela intuição estética.

---

<sup>70</sup> Não obstante, mostra-se aqui a tentativa de conciliação de ambos os sistemas apenas no âmbito teórico, não passando, pois, a explicitação de tal pelo âmbito prático.

Todavia, é importante destacar que apesar da intuição intelectual ser concebida no plano puramente teórico, ela pode ser concebida mediante a perspectiva prática<sup>71</sup>, em uma tentativa de realizar o próprio Absoluto, o que em última instância é radicalizado na filosofia da arte – com a intuição estética, a terceira tese principal das *Cartas*, que encontra no seu ponto mais sublime na décima carta.

Porém, todas essas soluções que os estudiosos de Schelling encontram de modo explícito ou não no presente texto schellinguiano são apenas “medidas provisórias” em relação ao problema fundamental da filosofia, o qual permeia todo o projeto de um sistema filosófico em Schelling. Embora nos detivéssemos a expor a questão do âmbito teórico, reconhecemos que nenhuma dessas medidas resolve, de modo definitivo, o problema proposto até então. Longe de resolver o problema fundamental da filosofia, Schelling nas *Cartas filosóficas* parece estar preocupado mais com o modo pelo qual ele deve ser exposto. A impressão que temos, é que Schelling parece abandonar o seu projeto filosófico, retomando-o posteriormente apenas em 1800 quando publica o *Sistema do idealismo transcendental*. É justamente a tentativa de solução ao problema da relação entre o Absoluto e finitude que permite uma continuidade temática entre as obras schellinguianas desse período (de 1794 a 1800).

Levando em consideração o desenvolvimento do projeto filosófico de Schelling, no *Sistema* Schelling claramente retoma a discussão que deixara aberta nas *Cartas*, possibilitando interpretar mais a fundo em que sentido a intuição intelectual é capaz de fazer a conciliação entre dogmatismo e o criticismo, ou em outros termos entre idealismo transcendental e filosofia da natureza, como veremos no próximo capítulo.

---

<sup>71</sup> Embora Schelling não tenha escrito um tratado de ética, sua filosofia inicial, se inscreve efetivamente naquilo que se pode interpretar como uma filosofia ética, atrelada à sua teoria do conhecimento. Por conseguinte, a própria noção de intuição intelectual constitui-se, em última instância, em uma perspectiva prática, visando realizar o próprio Absoluto. Sobre isso ver COSTA, P. *Intuição intelectual em Schelling: perspectivas práticas*. Belo Horizonte: Síntese, Revista de Filosofia. Vol 27, n.88, 2010. pp. 199-211.

#### 4. Da intuição de si mesmo à intuição produtiva

Com o intuito de entendermos qual é a concepção schellinguiana de intuição intelectual que está em jogo nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795), cumpre ainda abordarmos alguns pontos essenciais, recuperando o que, de certo modo, já foi dito no decorrer das páginas anteriores. Dada a discussão que se tem gerado aqui em torno da concepção inicial de intuição schellinguiana, na medida em que ela se perfaz mediante as concepções de intuição de Fichte e Espinosa, há a necessidade de:

(1) uma caracterização mais precisa quanto à intuição intelectual schellinguiana tal como desenvolvida nas *Cartas*; para tanto, é necessário destacar que toda a preocupação da filosofia schellinguiana é o problema da relação entre Absoluto e finitude e, nesse contexto, tal problema aparece estritamente relacionado com a concepção de intuição intelectual. Pois, toda a filosofia é um “esforço” do ser finito a alcançar a absolutidade, a qual foi perdida anteriormente pela queda do Absoluto<sup>72</sup>. Com efeito, a questão que se impõe é a seguinte: como retornamos ao Absoluto ou, em outras palavras, como o ser finito tem um conhecimento do incondicionado? Para Schelling, isso seria possível mediante a intuição intelectual. A passagem a seguir retoma a caracterização que já foi feita anteriormente sobre a intuição, de um modo bastante peculiar.

Com efeito, em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo suprassensível. (...) Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida por todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada, pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência (SCHELLING, 1973, p. 198).

Em linhas gerais, a intuição intelectual é caracterizada como uma “faculdade especial, maravilhosa”, que é: a) Uma faculdade eterna, que se situa fora do tempo; e, justamente por isso, Schelling a designa como a capacidade de intuir “o eterno em nós”. b) Ela tem a capacidade de deixar a esfera dos objetos e realizar a incondicionalidade; por isso é que ela é

---

<sup>72</sup> Ver Carta oitava (SCHELLING, 1973, p. 198).

contrastada com a intuição sensível kantiana, a qual fica presa tão somente à realidade dos fenômenos. c) Ela é a forma pura da imediaticidade, sendo que, conforme Schelling (1973, p. 198), “é de experiências, de experiências imediatas que tem que partir o nosso saber: isto é uma verdade que já foi dita por muitos filósofos, aos quais, para chegarem à verdade plena, nada faltou além da explicação daquele modo de intuição”. Ou seja, a intuição intelectual é a reivindicação plena da imediaticidade, na medida em que nenhuma conciliação é possível, conceitos, experiências cognitivas).

Dada essa consideração, cumpre ainda destacar um ponto ainda mais relevante: d) Se há a necessidade de um primeiro princípio para o conhecimento do incondicionado, assim como afirmava Schelling, mediante a instauração do Eu absoluto, esse só podia ser derivado pela intuição intelectual. e) Por conseguinte, é o Eu absoluto que permitiria o conhecimento do Absoluto, mas isso implica reconhecer que esse nada mais é do que a intuição intelectual de si mesmo, abstraído da relação cognitiva entre sujeito e objeto presente no âmbito finito. Essa intuição do Eu absoluto que é a base para a intuição intelectual do próprio Absoluto, ou, em outras palavras, somente a intuição intelectual enquanto algo superior ao conflito entre sujeito objeto possibilita uma aproximação entre a finitude e o incondicionado.

Atrelado a esse primeiro ponto, podemos então impor a devida questão: (2) qual é, fundamentalmente, a intuição intelectual que está em jogo nas *Cartas*? Com efeito, a colocação dessa questão é pertinente uma vez que a) a elaboração do conceito de intuição intelectual em Schelling parece estar ora concordância com as obras anteriores, como *Do eu como princípio de filosofia*; b) ora parece estar indo além da tematização antes proposta, se formos pensar que as *Cartas* já é considerado um texto de transição para a pensamento maduro de Schelling e por fim, c) dado o projeto mútuo de um projeto de filosofia entre o próprio Schelling e Fichte, a pergunta sobre qual é a concepção de intuição intelectual que está presente nas *Cartas* já impõe uma outra questão, a saber, até que ponto que a filosofia de Schelling relaciona-se com Fichte e Espinosa

Quando nos colocamos a questão de qual é concepção de intuição intelectual desenvolvida nas *Cartas* por Schelling, podemos ter como resposta que o que está em jogo é a intuição de si mesmo, ou seja, a intuição do Eu que se volta a si próprio de tal forma que o Eu que intuí é idêntico àquilo que é intuído; quando o Eu retorna a si mesmo há uma “reentrada

da ipseidade em si mesma<sup>73</sup>. Para compreendermos a intuição intelectual enquanto intuição de si mesmo em Schelling é necessário ter em conta a diferença entre a concepção de intuição de si mesmo em Fichte. Embora usem a mesma terminação, eles falam de coisas distintas. Apesar de ambos estabelecerem a necessidade de um primeiro princípio para a filosofia e o designarem como Eu, sabemos que o Eu fichteano não é o mesmo que o Eu schellinguiano, da mesma maneira ocorre com a intuição intelectual; eles usam o mesmo termo para falar de coisas diferentes, pois, com a intuição intelectual Fichte prova a existência do Eu, mas fica preso ao círculo da consciência, enquanto Schelling, com a intuição intelectual visa estabelecer o Eu absoluto, que é um ponto mais alto do que a relação sujeito-objeto da consciência e que, portanto, é a via de acesso ao próprio Absoluto<sup>74</sup>. Como vimos, o Eu absoluto tal como designado por Schelling é formalmente idêntico ao princípio lógico fichteano, mas seu conteúdo é simular ao da causalidade espinosana, ou seja, o Eu absoluto de Schelling tem como traço fundamental o Eu em sentido fichteano, mas entendido sob o termo da causalidade imanente espinosana. Tal caracterização já estava presente, por exemplo em *Do Eu como princípio da filosofia*.

Não obstante, essa tematização da intuição intelectual de Schelling implica (3) na interpretação da intuição de si mesma, de Fichte e da intuição objetiva – termo utilizado por Schelling para referir-se à concepção de intuição intelectual de Espinosa, sendo que o desdobramento da questão da intuição de si mesmo schellinguiana leva a considerar, além disso, concepção de intuição intelectual presente nas *Cartas* como uma tentativa de conciliação desses dois modos de intuição.

Portanto, não queremos dizer que o desenvolvimento da intuição intelectual tem duas acepções distintas nas *Cartas filosóficas* (ora se apresenta como intuição de si mesmo, na medida em que o Eu absoluto relaciona o Eu fichteano com a causalidade imanente espinosana e ora se apresenta enquanto uma conciliação entre o dogmatismo espinosano e o criticismo de cunho fichteano). A tese principal aqui é que, fundamentalmente, o que está em jogo é uma intuição de si mesmo, mas seu desdobramento leva a uma questão ainda mais superior que a ideia de

---

<sup>73</sup> Schelling retoma esse modo de intuição no *Sistema do idealismo transcendental* (SW, 369) afirmando que: tal intuição é o *Eu* porque só *mediante o saber do Eu sobre si mesmo* se origina o *Eu mesmo* (o objeto), (...) o *Eu mesmo*, portanto, é um saber que simultaneamente se produz a si mesmo (como objeto).

<sup>74</sup> A explicitação das diferenças entre Fichte e Schelling, que culmina na ruptura do projeto mútuo de filosofia deles, será abordado no próximo capítulo.

conciliação que pretendemos mostrar em todo o desenvolvimento do presente capítulo. Com efeito, nisso consiste a originalidade do termo “intuição intelectual em Schelling”, uma vez que é o ponto de unificação de sistemas opostos e o ponto de partida para o conhecimento do Absoluto.

(4) Essa noção de “intuição de si mesmo” presente nas *Cartas* será melhor desenvolvida por Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*, quando Schelling retoma os princípios da *Doutrina da Ciência* no sentido de complementá-lo em suas insuficiências. Assim, toda a tematização da intuição intelectual gira em torno do mecanismo interno do Eu, ou seja, do conflito nele presente entre duas atividades opostas, a saber, entre a atividade ideal e real do Eu mesmo. Nesse sentido, é que se faz necessário o desenvolvimento da intuição produtiva. Por conseguinte, a intuição produtiva é ainda a intuição de si mesmo na medida em que pretende dar conta do conflito interno do Eu, mas ela se configura propriamente enquanto intuição produtiva quando abstrai do círculo da autoconsciência, situando-se para além dele (quando finalmente o Eu se faz objeto para si próprio, isto é, quando é consciência de sua intuição, isto é, quando o Eu tem consciência da intuição de si mesmo). Com efeito, a intuição de si mesmo, mostra-se enquanto produtiva na medida em que através de sua própria produção há o reconhecimento de sua atividade e, portanto, isso consiste efetivamente na passagem da intuição de si mesmo à intuição produtiva.

Embora a noção de intuição de si mesmo e a intuição produtiva pareçam ser elaborações distintas e que parecem não estar relacionadas entre si, é necessário atentar ao fato de que se trata, pois, de uma e mesma intuição. Apenas designamos aqui metodologicamente a passagem de uma a outra com o intuito de apreendermos o desenvolvimento do mecanismo interno a ela. Quando falamos de “passagem” da intuição de si mesmo à intuição produtiva não é que, com isso, temos a ideia de um “movimento” da intuição, pois tanto a intuição de si mesmo, como a intuição produtiva, bem como a intuição da natureza, que também será tratada no terceiro e quarto capítulo, ocorrem a um só tempo.

O que é interessante notarmos que a noção de intuição intelectual enquanto tentativa de conciliação é o fio condutor que permite apresentar a intuição intelectual particularmente em seus desdobramentos, mas que ao mesmo tempo são estritamente relacionados. Se nas *Cartas filosóficas* a intuição intelectual se apresentava como uma tentativa de conciliação entre o dogmatismo e o criticismo, veremos que no *Sistema do idealismo transcendental* a tentativa de

conciliação se dá entre as duas atividades opostas do Eu (idealismo-realismo) sendo que a intuição produtiva enquanto oscila entre tais atividades têm o poder de relacioná-las.

Com a explicitação desses pontos, concluimos portanto, a exposição dos capítulos apresentados até aqui e passamos, portanto, ao terceiro capítulo que tem por objetivo principal abordar a intuição produtiva no *Sistema do idealismo transcendental*, bem como sua configuração em intuição da natureza.

### CAPÍTULO III

#### A INTUIÇÃO PRODUTIVA NO *SISTEMA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL*

(1800)

Ao nos perguntar como era tematizada a intuição intelectual nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo*, a resposta é a seguinte: ela é a intuição de um Eu que intui a si mesmo. Diante disso, cabe destacar que:

1) Ao afirmar o Eu como princípio da filosofia, foi necessário reconstruir o diálogo de Schelling com Fichte, dado o projeto mútuo de filosofia que compartilhavam até então. Ademais, recuperamos a retomada schellinguiana da intuição intelectual de Espinosa<sup>75</sup>.

2) Para explicar a intuição intelectual, mostramos o movimento da obra, ou seja, como Schelling busca resolver o conflito entre o dogmatismo e o criticismo.

3) A justificativa dessa recuperação histórica, ou seja, de como Schelling desenvolve sua filosofia a partir da influência da tradição filosófica é interessante para entendermos a gênese do seu pensamento inicial e o modo como sua postura filosófica altera significativamente no período que sucede a redação das *Cartas*, pois até mesmo sua relação com Fichte é abalada e o espírito espinosano já não permanece mais tão presente em seus trabalhos. Poderíamos dizer que essa influência foi necessária e primordial para que Schelling construísse os seus próprios passos.

Com efeito, veremos como Schelling definitivamente superou o idealismo de cunho fichteano ao desenvolver uma filosofia com base no Absoluto, o que é explícito no próprio desenvolvimento do *Sistema do idealismo transcendental* (1800). Pois embora ainda esteja interessado em apresentar um diálogo com a *Doutrina da Ciência* de Fichte, no fundo isso acaba por romper os limites de tal diálogo resultando na ruptura de um projeto mútuo entre ambos em 1801<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Mesmo tendo Schelling criticado a intuição intelectual de Espinosa, o que é óbvio mediante a leitura da obra, procuramos mostrar como Schelling ainda considerada a importância do autor da *Ethica* para o seu sistema filosófico. Caracterizamos isso que “tensão do espinosismo da obra schellinguiana”.

<sup>76</sup> Temos o intuito de mostrar neste capítulo como se dá o diálogo entre Fichte e Schelling no período da redação

Em suma, a influência de Fichte e da figura de Espinosa foram apenas o ponto de partida para Schelling conceber sua própria filosofia, sendo que a sua concepção de intuição intelectual é, então: 1) a tentativa de conciliação da intuição intelectual de Fichte e de Espinosa, mas, mais do que isso 2) é a própria concepção de intuição genuína do pensamento filosófico de Schelling.

Disso depreende-se que, na medida em que Schelling altera sua postura filosófica (após a redação das *Cartas* em 1795-96), conseqüentemente, sua própria concepção de intuição intelectual também se modifica. Podemos dizer que os desdobramentos posteriores à discussão travada nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795), no que diz respeito à intuição intelectual, levam o filósofo paulatinamente a uma consideração de uma intuição produtiva no *Sistema do idealismo transcendental* (1800). Nosso objetivo neste capítulo é justamente explicitá-la. Para tanto, inicialmente dos deteremos na problematização schellinguiana em relação aos momentos fundamentais da configuração da intuição produtiva, inicialmente circunscrita a uma atividade do Eu, mas que propriamente se mostra enquanto uma intuição da natureza, em um segundo momento. Com efeito, a intuição intelectual em jogo em 1800 desenvolve-se nos limites da concepção do Eu como produtivo, referindo-se à natureza apenas enquanto deduz os produtos da intuição produtiva, cuja dedução permanece confundida com a de seus produtos.

Mas antes de abordar acerca da intuição produtiva no *Sistema do idealismo transcendental* será necessário discorrer sobre algumas das questões que articulam a presente obra, tais como o objetivo de Schelling de ampliar o idealismo transcendental; a busca pelo primeiro princípio derivado da intuição intelectual e como o idealismo transcendental mostra-se enquanto uma graduação de intuições mediante as quais o Eu eleva-se à consciência de si.

#### 1.—

---

do *Sistema do idealismo transcendental*, bem como as condições que possibilitaram a ruptura de um projeto mutuo de filosofia entre ambos. No caso da relação de Espinosa, não temos como fazer isso pelo fato de que o espírito do espinosismo em Schelling é muito mais presente até 1799 do que em 1801, apenas no período da filosofia da identidade é que há uma recuperação das teses espinosanas por parte de Schelling, e assim, o espinosismo é revitalizado novamente. Não obstante, mesmo não tendo uma influência direta no modo como Schelling tematiza a intuição intelectual no período de 1800, quando for possível, mostraremos os resquícios de um possível diálogo no período em questão. O fato é que, o auge do rico diálogo entre Schelling e Fichte e a revitalização de Espinosa nos escritos schellinguianos se deu, de fato, no período inicial da filosofia de Schelling.

## 1. A articulação do *sistema*<sup>77</sup>

Do mesmo modo que nos escritos de juventude Schelling estava preocupado em afirmar um primeiro princípio da filosofia, agora no considerado período de maturidade (por volta dos anos de 1800), ele ainda está imbricado com essa questão, embora os desdobramentos que daí emergem levem-no a outras preocupações<sup>78</sup>. Contudo, pretendemos mostrar como que a tematização deste primeiro princípio e, por conseguinte, a sua concepção de intuição intelectual no *Sistema do idealismo transcendental*, distancia-se pouco a pouco do debate inaugural com Fichte<sup>79</sup>. É certo que neste período de 1800 Schelling ainda tem o intuito de retomar o idealismo de cunho fichteano, mas isso será apenas condição de possibilidade para seu objetivo maior que nada mais é do que a “ampliação do idealismo transcendental<sup>80</sup>”. Já no prólogo da obra Schelling afirma que:

O fim da presente obra é precisamente este: ampliar o idealismo transcendental ao que deve ser em realidade, ou seja, um sistema de todo saber, portanto, provar esse sistema não só em geral senão levá-lo a cabo pelo feito mesmo, isto é, mediante a extensão efetiva de seus princípios a todos os problemas filosóficos possíveis, com respeito aos objetos principais do saber, que já foram colocados mas não resolvidos ou se tem feito possíveis pela primeira vez e tem surgido como novidade a partir do sistema mesmo. Disto se segue, com toda evidência, que este escrito tem de tocar questões e objetos que, todavia, não tem sido advertidos nem tem sido tratado por muitíssimos dos que agora permitem-se um juízo nos assuntos filosófico, enquanto se sentem apegados aos primeiros princípios do sistema, sem poder ir mais além. (*Sistema*, 330<sup>81</sup>).

---

<sup>77</sup> Essa obra foi escrita por Schelling no inverno de 1799-1800 e seu conteúdo foi exposto em sucessivos cursos. Pode-se dizer que é o primeiro intento do filósofo dar unidade a todos os seus trabalhos anteriores e por isso, é considerada como um clássico de filosofia. Foi publicado ainda nos anos 1800 por Cotta em Tubinga.

<sup>78</sup> Pensamos aqui já na elucidação de sua Filosofia da Identidade.

<sup>79</sup> Pois, como mostrado anteriormente, Schelling recupera a filosofia de Espinosa através da polêmica do panteísmo. Entre eles não há um debate filosófico, dada a divergência de período entre eles.

<sup>80</sup> Novamente, embora Schelling use a mesma terminação usada por Fichte para referir-se ao princípio da filosofia, a saber, o Eu, o que eles compartilham é tão somente o aspecto formal deste, pois o conteúdo material do Eu, principalmente no *Sistema* adquire um novo sentido em Schelling, visto a sua tarefa de ampliar o idealismo transcendental.

<sup>81</sup> Todas as citações da presente obra seguirão esse padrão: título da obra e referência da página da edição das obras completas.

Como Schelling pretende ampliar o idealismo transcendental? Conforme a citação acima, ampliar o idealismo transcendental significa não ficar preso apenas aos primeiros princípios<sup>82</sup>, indo mais além destes; esta é a proposta inicial do *Sistema do idealismo transcendental*. Mas como Schelling vai mais além dos primeiros princípios?

(1) No primeiro capítulo dedicamos toda uma sessão para mostrar como Fichte pensava o primeiro princípio da filosofia. Para ele, trata-se de uma plena subjetividade, ou seja, de um Eu em sua ação incondicionada. Porém, a exposição fichteana encontra a sua própria limitação no não-Eu (negação, resistência), ou seja, a própria natureza é tratada em Fichte como uma mera construção do Eu, explicando o objetivo a partir do subjetivo. Schelling vai além ao afirmar que a natureza não pode ser assimilada pela subjetividade, afirmando que esta (não-eu) apresenta sua própria autonomia. Com efeito, podemos dizer que esse avanço na filosofia schellinguiana é que permitiu o desenvolvimento de uma Filosofia da Natureza<sup>83</sup>. Isso é uma ampliação do idealismo transcendental<sup>84</sup>.

Outro fator que merece destaque é que na redação mesma das *Cartas filosóficas*, o confronto enquanto problema filosófico, se dava entre o criticismo e o dogmatismo; devendo haver uma identidade entre ambos os sistemas, apesar de serem opostos entre si. No *Sistema*, Schelling afirma que o idealismo transcendental e a filosofia da natureza nada mais são do que duas ciências opostas pelo princípio e pela direção, pois uma parte do subjetivo e tenta mostrar seu processo de objetivação através das categorias teóricas, do atuar e seus produtos, até concluir na arte, e a outra, começa desde o objetivo assinalando como no mundo natural tem lugar um processo de espiritualização, desde os mecanismos mais simples, como o magnetismo, até a complexa estrutura orgânica, para culminar no homem. Apesar de serem opostas tanto em relação ao primeiro princípio, como em suas direções, elas são complementares entre si, como nos mostra o filósofo:

Todo o saber se baseia na coincidência de algo objetivo com algo subjetivo. [...] Podemos

---

<sup>82</sup> Conforme a exposição da *Doutrina da ciência de 1794*, que foi explicitada na primeira seção do primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>83</sup> *Ideias sobre uma Filosofia da Natureza (1797)*, *Primeiro esboço de um sistema de Filosofia da natureza (1799)* entre outras.

<sup>84</sup> “Só com a culminação do sistema da filosofia transcendental se compreenderá a necessidade de uma filosofia na natureza como ciência complementar e, assim mesmo se deixaria de formular aquelas exigências que só pode satisfazer uma filosofia da natureza” (*Sistema*, 342).

denominar *natureza* ao conjunto de todo o meramente *objetivo* em nosso saber; o conjunto de todo o *subjetivo*, pelo contrário, se chama o *Eu inteligente*. Ambos os conceitos se contrapõe. A inteligência é pensada originariamente como o meramente representante, a natureza como o meramente representável, aquela como o consciente, esta como o não consciente [*Bewusstlose*]. Agora bem, em todo *saber* é necessário um encontro recíproco de ambos (do consciente e do não consciente em si). A tarefa é explicar esse encontro (*Sistema*, 339).

Se ambas as ciências são pensadas em sua reciprocidade é porque há um ponto de comum entre elas; veremos que no *Sistema do idealismo transcendental*, há uma exposição das épocas da autoconsciência que implicam em uma graduação de intuições, fazendo com que o Eu chegue a ser consciente de si mesmo e, por conseguinte, essas graduações de intuição são estruturalmente iguais às potências da natureza. Nas palavras de Schelling, “se faz manifesto que as mesmas potências da intuição que estão no Eu podem se mostrar também na natureza” (*Sistema*, 332), sendo esse o ponto comum entre ambas, a relação dos graus de intuição com as potências da natureza.

O confronto entre idealismo transcendental e filosofia da natureza busca saber qual deve ser o princípio da filosofia. Segundo Schelling só há dois modos possíveis, a saber, em primeiro “ou se estabelece o objetivo como o primeiro e se pergunta como lhe advém algo subjetivo que coincide com ele” (*Sistema*, 340) e em segundo lugar, “ou se estabelece o subjetivo como primeiro e a tarefa é esta: como lhe advém algo objetivo que coincide com ele” (*Sistema*, 341). Mas, dado que o saber tem dois polos, também “deve haver necessariamente duas ciências fundamentais” (*Sistema*, 340), assim, “se todo saber se baseia na coincidência de ambos, 'então a tarefa de explicar esta coincidência é, sem dúvida, a mais elevada no que diz respeito ao saber (...) e esta é sem dúvida a *tarefa principal da filosofia* (STI, 342). Com efeito, o que está em jogo aqui é justamente o modo como Schelling vincula essas duas ciências fundamentais<sup>85</sup>.

(2) Outro ponto que precisa ser considerado é que Schelling acreditava que a filosofia fichteana estava, no fundo, presa ao círculo da consciência<sup>86</sup>, uma vez que Fichte não via uma

---

<sup>85</sup> Não obstante, embora esse tema seja muito relevante, não é nosso propósito aqui investigá-lo no momento. Apenas estamos expondo a necessidade de uma Filosofia da Natureza no sistema schellinguiano que apresenta certa complementariedade ao Idealismo Transcendental. Pois, do mesmo modo que nas *Cartas* a disputa residia em saber se o subjetivo ou o objetivo era o princípio do conhecimento, o conflito das duas ciências opostas apresentadas no *Sistema* tem, todavia, o mesmo intuito. Não obstante, o ponto que merece atenção aqui é: Schelling desenvolve uma filosofia da natureza que complementa o idealismo. Essa proposta é, com efeito, também uma ampliação do idealismo transcendental.

<sup>86</sup> Será justamente uma abstração desse círculo da consciência, um salto por cima dela que permitirá Schelling afirmar uma intuição da natureza em 1801, como veremos no último capítulo.

maneira possível de romper com os limites da finitude da consciência. A doutrina da ciência mostra como o Eu sempre retorna a si próprio e nunca ultrapassa o limite imposto a ele; sendo que todo o conflito entre o Eu e o não-Eu (que aqui é mera negação) seria resolvido pelo próprio mecanismo do Eu. Caso em que não se apresenta do mesmo modo para Schelling, que concebe a filosofia do ponto de vista do Absoluto. Este e não o Eu é o fundamento de tudo, aquilo mediante o qual permite a unidade originária entre os elementos opostos.

É diante disso que, nas *Lições de Filosofia Moderna* (1827) Schelling, recapitulando os escritos desta época, afirma que “Fichte não capta o Eu como universal ou absoluto, senão apenas como o Eu humano” (p. 160). Em Schelling o Eu absoluto tem a capacidade de ultrapassar a finitude da consciência empírica o que já é um avanço em relação à teoria fichteana. Apenas para fins de comparação, é interessante lembrar o que Fichte estabelece em sua *Primeira introdução à Doutrina da Ciência*: “fixa-te em ti mesmo: desvia teu olhar de tudo o que te rodeia e dirige-o para teu interior. Esta é a primeira exigência que a filosofia faz a seu aprendiz. Não se fala de nada que esteja fora de ti, senão exclusivamente em ti mesmo” (FICHTE, §1, p. 422). E sobre isso, Schelling argumenta que:

Cada um pode considerar-se *a si mesmo* como o objeto destas investigações. Mas para explicar-se a si mesmo, primeiro tem que haver suprimido em si toda individualidade (...). Quando todos os limites da individualidade são eliminados, não fica nada a não ser a inteligência absoluta. Quando também os limites da inteligência são suprimidos, não fica nada senão o Eu absoluto (SCHELLING, p. 483).

Essa passagem resume muito bem o sentido da tarefa de ampliação do idealismo transcendental por parte do Schelling, pois Fichte parte de um Eu colocando tudo a partir dele, inclusive o não-Eu. É por isso que Schelling vê a necessidade de retomar esse ponto mostrando a autonomia do não-Eu, elaborando a teoria da natureza como complementar à doutrina da ciência, como mostramos acima. Além disso, ao passo que Fichte trata apenas uma individualidade, Schelling vai além afirmando um Eu absoluto pensado senão no próprio Absoluto.

(3) Mas cabe destacar, entretanto, que o intento de ampliar o idealismo transcendental de cunho fichteano, em último instância significa superá-lo. (Pois a filosofia da natureza confronta-se notoriamente com os limites ideais propostos por Fichte para o seu sistema). E,

embora haja a necessidade de se retornar aos princípios expostos na *Doutrina da ciência*<sup>87</sup>, uma vez que esta não é senão a condição de toda ciência em geral, isto pode ser entendido apenas como uma medida prévia para a reformulação, objetivando resolver os problemas que ainda permanecem em aberto até então. Nas palavras de Schelling:

Ainda que a investigação, como é óbvio, retroceda até os primeiros princípios, esta classe [de pensadores] tampouco pode esperar muito deste escrito, pois que em referências às primeiras investigações não pode aparecer aqui nada que não tem sido dito há muito tempo nos escritos do criador da *Doutrina da Ciência* ou nos do autor; só que no presente trabalho a exposição pretende haver alcançado uma maior clareza com respeito a alguns pontos que a que tinha antes (*Sistema*, 330-331).

Dessa retomada dos primeiros princípios, podemos constatar algo que já havíamos tratado anteriormente no primeiro capítulo: apesar de Fichte e Schelling estabelecerem um primeiro princípio que fundamente toda a filosofia, usando da mesma terminação metodológica para tal, a saber, o Eu, no fundo, eles falam de coisas distintas. E, ao contrário do que pensara Fichte, Schelling não estaria tão preocupado em seguir os mesmos passos que o “mestre”, o que é visível na carta de 19 de novembro de 1800, enviada por Fichte a Schelling<sup>88</sup>. Nesta correspondência, Schelling diz em relação à doutrina da ciência que ela:

[...] se mantém completamente por si, nela não há nada que mudar ou fazer; é completo e assim tem de ser, segundo sua natureza, mas a *Doutrina da Ciência* (isto é, a pura, tal e como tem sido exposta por Você) não é ainda a filosofia mesma; para aquela é válido o que Você disse, se o entendo corretamente, a saber, que procede de uma maneira total e puramente lógica, e não tem nada a ver com a realidade. É, pelo que compreendo, a prova formal do idealismo e, portanto, a ciência *por excelência*. Sem embargo, o que eu quero chamar de filosofia é a prova *material* do idealismo. Por certo, que nesta há de deduzir a Natureza, com todas as duas determinações, em sua objetividade, em sua independência, não desse Eu que é por si mesmo objetivo, senão o Eu subjetivo e filosofante. (DÍAZ, 2011, p. 203-211).

Na citação acima, aparecem vários elementos distintos que corroboram com o que estamos falando, a saber:

(a) Schelling não está preocupada em levar a cabo a filosofia fichteana, mas sim em tematizar a doutrina da ciência mesma, a ciência por excelência. Essa é, na verdade, que tem

---

<sup>87</sup> Mas também na *Resenha de Enesidemo* (1794), *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência* (1794), *Fundamentação de toda a Doutrina da Ciência* (1794) e *Primeira e segunda introdução à Doutrina da Ciência* (1797).

<sup>88</sup> Da mesma maneira que a carta de Schelling à Hegel de 04 de fevereiro de 1795 foi relevante para a discussão travada nas *Cartas filosóficas*, recorreremos agora à carta de Schelling à Fichte, datada de 19 de novembro de 1800 como pano de fundo para os problemas que estão colocados no *Sistema do idealismo transcendental*.

interesse para o filósofo e que, de toda maneira, merece uma consideração maior de sua parte por acreditar estar ainda incompleta, havendo a necessidade de complementá-la; o faz assim com a sua teoria da natureza.

(b) A concordância de Fichte e Schelling diz respeito apenas em relação ao elemento formal do primeiro princípio. Este é o comum entre ambos. A diferença consiste em relação ao conteúdo material do princípio, sendo que é isso que motiva Schelling a retomar os princípios da doutrina da ciência<sup>89</sup>, expondo-os no *Sistema do idealismo transcendental*.

Dada a identidade entre forma e conteúdo do saber, Schelling explica que o conteúdo originário desse primeiro princípio pressupõe a forma originária, do mesmo modo que a forma pressupõe o conteúdo. É por isso mesmo que se “deveria encontrar-se na inteligência mesma um ponto onde se originam de uma só vez conteúdo e forma, mediante um ato do saber mais originário, [ato] único e inseparável deles. A tarefa de encontrar este ponto seria idêntica à de encontrar o princípio de todo o saber” (*Sistema*, 359). Com efeito, o aspecto formal já é dado mediante a proposição  $A=A$ <sup>90</sup> encontrada nos escritos fichteanos, sendo que a preocupação então será tão somente sobre o modo como o conteúdo deste, o elemento material de mostra enquanto tal.

Quanto a isso, Schelling enfatiza que o princípio do saber deve:

ser expresso em uma proposição fundamental [*Grundsatz*]: sem dúvida alguma esta não deve ser meramente formal senão material. Agora bem, toda proposição, qualquer que seja seu conteúdo, se encontra abaixo das leis da lógica. Logo, todo princípio [*Grundsatz*] material, só por ser tal, pressupõe princípios mais elevados: os da lógica. [...] Pense uma proposição formal qualquer, por exemplo,  $A = A$ , como a suprema. O que pertence à lógica nesta proposição é só a forma da identidade entre  $A$  e  $A$ . Mas, de onde me vem esse  $A$ ? Se  $A$  é, então é igual a si mesmo. [...] A análise  $A - A$  pressupõe a síntese  $A$ . Logo, é manifesto que nenhum princípio formal pode ser pensado sem pressupor um material, nem este sem aquele (*Sistema*, 360).

A citação acima nos comunica que o princípio supremo do saber pressupõe a identidade de forma e conteúdo, de modo que não é possível pensar  $A = A$  (que corresponde ao aspecto formal) sem pensar o seu elemento material e vice-versa. Assim, este “princípio  $A = A$

---

<sup>89</sup> Como já dito anteriormente, Schelling desconhecia o conteúdo material do princípio da doutrina da ciência, interpretando assim o Eu mediante a causalidade imanente da substância de Espinosa em seus escritos de juventude, o que resultou na sua filosofia da natureza.

<sup>90</sup> Sobre isso ver *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794), e *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1794).

supõe, portanto, um pensar que de modo imediato se converte a si mesmo em objeto, mas semelhante ato do pensar, que chega a ser objeto para si mesmo, se dá só na autoconsciência”. (*Sistema*, 365). Em outras palavras, Schelling afirma a necessidade de se estabelecer um princípio supremo<sup>91</sup>, o qual torna-se então o objeto do idealismo transcendental.

### 1.1. Primeiro princípio e intuição intelectual

Este primeiro princípio supremo do saber que nada mais é do que o objeto do idealismo transcendental é denominado por Schelling de *ato absoluto da autoconsciência*. Em suas palavras, “todo o objeto de nossa investigação é só a explicação da autoconsciência” (*Sistema*, 455), o qual é posto por meio de três atividades, a saber, duas opostas entre si e uma terceira atividade que relaciona e mantém juntas as duas primeiras. Estas são, com efeito, similares aos três princípios da Doutrina da Ciência<sup>92</sup>.

Mas o grande ponto aqui é que, conforme a exposição dos textos *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1794) e *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795-96), este primeiro princípio é derivado da intuição intelectual. Mas o que significa “intuição intelectual” em Schelling? Isso já fora respondido no primeiro capítulo desta obra, mas retomando, podemos considerar que:

“Intuição” significa relação direta, não mediatizada ou derivada, com o objeto. “Intelectual” significa aqui “ativa” e se contrapõe à intuição sensível segundo a qual os objetos “não são dados”; a intuição intelectual, pelo contrário, produz seu objeto. Agora bem, não podemos alcançar o primeiro princípio a partir de outros saberes pois é ele que tem que fundar e mediatizar os demais; e a intuição não pode ser sensível porque o absoluto não se encontra como tal no campo dos objetos, do condicionado ou determinado, logo só é possível alcançá-lo por meio de uma intuição intelectual (DOMINGUEZ; ROSALES, 2005, p. 40).

Em Kant, a capacidade humana só podia configurar objetos da experiência, por isso o Eu transcendental não tinha a capacidade (divina) da intuição intelectual. Quando Fichte

---

<sup>91</sup> Que se baseia da coincidência entre subjetivo e objetivo, conforme o §1 da *introdução* do *Sistema*.

<sup>92</sup> por isso dedicamos toda uma seção no primeiro capítulo para explicitá-los.

reabilita a intuição intelectual após a interdição kantiana, ela ganha um novo significado: em Fichte ela não cria uma coisa em si através do pensamento, como achava Kant; a intuição intelectual referia-se ao próprio Eu enquanto uma atividade, ou seja, enquanto consciência imediata de sua ação, embora tenha como ponto de partida a intuição sensível. Schelling, diferentemente, designa a intuição intelectual enquanto uma atividade teórica superior, exigindo uma abstração de toda intuição sensível, o que permite o alcance ao Eu absoluto. Portanto, esse Eu enquanto princípio é derivado da intuição intelectual, na medida mesma em que é:

(...) um saber ao qual não conduzam provas, conclusões, nem em absoluto uma mediação de conceitos, logo é em geral um intuir. Um saber cujo objeto não seja *independente* dele, um *saber*, pois *que ao mesmo tempo seja um produzir seu objeto* – uma intuição de que é livremente produtora e na qual o produtivo é um e o mesmo que o produzido. Semelhante intuição é denominada *intuição intelectual* em contraposição à sensível, que não aparece como produtora de seu objeto, onde, portanto, *o intuir mesmo* é diferente do intuído.

Tal intuição é o *Eu* porque só *mediante o saber do Eu sobre si mesmo* se origina o *Eu mesmo* (o objeto), (...) o *Eu mesmo*, portanto, é um saber que simultaneamente se produz a si mesmo (como objeto). A intuição intelectual é o órgão de todo pensar transcendental. [O pensar transcendental] pressupõe uma faculdade de produzir e por sua vez intuir certas ações do espírito, tal que produzir o objeto e intuí-lo sejam absolutamente um, e esta faculdade é justamente a da intuição intelectual. (*Sistema*, 369).

A explicação de como o Eu é derivado da intuição intelectual mostra-nos como ele é produto e produtor de si mesmo, objeto de investigação do idealismo transcendental. Essa intuição não pode ser demonstrada, somente postulada e, nesse sentido, o próprio Eu enquanto princípio é algo que somente se postula; é portanto, “um produzir que chega a ser objeto para si mesmo, isto é, um intuir intelectual”. (*Sistema*, 370).

Veremos que, assim como nas *Cartas filosóficas*, no *Sistema do idealismo transcendental* a noção de intuição intelectual desempenha um papel fundamental, a ponto de ser considerada como uma peça central da presente obra, não só porque Schelling elabora aqui a sua teoria da intuição produtiva, que é nosso foco de estudo, mas porque todo o seu sistema se apresenta como “uma graduação de intuições” mediante as quais o Eu se eleva à consciência em sua mais alta potência (*Sistema*, 331).

## 1.2. O contínuo potenciar do Eu: uma graduação de intuições

Tendo Schelling afirmado o Eu enquanto princípio da filosofia, faz-se necessário agora mostrar como que a filosofia não é senão uma história da autoconsciência. Schelling afirma que o Eu é uma tendência infinita a autointuir-se, visto que a inteligência não pode intuir-se de um modo perfeito em um único ato. Justamente por isso, há uma série de atos do Eu mediante os quais ele eleva-se de grau em grau até a plena consciência de si. Em outras palavras, a filosofia transcendental não é senão um contínuo potenciar do Eu e assim, todo seu método consiste em conduzir o Eu desde um nível de autointuição até outro onde é posto com todas as determinações contidas no ato livre e consciente da autoconsciência (*Sistema*, 460). essa potencialização do Eu nada mais é do que uma graduação de ações, ou o que é o mesmo de dizer, “uma graduação de intuições”.

Isso se deve ao fato de que o mecanismo do Eu é composto por uma hierarquia em seus produtos (ou manifestações), que Schelling de forma metodológica chamou de “épocas na construção do Eu”, que nada mais é do que a sistematização dos diversos níveis de realidade deste. Mediante essa exposição da história da autoconsciência, ou da assim chamada “épocas do Eu”, Schelling pretende tratar do idealismo transcendental em toda a sua plenitude; nas palavras do filósofo: “o meio pelo qual o autor tem tentado conseguir seu objetivo, expor o idealismo em toda sua extensão, é apresentar todas as partes da filosofia em uma única continuidade e a filosofia inteira como o que é, a saber, como a história progressiva da autoconsciência<sup>93</sup>” (*Sistema*, 330-331). Mas para isso é preciso considerar que:

Para esboçar esta história de um modo exato e completo, importava antes de tudo não só distinguir com precisão as suas épocas particulares e, por sua vez, os momentos singulares, mas também apresentá-los em uma sucessão onde se possa estar seguro [...] de que nenhum membro intermediário necessário tem sido passado despercebido [por alto] e, desse modo, dar à totalidade uma conexão interna que não pode remover o tempo e que perdure para todo trabalho ulterior (*Sistema*, 331).

Embora se esboce cada época em particular, é preciso destacar algo mais importante do que isso: como se dá a passagem de uma época à outra, uma vez que tal é o que estabelece a

---

<sup>93</sup> O termo “história da autoconsciência” é empregado por Fichte em seus escritos, mas é também utilizado pelo círculo romântico de Jena. Seu uso no *Sistema* de faz pertinente uma vez que Schelling tem como intuito abarcar o devir, a síntese e a sucessão dos atos do Eu.

totalidade do *Sistema*. De início, o Eu mostra-se como inconsciente, não se colocando como objeto para si mesmo, de modo que todo o seu mecanismo está preocupado em fazer consciente a sua própria atividade. Nesse sentido, tematizar as graduações do Eu (e concomitantemente as épocas ou estágios da autoconsciência) é algo que precisa ser feito. Conforme Dominguez & Rosales,

Esta progressiva potencialização da atividade ideal produz uma graduação das ações do Eu até si mesmo, ou seja, até a consciência de si, logo há uma hierarquia em seus produtos ou manifestações, seus feitos mais importantes marcam diversos níveis na realidade ou épocas na construção do Eu. Esta é, sem dúvida, a maior aportação metodológica do jovem Schelling. (2005, p. 42-3)<sup>94</sup>.

Como o Eu não se intui de modo pleno em um único ato, há essas tentativas dele ser consciência de si. Mas adverte-se que:

(...) A lei que reside esta graduação, esta potencialização da atividade ideal, é o que os níveis se acumulam, ou seja, que as potências anteriores à atividade ideal não desapareçam, senão que se mantêm e estão contidas necessariamente nas superiores; porque toda a ação seguinte, ao ter como razão de ser a objetivação da anterior, a pressupõe necessariamente e sem ela não se daria. Nossa ação mais elevada pressupõe, por exemplo, a sensação, o inconsciente, e é inseparável deles; por isso, não podemos ser espíritos puros. Desta maneira de vai construindo o Eu em sua unidade e todas as ações são deduzidas no *Sistema* como condições necessárias da autoconsciência, como os membros intermediários através dos quais o Eu a alcança a consciência de si (DOMINGUEZ, ROSALES, 2005, p. 44).

Mas como se dá a articulação dessa história da autoconsciência no *Sistema do idealismo transcendental*?

- O Eu ao realizar a sua primeira ação intui, na verdade, sua atividade objetiva;
- Para que ele intua sua própria intuição (sua atividade ideal e se reconheça enquanto intuente) é necessário um reflexionar da primeira, mediante uma segunda ação; essa segunda ação é um potenciar da autointuição (uma terceira e assim por diante).
- O fato é que, quando o Eu objetiva o ato primeiro, ele perde todo seu caráter de “ação”, permanecendo na consciência apenas o resultado disso (que como veremos, é o limite).

---

<sup>94</sup> “A aportação maior do *Sistema*, o método, tinha sido preparado pela *Naturphilosophie*, é nesta onde as graduações potenciais tinham sido, por assim dizer, testamentadas” (Tilliette, Schelling. *Une philosophie en devenir*, J. Vrin, Paris, 1970, vol. I, p. 191. “A filosofia da natureza lhe tem forjado o instrumento de um método genético real”, (ibid., p. 194). Além disso, no *Discurso sobre a história da filosofia moderna* (1827), Schelling, falava do *Sistema*, destacando o método como uma invenção própria, afirma que foi “depois da alma do sistema, independente de Fichte” (Schelling, p. 166).

- Na medida em que o Eu perde seu caráter de ação, apercebe-se de que ele não é consciente de sua atividade. Justamente por isso é que há uma série de ações, com o intuito de que o Eu saiba dele, até que ele chegue a ser consciente de si<sup>95</sup>.

Essa breve descrição caracteriza as épocas da autoconsciência em Schelling. De modo mais detalhado temos:

1) Primeira época: da sensação originária à intuição produtiva:

(a) A primeira época começa com a afirmação do ato absoluto da autoconsciência (que é o primeiro ato, no qual o Eu realiza sua primeira ação). Este é chamado também de ato da autointuição geral do Eu. (b) Dai decorre um novo ato que é a sensação originária, que é uma potenciação da primeira intuição, ou nas palavras schellinguianas, “um intuir à primeira potência”. Com efeito, este dá lugar a um terceiro ato, que é a (c) intuição produtiva.

2) Segunda época: da intuição produtiva à reflexão:

(c) O ato da intuição produtiva permite, em um primeiro momento, relacionar as duas primeiras atividades do Eu, mas também deduz a matéria presente na Natureza. Essa dará espaço a um quarto e último ato do Eu, que é o da reflexão, que apresenta-se, pois, como um intuir à terceira potência.

3) Terceira época: da reflexão ao ato absoluto da vontade:

Esta época culmina com (d) o ato da liberdade e, conseqüentemente, com a passagem da filosofia teórica à filosofia prática, mediante o qual finalmente o Eu se faz objeto para si mesmo<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> O princípio do progresso ou o método descansa na distinção entre o Eu que se desenvolve, ou seja, o que está ocupado na produção da autoconsciência, e o Eu que reflexiona sobre aquele, o que, por assim dizer, lhe observa, ou seja, o filósofo. Em cada momento era posta no Eu objetivo uma determinação, mas esta determinação só era posta nele para o observador, não *para ele mesmo*. Portanto, o progresso consistia sempre naquele que havia sido posto no momento anterior no Eu, mas só para ele que filosofava, foi posto no seguinte para Eu mesmo objetivamente nele, e desta maneira, ao final, o Eu objetivo fora levado ao ponto de vista do Eu que filosofava, isto é, o Eu objetivo fora completamente igual que o que filosofava enquanto subjetivo; no momento em que aparecia esta igualdade, isto é, quanto no Eu subjetivo estava posto exatamente o mesmo que no subjetivo, concluía a filosofia, e assim estava seguro também do final. Entre o Eu objetivo e o que filosofava se estabelecia aproximadamente a relação que há entre o aluno e o maestro nos diálogos socráticos. No Eu objetivo, de uma maneira envolta, está posto sempre *mais* do que o que ele mesmo sabia, a atividade do Eu subjetivo de que filosofava, consistia apenas em ajudar o Eu objetivo a conhecer e a ser consciente do posto nele e assim, ao fim, levá-lo a com completo autoconhecimento. Este método, onde sempre o que só é posto subjetivamente no momento anterior passa no seguinte a ser objeto, tem feito também um serviço proveitoso no desenvolvimento mais amplo que teve depois. (*Discursos sobre a história da filosofia moderna*, pp. 167-168).

O quadro abaixo mostra esquematicamente a história da autoconsciência que acabamos de descrever:

Épocas	Atos	Limitação
1ª época	1º - Ato primeiro da autoconsciência	1ª limitação - pela qual sou inteligente, um ser racional
	2º - a sensação originária (intuir à primeira potência)	
2ª época	3º - A intuição produtiva (intuir à segunda potência)	2ª limitação - determina a primeira - reconhecimento de que sou esta inteligência)
3ª época	4º - organização (intuir à terceira potência)	3ª limitação - pela qual sou este indivíduo
Filosofia prática <sup>97</sup>	5º - Ato da liberdade	

Schelling tematiza que a filosofia teórica se estende desde a sensação originária até o ato da liberdade, mediante três atos importantes, a saber, a sensação originária, a intuição produtiva e a organização que, por conseguinte, dão lugar a três limitações e épocas na história da autoconsciência. Embora nosso objetivo seja uma tematização da intuição produtiva, que para nós é o conceito principal na obra schellinguiana vamos, além disso, percorrer o próprio movimento inerente ao *Sistema*, na tentativa de elucidar como o Eu torna-se objeto para si mesmo, mediante a graduações de intuições ali destacados, pois isso será, de todo modo, importante para entendermos a teoria da intuição produtiva proposta por Schelling nesta obra em questão.

<sup>96</sup> Embora somente com a passagem à filosofia prática, através do ato de liberdade que o Eu chega à sua plenitude, nos delimitamos à exposição teórica do *Sistema*, tendo em vista que nosso objetivo principal é a exposição da intuição produtiva na presente obra.

<sup>97</sup> O terceiro ato e a segunda limitação estão no ponto de transição entre a primeira e a segunda época. A segunda e a terceira época compartilham o mesmo nível. A filosofia prática, embora esteja apoiada sobre o ato da organização, rompe a série de produções através da liberdade.

## 2. O mecanismo do Eu

Embora nosso objetivo nesse terceiro capítulo seja explicitar a intuição produtiva, não podemos fazê-lo sem apresentar, mesmo que de maneira breve, o mecanismo geral do Eu, pois em um primeiro momento, veremos que tal modo de intuição é teorizada por Schelling nos limites do Eu como produtivo, pois, somente quando houver uma abstração do elemento subjetivo do idealismo transcendental é que ela se converterá em intuição da natureza, o que será abordado no quarto capítulo deste trabalho). Diante do que foi dito, passamos à exposição do mecanismo interno do Eu, mediante as épocas da autoconsciência.

Na primeira época da autoconsciência, Schelling expõe os três primeiros atos ou atividades do Eu<sup>98</sup>. O primeiro deles é o ato da autointuição em geral, que nada mais é do que o ato absoluto da autoconsciência, o segundo ato é o da sensação originária (que é uma intuição do primeiro ato do Eu) ao passo que a terceira atividade, que é a intuição produtiva apresenta-se como uma “intuição da intuição”, isto é, uma intuição em segunda ordem (do segundo ato do Eu). Sobre esses atos do Eu, é importante destacar que eles nada mais são do que a expressão do próprio Eu em sua plenitude, ou em outras palavras, são os momentos pelos quais ele busca alcançar a consciência de si mesmo, buscando ser consciente de sua própria atividade. Passamos à exposição de cada um desses atos.

---

<sup>98</sup> Que não por coincidência apresentam a mesma estrutura das três atividades do Eu absoluto, a saber, duas opostas entre si e uma terceira que permite relacionar e manter junto as conflitantes. Esses atos estão presentes na filosofia teórica, ao passo que o quarto ato, o último deles, o da liberdade, só é alcançado na filosofia prática.

## 2.1 O ato da autointuição em geral<sup>99</sup> (primeiro ato do Eu)

### 2.1.1 O que é o ato da autointuição?

Quando Schelling afirma que o começo da filosofia se dá com o Eu absoluto, notamos ainda uma preocupação, assim como nos escritos anteriores, pela busca do primeiro princípio. Tal preocupação ainda está fortemente presente no *Sistema*, uma vez que o filósofo tematiza acerca do ato absoluto da autoconsciência<sup>100</sup>; visto que a própria autoconsciência<sup>101</sup> é um único ato absoluto mediante o qual o Eu é posto.

Este ato absoluto, também chamado de ato de autointuição em geral, é explicado por Schelling através de três atividades, a saber, duas opostas e uma terceira que permite manter junto as duas primeiras conflitantes. Essas se assemelham muito aos três princípios expostos por Fichte em sua *Doutrina da Ciência*; contudo, Schelling tem a intenção de retomá-los dando-lhes um novo significado, considerando seu projeto de ampliação do idealismo transcendental<sup>102</sup>. Cabe ressaltar que, sobre esse ponto, a discussão gira em torno da mesma questão já exposta no primeiro capítulo: sobre a formalidade e materialidade do princípio. O aspecto formal é compartilhado tanto por Fichte como por Schelling, contudo o motivo de divergências entre os

---

<sup>99</sup> A expressão “o ato originário de autoconsciência” adquire nesta obra três significados diferentes, segundo o contexto: (1) Como primeiro princípio, designa o ato primeiro da divisão da identidade originária, onde se leva a cabo a primeira limitação, a da atividade real pela ideal. A este primeiro ato sucedem, segundo sua necessidade, outros que completam a totalidade da autoconsciência. (2) Como compêndio de todas as determinações objetivas, o que depois, com a segunda limitação (com o tempo) aparecerá sucessivamente, isto é, subjetivamente. Neste sentido se distingue do ato originário de liberdade como inconsciente do consciente (*Sistema*, p. 535). (3) Como a totalidade do sistema, como o ato absoluto da autoconsciência, inclui todo o objetivo, mas também o subjetivo e sua união (teologia e arte), pois é a totalidade da automanifestação do absoluto. Segundo este último, teria que incluir o tempo, mas este é sempre aberto, inacabado, em devir; como absoluto teria que estar fora do tempo (segundo as duas primeiras significações), mas então permaneceria o inconsciente e não se elevaria à autoconsciência. Como conciliar finito e infinito será um problema chave ao largo da evolução filosófica de Schelling.

<sup>100</sup> O ato absoluto da autoconsciência “é o ato pelo qual tudo está posto para o Eu. (...) Um ato tal é o ato originário da autoconsciência, absolutamente livre, porque não está determinado por nada exterior ao Eu, absolutamente necessário porque procede da necessidade interna da natureza do Eu” (STI: 395).

<sup>101</sup> Cabe lembrar que essa autoconsciência não o “Eu penso” que Kant expôs no § 16 da sua *Dedução Transcendental* na KrV, mas sim aquele “Eu sou” fichteano explicitado na *Doutrina da Ciência*.

<sup>102</sup> Ver Carta de Schelling a Fichte em 19 de novembro de 1800, Carta de Fichte a Schelling em 27 de novembro de 1800, carta de Schelling a Fichte em 15 de maio de 1801 e a resposta de Fichte a Schelling em 31 de maio de 1801 e por fim, a resposta de Schelling a esta última carta de Fichte em 3 de outubro de 1801,

filósofos diz respeito ao conteúdo material<sup>103</sup>, o que põe em cheque o comprometimento de Schelling com o projeto fichteano; além disso, o fato de Schelling ter como objetivo a ampliação do idealismo transcendental já implica em uma superação do idealismo fichteano. Entretanto, como o objetivo não é se aprofundar sobre esse assunto, voltamos à exposição desse ato absoluto da autoconsciência, princípio primeiro de toda a filosofia.

O ato absoluto é explicado por três atividades<sup>104</sup> que deduzem o Eu mesmo, ou seja, essas atividades nada mais são do que os membros intermediários da síntese absoluta (*Sistema*, 388), que promovem o Eu absoluto (ideal-real de modo completo). Este ato pode ser descrito do seguinte modo:

O método desta dedução é o seguinte: O ato da autoconsciência é por sua vez inteiramente ideal e real. Por ele o que está posto realmente é posto também idealmente sem mediação e o que é posto idealmente também o é realmente. (...) O conceito do qual partimos é o do Eu, isto é, o do sujeito-objeto, ao qual nos elevamos por absoluta liberdade. Por este ato é posto *para nós*, que filosofamos, algo no Eu como *objeto*, mas, por isso mesmo, todavia não no Eu como *sujeito* (STI, 388/389).

Com efeito, esse ato que põe o Eu é ideal e real de uma só vez, uma vez que pressupõe duas atividades: uma ideal e outra real ao mesmo tempo; e assim, o próprio Eu em sua completude é ideal e real. Também, pressupõe uma terceira atividade que relaciona as duas primeiras. De modo mais detalhado:

(1) Quanto à primeira atividade do Eu, a atividade ideal, podemos dizer que:

- Ela é uma atividade centrífuga, expansiva, com tendência a ir até o infinito.

---

<sup>103</sup> É certo que Schelling retoma os três princípios lógicos da *Doutrina da Ciência* de Fichte, mas ao lermos o *Sistema do idealismo transcendental*, podemos ver claramente as diferenças em relação os dois, principalmente ao se tratar do limite da filosofia, tema central que, ao que parece, dada as divergências, culminou na ruptura de um projeto mútuo entre eles (se é que ainda nesta época Fichte e Schelling ainda tinham pontos em comum – isto é, depois dos escritos de filosofia da natureza de Schelling).

<sup>104</sup> O ato absoluto da autoconsciência se explica através de três atividades. Enquanto as duas primeiras atividades são opostas entre si, a terceira delas resulta justamente dessa oposição originária. A primeira atividade é a tendência originária do Eu a afirmar-se a si mesmo. É, com efeito, uma atividade expansiva, centrífuga. Esta atividade dirige-se até o infinito, mas além da autoconsciência há apenas o meramente objetivo assim, ela (enquanto atividade ideal, infinita e ilimitada) é limitada e por isso mesmo, constitui o elemento objetivo do Eu. Por conseguinte, a segunda atividade é negativa e centrípeta, expressando a tendência do Eu a refletir sobre si, ou seja, a intuir-se na infinitude objetiva, sendo consciente de si, pois “a atividade ideal (...) é a tendência infinita do Eu a devir para si mesmo objeto na real”. Por fim, há ainda uma terceira atividade que oscila entre a atividade limitada e a limitante e as relaciona, através de uma espécie de identidade na contradição, uma relação mútua entre os opostos.

- Neste primeiro ato (ou atividade) o Eu põe-se a si mesmo pela primeira vez, ou seja, há uma autoposição do Eu (mas ele ainda não é sujeito-objeto simultaneamente de modo pleno, apenas em geral).
- O Eu põe a si mesmo (isso é o mesmo que dizer que ele intui-se a si mesmo) sem ser consciência disso. Isso significa que a ação do Eu é clara apenas na reflexão filosófica (para nós que filosofamos), mas não para o Eu enquanto objeto. Neste momento ele não sabe de si, não conhece sua própria atividade; é inconsciente. Isso porquê, conforme Schelling, no momento em que o Eu põe a si mesmo ele perde a sua egoidade na medida em que “todo pôr é um pôr determinado. Todo determinar, sem embargo, pressupõe algo absolutamente indeterminado (...). Em consequência, toda determinação é anulação da realidade absoluta, isto é, negação” (*Sistema*, 381), ou seja, na própria ação de autoposição do Eu ele perde seu caráter de plenitude, pondo-se apenas em geral. Todo o desdobramento das ações futuras do Eu será uma tentativa de alcançar essa completude tão desejada.
  - Por meio desse primeiro ato que é originário é posta também a primeira limitação, que também é originária.
  - O Eu é uma tendência a intuir a si mesmo, ou seja, ele aspira ser objeto para si mesmo, porém, em um primeiro momento (ou ação) ele intui sua atividade objetiva (de modo inconsciente). Para intuir a sua própria intuição, isto é, para intuir a sua atividade ideal e justamente por isso saber-se intuente (para intuir a sua ação primeira) o Eu tem que se reflexionar sobre si. O modo como ele faz isso só é possível por meio de uma segunda atividade.
 

(2) A segunda é caracterizada do seguinte modo:

    - Como a atividade real do Eu. Ela é uma atividade centrípeta, negativa e pressupõe a primeira<sup>105</sup>.
    - Ela expressa a tendência que o Eu tem de reflexionar sobre si mesmo, ou seja, de intuir-se na infinitude objetiva.

---

<sup>105</sup> As duas primeiras são atividades opostas, a terceira é o resultado dessa luta ou conflito originário. A primeira é uma atividade expansiva, centrífuga, que expressa a tendência originária do Eu a afirmar-se a si mesmo. (...) Originariamente ilimitada, infinita (e portanto ideal), esta atividade é limitada no ato originário de autoconsciência e constitui o elemento objetivo do Eu. A segunda é uma atividade antitética à primeira, e portanto a pressupõe. É uma atividade negativa, centrípeta, que expressa a tendência do Eu a reflexionar sobre si, a intuir-se naquela infinitude objetiva (...). É igualmente uma atividade infinita, mas ilimitável e limitante da anterior, origem de toda limitação (ROSALES; DOMINGUEZ, 2005, p. 36).

- Essa segunda atividade é um potencial de sua autointuição, objetivando a primeira ação do Eu. Em outras palavras, se com a primeira atividade o Eu é posto, agora faz-se necessário que ele intua sua determinação objetiva. Isso se deve ao fato de que tal é posta pelo Eu como o seu oposto (quando o Eu é posto, ele põe também o seu oposto que nada mais é do que essa segunda atividade).

- Ambas são opostas entre si, permanecendo em constante conflito na medida em que uma tenta suprimir a ação da outra. É justamente por isso, que deve haver também uma terceira atividade do Eu. Disso depende-se, que a identidade da autoconsciência não é uma atividade originária, mas sim uma identidade produzida, pois o conflito só é mediado por outra ação do Eu, exterior às duas primeiras.

(3) Quanto à terceira atividade, portanto, destacamos que:

Ela tem como tarefa principal relacionar e manter juntas as duas atividades opostas do Eu, oscilando entre a atividade ideal e real.

Para finalizarmos, podemos resumir esse primeiro ato absoluto, que abarca três atividades, do seguinte modo:

É um único ato absoluto e idêntico, mas é também sintético e genético, e, em consequência, terá que ser analisado sucessivamente (o discurso assim exige) em todos os momentos que o integram. (...) O primeiro dessa série de atos é aquele pelo qual o ser originário e idêntico se cinde em duas atividades contrapostas, uma real e outra ideal; esta limita aquela e conseguem uma síntese graças a uma terceira atividade que é a união de ambas (ROSALES, 2005, p. 132).

Portanto, retomando a pergunta inicial “o que é o ato da autointuição em geral?”, podemos dizer que é o ato ou ação no qual o Eu é posto ou afirmado. Esse ato de pôr o Eu nada mais é do que a autoposição (por si e em si mesmo) e, dado que ele não pode pôr a si mesmo sem, além disso, intuir-se a si próprio, então esse ato pode ser chamado também de “ato da autointuição em geral”; em geral porque há apenas a autoposição, pois o Eu ainda não é posto com todas as determinações. Com efeito, para que o Eu seja posto com todas as suas determinações, tornando-se um Eu completo é que se faz necessário uma graduação de intuições, ações pelas quais o Eu chega a ser consciente. Mas antes de abordarmos sobre o segundo ato do Eu, cabe ainda nos determos em um ponto. Havíamos mencionado acima que o primeiro ato do Eu coloca, por conseguinte, a primeira limitação originária. É sobre ela que falaremos agora.

### 2.1.2. A realidade do limite

O limite é condição para que o Eu torne-se consciente de sua atividade, “não há consciência de si sem limite” (MORUJÃO, 2004, p. 203). Essa é a primeira exigência para o Eu, de modo que a cada novo ato, lhe surgirá uma nova limitação. Mas, dito isso, impõe questionar: como surge a limitação originária, aquela posta pelo ato absoluto da autoconsciência? Para responder a isso, devemos ter em conta o seguinte: o ato absoluto abarca duas atividades, uma ideal e a outra real. A primeira, põe o Eu em geral (ser que ele saiba de si) enquanto que a segunda é caracteriza como aquela ação que tem por objeto retornar ao Eu, com o intuito de torná-lo consciente. Com efeito, essa ação se retornar ao Eu já é, segundo Schelling uma limitação. Em suas palavras: “a necessidade originária de ser consciente de si mesmo, de retornar sobre si mesmo, é já a limitação<sup>106</sup>; e é a limitação total e completa” (*Sistema*, 409).

E como essa limitação é posta pelo ato absoluto da autoconsciência, que é “ideal e real” de uma só vez, essa limitação, que é originária, também deve ser ideal e real. Com isso:

Se é assim, o limite tem que ser posto por um *ato*, porque uma união originária do ideal e o real só é pensada em um ato absoluto, e este ato absoluto mesmo tem que ser de uma só vez ideal e real. Mas um ato semelhante é só a autoconsciência, logo toda limitação tem que ser posta primeiramente pela autoconsciência e ser dada com ela (*Sistema*: 389-390).

Diante do que foi dito, temos que: 1) o limite é necessário tendo em vista o desejo do Eu de intuir a si mesmo de modo consciente; nesse sentido, 2) o limite se apresente como condição da autoconsciência e, por fim, 3) dado que a autoconsciência é por um único ato ideal e real, o limite também deve ser de tal modo. Mas, diante da emergência do limite, cumpre enfim questionarmos como ele é ideal e real. Sobre isso Schelling nos diz que:

A autoconsciência diz que o Eu está limitado para si mesmo; para que esteja limitado, o limite tem de ser independente da atividade limitada, para que seja limitado para si mesmo, o limite tem de ser dependente do Eu. A contradição dessas afirmações só pode ser resolvida por uma oposição que tem lugar na autoconsciência mesma. “O limite é dependente do Eu” significa: Há uma atividade aparte da limitada, da qual o limite tem que ser independente. Portanto, ademais dessa atividade que se encaminha até o infinito, que nós chamamos “real” porque só ela é limitável realmente, tem que haver no Eu outra, que podemos denominar “ideal”. O limite é real para a que se dirige até o infinito ou – porque justamente esta atividade infinita deve ser limitada na

---

<sup>106</sup> Sobre a distinção entre limitação originária e limitação derivada, ver *Sistema do idealismo transcendental*, 409-410.

autoconsciência – para a atividade *objetiva* do Eu e ideal para uma atividade contraposta, não objetiva, ilimitável em si (*Sistema*: 385).

Para entendermos como que “a autoconsciência diz que o Eu está limitado para si mesmo” é preciso levar em conta que: no ato absoluto o limite é posto apenas enquanto resultado, sendo inerente tanto à atividade real quanto à atividade ideal do Eu, pois o próprio Eu é “uma atividade na qual há duas atividades opostas, uma que é limitada, da qual, precisamente por isso, o limite é independente, e outra *que limita* e, precisamente por isso, é ilimitável” (*Sistema*, 390). Assim, dizer que “o Eu está limitado para si mesmo” significa dizer que: a primeira limitação do Eu é dada pela atividade ideal para a atividade real, ou seja, a atividade real é limitada pela real. Isso também explica porquê Schelling afirma que “o limite tem que ser independente da atividade limitada”, pois o limite vem da atividade limitante (ideal) que é posta sobre a atividade limitante (real) e portanto, é independente dessa última. Entretanto, o filósofo também afirma que “o limite deve ser dependente do Eu”. Essa asserção é entendida se considerarmos o fato de que as demais limitações (segunda, terceira e quarta) são da atividade ideal para consigo mesma. Ademais, o limite é dependente do Eu se ele mesmo se limita, se reconhece a limitação como produzida por si próprio, e nesse sentido a atividade ideal é limitante e ilimitável.

Portanto, a primeira limitação, considerada de originária, é a limitação real; aquela posta pelo Eu ideal (primeira atividade) no Eu real (segunda atividade, que aspira a retornar a si mesmo, reflexionando sobre si) e, uma vez limitada, essa realidade permanecerá assim constantemente. Do que foi dito, até se poderia estranhar que o limite venha de algo diferente e não de seu igual, considerando os escritos fichteanos sobre o assunto. Fichte alegava que o não-Eu (real) é que limita o Eu (real). Mas a originalidade de Schelling consiste em afirmar que este não-Eu nada mais é do que a atividade teórica coisificada do Eu e, deste modo, é o próprio Eu que produz a limitação.

Por fim, essa primeira limitação, “esta atividade originariamente infinita explica como o limite se faz *real*, mas não como chega a ser *ideal*, ou seja, explica a limitação do Eu em geral, mas não seu saber sobre ela ou seu estar limitado para si mesmo” (*Sistema*: 385); por isso é preciso investigar como o limite se faz também ideal, pois é ele que contém todo o fundamento da limitação, não só da atividade objetiva mas também da subjetiva. Podemos dizer que o tema da idealidade do limite é, com efeito, o grande problema da filosofia teórica segundo Schelling.

## 2.2 Da sensação originária (segundo ato do Eu) à intuição produtiva

Mediante o ato absoluto da autoconsciência, o Eu foi posto de forma inconsciente, isto é, ele não sabe de si próprio; além do mais, com tal ato é posto também a primeira limitação (da atividade real) que aparece à consciência apenas enquanto resultado. Mas dado o interesse que o Eu tem de saber de si, surge um novo ato chamado de *sensação originária*. É justamente por este ato que o Eu vai intuir-se como limitado, ou seja, vai intuir a limitação originária posta no ato anterior. Se com o primeiro ato o Eu foi posto, esse segundo ato será uma intuição dessa autoposição. E justamente por isso, esta é considerada como uma intuição à primeira potência ou em primeira ordem; a que dará origem, por conseguinte, a um terceiro ato do Eu, que é a intuição produtiva.

Contudo, ele ainda não será consciente de sua atividade, pois isso implicará ainda uma série de novos atos, que na verdade são uma graduação de intuições<sup>107</sup>. Isso se deve ao fato de que Schelling nos diz que a filosofia é uma história da autoconsciência que consta de diversas épocas, pelas quais se compõe sucessivamente a síntese absoluta; que enfim permite ao Eu ser objeto para si mesmo. Por conseguinte, aqui temos o início da primeira época da autoconsciência que vai desde a sensação originária até a intuição produtiva, nosso objeto de investigação. (A segunda época vai da intuição produtiva à reflexão e a terceira, vai da reflexão até o ato absoluto da vontade).

Sobre o ato da sensação originária, cumpre investigarmos como o Eu intui-se como limitado e como ele intui-se a si mesmo como senciente. Para que enfim possamos passar à exposição da teoria da intuição produtiva em Schelling.

### 2.2.1. Como o Eu chega a intuir-se como limitado

Vimos que no primeiro ato o Eu é posto e também a primeira limitação da atividade real. Porém, o Eu não reconhece o limite real como posto por si mesmo (pela sua atividade

---

<sup>107</sup> Se o Eu se intuisse nesse comum, teria uma intuição plena de si mesmo (como sujeito e objeto), mas esta intuição é impossível justamente porque a própria atividade intuente está compreendida na construção (*Sistema*, 401).

ideal) e por isso, ele intui tal limitação como não posta por ele<sup>108</sup>. Esse estranhamento faz com que o Eu acredite que o limite é dado pelo seu oposto; isso se justifica se levarmos em conta que “o Eu é o fundamento absoluto de todo pôr. Que algo se oponha ao Eu significa: está posto algo que não tem sido posto pelo Eu. Portanto, o intuente tem que encontrar no intuído algo (a limitação) que *não* esteja posto *pelo* Eu enquanto intuente” (*Sistema*, 403). Isso significa que o intuente (atividade ideal) encontra no intuído (atividade real) a limitação, enquanto pura passividade, como posta por algo externo<sup>109</sup>. “O Eu encontra a limitação como não posta por si mesmo’ significa: que o Eu a encontra posta por algo contraposto a ele, isto é, pelo *Não-Eu*”<sup>110</sup> (*Sistema*, 403), com pensava Fichte<sup>111</sup>).

Não obstante, o Eu não poderia intuir-se a si mesmo como limitado se a limitação mesma é posta por um não-Eu, pois dada a diferença existente entre a ação e a reflexão do Eu, ele “não pode por sua vez intuir e intuir-se como intuente, logo tampouco como limitante<sup>112</sup>” (*Sistema*, 403).

Diante disso, cumpre então questionar como é que o Eu se intui a si mesmo como limitado, isto é, como que reconhece que a limitação real foi posta pela sua atividade ideal e

<sup>108</sup> Isso se deve ao fato de que o primeiro ato, justamente por ser condição de toda a consciência não aparece a ela como atividade, senão como resultado, o limite aparece então como algo dado, sem uma reflexão sobre ele.

<sup>109</sup> Pois “o que há de positivo nos objetos será visto como produto do Eu, o que há de negativo (o acidental), como produto do não-Eu” (*Sistema*, 403).

<sup>110</sup> Grifos do autor.

<sup>111</sup> Se faz necessário destacar que essa temática do limite é importante não só por que marca toda a discussão da filosofia teórica no *Sistema do idealismo transcendental*, mas também por que constitui uma das primeiras divergências em relação ao sistema fichteano, o que culminou com a ruptura de um projeto mútuo entre ambos os filósofos. Já dissemos que ao contrário de Fichte, que concebia o não-Eu como mera negação, negatividade do Eu, Schelling atribui-lhe certa autonomia, uma positividade a ponto de dedicar parte de seus escritos ao tema da Filosofia da Natureza. Mas, no que tange especificadamente ao tema do limite em sua filosofia, percebemos uma segunda divergência em relação à Fichte: Para Fichte, o limite do Eu ideal é posto pelo não-Eu (resistência, negação). Depreende-se disso que, a atividade do Eu não pode ser originária, pois o limite é dado por algo exterior a ele, pelo não-Eu, ou seja, o limite não é deduzido de modo pleno a partir da autoposição incondicionada do Eu puro, que é o primeiro princípio. Não obstante, Schelling diferentemente de Fichte, tematiza no *Sistema* algo totalmente novo: dado que tudo deve proceder do Eu e nada é posto sem ele, então o limite, que nada mais é do que a atividade teórica do Eu coisificada, deve proceder senão dele mesmo.

<sup>112</sup> “a tendência infinita do Eu a objetivar-se para si mesmo no real. Em virtude do que há de ideal na atividade real (o que a converte em uma atividade do *Eu*), ela pode ser relacionada com a ideal e o Eu intuir-se nela (o primeiro auto-objetivar-se do Eu). Mas, o Eu não pode intuir a atividade real como idêntica a si mesmo sem encontrar, por sua vez, como algo estranho a ele, o *negativo* nela, o que a faz algo não-ideal. O positivo, o que converte a ambas em atividade do Eu, o tem as duas em comum, o negativo pertence só à real. Na medida em que o Eu intui, reconhece o positivo no objetivo, intuente e intuído são o mesmo, enquanto encontra o negativo nele, o que encontra não se identifica já com o encontrado. O que encontra é o absolutamente ilimitável e ilimitado, o encontrado, o limitado (STI: 402/ 403).

não por um não-Eu ou coisa-em-si. Essa ilusão de que a limitação é estranha ao Eu pode ser justificada do seguinte modo:

Esta explicação é proporcionada pela proposição: “o ato pelo qual o Eu é limitado *objetivamente* é diferente do ato pelo qual é limitado *para si mesmo*”. O ato da autoconsciência explica só a limitação da atividade objetiva. Mas o Eu, enquanto é ideal, é uma autoreprodução infinita (*vis sui reproductiva in infinitum*), a atividade ideal não sabe de limitação alguma no que concerne ao limite originário; por ele, pois, o Eu se encontra só como limitado (*Sistema*, 408).

O fundamento do que o Eu se encontre limitado nesta ação não pode residir na ação presente, senão em uma *anterior*. Portanto, na atual o Eu está limitado *sem sua intervenção*; sem embargo, que se encontre limitado sem sua intervenção é tudo o que há na sensação e é condição da objetividade do saber. Que a limitação nos apareça como algo independente e não produzido por nós corre a cargo do mecanismo da sensação: o ato pelo qual é posta toda limitação não chega ele mesmo à consciência por ser condição de toda consciência (*Sistema*, 408-409).

O ato pelo qual o Eu chega a ser limitado é distinto do ato em que o Eu se intui como limitado. Com efeito, o ato pelo qual o Eu chega a ser limitado é uma ação que vai da atividade ideal para a real; e como essa permanece limitada, não apresenta nenhuma confusão. Agora, o ato pelo qual o Eu intui-se como limitado é um ato completo e que exige certa atenção, pois além do movimento de limitar a atividade real, ele deve voltar a si próprio e reconhecer-se como limitante. Esse é um movimento da atividade ideal que tende a retornar para si mesma, mas quando isso ocorre, o Eu ideal já se esqueceu que a limitação foi posta por ele mesmo<sup>113</sup>.

Ademais, nisso consiste todo o mecanismo da sensação originária: a sensação de que o limite é algo independente do Eu, não produzido por ele; isso se deve em grande medida por que o ato pelo qual a limitação é posta, não chega à consciência, porque este é justamente a condição dela. Pois “o Eu é limitado (objetivamente) porque se intui a si mesmo (subjetivamente). Agora bem, o Eu não pode por sua vez intuir-se objetivamente e intuir-se como intuente, logo tampouco como limitante. Nesta impossibilidade de fazer-se objeto no ato originário da autoconsciência e ao mesmo tempo intuir-se como objetivando-se repousa a

---

<sup>113</sup> Parece haver aqui um esquecimento das ações anteriores, fazendo com que o Eu capte apenas o resultado do ato absoluto, que é própria limitação como algo irrefletido, sem saber que ele mesmo o produziu, no caso do primeiro ato. Ao passo que agora, parece que o eu se esquece de que era sentido anteriormente afirmando-se apenas como sciente para si mesmo. Não obstante, esse estranhamento do limite é algo inevitável, inerente ao próprio mecanismo interno do Eu, uma vez que a sensação originária tem como tarefa objetivar o primeiro ato (ação) do Eu e, ao fazer isso, o Eu enquanto tal perde seu caráter de ação, ficando na consciência somente o limite enquanto resultado.

realidade de toda a sensação” (*Sistema*, 408). Se caso assim não fosse, não haveria o porquê de uma série de atos particulares do Eu para integrar a síntese absoluta e assim, o Eu se intuiria de modo completo; mas isto não é o caso.

Mas muito embora o Eu não reconheça a origem da limitação real, ele “sente” que está limitado. No *Sistema do idealismo transcendental* Schelling diz que:

O Eu sente ao intuir-se a si mesmo como originariamente limitado. Este intuir é uma atividade, mas o Eu não pode intuir e por sua vez intuir-se como intuente. Portanto, esta ação não é consciente de nenhuma atividade; (...) No momento presente o Eu é *para si mesmo* só o *sentido*. Com efeito, o único que é sentido é sua atividade real restringida, que se transforma em objeto para o Eu. (...) Este momento da autoconsciência deve ser denominado no sucessivo o da sensação originária. É aquele no qual o Eu se intui na limitação originária sem ser consciente desta intuição ou sem que esta mesma intuição se faça, por sua vez objeto para ele. Neste momento, o Eu está totalmente fixado e, em certo modo, perdido no sentido. Portanto, a tarefa, determinada com mais precisão, é esta: como o Eu, que até agora era meramente sentido, chega a ser por sua vez *senciente e sentido*. (*Sistema*, 412).

Portanto, quando o filósofo diz que o Eu se intui como limitado, devemos ter em conta que essa é ainda uma atividade ainda sem consciência e justamente por isso, é que o Eu apenas sente sua atividade real restringida, pois aqui o Eu não se intui como sujeito-objeto, apenas como um Eu simples. Mas qual é o motivo pelo qual o Eu sente o limite? Isso só é possível de ser respondido se levarmos em conta a identidade das duas atividades do Eu (ideal e real):

o Eu<sup>114</sup> se sente limitado porque se identifica com a atividade real, dada a identidade originária de ambas<sup>115</sup>. Sente-se [*empfindet*] limitado porque encontra [*findet*] o limite real como não produzido pela sua ação atual (segunda), com a qual se identifica, senão por uma anterior (a primeira), que já não é ela mesma, mas que se encontra por trás dela como condição de toda possibilidade, e isso produz um estranhamento no limite (ROSALES, 2005, p. 135).

O Eu só sente o limite por que o considera como não posto por ele, caso contrário não haveria a necessidade da sensação originária e passaríamos então à explicação do Eu enquanto produtivo. Mas todos esses momentos são necessários para se compreender o mecanismo do Eu. Diante disso, até aqui temos falado que há um estranhamento no limite por parte do Eu, pois neste momento presente ele é apenas o sentido; por fim:

---

<sup>114</sup> Falamos do Eu ideal e por conseguinte, da idealidade do limite pois, como afirmado anteriormente, a atividade real permanece limitada pela atividade ideal. Além disso, todos os atos do Eu em que nos debruçaremos são atividades ideais (até mesmo a atividade real se for abstraída de seu limite é igualmente não objetiva e ideal).

<sup>115</sup> Ver *Sistema*, 428.

“o Eu encontra algo que é oposto” significa: esta contraposto ao Eu só com respeito a seu encontrar e ao modo deste encontrar; (...) O que encontra é a tendência infinita a intuir-se a si mesmo, na qual o Eu é puramente ideal e absolutamente ilimitável. Aquele onde é encontrado não é Eu puro senão o afetado [*affiziert*]. O que encontra e aquele onde é encontrado estão, pois, opostos entre si. O que está no encontrado é algo estranho para o que encontra, mas só na medida em que é o que encontra. Mais claramente. O Eu como tendência infinita à autointuição encontra em si enquanto intuído (...) algo estranho a ele. (...) O sentido não é por sua vez senão o próprio Eu. (*Sistema*, 404-405).

Aqui temos então a distinção entre o Eu que encontra a limitação, que é o Eu ideal, e o Eu encontrado, que nada mais é do que o Eu afetado, que tem sua atividade real limitada. O Eu intuente encontra no Eu intuído como algo estranho. Em suma, o sentido é o Eu, mas apenas em sua determinação objetiva. Mas como é que o Eu além de ser sentido, passa a ser também senciente, e senciente com consciência?

### 2.2.2. Como o Eu intui-se como senciente

Schelling afirma que “o Eu *sente* quando encontra algo oposto, isto é, uma negação real da atividade (dado que o Eu só é atividade), uma afecção. Mas para ser senciente para si mesmo o Eu (ideal) tem que pôr *em si* essa passividade” (*Sistema*, 412), ou seja, o Eu (ideal) deve acolher em si o seu oposto; “mas este oposto não é senão o limite ou ponto de inibição e este se faz só na atividade real, que é diferenciável da ideal unicamente pelo limite” (*Sistema*, 414). Portanto, dizer que “o Eu deve se apropriar do oposto” é o mesmo que dizer que o limite deve repousar sobre a atividade ideal do Eu.

“O Eu não pode ser senciente para si mesmo sem ser ativo em geral” (*Sistema*, 413), por isso, agora todas as demais ações dirão respeito apenas à atividade ideal. Não obstante, para que o Eu seja senciente, o limite real não deve ser suprimido, mas sim acolhido idealmente; isto também é condição de toda a sensação. Contudo, como é que o limite é acolhido pela atividade ideal? Para responder a isso, podemos considerar o seguinte: o Eu ideal até poderia suprimir o limite, isto é, anulá-lo e mesmo assim ele cairia na linha da atividade ideal, porém isso não deve ser assim na medida em que contraria as regras da sensação. Para que o limite se faça ideal

poderíamos cogitar a hipótese de que o Eu (ideal) produza o seu limite, mas o problema emergente disso é que este limite não seria o mesmo que está presente na atividade real (posto anteriormente pela idealidade). Então, a única solução plausível é que o Eu para acolher idealmente o limite deve determiná-lo. Este é o caminho intermediário entre suprimir e produzir levantados como hipóteses anteriormente.

Quando Schelling diz que o limite deve ser determinado, ele quer dizer que: “o que devo determinar tem que ser independente de mim. Mas ao determiná-lo se converte por sua vez, por este mesmo determinar, em algo dependente de mim. Mas ainda, quando determino algo indeterminado, o suprimo como indeterminado e o produzo como determinado. A atividade ideal deveria, pois, *determinar* o limite” (*Sistema*, 415) e, por conseguinte, toda a passividade é também determinada. Com efeito, essa passividade é a matéria [*Stoff*] da sensação; é um produto real, fixo e finito; é o substrato finito de todo o ser. Com isso, é como se o Eu colocasse a passividade dentro de um círculo determinado de ação. Dentro desse círculo o Eu é passivo, mas fora dele ele é ativo. Portanto, “essa ação de determinar seria, pois, um produzir e a matéria desse produzir, a passividade originária” (*Sistema*, 416). Temos aqui, em suma, o início do terceiro ato do Eu; este produzir é que dará origem à intuição produtiva.

Temos aqui diante de nós o grande problema da filosofia teórica segundo Schelling, a saber, o problema da idealidade do limite; passamos à sua exposição. Para que o Eu produza essa esfera ou círculo, determinando a passividade, ele tem que ser ativo. Porém, surge daí um problema: no instante em que o Eu produz o círculo de determinação do limite, ele mesmo se converte em limitado, na medida em que não pode determinar a limitação sem pressupô-la em seu ato. Assim, acabamos por descobrir como pode ser também limitada a atividade ilimitável do Eu, pois ele é ativo e ilimitável apenas enquanto põe limites, mas quando limita a limitação, isto é, a determina, ele mesmo torna-se algo limitado; e disso resulta uma “unificação absoluta” entre atividade e passividade em uma única ação.

Logo, na ação presente o Eu passa a ser senciante para si mesmo, tendo em vista que ele se faz objeto em geral enquanto limitado em sua própria atividade (cabe dizer aqui, em sua atividade ideal; por que o Eu é ativo nesse momento). Contudo, ao ser senciante ele deixa de ser o sentido e em seu lugar é posto outra coisa que é oposta ao Eu. Isso é assim devido ao mecanismo geral da produção que pode ser explicitado do seguinte modo:

A ação deduzida é um *produzir*. Neste produzir o Eu ideal é plenamente livre. Por conseguinte, a razão do por que é limitado ao produzir esta esfera não pode residir nele mesmo não que tem de fazer-se *fora dele*. A esfera é uma produção do Eu, mas o limite da esfera não o é, na medida em que o Eu produz e, já que no momento atual da consciência só é produtor, [esse limite] não é em absoluto produto do Eu. Logo o limite entre o Eu e o oposto a ele, *a coisa em si*, portanto, não está no Eu nem *fora* do Eu, senão que é só o comum onde o Eu e seu oposto se tocam (*Sistema*, 417).

Diante do exposto, temos que: 1) quando o Eu produz a esfera de determinação da limitação, ele (ideal) é livre. 2) Mas no instante mesmo em que produz a esfera ele converte-se em limitado (o mesmo limite da passividade também limita o Eu ativo). 3) Disso, cumpre então perguntar o motivo pelo qual o Eu ativo também é limitado em sua produção. 4) porém o limite não pertence à esfera de produção do Eu, pois o Eu neste momento produziu tão somente a esfera de determinação e não a limitação, ou seja, o limite aqui não aparece como produto do Eu; apenas aparece como o comum entre o Eu e seu oposto; embora veremos que, na verdade, é o Eu mesmo que produz a limitação. Por fim 5) Como essa ação é um produzir, o Eu converte-se ele mesmo em produtor, o que dá início à terceira atividade do Eu (que dará lugar à intuição produtiva).

Mas antes de tratar da intuição produtiva, cumpre ainda abordarmos mais um ponto: O grande problema da filosofia teórica ainda permanece sem solução: dissemos acima que a atividade ilimitável e ideal do Eu é limitada na medida em que produz a esfera a determinação, mas não investigamos como isso é possível, ou seja, ainda não sabemos como o limite originária se transfere ao Eu ideal. Até agora sabemos que o limite cai na atividade ideal quando esta limita (ou o que é o mesmo que dizer: determina) a limitação mediante a produção. Mas para que nossa tarefa seja realizada, devemos investigar senão a origem dessa produção. Diante disso, Schelling afirma que:

O Eu é tudo o que é só para si mesmo. Logo também é ideal só para si mesmo, ideal só na medida em que se põe ou se reconhece como ideal. Se por atividade ideal entendemos unicamente a atividade do Eu em geral enquanto que ela parte meramente dele e só está fundada nele, então o Eu não é originariamente nada mais que atividade ideal. Mas esta atividade ideal, que é limitada e na medida em que o é, não é reconhecida como ideal, precisamente por que está limitada. Só é reconhecida como ideal aquela atividade que ultrapassa o limite e na medida em que o ultrapassa. Esta atividade que vai mais além do limite deve ser limitada; uma contradição que se encontra já na exigência de que o Eu como senciante (isto é, enquanto sujeito) deva fazer-se objeto, e que só pode resolver *se o superar o limite e o ser-limitado são para o Eu ideal uma e a mesma coisa*, ou se o Eu, precisamente por ser ideal, se faz real (*Sistema*, 418-419).

Com isso voltamos à autopoisição do Eu imposta pelo ato absoluto da autoconsciência, deduzindo a partir daí todo o mecanismo interno do Eu. Com efeito, é preciso levar em conta que o Eu nada mais é do que algo composto de duas atividades; ele só é ideal para si mesmo e em oposição à atividade real. Quando a sua atividade ideal é limitada, ele converte-se em atividade real, contudo há ainda nele aquela atividade que ultrapassa todo o limite; disso depreende-se que o Eu é tanto limitado como ilimitado; isso nada mais é do que uma e a mesma coisa, considerando a identidade das atividades opostas do Eu. Em suma, o Eu é ideal e real ao mesmo tempo e nisso consiste a sua produção.

Estamos lidando aqui com o Eu mesmo (ideal-real) e seu mecanismo interno. O Eu é ideal ao superar o limite ao sentir, mas ele não pode reconhecer-se como ideal, isto é, como senciente (que é o mesmo que dizer: com consciência) sem contrapor sua atividade “à inibida dentro do limite ou real”. Mas é importante destacar que ambas são uma e mesma atividade (do Eu por completo), que apenas se distinguem em sua contraposição e mútua relação, o que é possível somente por uma terceira atividade que é interior e exterior ao limite no mesmo instante. Com efeito, “Essa terceira atividade, por sua vez ideal e real, é, sem dúvida a atividade produtora (...), na qual atividade e passividade se condicionam mutuamente” (*Sistema*, 419).

Em resumo, Schelling nos diz que:

1) No momento anterior (na sensação originária) o Eu já era senciente para si mesmo, uma vez que se intuía como limitado, isto é, sentia o limite nele (realmente). Mas agora (com a atividade produtora) se faz patente que o Eu não poderia intuir-se como limitado sem, contudo, ir mais além do limite (idealmente) mediante o Eu mesmo. Nesse sentido, o Eu torna-se plenamente senciente.

2) Se antes o que era objetivo é que se fazia objeto para o Eu, agora também o Eu converte-se em objeto na medida em que sua atividade ideal ultrapassa o limite acolhido nela mesma. Isso é assim devido as duas atividades do Eu: a senciente e a sentida (inibida) que permanecem em relação recíproca por uma terceira atividade do Eu, que é ideal e real ao mesmo tempo, permitindo enfim que o Eu se faça objeto enquanto senciente. Sobre isso o filósofo nos diz que: “na medida em que é *senciente*, o Eu é ideal, na medida em que é *objeto*, real; logo aquela atividade pela qual se converte em objeto como senciente tem que ser simultaneamente ideal e real” (*Sistema*, 420).

Que o Eu chegue a ser ideal e real em uma e mesma atividade só é possível pela atividade produtora. Com efeito, a gênese desta atividade é a seguinte, segundo Schelling:

No primeiro ato (o da autoconsciência) o Eu se intui *em geral* e, por ele, por este ser intuído, é limitado. No segundo ato não é intuído *em geral* senão de uma maneira determinado, como *limitado*, mas não pode ser intuído como limitado sem que a atividade ideal supere o limite. Assim surge no Eu uma oposição de duas atividades que, enquanto atividades de um único e mesmo Eu, se unificam espontaneamente em uma terceira, na qual se dá necessariamente um condicionar-se recíproco entre ser afetado e atividade, ou onde o Eu é ideal só na medida em que é por sua vez real e vice-versa. Por essa terceira atividade, pois, o Eu se faz objeto enquanto senciante (*Sistema*, 421).

Portanto, 3) essa atividade (terceira) oscila entre a atividade ideal e real do Eu, a que ultrapassa o limite e a inibida. Tendo em vista essa oscilação é que temos uma relação recíproca de ambas.

Mas cabe ainda destacar algo sobre esse ponto: quando a atividade ideal é fixada, ela deixa de ser uma atividade pura; essa ação é ela mesma contraposta a atividade inibida dentro do limite, oposta ao Eu real. Disso depreende-se que: “Enquanto se compreende como fixada recebe um substrato ideal, enquanto se concebe como atividade oposta ao Eu real, se converte ela mesma na atividade real” (*Sistema*, 421). Em outras palavras, todas as ações se abstraídas são ideais, mas se uma delas for fixada ela deixa de ser pura e transforma-se em pura passividade (que nada mais é do que a coisa em si) e essa é contraposta ao Eu real. Portanto, essa atividade ideal que vai mais além do limite, justamente por se converter em objeto desaparece, transformando-se em coisa em si.

É preciso um exame mais atento para saber como é que a atividade ideal transforma-se em coisa em si. Por isso é que Schelling alega que:

O único fundamento da limitação originária é, segundo o que precede, a atividade intuente ou ideal do Eu, e justamente esta é aqui reflexionada como fundamento da limitação para o Eu mesmo, só que não como atividade do Eu, pois o Eu é agora meramente real, senão como contraposta ao Eu. Portanto, a coisa em si não é nada mais que a sombra da atividade ideal superadora do limite, que é novo projetada ao Eu pela intuição, e nesta medida a coisa em si é ela mesma um produto do Eu (*Sistema*, 421-422).

Disso se deduz que a coisa em si nada mais é do que a atividade teórica do Eu coisificada. A coisa em si surge por um atuar do Eu, é seu produto, mas o Eu não sabe disso, e

assim tem que ser pelo menos “enquanto esteja encerrado no círculo mágico que a autoconsciência descreve no Eu” (*Sistema*, 422).

Com isso, Schelling nos diz que pela primeira vez há algo fora do Eu para o Eu mesmo. Finalmente, neste momento o Eu ultrapassa o limite (o qual deixa, nesse instante, de ser apenas o ponto de contato entre Eu e não-Eu). Se até aqui temos falado do limite (no primeiro e no segundo ato), agora falamos de um ato de o ultrapassa. Na sensação originária agora o sentido é a atividade ideal, que antes era senciente; ao passo que ultrapassa o limite não pode ser mais descrita como uma atividade do Eu; isso se faz desse modo por que “o que originariamente limita a atividade real é o Eu mesmo, mas enquanto limitante não pode chegar a consciência sem transformar-se em coisa em si” (*Sistema*, 422). Desse mecanismo interno do Eu é que se deduz a terceira atividade.

Se, como dissemos, a atividade ideal transforma-se em coisa em si, cumpre indagarmos o que ocorre com a atividade real. Por conseguinte, ela converte-se em *Eu em si*<sup>116</sup>. Nas palavras de Schelling: “o Eu, o que até aqui foi sempre sujeito e objeto ao mesmo tempo, agora é, pela primeira vez, algo *em si*; o originariamente subjetivo do Eu esta movido mais além do limite e ali é intuído como coisa em si; o que permanece dentro do limite é o puramente objetivo do Eu” (*Sistema*, 423). Com efeito, essa dedução que separa o Eu e seu oposto é clara não só para aquele que filosofa mas também para o Eu mesmo.

Neste atuar do Eu descansa toda a determinação da sensação. Pois “o Eu não pode intuir-se como senciente sem intuir-se como oposto a si mesmo e simultaneamente na atividade limitante e na limitada; nessa determinação recíproca de atividade e passividade” (*Sistema*, 423) aparece ao Eu como uma oposição entre ele mesmo e algo exterior a ele.

4) Diante do exposto, é preciso considerar que ao fim e a cabo a atividade produtora oscila entre a atividade ideal e real, sendo que o *Eu em si* e a *coisa em si* nada mais são do que o produto dessa terceira atividade. Com isso, o Eu está determinado como puramente objetivo (mas tão somente em relação recíproca com a coisa em si); a coisa em si está determinada como atividade absolutamente oposta ao Eu e é também o fundamento da limitação em geral (enquanto está limitada e como fundamento da limitação determinada). Mas cabe destacar que a coisa em si é limitada pelo mesmo limite que limita o Eu e por isso mesmo é que ambas (Eu e

---

<sup>116</sup> A ação que transforma o Eu ideal em coisa em si é a mesma ação que transforma o Eu real em coisa em si e nisso consiste a duplicidade originária da autoconsciência.

coisa em si) estão em ação recíproca. Não obstante, o reconhecer que o mesmo limite esteja para ambos só é perceptível ao filósofo, o Eu só captará isso em uma ação seguinte.

O ponto chave aqui é o seguinte: assim como ocorre ao Eu consigo mesmo, também a coisa aparecerá limitada sem sua intervenção; então a atividade ideal será aqui limitada simplesmente porque ultrapassa o limite e é intuída enquanto tal (*Sistema*, 425). Com isso, o limite é enfim determinado. Mas como ele é limite tanto para o Eu como para a coisa, seu fundamento não pode residir em nenhuma destas e por isso mesmo, aparecerá como absolutamente contingente.

5) Schelling afirma que “essa oscilação pela qual o Eu e a coisa em si ficam como opostos não pode durar, pois por esta oposição é posta uma contradição no Eu mesmo (que oscila entre ambos)” (*Sistema*, 425-426); justamente da necessidade do equilíbrio dos opostos é que surge a terceira atividade. Não obstante, é interessante notar que toda a atividade do Eu tem origem mediante uma contradição nele mesmo. Com a sensação originária temos também uma contradição no Eu entre o estar limitado e a atividade que tem em vista a superação do limite.

Esta terceira atividade Schelling a chama de intuição produtiva<sup>117</sup>, na medida em que:

é *intuinte* em geral, pois o Eu *ideal* é o que aqui se pensa como sendo limitado. Pois este intuir é um intuir do intuir, pois é um intuir do sentir. O sentir já é ele mesmo um intuir, só que um intuir na *primeira potência*. (...) O intuir agora deduzido é, portanto, um intuir na *segunda potência* ou, o que é o mesmo, um *intuir produtivo* (*Sistema*, 426).

Vimos que a intuição produtiva se origina nos limites do Eu enquanto produtivo. Cabe agora explicar sua teoria de modo a tornar claro como é que ela se configura gradativamente em uma intuição da natureza. Passamos à exposição.

---

<sup>117</sup>Se o Eu deve intuir-se (sentir-se) a si mesmo na limitação originária, tem por sua vez que aspirar a ir mais além da limitação [*Beschränktheit*]. Limitação [*Eingeschränktheit*], necessidade, coerção [*Zwang*], tudo isto é sentido só em oposição a uma atividade ilimitada. Tampouco há nada real sem algo imaginado (*Sistema*, 426).

### 3. A teoria da intuição produtiva

Chegamos agora ao ponto central e mais importante de todo o *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling: a explicitação mesma da teoria da intuição produtiva. Com efeito, ela é que dá unidade a toda a história da consciência na medida em que se apresenta como intermediária<sup>118</sup> entre uma época e outra. Ela é um desdobramento da primeira época, da sensação originária e dá lugar à terceira, que é a reflexão. A intuição produtiva mostra-se como o ponto intermediário entre uma época e outra, sendo ela que dá, nesse sentido, unidade a toda a história da autoconsciência.

Dado que todos os atos da atividade ideal do Eu são intuições ativas, quer dizer, intuições produtivas, todo o idealismo schellinguiano se dá desde o ponto de vista da produção. Isso porque a história da consciência de si nada mais é do que ações sintéticas ou “épocas” pelas quais o Eu se faz consciente de sua atividade<sup>119</sup>, ora essas épocas nada mais são do que produções do Eu mediante as quais nascem, por sua vez, os produtos<sup>120</sup>.

Nesse sentido, veremos como se dá a dedução do produto da intuição produtiva e qual sua função dentro da série de produções do Eu. Não obstante, é importante considerar que a produção é inconsciente, ou seja, o Eu produz inconscientemente, logo o produto aparecerá à consciência de modo acabado (só os resultados cabem ao campo da consciência)<sup>121</sup>. Mas é preciso que o Eu seja consciente de sua produção, é preciso que o Eu saiba que ele mesmo produz seus objetivos (dada a sua atividade produtiva), por isso, veremos então em um segundo momento como é que o Eu se intui como produtivo.

---

<sup>118</sup> A ideia de uma faculdade intermediária é descrita por Tilliette (1992, p 203)

<sup>119</sup> Ver SCHELLING. *Exposição de meu sistema e filosofia*. Paris: Vrin, 2000. Nota de Emmanuel Cattin, p. 37-38, nota 1.

<sup>120</sup> Em cada época uma produção e conseqüentemente um produto originário desse mecanismo. Se na sensação originária vimos surgir a materialidade [Stoff], com a intuição produtiva veremos nascer a matéria [Materie] e por fim, na terceira época, surge a organização.

<sup>121</sup> Ver HARTMANN. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960, p.146.

### 3.1. A intuição produtiva e a dedução do produto

Levando em consideração as épocas da história da autoconsciência, a intuição produtiva é um desdobramento da sensação originária e, justamente por isso, ambas estão intrinsecamente atreladas entre si<sup>122</sup>. Para entendermos a passagem de uma a outra, se faz necessário, pois, retomarmos algumas ideias basilares a respeito da primeira época.

Na sensação originária o Eu intui a limitação originária do primeiro ato como não posta por ele<sup>123</sup> e por isso, ele apenas sente esse limite (não o reconhecendo como produto de sua própria atividade). Em outras palavras, o Eu se intui o limite, mas não se intui como intuente nele, isto é, como aquele capaz de produzi-lo.

Para que o Eu saiba do limite este deve ser acolhido idealmente. Mas o que significa dizer que o Eu ideal deve acolher em si o limite real? Schelling nos dirá que “só a intuição produtiva ultrapassa o limite originário à atividade ideal” (*Sistema*, 427), determinando-o (o que significa uma limitação do limite). Quando o limite é determinado, isto é, limitado a própria atividade ideal torna-se também limitada (pois ela não pode determinar o limite sem pressupor nela a limitação<sup>124</sup>), mas que a atividade seja limitada só pode ser pensada levando em conta a sua oposição a atividade real.

A questão da idealidade do limite, colocada por Schelling nos seguintes termos: “como essa atividade ideal, posta como absolutamente ilimitável, pode ser fixada e com isso limitada”? (*Sistema*, 430) é a chave para entendermos a duplicidade originária da autoconsciência. Com efeito, o Eu (ideal) tem como tendência superar ou ultrapassar o limite, assim quando sua atividade ideal que é limitada, não o é como atividade intuente ou atividade do Eu; ou seja, ao ser limitada idealmente essa deixa de ser atividade do Eu transformando-se em coisa em si, em algo intuído e não mais intuente; ao passo que a atividade intuente que a substitui não é senão a atividade real, a qual passa a ser, portanto, intuente e ilimitável (permanecendo dentro do

---

<sup>122</sup> Porque mesmo não pudemos tratar desde intuição sem antes apresentar a primeira época e como ocorre a passagem de uma a outra.

<sup>123</sup> No primeiro ato, a atividade ideal limita a atividade real e esta permanece limitada para sempre. Com feito, a realidade do limite não nos interessa aqui, pois devemos nos ater a idealidade das ações do Eu, as quais fundamenta, todo o idealismo transcendental schellinguiano. Nesse sentido, essa primeira limitação é real, mas todas as demais serão da atividade ideal para consigo mesma.

<sup>124</sup> Nesse sentido, O Eu é limitado na medida em que é ativo e é ativo na medida em que é limitado.

limite). Mas palavras de Schelling: “toda teoria da intuição produtiva parte do princípio derivado e provado: ao ser relacionadas entre si a atividade superadora do limite e a inibida nele, são fixadas como reciprocamente opostas, aquela como coisa em si, esta como Eu em si” (*Sistema*, 430).

Que o Eu ideal converta-se em coisa em si (pois ultrapassou o limite) ao passo que a atividade limitada (dentro do limite) transforme-se em Eu em si é algo preciso. Que o Eu ultrapasse o limite é necessário pois caso contrário o Eu nunca sairia de sua primeira produção<sup>125</sup>.

Essa oposição entre a atividade ideal e real não pode ser suprimida totalmente, mas dado que elas são incompatíveis entre si uma identidade entre elas é impensável. Nesse sentido, mas uma vez entra em ação atividade produtora, que, como já vimos, tem como uma de suas tarefas a de relacionar e manter juntas as duas atividades opostas do Eu. Com efeito, segundo Schelling, “a necessidade da intuição produtiva, que aqui é deduzida a partir do mecanismo completo do Eu, se tem que derivar, enquanto condição universal do saber em geral, diretamente de seu conceito mesmo, pois se todo o saber adquire sua realidade de um conhecimento imediato, este só pode encontrar-se na intuição” (*Sistema*, 427). Essa faculdade tem o poder “mágico” de relacionar os opostos, ou ainda, “a intuição produtiva procede de uma eterna contradição que impõe à inteligência (...) uma constante necessidade de atuar, necessidade que a encadeia e a ata no modo de sua produção<sup>126</sup>” (*Sistema*, 430), sendo que todo o produzir da autoconsciência se baseia nessa oposição entre a atividade ideal ilimitável e a atividade real inibida.

Conforme Schelling “estes opostos são *em si* absolutamente não conciliáveis e, se são conciliáveis, o são unicamente pela aspiração do Eu a reuni-los. (...) Ambos os opostos são afetados só por um atuar do Eu e, nessa medida, são um produto do Eu, tanto a coisa em si como o Eu, que aparece aqui pela primeira vez como produto de si mesmo. Justamente por isso o Eu, do qual ambos são produtos se eleva à inteligência” (*Sistema*, 432). Agora faz sentido a

---

<sup>125</sup> “se não tivesse no Eu uma atividade que ultrapassa todo limite, o Eu nunca sairia de sua primeira produção, seria produtor e, em seu produzir, limitado para um intuente fora dele, não para si mesmo” (*Sistema*, 431).

<sup>126</sup> “A atividade ideal, limitante, como coisa em si, e a atividade real, como Eu em si. Uma terceira atividade, a intuição produtiva, oscila [swebt, como dizia Fichte da imaginação] entre os três elementos (Eu, limite, coisa em si), distingue-os e os relaciona; esta é, portanto, uma atividade ideal e real ao mesmo tempo, em analogia à imaginação transcendental em Kant, que era sensível e espontaneidade ideal ao mesmo tempo” (ROSALES, 2005, p. 136).

afirmação de que “a intuição produtiva é o primeiro passo para a inteligência” (*Sistema*, 427), pois os opostos “são *em si* irreconciliáveis; para conciliá-los será preciso, pois, algo superior que os reúna. Mas este superior é o Eu mesmo em uma potência mais elevada ou o Eu elevado à inteligência” (*Sistema*, 432). Ou seja, se a intuição produtiva tem por tarefa relacionar e manter juntas as atividades opostas do Eu que só podem ser conciliadas no Eu mesmo, então a intuição produtiva é que permite a constituição do Eu inteligente, consciente dessa luta ou oposição originária.

Esses opostos são mantidos juntos somente por um atuar do Eu, mas essa ação é para ele inconsciente (o Eu ainda não tem uma intuição de si mesmo nesta ação) e por isso mesmo ela se perde na consciência. Isso implica que o que permanece evidente para o Eu é apenas a oposição mesma. “Que a oposição *como* tal ou que ambos opostos enquanto absolutamente (não só relativamente) opostos cheguem à consciência, é condição da intuição produtiva”. (*Sistema*, 433), somente o filósofo sabe que esses produtos (Eu em si e Coisa em si) são ligados só por um atuar do Eu (a ação produtiva, isto é, pela intuição produtiva) e esta se faz objeto somente para quem filosofa.

O Eu, sem saber dessa luta, teve que conciliá-la espontaneamente e, por assim dizer, cegamente em uma construção comum. Nesta construção estava compreendida a ilimitável atividade ideal do Eu enquanto tal e, portanto, dessa construção só pode permanecer a atividade real como limitada. Neste momento presente, dado que essa luta se faz objeto para o Eu mesmo, se tem transformado para o Eu que se intui a si mesmo na oposição ao Eu (como atividade objetiva) e a coisa em si. Portanto, já que a atividade *intuinte* está agora fora do conflito (o qual sucede precisamente pela elevação do Eu à inteligência ou porque essa mesma luta se lhe objetiva por sua vez ao Eu) essa oposição se poderá conciliar [*aufheben*] *para o Eu mesmo* em uma construção comum (*Sistema*, 433-434).

Para que o Eu se torne consciente da luta originária, ele tem que intuir essa oposição. Para isso é preciso produzir<sup>127</sup> uma relação recíproca entre os produtos (separando-os e os mantendo juntos, em um estado de oscilação constante. Nas palavras de Schelling: “a intuição produtiva que, oscilando entre a coisa e o Eu, produz algo que se encontra entre os dois, no meio, e ao mantê-los separados é uma expressão comum de ambos” (*Sistema*, 435). Mas se essas duas atividades opostas têm que ser relacionadas, então elas devem ser postas “*em um e o mesmo sujeito*”; sendo assim, “pela magia da intuição produtiva” (*Sistema*, 438) procura demonstrar a

---

<sup>127</sup> O Eu é impelido de novo à série de produções. Nasce então uma série infinita de produções encadeados pelas categorias, sendo que a série real é a natureza ao passo que a série ideal será as nossas representações necessárias.

latência de duas atividades em um produto comum que ela (a intuição) mantém em equilíbrio. O produto é a matéria (TILLIETTE, 1992, P. 203).

Neste produto comum, estão relacionadas as três atividades: a atividade ideal, a atividade real e a atividade produtora. Schelling adverte: “como é produto comum de atividades opostas, nenhuma atividade pode anular a outra, ambas juntas têm que aparecer no produto não como idênticas, senão como o que são, como atividades *opostas* que se mantêm mutuamente em equilíbrio” (*Sistema*, 439). Já a terceira atividade aparece como sintéticas as das opostas.

Esse produto comum designado por *Matéria* nada mais é do que a objetivação da intuição produtiva, na medida em que se apresenta como síntese da atividade ideal e da real (da coisa e do Eu). Com efeito, a função da intuição produtiva

[...] consiste em apontar e comprovar sobre o produto material – a matéria como produto – a tripla atividade posta no Eu pré-consciente da produção como síntese do sensiente e do sentido. Que obtém as equivalências seguintes: Atividade positiva: força expansiva ou repulsiva; Atividade negativa: força atrativa ou retardativa; Atividade sintética: força produtiva e criativa, gravidade. (...) As duas primeiras atividades e força são apenas os fatores da intuição produtiva e da construção da matéria. A intuição de uma parte, matéria, de outra parte, termina-se com a terceira atividade e a terceira força (TILLIETTE, 1992, P. 203).

Ou seja, no objeto material encontramos duas atividades. Uma como força de expansão (correspondendo à atividade ideal) e a outra como força inibitória (que corresponde à atividade ideal). Em suma “a presença de duas forças antagônicas na estrutura material como princípio explicativo de toda dinâmica já foi anunciada por Kant. (...) a presença conjunta destas duas forças produz uma tensão (...) e esta tensão se expressa perfeitamente na força da gravidade, que é a terceira, a propriamente definitória da matéria” (ROSALES; DOMINGUEZ, p. 51). Os três momentos da construção da matéria correspondem aos três atos da inteligência. Na matéria podemos distinguir o magnetismo, a eletricidade e o galvanismo; estes se relacionam com os três atos do Eu que apresentamos anteriormente, a saber, o ato absoluto, a sensação originária e a intuição produtiva.

A transição da sensação originária à intuição produtiva pode ser descrita do seguinte modo:

Como o Eu não pode ser consciente de que ele mesmo põe essa limitação, esse intuir é só um encontrar [*Finden*] ou um sentir [*Empfinden*]. Portanto, dado que o Eu neste ato não é consciente de sua própria atividade pela qual está limitado, com o sentir está

posta também, simultaneamente e sem outra mediação, a oposição entre o Eu e a coisa em si, não para o Eu, mas sim para nós (*Sistema*, 451).

Para que o Eu se faça senciante com consciência é que a intuição produtiva aparece com toda a sua significação. A coisa em si e o Eu em si aparecem unidos novamente na inteligência mediante o produto desta época (que é a matéria). Esse produto, em suma, mostra-se como uma construção completa do Eu.

Reunindo o que antes estava separado (o Eu e a coisa), é que o Eu se eleva a inteligência. Mas isso só se torna compreensível do seguinte modo: no primeiro ato absoluto o Eu é intuído como objeto (dada a limitação objetiva), ao passo que no segundo ato ele é intuído como sujeito (dada a determinação do limite, a limitação ideal). Agora com o terceiro ato é que as duas atividades (ideal e real) se objetivam em um e mesmo produto para o filósofo, e não para o Eu. Conforme Schelling: “o Eu é verdadeiramente sujeito-objeto, embora não se intui como tal. O conceito do Eu do que parte o filósofo é o conceito de um sujeito-objeto que é consciente de si mesmo enquanto tal”. (*Sistema*, 452). Em outras palavras, que o Eu se eleve à inteligência é algo que só é possível para o filósofo e não para ele próprio, pois ele ainda não alcançou a consciência de si. O Eu assim como no primeiro ato é só sujeito, não se elevou ao sujeito-objeto (que constitui o Eu inteligente).

O esquema mostra como é que o Eu se eleva a inteligência apenas para o filósofo:

<b>Atos do Eu</b>	<b>Eu</b>	<b>Filósofo</b>
1º	Objeto	Objeto
2º	Sujeito	Sujeito
3º	Sujeito	Sujeito-objeto

Observe que, na primeira ação, o Eu é objeto de si mesmo, sendo ideal-real de uma só vez. Com efeito, isso é evidente tanto para o Eu como para o filósofo. Com a primeira limitação, o Eu passa a ser somente sujeito de si e não objeto para si mesmo e, em consequência, ele não é mais consciente de sua própria atividade. Isso permeia até o terceiro ato do Eu; contudo a intuição produtiva é o primeiro passo para a inteligência e nesse momento para o filósofo o Eu chega a ser sujeito-objeto.

Dissemos aqui que a intuição produtiva é apenas o primeiro passo, pois a inteligência mesma estaria completa caso o Eu se intuisse também como tal. Com a união dos produtos do Eu na Matéria, só em partes, a identidade originária da autoconsciência foi restaurada. (Lembrando que ela foi abalada dada a oposição originária das duas atividades opostas). Com efeito, a identidade originária só se reestabelecerá quando o Eu se tornar objeto para si mesmo, intuindo-se enquanto tal. Mas ainda, o Eu continua a ser inconsciente.

Mas a grande questão que daqui decorre é que:

As duas atividades que se encontravam totalmente separadas e em esferas por inteiro diversas são postas de novo em um e mesmo produto pela terceira atividade que as penetra. Por este penetrar de uma terceira atividade em ambas também a atividade da coisa volta a transformar-se em uma atividade do Eu, a qual, por isso mesmo, é elevado à inteligência. (*Sistema*, 353).

Portanto, o Eu finalmente é condição de que o Eu se faça inteligente para si mesmo, na medida em que relaciona o Eu e a Coisa em um produto comum que é a matéria e assim, o que se encontrava em esferas totalmente separadas agora está unido pela atividade produtora.

Até aqui temos descrito os passos fundamentais da segunda época da autoconsciência, a qual conclui-se com a elevação do Eu à inteligência, mas como o produzir é infinito e não pode ser aprisionado na época atual, há a necessidade de um novo estágio, na medida mesma em que há a necessidade de que o Eu saiba da sua própria produção, intuindo-se como produtivo.

### 3.2. Como o Eu se intui como produtivo

A resposta para a questão de como o Eu intui-se como produtivo só pode ser pensada se levarmos em consideração que o Eu tem uma tendência própria de aspirar a ir mais além do produto (deduzido no momento anterior). Em outras palavras, para que o Eu seja intuente e intuído de uma só vez (algo que aqui só é possível apenas para o filósofo) ele deve então ultrapassar o produto comum; caso assim não fosse, ele permaneceria ligado e encadeado na produção de forma inconsciente.

Nas palavras de Schelling:

(...) aparece agora a questão de como o Eu, que até agora é intuente e inteligência só para nós [filósofos], o chega a ser também para si mesmo, ou se intui enquanto tal. Agora bem, não se pode pensar em absoluto fundamento algum que determine o Eu a intuir-se a si mesmo como produtivo se na mesma produção não se encontra um fundamento que rechace a atividade ideal do Eu contida no produzir até ela mesma e com isso a incite a ultrapassar o produto. Por conseguinte, a questão de como o Eu se reconhece a si mesmo como produtivo é equivalente a de como o Eu chega a desprender-se de sua produção e a ultrapassá-la. (*Sistema*, 454).

É preciso ter em conta que a autoconsciência é um atuar determinado e que de cada ação determinada nasce um produto (determinado) para o Eu. Mas neste momento, “o que interessa ao Eu não é senão o produto ele mesmo. Não quer intuir o produto senão intuir-se a si mesmo no produto” (*Sistema*, 455). Essa é, com efeito, o segundo estágio da intuição produtiva; após a dedução da matéria, o Eu visa intuir-se a si mesmo de modo consciente, tornando-se sujeito-objeto para si mesmo.

Porém, essa tarefa é algo que merece um pouco de paciência, tendo em vista que ela não se dá de forma imediata. Na medida em que na tentativa do Eu de sair do círculo da produção, ele se complica em uma série de produções (é isso que caracteriza essa segunda época da autoconsciência). Caberá então ao Eu encerrar essa série de produções em um organismo para que finalmente possa intuir-se como objetivamente ativo.

### 3.2.1. A complicação do Eu em uma série de produções

Abordaremos aqui a complicação do Eu em uma série de produções<sup>128</sup>; elas são necessárias e aparecem na medida em que o Eu tenta consecutivamente sair do círculo de tais produções. O primeiro objetivo desta época é mostrar a gênese da intuição interna e externa, do espaço e do tempo, das categorias da relação (mostrando a gênese do objeto) desde o ponto de vista da intuição e não da reflexão, como fez Kant em sua *Crítica da razão pura*<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup>O produzir jamais se esgota e só por um momento de faz finito. Nasce deste modo uma série infinita de produções encadeadas pelas categorias.

<sup>129</sup> Como faz Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, mais especificadamente, na *Estética transcendental* e na *Analítica transcendental*. Com efeito, esses elementos não são deduzidos da física newtoniana ou da lógica aristotélica, mas sim como as ações do Eu mediante as quais ele chega à autoconsciência.

A) Para que o Eu intua-se como produtor, ele não pode ser intuído como atividade simples. Uma vez que “o Eu tem uma intuição de si mesmo em sua produção para encontrar” (*Sistema*, 456), ou o que é o mesmo que dizer que ele precisa intuir-se a si mesmo como produtor, então deve haver nele duas atividades: uma produtiva e outra que se contraponha a primeira (sendo não-produtiva).

Essa atividade produtiva como não pode ser simples, tem que ser composta, deve ser ideal-real de uma só vez; em oposição a atividade não produtiva é simples. A atividade produtora tem como finalidade ultrapassar a produção, pois só assim é que ela se intuirá como produtiva, já a atividade não produtora tem como incumbência retornar ao próprio Eu, permanecendo dentro da esfera da produção.

Schelling caracteriza a intuição simples – que tem o Eu como objeto – como intuição interna ao passo que a atividade produtora aparecerá como intuição externa (a qual é a atividade interna limitada). Essas duas atividades que apresentam direções opostas devem ser sintetizadas por uma terceira atividade, que é a própria intuição interna potenciada. Isso se deve ao fato de que essa intuição interna (ideal) também está compreendida na intuição externa (esta é ideal e real<sup>130</sup>) e justamente por isso, aparece no *Sistema* “como princípio propriamente ativo e construtor” (*Sistema*, 460).

Devemos notar que o mecanismo de produção é similar àquele presente na sensação originária, considerando as três atividades – uma ideal, a outra, real, e uma terceira que sintetiza as duas primeiras. Além disso, nesse mecanismo de produção, o Eu se esquece de sua atividade relacionante, daquela que sintetiza as duas atividades (o sentido interno potenciado) e por isso, o que permanece para a consciência é tão somente o resultado desta ação: o objeto sensível e o Eu como atividade ideal (sentido interno). Não obstante, temos aqui uma evolução em relação à época anterior: se antes o Eu era senciente sem consciência, agora ele torna-se senciente com consciência.

B) Mas como o Eu passa a ser senciente com consciência? Com efeito, perguntar como o Eu chega a ser senciente com consciência é a mesma coisa que perguntar como esse Eu chega a ser sentido interno; essa é uma tarefa fundamental para que o Eu possa saber de si como produtor.

---

<sup>130</sup> A atividade intuente simples só tem por objeto o Eu mesmo, a composta, ao Eu e a coisa por sua vez (*Sistema*, 459).

Para responder essa questão (de como o Eu torna-se senciente com consciência) é preciso levarmos em consideração tanto o objeto sensível (separado da intuição como ato) como o sentido interno). Ambos juntos constituem o Eu que sente com consciência, dada a síntese das atividades opostas. Portanto, isso só é possível pela intuição produtiva (*Sistema*, 462), atividade sintetizadora dos opostos. Da mesma maneira que anteriormente a intuição produtiva constituía o Eu inteligente, ela é agora a condição para o Eu senciente com consciência.

Nesse mecanismo, o Eu “pode distinguir-se a si mesmo como senciente com consciência apenas opondo o objeto como o meramente intuído, ou seja, o não consciente a si mesmo como o consciente (senciente com consciência)” (*Sistema*, 462). Em outras palavras, o Eu (enquanto sentido interno) deve-se opor o objeto (meramente intuído) – que não é senão a intuição externa ou produtiva.

Dada a oposição dessas duas intuições, haverá a necessidade de uma nova limitação. Tal será limite do Eu e do objeto. Por conseguinte, o Eu deverá reconhecer o limite como limite, uma vez que no momento acredita que isso não foi posto por ele. Esse limite será contingente para ambos, sendo o limite que cai sobre a passividade do Eu e no objeto mesmo (enquanto ativo). Em outras palavras, este mesmo limite que em um é passividade (no Eu) no outro é atividade (para o objeto ou a coisa mesma).

Assim como na sensação originária, esse limite precisa ser determinado e com isso ultrapassado<sup>131</sup>. Ao ultrapassar o limite, o Eu se dá conta de que ele já estava posto em um momento anterior e que era condição de sua própria consciência. Nesse sentido é que Schelling dirá que o fundamento da limitação se fazia presente em um momento anterior, sendo o Eu retraído à época passada. Nesse sentimento do presente o limite aparece então como ponto de ligação entre uma época e outra. Com isso, queremos mostrar (assim como já destacamos no início deste capítulo) que o Eu não pode opor-se ao objeto sem sentir-se limitado.

O resultado dessa ação não poderia ser outro: “a intuição que objetiva para o Eu o sentido interno é o *tempo* como pura intensidade, independente do espaço. (...) O sentido externo aparece como negação da intensidade, como pura extensão, como *espaço*. O resultado de ambas é a força” (DOMINGUEZ; ROSALES, 2005, p. 55). Quanto o Eu opõe-se ao objeto, se separa nele intuição interna e intuição externa, transformando-se em objetos distintos.

---

<sup>131</sup> Como já expusemos os momentos fundamentais desse mecanismo na explicitação da época anterior, não há aqui a necessidade de explicar em detalhes todas as etapas ou ações do Eu, com vistas ao ultrapassar o limite.

Nesse sentido, conforme Schelling “aquilo que no objeto corresponde ao sentido interno ou o que só tem uma magnitude no tempo aparecerá como o absolutamente contingente ou acidental, pelo contrário, aquilo que no objeto corresponde ao sentido externo ou que tem uma magnitude no espaço aparecerá como o necessário ou substancial” (*Sistema*, 469).

Eu	Objeto
Tempo e espaço	Substância e acidente

Em suma, disso podemos concluir que “o Eu deve opor-se ao objeto para reconhecê-lo objeto” (*Sistema*, 469), mas com essa oposição o sentido interno e externo se objetivaram apenas para para o Eu, sendo possível somente para o filósofo distinguir no Eue tempo e espaço e no objeto substância e acidente.

Para o Eu reconhecer o objeto enquanto tal ele deve opor-se a ele. Nessa oposição objetivaram-se para o Eu sentido interno e externo. Vimos que o filósofo consegue distinguir:

- no Eu: espaço e tempo;
- no Objeto: substância e acidente;

Mas a questão é como o Eu os distingue para si mesmo.

C) Por conseguinte, essa terceira atividade que permite a síntese das atividades opostas, é o nosso **objeto de investigação**; por isso Schelling nos diz que “para determinar com maior precisão o objeto como a *união* de dois tipos de intuição temos que distinguir os membros opostos da síntese” (*Sistema*, 467), ou seja, devemos saber o que é o sentido interno e o sentido externo, ambos pensados em sua limitação.

O sentido interno é aquela ação do Eu que tem por característica retornar a si mesmo; é apresentado como tempo. Seu oposto é o espaço finito; a atividade externa tem por característica ir além do limite. Este limite mesmo aparecerá como contingente na medida em que “no objeto mesmo, isto é, no produzir, espaço e tempo só podem surgir de uma só vez e não separam um do outro. Ambos estão contrapostos justamente por que se limitam entre si. Ambos, por assim dizer, são igualmente infinitos, só que em sentido oposto” (*Sistema*, 468). Eles só se distinguem dada as direções opostas.

Ademais, “o espaço não é senão o sentido externo fazendo-se objeto, o tempo não é senão o sentido interno fazendo-se objeto, por conseguinte, o que vale para o espaço e o tempo também vale para o sentido externo e interno. (...) O que no objeto corresponde ao sentido interno é a intensidade, o que corresponde ao externo, a extensão” (*Sistema*, 468). Por outro lado, Schelling também indaga que “aquilo que no objeto corresponde ao sentido interno ou que só tem uma magnitude no tempo aparecerá como o absolutamente contingente ou acidental, pelo contrário, aquilo que no objeto corresponde ao sentido externo ou que tem uma magnitude no espaço aparecerá como o necessário ou como o substancial” (*Sistema*, 469).

Por conseguinte, a resposta para a questão colocada inicialmente, de como o Eu conseguiria distinguir para si mesmo espaço e tempo (enquanto sujeito) e substância e acidente (no objeto) é esta: mediante a causalidade. Só assim o Eu poderá reconhecer o objeto enquanto objeto.

Se o Eu quer objetivar espaço e tempo, isto é, torná-los objeto para si, “isso só pode ocorrer mediante um intuir potenciado, isto é, produtivo” (*Sistema*, 470). No momento presente, o Eu é só sentido interno, mas para que espaço e tempo se objetivem, há a necessidade de uma segunda produção<sup>132</sup> (determinada). Mas com essa segunda produção se separa também no objeto substância e acidente. Como o espaço é fixo e o tempo flui, a substância permanece e os acidentes mudam. Por conseguinte, ambos se fazem objetos para o Eu de modo separado e justamente por isso é que o Eu se vê impulsionado a um novo estado, que segundo Schelling, é o da *sucessão* não arbitrária das representações. Com efeito, para que as duas substâncias sejam postas de uma só vez na consciência e relacionadas, é preciso a ação recíproca<sup>133</sup>. Somente assim é que se volta a unir substância e acidente.

Essa ação recíproca, que relaciona as duas atividades do Eu (sujeito e objeto), avança até uma ação recíproca universal, a qual, por conseguinte, “avança até a ideia de natureza, na qual por fim, todas as substâncias se ligam em uma que está em ação recíproca só consigo mesma<sup>134</sup>” (*Sistema*, 478). Portanto, é a natureza que em última instância sintetiza os opostos.

---

<sup>132</sup> A infinitude do Eu é o fundamento para que o Eu siga produzindo, ou seja, para que haja sucessivas séries do Eu.

<sup>133</sup> Com isso, Schelling mostra também a dedução dos conceitos de coexistência e simultaneidade e a dedução completa das categorias de relação (*Sistema*, 477).

<sup>134</sup> Mas é importante destacar que a síntese absoluta das representações (não arbitrárias) não é tangível na filosofia teórica.

A necessidade de uma nova produção tem seu fundamento a partir do próprio atuar do Eu. No *Sistema*, Schelling nos diz que:

Em efeito, o fundamento de que o Eu continuasse produzindo *em geral* não podia encontrar-se no primeiro produzir, senão que devia residir na inteligência (...) O Eu não é originariamente produtivo nem tampouco o é com arbítrio. É uma oposição originária o que constitui a essência e a natureza da inteligência. Agora bem, o Eu é originariamente identidade pura e absoluta a qual tem que tentar retornar constantemente, mas a volta a esta identidade está encadeada à duplicidade originária como a uma condição nunca completamente suprimida. Tao pronto como a condição do produzir, a duplicidade, está dada, o Eu tem que produzir, e está forçado a produzir tão certamente como que é identidade originária. Portanto, se no Eu há um contínuo produzir, isto só é possível só por que a condição de todo produzir, essa luta originária de atividades opostas, é restabelecida no Eu até o infinito. Agora bem, esta luta deveria concluir na intuição produtiva (*Sistema*, 479).

Como o Eu não é originariamente produtivo e com o intuito de sê-lo é que faz necessária as produções do Eu. A natureza do Eu é uma oposição originária, mas a sua identidade absoluta só é possível se essa mesma oposição é solucionada, isto é, mantida junta e relacionada. Mas se essa oposição não pode ser suprimida por completa, ela deve então ser determinada, o que é a tarefa da intuição produtiva, como já vimos.

Para se determinar o mecanismo do produzir é que Schelling apresenta a distinção entre a inteligência absoluta e a inteligência finita, o que em outras palavras não é senão a questão da duplicidade originária da autoconsciência. Com efeito, essa duplicidade tem seu fundamento da distinção entre a primeira e a segunda limitação ideal do Eu.

Se no primeiro ato do Eu foi posto o limite originário, com o segundo ato o Eu dava-se conta desse limite, determinando-o. Sobre essa segunda limitação Schelling afirma que:

Mas determinar a atividade limitante (que se tem convertido em coisa em si) é fazê-la objeto e, portanto, a inteligência se vê limitada a um objeto, se vê forçada a intervir em um ponto determinado, se faz *esta inteligência*, 'sente' sua finitude, sua impotência. Este sentimento é o sentimento do presente e todas as determinações contidas em seu ato originário se lhe aparecem em uma série temporal (DOMINGUEZ; ROSALES, p. 56-57).

Ao determinar a atividade limitante ela se faz objeto significa: que o Eu ideal torna-se objetivo, constituindo-se como “esta inteligência determinada”, a qual sente sua finitude. Em virtude disso, nasce para o Eu o universo e o Eu torna-se consciente desse mundo. É justamente por isso que a tarefa da filosofia transcendental não é outra que esta:

Cada um pode considerar *a si mesmo* como o objeto destas investigações. Mas para explicar-se a si mesmo, primeiro tem que haver suprimido em si toda individualidade, pois esta é justamente a que deve ser explicada. Quando todos os limites da individualidade são eliminados, não fica senão a inteligência absoluta. Quando também os limites da inteligência são por sua vez suprimidos, não fica senão o Eu absoluto. A tarefa é, pois, esta: como pode explicar-se a inteligência absoluta a partir de um atuar do Eu absoluto e como, por sua vez, todo o sistema da limitação que constitui minha individualidade a partir de um atuar da inteligência absoluta<sup>135</sup> (*Sistema*, 483).

Com isso, Schelling quer atentar à infinitude originária das duas atividades, sendo o limite algo necessário para a autoconsciência. Se a primeira limitação é a mais originária, a segunda é contingente em relação à primeira. Essa é necessária e constitui a particularidade do Eu e o surgimento do mundo enquanto tal.

Conforme Dominguez & Rosales (2005, p. 58), sobre essa segunda limitação:

Schelling a compreende como uma ação do Eu, necessária para a autoconsciência, pois se pela primeira limitação lhe surge o mundo, tem que desprender-se dele para chegar a ser consciente, e esta é a limitação segunda: reproduzir sucessivamente a síntese originária desde um ponto determinado, distinguir até o infinito todos os detalhes, para poder reconstruir a síntese mantendo a pluralidade, a diferença; isso é a autoconsciência. Para ser autoconsciente há que ser consciente, o que era eterno (atemporal), se tem que explicar pontual e sucessivamente, isto é, espaço-temporalmente com motivo do fenômeno, para que possa aparecer a consciência.

É por isso que dessa segunda limitação, faz-se necessário explicar sucessivamente o que aparece na consciência.

D) O Eu está imerso na série de representações, por isso mesmo é que se faz necessário que ele potencialize a sua autointuição. Para que a sucessão se faça objeto é preciso então um novo limite; essa terceira limitação tem por tarefa ultrapassar a inteligência a um círculo mais estreito, fazendo com que a produção não permeie infinitamente. Em suma, é por meio dessa terceira limitação que o Eu sairá da produção, intuindo-se a si mesmo como produtivo (*Sistema*, 489). Com isso, a inteligência deverá se contrapor à sucessão para intuir-se nela.

Desse mecanismo resulta um novo produto, o qual Schelling designa como natureza organizada, orgânica. Com efeito, na natureza:

---

<sup>135</sup> “nessa tentativa de intuir como produtor, surgirá, ao Eu, todo o mundo dos fenômenos naturais, tanto os inorgânicos como os orgânicos. (...) Ali vê-se surgir, no seu lugar genético, o tempo, o espaço e as categorias da relação. A quarta limitação, pela qual a intuição produtiva à segunda potência dá lugar aos seres vivos, limita a última dessas categorias, a da relação recíproca, a um objeto finito, onde todas as partes são causas e efeitos reciprocamente” (ROSALES, p. 137).

(...) a série infinita, o universo infinito, se encerra retornando sobre si, e com ele se objetiva para o Eu a ação recíproca, a inteligência como produtiva, isto é, como causa e efeito de si mesmo, como vida orgânica<sup>136</sup>. (...) Se a sensação é a primeira potência da intuição, e a intuição produtiva a segunda, a organização é a terceira, pois é intuição da intuição produtiva, ou seja, a intuição produtiva na segunda potência (DOMINGUEZ & ROSALES, p. 58).

Portanto, somente com a natureza é que a inteligência é produtiva, na medida em que o Eu aparece como causa e efeito de si mesmo e de tudo mais. O Eu é causa uma vez que é produtor e é também produto (objeto de intuição, o intuído).

Mas por que uma dedução da natureza orgânica é necessária? Como resposta, Schelling nos diz que:

A inteligência deve intuir-se a si mesma em sua transição produtiva de causa a efeito, ou seja, na sucessão de suas representações na medida em que esta retorna a si mesma. Mas isto não pode (realizar) sem fazer permanente essa sucessão ou apresentá-la em repouso. A sucessão que retorna a si mesmo, apresentada em repouso, é justamente a organização. (...) Por conseguinte, tão certo como que na sucessão originária das representações a inteligência é por sua vez causa e efeito de si mesma e tão certo como que essa sucessão é limitada, o é que a sucessão tem que objetivar-se como organização, o qual é a primeira solução a nosso problema de como a inteligência se intui como a si mesma como produtiva (*Sistema*, 491).

Portanto, a inteligência é produtiva e produto de uma só vez, isto é, é causa e efeito de si mesma e isso só é possível na medida em que a sucessão se objetiva como organização. Isso justifica o motivo pelo qual nos determos na exposição das representações sucessivas do Eu em linhas anteriores. Em outras palavras, o que fizemos foi deduzir a série de produções do Eu, mas ainda ele não chegou a intuir-se como produtivo.

Em suma, com a organização<sup>137</sup> a inteligência está posta no produto e identificada com ele, isto é, a inteligência identifica-se com o organismo, encerrando-se desse modo o produzir; esse é, com efeito, o primeiro passo para que o Eu saiba de si como produtivo (pois produtivo ele sempre foi, só que ele não sabe disso).

---

<sup>136</sup> “Para que a inteligência se possa intuir integralmente a si mesma, necessita que aquilo em que se intui tenha as mesmas características que ela própria, quer dizer, seja simultaneamente causa e efeito, produtividade e produto, tendo em si mesmo, no seu interior, o princípio de seu agir. A isto chama-se vida orgânica. É nela que tudo aquilo que a inteligência já é para si mesma pode ser intuída por si” (ROSALES, 2005, p.219)

<sup>137</sup> Schelling também dirá sobre a inteligência, que ela é uma tendência infinita a organizar-se e justamente por isso, tudo aspirará à organização, sendo necessário uma graduação da organização.

Sobre a intuição de si mesmo como produtiva e a identidade do Eu com a organização, Schelling nos diz o seguinte:

A organização em geral é a sucessão detida em seu curso e, por assim dizer, congelada. Agora bem, a inteligência devia intuir não só a sucessão de suas representações em geral, mas também, senão a si mesma, e em concreto como ativa nesta sucessão. Se deve objetivar-se para si mesma como ativa na sucessão (se entende exteriormente, pois a inteligência intui agora só exteriormente), tem que intuir a sucessão como mantida por um princípio interno de atividade. Agora bem, a sucessão interna intuída exteriormente é movimento. Logo a inteligência só poderá intuir-se em um objeto que tenha em si mesmo um princípio interno de movimento. E semelhante objeto se chama vivo. **A inteligência, pois, tem que intuir-se a si mesma não só como organização em geral, senão como organização viva** (*Sistema*, 493).

É essa identidade da inteligência com a natureza que faz com que o Eu busque refletir sobre si mesmo, intuindo-se como produtor:

Se a inteligência intui em uma organização a evolução do universo até onde ele cai em sua intuição, então a intuirá como idêntica consigo mesma. Com efeito, é a inteligência mesma a que através de todos os labirintos e [recodos] da natureza orgânica busca refletir-se a si mesma como produtiva. (...) Só quando a inteligência chega a mais perfeita organização, na qual se resume todo o seu mundo, reconhecerá esta organização como idêntica consigo mesma (*Sistema*, 494).

Em suma, essa terceira limitação nos diz a inteligência tem aparecer como indivíduo orgânico. É da natureza da organização que ela subsista por si mesma, sendo causa e efeito de si própria, da mesma forma que a inteligência. Com efeito, “a organização é a mais alta potência da categoria da ação recíproca, que, pensada universalmente, conduz ao conceito de natureza ou de organização universal (*Sistema*, 496). É por isso que Schelling afirma que o caráter fundamental da organização é estar em ação recíproca consigo mesma, ser produtora e produto de sua só vez.

Vemos também que, da mesma maneira que a inteligência apresenta três potências de intuição, também na natureza também ocorre de modo exatamente igual. Essas três potências da intuição são: “a simples, substrato material [*Stoff*], que é posta nela pela sensação, uma segunda, a matéria [*Materie*], que é posta pela intuição produtiva, e finalmente a terceira, que está assinalada pela organização” (*Sistema*, 496). Não obstante, a organização nada mais é do que intuição produtiva elevada à segunda potência.

D) Com a identidade entre a inteligência e o organismo a produção se encerra. Com isso, “a última ação pela qual é posta a consciência completa na inteligência (...) tem que cair totalmente fora da esfera do produzir, isto é, a inteligência mesma tem que desprender-se por

completo do produzir se deve originar-se com consciência” (*Sistema*, 500). Mas como é possível que o Eu ultrapasse toda a série do produzir? Schelling dirá que isso só será possível por meio da reflexão; nas palavras do filósofo: “a esfera a que pertence essa série de ações pelas quais a inteligência se desprende do produzir em geral é, a saber, a esfera da reflexão livre” (*Sistema*, 502).

### 3.2.2. O encerramento do círculo das produções e a intuição do Eu enquanto produtivo

Somente quando o círculo de produções do Eu se encerra é que podemos pensar no Eu intuindo-se a si mesmo como produtivo. Passamos a exposição de nosso objetivo.

Na segunda época da autoconsciência vimos que a inteligência chega a intuir o seu produto identificando-se com ele. Mas somente com a terceira época da autoconsciência é que a inteligência intui a sua atividade produtora. Isso só é possível se separarmos o atuar (produtivo) do produzido, isto é, do produto. Conforme Schelling:

Posto que a inteligência, enquanto é intuitiva, é uma com o intuitivo e não é em absoluto distinta dele, não poderá chegar a uma intuição de si mesma através dos produtos antes de fazer-se separado *ela mesma* dos *produtos* e, dado que *ela mesma* não é senão o *modo* determinado *de ação pelo qual surge o objeto*, só poderá chegar a si mesma separando seu atuar como tal do que lhe surge neste atuar, ou o que é o mesmo, do produzido (*Sistema*, 505).

Separar o atuar do produzido não é senão fazer uma abstração – a qual é necessária senão a inteligência ficaria perdida em seu produto (a organização). Por essa abstração a inteligência se eleva absolutamente por cima do objetivo. Sobre isso, Schelling nos diz que:

Enquanto o Eu é só produtor nunca é objetivo como Eu, precisamente porque o [Eu] intuitivo sempre vai até algo distinto de si e ele mesmo nunca chega a objetivar-se como aquela para a qual todo o outro é objetivo, por isso, ao largo de toda a época da produção nunca podemos chegar a que o produtor, o intuitivo, se objetivasse para si mesmo enquanto tal; só a intuição produtiva pode ser potenciada (por exemplo, a organização), mas não a autointuição do Eu mesmo (*Sistema*, 534).

Com efeito, o Eu só se elevará à potência superior nesta presente época e não poderia fazê-lo na época anterior. Agora, enfim o “Eu se objetiva para si como tudo o que é, ou seja,

como sujeito e objeto, por sua vez, como produtor. Este produtor<sup>138</sup>, por assim dizer, se desprende do Eu meramente ideal e já nunca pode voltar a ser ideal, senão que é o eterna e absolutamente objetivo para o Eu mesmo<sup>139</sup> (*Sistema*, 534).

Portanto, o Eu é agora apresentado como ideal-real meramente objetivo e por isso mesmo, é produtivo. Este mesmo produzir não é outra coisa que natureza, sendo que agora o Eu da intuição intelectual é elevado a uma potência mais alta<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> O Eu produtor tem sua precedência na inteligência intuitiva que aparece no § 76 da Crítica do Juízo de Kant.

<sup>139</sup> O que em última instância só é possível pelo querer e pelo ato de liberdade, apresentados no *Sistema* na parte destinada à filosofia prática.

<sup>140</sup> “A elevação acima da intuição ocorre mediante a reflexão sobre a própria intuição. Nela a inteligência torna-se 'livre do objeto' em cuja intuição estava perdida agora. Inicia-se com a abstração do objeto. (...) Schelling distingue a abstração transcendental da empírica; apenas aquela, ao transcender, em geral, todo o objeto, conduz à verdadeira essência do conceito (...); o conceito é a ação do Eu elevada à consciência” (HARTMAN, p. 149).

## CAPÍTULO IV

### A INTUIÇÃO INTELECTUAL ENQUANTO INTUIÇÃO DA NATUREZA EM *SOBRE O VERDADEIRO CONCEITO DA FILOSOFIA* (1801)

#### 1. A instauração do Sujeito-Objeto Absoluto e a intuição da natureza.

No artigo de 1801 intitulado *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia e a forma adequado de resolver os problemas que ela coloca*, percebemos claramente a ruptura de Fichte e Schelling em relação a um projeto mútuo de filosofia, na medida mesma em que “Schelling clarificou para si mesmo a sua própria posição filosófica” (MORUJÃO, 2004, p. 242). Isso não significa dizer que Schelling não está mais envolvido com suas preocupações fundamentais presentes em sua filosofia inicial, pelo contrário, estas são o ponto de partida para o seu sistema de filosofia futuro<sup>141</sup>.

Com efeito, o desdobramento da intuição intelectual em seus textos iniciais, entendida como uma intuição do Eu ou do próprio Eu enquanto intuição, permitem ao filósofo a elaboração da intuição produtiva, tal como exposto no *Sistema* e acima de tudo, sua configuração em intuição da natureza em *Sobre o verdadeiro conceito*. Diante desse cenário, o que vemos é que, de forma mais evidente no que nos textos estudados anteriormente, há uma legitimação da própria filosofia de Schelling, face à tradição fichteana (e até mesmo espinosana); em outras palavras, vemos a legitimação da filosofia da natureza face a um idealismo transcendental. Isso tudo porque, na verdade, o idealismo que Schelling sempre propôs é um idealismo produtivo, colocando-se desde o ponto de vista da produção.

Ao analisar a intuição fichteana, percebemos que há uma ênfase no sujeito que intui e que este é posto como sujeito-objeto; é uma intuição subjetiva, surgindo apenas no momento em que entra na consciência. Schelling, pelo contrário, vai além ao mostrar que o surgimento do objeto na consciência não seria originário, havendo a necessidade de uma despotenciação do

---

<sup>141</sup> Referimo-nos aqui ao *Sistema da Filosofia da Identidade*.

Eu, tal como apresentado no *Sistema* e desenvolvido com mais propriedade em *Sobre o verdadeiro conceito*, para que enfim, se mostra o “puramente objetivo da intuição”. É por isso, então que Schelling afirma que “há um idealismo da natureza e um idealismo do Eu. O primeiro é para mim originário e o segundo, algo derivada” (SCHELLING, 1996, p. 260), ou em outras palavras, o idealismo na natureza, isto é, o idealismo objetivo é mais originário e, portanto, mostra-se enquanto anterior ao idealismo do Eu, que ocupa um lugar secundário (derivado) no sistema de filosofia.

Considerando isso, Schelling atenta para a distinção entre a filosofia do filosofar e a própria filosofia mesma:

Para poder filosofar, já tenho que haver filosofado, pois do contrário como saberei o que é filosofar? (...) Está fora de questão que subjetivamente (em relação com o sujeito que filosofa) essa filosofia sobre o filosofar mesmo e a *primeira* de todas, e tampouco cabe dúvida de que na pergunta “como é possível a filosofia?” Eu me situo na potência suprema (...). Não se pode pedir a resposta que permita deduzir a potência mesma, por que a própria *pergunta* já a pressupõe. Enquanto filosofando, eu me mantenho nessa potência, tampouco posso nada objetivo, exceto no mento de sua entrada na consciência (pois esta última é precisamente a potência suprema, a que tem elevado meu objeto de uma vez por todas por meio da liberdade), mas já nunca o poderei contemplar em seu *originário* surgimento (SCHELLING, p. 1996. p. 260)

O percurso travado por Schelling até aqui<sup>142</sup> foi extremamente necessário, mas podemos perceber já no *Sistema* que, embora ele faça uma reconstrução dos princípios da doutrina-da-ciência, há o reconhecimento de que “a doutrina da ciência não é a própria filosofia, mas a filosofia sobre a filosofia”, uma vez que essa:

[...] nunca elimina a igualdade estabelecida pela consciência entre o objeto *sobre o que*<sup>143</sup> se filosofa - e que no ato de filosofar é o elemento produtivo e *ativo* - e o sujeito *que* filosofa, e que nesse mesmo ato é o elemento reflexivo e passivo, e não deve ser eliminada nunca se é que esse objeto deve ser = Eu. Efetivamente, uma vez que se alcança a consciência, ela consiste precisamente na identidade permanente entre *o que atua* e o que *contempla* esta ação, o que atua tampouco é *em si mesmo* = Eu, só é = Eu nessa identidade entre o que atua e o que reflete sobre o que atua (SCHELLING, 1996, p. 261).

---

<sup>142</sup> Em sua fase inicial, da subjetividade.

<sup>143</sup> Grifos do autor.

Nesse sentido, a doutrina da ciência, conforme Schelling, permanece presa ao círculo da consciência, sendo apenas uma filosofia da filosofia (algo secundário). Com efeito, para que emergisse a filosofia mesma enquanto tal, isso só seria possível “*despotenciando o objeto* de todo o filosofar” (SCHELLING, 1996, p. 260). Ou seja, para contemplar o objeto da filosofia em seu surgimento *originário*, era preciso deixar de lado o objeto do filosofar (que é o Eu, em primeira instância).

Mas como isso seria possível? Schelling nos diz que para tal deve haver uma *abstração* do Eu, do elemento subjetivo do saber, passando “do terreno de uma doutrina da ciência para a filosofia teórica pura” (SCHELLING, 1996, p. 261). Esse filosofar puramente teórico nada mais é do que produto da filosofia da natureza; nela se estabelece uma relação entre o objeto apresentado mediante a abstração e o sujeito filosofante, o que ao fim, eleva o ato filosófico ao puramente teórico – o qual apresenta uma única realidade conceitual.

Em outras palavras, a necessidade da abstração do próprio Eu, isto é, do elemento subjetivo é preciso para que a natureza ou o elemento objetivo se mostre em toda a sua plenitude. Enquanto limitada ao Eu, a intuição intelectual, embora produtiva, estava circunscrita ao sujeito-objeto da consciência e a essa intuição propriamente dita era tomada como inconsciente apenas porque não havia se elevado à reflexão; contudo, essa elevação só é possível na medida mesma em que o sujeito-objeto da consciência, e com ele, a intuição intelectual do Eu, surge do Sujeito-Objeto puro e, por conseguinte, da intuição produtiva, entendida rigorosamente como intuição da natureza.

Por isso, na medida em que partia da intuição intelectual do Eu ou do próprio Eu como intuição intelectual, Fichte não poderia abdicar-se ou abstrair-se dessa intuição, inclusive porque ela se lhe mostrava absolutamente necessária para a demonstração da existência do Eu<sup>144</sup>, pois, para ele tudo se fundava no Eu absoluto; por isso, conforme Schelling, a doutrina da ciência nunca pudera sair de seu próprio círculo. Para chegar a algo puramente objetivo é necessário uma

---

<sup>144</sup> Schelling na *História da filosofia moderna*, escrita em 1827, retoma o que ele mesmo escreveu no artigo intitulado *Sobre o verdadeiro conceito*, do seguinte modo: “Ora, digo Eu no artigo mencionado, não é o, como está na intuição, como imediatamente certo, mas o que é obtido por abstração do sujeito na intuição intelectual, o *sujeito-objeto retirado* da intuição intelectual, isto é, o universal, indeterminado e que, nessa medida, não é mais algo imediatamente certo mas, retirado da intuição intelectual, só pode ser ainda algo que diz respeito ao pensamento puro: somente este é o começo da filosofia objetiva, liberta de toda subjetividade (SCHELLING, J. *História da filosofia moderna*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. v. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 330).

abstração mediante a elevação a um ponto de vista puramente teórico<sup>145</sup>, o qual é produto da filosofia da natureza<sup>146</sup>. Em outras palavras, chega-se ao conceito de puro sujeito-objeto<sup>147</sup>. Assim, Schelling salienta que:

O motivo pelo qual aqueles que têm compreendido bem o idealismo não compreendem a filosofia da natureza é porque lhes resulta difícil ou impossível livrar-se da parte subjetiva da intuição intelectual. Com miras na filosofia da natureza eu reclamo a intuição intelectual tal como reclama a doutrina da ciência, mas – ademais – exijo a abstração do que intuí nessa intuição, abstração que só me deixa a parte puramente objetiva deste ato, que em si mesmo é meramente um sujeito-objeto, mas em nenhum caso é o Eu<sup>148</sup> (SCHELLING, 1996 p. 263).

Se no *Sistema do idealismo transcendental* os atos do Eu foram estabelecidos na potência suprema, mostra-se aqui que, na verdade, estes não são sensação, intuição – remetendo-se às épocas da autoconsciência, visto que assim os são se se elevam à consciência – mas são já atos do objeto-puro.

A fim de poder estabelecer uma parte teórica, até no próprio *sistema do idealismo* tive que tirar o Eu fora de sua própria intuição, abstrair da parte subjetiva da intuição intelectual, em uma palavra, colocar o Eu como *carente de consciente*. Mas, não medida em que é inconsciente, o Eu não é = Eu; em efeito, o eu só é sujeito-objeto desde o momento em que se reconhece a si mesmo como tal (SCHELLING, 1996, p. 263).

Schelling nos diz que o sujeito-objeto puro passa a ser gradualmente *completamente objetivo*, daí a necessidade de se tematizar as épocas da autoconsciência e todo o percurso elaborado no *Sistema do idealismo*: em um primeiro momento o Eu era inconsciente e adquiriu gradualmente a consciência de si, até chegar a ser sujeito-objeto puro. E, no fundo, a própria

---

<sup>145</sup> “A filosofia da natureza vai mais além da WL, na medida em que o objeto desta última é = Eu elevado à sua mais alta potência; a WL pressupõe uma identidade entre o Eu que reflete e o Eu que é refletido (o seu próprio ponto de vista é o da reflexão), constituindo-se como uma espécie de filosofia da consciência filosofante. No seu interior, aquela identidade não pode ser nunca suprimida; enquanto tal a WL é uma ciência completa, nada há a retirar-lhe ou a acrescentar-lhe, mas não é ainda a ciência do saber” (MORUJÃO, 2004, p. 247)

<sup>146</sup> Esse filosofar puramente teórico dá como produto da filosofia da natureza, porque por meio dessa abstração, chego ao conceito de puro sujeito-objeto (= natureza), o único desde o qual me elevo ao sujeito-objeto a consciência (=Eu) (SCHELLING, 1996, p. 262).

<sup>147</sup> Ver SCHELLING, J. *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y a forma adecuada de resolver los problemas que plantea*. In: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Trad. Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996. p. 262

<sup>148</sup> Tradução própria.

intuição produtiva já é a intuição da natureza, apenas afirmada em sua plenitude no momento mesmo da abstração.

Portanto, “o que chamo *natureza não é* para mim outra coisa que o puramente objetivo da intuição intelectual, o puro sujeito-objeto que aquele coloca como = Eu porque não leva a cabo a abstração do que intui, a qual sem embargo é necessária quando se quer instaurar uma filosofia objetiva, isto é, verdadeiramente teórica” (SCHELLING, 1996, p. 265), pois o que importa a Schelling é tão somente a autoconstrução do sujeito-objeto.

Em suma, conforme Schelling:

Desde o momento em que abstraio a atividade que intui na intuição intelectual, estou tomando o sujeito-objeto exclusivamente a partir de sua própria intuição (o faço inconsciente) e não a partir da minha. (...) A tarefa consiste em retornar ao sujeito-objeto tão objetivo e tirá-lo fora de si mesmo até alcançar o ponto em que coincida com a natureza (como produto) formando um Uno. (...) A oposição que a consciência comum estabelece entre Eu e natureza desaparece por completo, de modo que a natureza = Eu e o Eu = natureza (SCHELLING, 1996, p. 266).

Esse sujeito-objeto que é o verdadeiro conceito da filosofia da natureza, obtido mediante a sua autoconstrução, só pode ser entendido se há uma elevação à intuição intelectual da natureza (*idem*, p. 271). Vejamos aqui, que essa intuição é uma intuição produtiva, tal como tematiza no *Sistema do idealismo*, contudo, configurando-se em intuição da natureza na medida mesma em que há a instauração do puro sujeito-objetivo.

Contudo, é importante considerar que essa elevação à natureza não é algo que ocorre de modo abrupto e inesperado, para isso também não se rechaça os marcos norteadores da filosofia transcendental, pois os mesmos instrumentos usados pelo filósofo transcendental coincidem com os do filósofo da natureza. Ademais, a filosofia transcendental serviu como aporte para a instauração plena do verdadeiro conceito da filosofia (enquanto natureza). Em outras palavras a Natureza tal como apresentada aqui só é possível a elevação ao seu estágio conceitual mais puro, através da abstração [*die Abstraktion*], expondo uma unidade que se apresenta ao Eu como uma realidade puramente objetiva da intuição intelectual.

Não há, nessa intuição pura do filósofo da natureza, nenhuma realidade mundana ou relação com o mundo factual, sendo a construção dessa unidade da natureza elaborada de modo puramente teórico.

Portanto, para concluirmos, há três coisas que precisam ser consideradas, levando em conta a relação entre o *Sistema do idealismo transcendental* e *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia*, a saber, 1) é preciso saber quem realiza a intuição, 2) O que é o “puro objetivo” do saber e 3) qual é a verdadeira filosofia.

Quanto a primeira questão, ao tratarmos da exposição do *Sistema*, tomamos todo o cuidado em distinguir a ação do Eu e a ação do filósofo, mostrando como mediante as épocas da autoconsciência a intuição do Eu intuindo a si mesmo era evidente para ele, assim como para o filósofo. Contudo, no *Verdadeiro conceito da filosofia* Schelling não está tratando do Eu enquanto uma simples subjetividade (que precisa saber de si), por isso, quem realiza a intuição deve ser senão o filósofo.

Conforme as palavras de Morujão, “é o filósofo quem realiza a intuição intelectual e não uma subjetividade. Esta é posta de lado (se abstrai do elemento subjetivo para considerar o puro objetivo)”. Nesse sentido, o sujeito-objeto, após a abstração<sup>149</sup>, nada mais é do que uma construção do filósofo. Não obstante, “todo o problema estará agora em saber como se pode tornar esta construção tão objetiva que possa ser considerada uma natureza produtora” (MORUJÃO, 2004, p. 246). Mas a resposta para essa questão já fora dada acima: pela abstração, qual nada mais é do que:

[...] uma abstração da *Wissenschaftslehre* geral. Isto é, se faz abstração da atividade subjetiva (intuitiva) que põe o Sujeito-Objeto na Autoconsciência como idêntico *consigo mesmo*, e por este por como idêntico recém então chega a Ser=Eu (...) Depois desta abstração fica o conceito do Sujeito-Objeto *puro (meramente objetivo)*; este é o princípio da parte teórica (MORUJÃO, 2004, p. 247).

Com isso, temos também a resposta para a segunda questão, sobre o que é o puro objetivo. Este não é senão o “sujeito-objeto objetivo”. Ele é tanto objetivo quanto objetivo, ou ainda, “ele precede transcendentalmente (...) os objetos e os sujeitos, é indiferente à diferença entre os dois e é potencialmente<sup>150</sup> os dois” (MORUJÃO, 2002, p. 246).

Em terceiro lugar, embora a doutrina-da-ciência tenha por objetivo analisar a lógica do conhecimento, fornecendo assim uma prova formal do idealismo, Schelling tinha como intuito

---

<sup>149</sup> “Exige-se um ato particular da inteligência filosofante, para captar o sujeito-objeto na sua objetividade, quer dizer, na sua primeira potência” (MORUJÃO, 2002, p. 246).

<sup>150</sup> Em acepção aristotélica.

principal conhecer natureza da realidade do conhecimento e por isso, o idealismo transcendental não poderia ser a *Philosophia prima*, ela não é realmente a filosofia, podendo se mostrar apenas como filosofia da filosofia, como já apontado anteriormente.

Nesse sentido, a *Wissenschaftslehre* se sustenta completamente só e não há nada que se possa fazer, ela é perfeita de acordo com a sua natureza e proposta e como Schelling queria ir além dela, é que o filósofo precisaria de elevar com seu objeto até a potência máxima e coincidir plenamente com ele.

Conforme Schelling, a verdadeira filosofia é a prova *material do idealismo*, devendo deduzir a natureza com todas as suas determinações; em sua objetividade e independente do Eu subjetivo e filosofante. Com efeito, o Eu enquanto sujeito-objeto é “um Eu ideal-real puramente objetivo, e por isso ao mesmo tempo produtivo, precisamente em sua ação de produzir não é outra coisa que *Natureza*, da qual o Eu da intuição intelectual ou o Eu da autoconsciência é só a potência superior” (MORUJÃO, 2004, p. 248).

O puramente teórico é a ciência que mediante a abstração constitui a *Natureza só* em seu objeto. Esse objeto se faz enquanto atividade ideal e real, isto é, uma atividade objetiva (produtiva, considerando a teoria da intuição produtiva, apresentada no *Sistema*). Eu suma, é posto as duas atividades em uma mesma unidade<sup>151</sup>, ponto de indiferença do subjetivo e objetivo.

## 2. Fichte e Espinosa face ao idealismo objetivo

O leitor pode perceber que a elaboração da filosofia da natureza é o ponto de ruptura entre Fichte e Schelling, ou seja, o motivo pelo qual Schelling se distancia de Fichte. Se em sua filosofia inicial eles compartilhavam um projeto mútuo de filosofia, a ponto de dedicarmos a mostrar a influência da intuição de si mesma da doutrina da ciência nas *Cartas filosóficas*,

---

<sup>151</sup> Em carta de Schelling a Fichte, em 19 de novembro de 1800, temos que: “[...] onde faço da atividade ideal e real, por sua vez, uma atividade objetiva, isto é, produtiva (na teoria da intuição produtiva). (...) A razão desta se encontra em que justamente esse Eu, como um Eu ideal-real puramente objetivo, e por isso ao mesmo tempo produtivo, precisamente em sua ação de produzir não é outra coisa que *Natureza*”.

podemos perceber agora que, na medida em que Schelling vai desenvolvendo sua filosofia, ele deixa de lado o Eu fichteano, tendo em vista sua preocupação tão somente com o Absoluto.

A primeira “briga” de Fichte e Schelling se dá mediante o que cada um entende por filosofia da natureza e por filosofia transcendental, bem como se dá a distinção entre elas<sup>152</sup>. O caráter independente da filosofia da natureza é algo que Fichte custa a entender, porém é a peça chave para entendermos os desdobramentos de toda a filosofia schellinguiana no *Sistema do idealismo* e em textos posteriores, além de ser uma preparação para a Filosofia da Identidade.

Schelling até afirma que na *História da Filosofia moderna* que: “Fichte foi para mim, como para todos, mestre e precursor, na medida em que foi o primeiro a falar de uma filosofia fundamentada na liberdade e aquele que fundou sobre a autonomia do eu não apenas (...) a filosofia prática, mas também a filosofia teórica e, portanto, a filosofia”, mas o posicionamento e o desenvolvimento da filosofia de ambos, tomaram rumos diferentes.

As discrepâncias entre os dois sempre estavam presentes nos textos e correspondências, mas uma ruptura como tal, só se dá de modo mais claro com o pronunciamento de Schelling em uma carta endereçada ao autor da *Wissenschaftslehre* em 1801, na qual mostra-se o posicionamento schellinguiano e o que ele entende por filosofia. Não que antes, eles levassem a cabo um mesmo projeto e compartilhassem a mesma ideia de filosofia, como vimos já na filosofia inicial schellinguiana, podemos perceber um distanciamento de ambos, apesar de agora isso ser mais evidente.

No caso de Espinosa, sua filosofia é muito presente em Schelling, sobretudo no desenvolvimento da filosofia da natureza, mas por ora, permanece uma incógnita, pois ainda não estudamos a fundo essa relação. Ao que parece, Schelling recupera o pensamento espinosano em sua Filosofia da Identidade quando tematiza sobre o Absoluto, porém um desenvolvimento minucioso e cuidado sobre o tema será desenvolvido em trabalhos posteriores.

---

<sup>152</sup> Por isso, talvez, é que Schelling reafirme a necessidade de distinção entre idealismo transcendental e filosofia da natureza em suas correspondências com Fichte, no *Sistema do idealismo* e retome essa discussão em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia*.

### 3. O fim da primeira fase, a transição à Filosofia da Identidade.

Com essa ruptura com Fichte e com esse distanciamento da filosofia da subjetividade, podemos dizer os passos dados por Schelling, nesse período de 1800-1801, constituem uma espécie de novidade em sua trajetória filosófica, uma nova etapa de seu pensamento. Em suma, essa nova filosofia é o ponto de partida para a filosofia da identidade.

Com efeito, Schelling no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), tematiza a intuição produtiva e, embora em um primeiro momento esta ainda esteja limitada ao Eu como produtivo, justamente por encobrir o elemento objetivo, ela finalmente configura-se em intuição da natureza como mostra-nos claramente a parte teórica do *Sistema* e o artigo estudado. Mas o que nos interessa aqui é o seguinte:

1) Tentamos apresentar a intuição intelectual schellinguiana no período de 1795 a 1801, entendendo que tal é o que estabelece uma certa unidade temática nos três escritos aqui abordados.

2) A configuração da intuição produtiva em intuição da natureza parece ser o ponto final de uma das diversas fases do pensamento filosófico de Schelling (a fase da subjetividade), pois tanto a intuição de si mesmo, a intuição produtiva e a intuição da natureza nada mais são do que aspectos de uma e mesma intuição e, por conseguinte, esta é a base para a intuição intelectual do Absoluto.

3) Não obstante, dos resultados obtidos até aqui, mesmo que de modo parcial, podemos dizer que a instauração do sujeito-objeto Absoluto em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia* é também o ponto de transição para a Filosofia da Identidade, ou em outras palavras, os desdobramentos travados nesse período de 1800 e 1801, levam o filósofo à construção de sua fase de maturidade (Filosofia da Identidade), em que os principais textos que merecem atenção são *Apresentação do meu sistema de filosofia* (1801) e *Apresentações ulteriores de meu sistema de filosofia* (1802); os quais pretendemos estudar mais futuramente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi apresentar os momentos fundamentais da instauração da intuição produtiva e sua configuração como intuição da natureza em Schelling. Nossa hipótese é que, pelo menos no que diz respeito aos anos iniciais de sua produção filosófica, em textos que antecedem às *Apresentações ulteriores do meu sistema de filosofia* (1801) é possível afirmar que a concepção propriamente schellinguiana da intuição intelectual é aquilo mediante o qual se permite pensar em uma unidade temática nas obras do período em questão a ser tematizado.

Reconstruímos os momentos fundamentais da concepção de intuição intelectual schellinguiana, seguindo passo a passo os próprios textos estudados para que pudéssemos mostrar de um lado sua continuidade temática, no que diz respeito à chamada intuição produtiva; assim como, de outro lado, a determinar o ponto de passagem da intuição de si mesma à intuição produtiva e a configuração da intuição produtiva, enquanto derivada do mecanismo do Eu, à intuição da natureza.

Em princípio, isso parece já insinuar-se na afirmação schellinguiana de que, como intuições do Absoluto, tanto a intuição de si mesmo quanto à intuição objetivada, não seriam senão modos de uma e mesma intuição do próprio Absoluto. A própria concepção schellinguiana inicial de intuição intelectual deixa-se interpretar enquanto uma alternativa à intuição intelectual de Espinosa (intuição objetivada) e a intuição de Fichte (intuição de si mesmo), nas *Cartas filosóficas*.

Com isso, quanto aos momentos da intuição intelectual, é necessário destacar que, embora pareçam elaborações distintas e, por isso, distantes entre si, a discussão da intuição intelectual nas *Cartas*, no *Sistema do Idealismo Transcendental* e em *Sobre o verdadeiro conceito da filosofia da natureza* seguem uma única e mesma orientação, a saber, que tanto a intuição de si mesmo, a intuição produtiva e a intuição da natureza não são senão aspectos de uma e mesma intuição.

Apesar de tratarmos desses modos de intuição de forma separada, elas não são elaborações distintas e se relacionam intrinsecamente. A passagem de uma a outra, como foi mostrado aqui, tem apenas um aporte metodológico, visando entender o mecanismo interno desta. Por isso, ao falarmos de “passagem” da intuição de si mesmo à intuição produtiva não é que, com isso, temos a ideia de um “movimento” da intuição, pois tanto a intuição de si

mesmo, como a intuição produtiva, bem como a intuição da natureza, que também será tratada no terceiro e quarto capítulo, ocorrem a um só tempo.

Em um primeiro momento mostramos a gênese da filosofia de Schelling e o debate com a tradição. Procuramos mostrar como o desenvolvimento da intuição intelectual leva em conta a influência da tradição filosófica, buscando trazer à tona a contextualização das questões aqui apresentadas. Para isso, recorreremos não só aos textos aqui destacados, mas também buscamos travar o debate com outros textos do filósofo pertinentes às questões a serem explicitadas, bem como um exame das correspondências trocada entre ele e Fichte, ou Hegel. Embora nesse momento, haja a apresentação de alguns detalhes históricos e busque contextualizar o modo como Schelling elabora sua filosofia, tivemos como intuito simplesmente situar o leitor não familiarizado com a discussão apresentada na dissertação.

Em um segundo momento apresentamos a tematização schellinguiana da intuição intelectual nas Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo (1975) como ponto de partida da instauração da intuição produtiva e o modo como a discussão travada nesse momento levaram o filósofo a desenvolver questões-chaves para a elaboração do *Sistema do idealismo transcendental*.

Ao nosso ver, a explicitação da intuição produtiva é o ponto central de todo o nosso trabalho, pois mostra como a intuição ainda está lidada a um Eu em um primeiro momento, mas que gradualmente deixa de lado essa subjetividade para afirmar o elemento objetivo da intuição, caso em que ela se configura enquanto intuição da natureza, como apresentada em *Sobre o verdadeiro conceito da Filosofia*, fazendo emergir daí o verdadeiro conceito da filosofia, o sujeito-objeto Absoluto que é a base para a intuição intelectual do Absoluto.

Em outras palavras, a instauração da intuição da natureza obedece a três momentos-chave que, partindo justamente das concepções do criticismo e do dogmatismo, a rigor, de Fichte e de Espinosa, assume estas em um quadro teórico que só se explicita definitivamente em 1801 por Schelling.

Merece atenção ainda dois pontos importantes. Primeiro, no quarto capítulo expomos o verdadeiro conceito da filosofia, que é o sujeito-objeto puro, contudo um estudo sobre o mesmo só será possível diante de pesquisas posteriores (quando estudarmos a Filosofia da Natureza de Schelling). Em outras palavras, o que constatamos aqui foi a relevância da intuição da natureza e a própria elaboração da Natureza em Schelling, o que nos permite e abre caminho a pesquisas

futuras. O que, sobretudo, será essencial para entendermos a Filosofia da Identidade em Schelling.

Por fim, é importante salientar que o que apresentamos aqui foram resultados parciais de um trabalho em andamento, o qual requer um tempo maior seja, para aprofundar questões aqui tematizadas ou ainda elucidar discussões apenas referenciadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORA, K. *Dinâmica da natureza, de Deus e da liberdade em Schelling*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Fortaleza: vol. 4, nº 8. p. 65-72, dez, 2010.
- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.
- BEACH, A. *The potencies of the God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*, Albany: SUNY Press.
- BEISER, F. *German idealism: the struggle against subjectivism, 1781–1801*. Harvard: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2002.
- BOWIE, A. *Schelling and Modern European Philosophy: an introduction*. London: Routledge. 1993.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COELLO, A. *Las épocas de Schelling*. Madri: Edições Akal, 1998, p. 5.
- COSTA, P. *Intuição intelectual em Schelling: perspectivas práticas*. Belo Horizonte: Síntese, Revista de Filosofia. Vol 27, n.88, 2010. pp. 199-211.
- DISTASO, L. *The paradox of existence: philosophy and aesthetics in the young Schelling*. London: Kluwer Academic Publisher, 2005.
- ESPINOSA, B. *Ética*. In: Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ESTEVES, Júlio. *Kant e a possibilidade de intuição intelectual para seres finitos*. Revista: O que nos faz pensar, nº 19, fevereiro de 2006.
- FICHTE, J. *A doutrina-da-ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues Torres. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. *O princípio da Doutrina-da-Ciência*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. v. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FICHTE, J. *Recensão de Enesidemo/ Primeira introdução à Doutrina da ciência/ Segunda introdução à Doutrina da ciência*. In: *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- FRANK, M. *Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental*. In: *A dialética do Eu e não-Eu em Fichte e Schelling*. Trad. Kleber Amora. Fortaleza: Edições UFSC, 2007.
- GRANT, H. *Philosophies of Nature after Schelling*, New York: Bloomsbury Academic

- GUILHERME, A. *Fichte and Schelling: the Spinoza connection*. Durham theses,; Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007. Disponível em: <http://etheses.dur.ac.uk/2471/>.
- HARRIS, E. *Schelling and Spinoza: spinozism and dialectic*. In: *Spinoza: Critical Assessments of leading philosophers*. Edited by: Genevieve Lloyd. London, Routledge, 2001.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- DÍAZ, J. A. (Ed.) *Correspondencias (Kant, Fichte, Schelling, Hegel)*. Trad. Hugo Ochoa Disselkoen; Raúl Gutiérrez. Colombia: Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas, 2011.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5.ed. 2001.
- MACHADO, R. *Schelling e a intuição estética do absoluto*. In: *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MARÍN, S. *Absoluto y conciencia: Una introducción a Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2008.
- MORUJÃO, C. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 2004;
- NASSAR, D. *Spinoza in Schelling's Early Conception of Intellectual Intuition*. In: *Spinoza and German Idealism*, ed. Eckart Förster and Yitzhak Melamed. Villanova University Press.
- PUENTE, F. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.
- SCHELLING, J. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo / História da filosofia moderna*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. v. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SCHELLING, J. *Exposition de mon système de la philosophie : Sur le vrai concept d ela philosophie de la nature*. Traduits, présentés et annotés par Emmanuel Cattin. Paris : VRIN, 200.
- SCHELLING, J. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, Sämtliche Werke, 1. Abtheilung, IV. Band*. Stuttgart und Augsburg: J. B. Cotta'scher Verlag, 1859.
- SCHELLING, J. *System of transcendental idealism (1800)*. Trad. Peter Heath. The University Press Of Virginia, 15 ed., 2001.
- SCHELLING. *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y a forma adecuada de resolver los problemas que plantea*. In: *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução, prefácio, notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda.

- TILLIETTE, X. *Ciência natural e antropologia no jovem Schelling*. Trad. Maria Teresa Santos. Philosophica. Lisboa: Universidade Gregoriana de Roma: n° 13, p. 3-12, 1999.
- TILLIETTE, X. *L' Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. France : Librairie Philosophique J. VRIN, 1995. 14
- TILLIETTE, X. *Schelling une philosophie en devenir*. 2 Vol. Paris, Ed. Vrin, 1970.
- TORRES FILHO, R. *O Simbólico em Schelling*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- VACCARI, U. *A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo*. *Cadernos Espinosanos XXIV*, 2011.
- VIEIRA, L (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- VIEIRA, L. *Filosofia e Absoluto no jovem Schelling*. In: M. Oliveira e C. Almeida (Org). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VIEIRA, L. *Nāgārjuna and Schelling: outlines of a dialogue on self, world and viewpoints*. Revista Kriterion, Belo Horizonte, n° 133, Abr./2016, p. 283-322.
- VIEIRA, L. *Schelling*. Belo Horizonte: Zahar, 2007.