

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A CONCEPÇÃO DE ARTE E INTUIÇÃO INTELECTUAL EM
SCHELLING**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ângelo Estevam Polidoro

Santa Maria, RS, Brasil

2017

A CONCEPÇÃO DE ARTE E INTUIÇÃO INTELECTUAL EM SCHELLING

Ângelo Estevam Polidoro

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
(PPGF), Área de Concentração em Filosofia
Prática e Teórica, da universidade Federal de
Santa Maria (UFSM), como requisito parcial
para a obtenção do grau de **Mestre em
Filosofia**

Orientador: Prof.Dr. Paulo Sérgio e Jesus Costa

Santa Maria, RS, Brasil

2017

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

A CONCEPÇÃO DE ARTE E INTUIÇÃO INTELECTUAL EM SCHELLING

Elaborado por

Ângelo Estevam Polidoro

Como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em filosofia**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa (presidente/Orientador)

Prof.Dr. Eduardo Luft - PUCRS

Prof. Dr. Valdemar Antonio Munaro – FAPAS/UNIFRA

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto – UFSM (Suplente)

Santa Maria, 21 de agosto de 2017

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus pelo dom da vida e pela saúde. A toda a minha família, meus irmãos André, Margarete e Marcio Polidoro, e, especialmente, a minha mãe Madalena Polidoro pela dedicação e cuidado para com minha educação e a meu pai Arlindo Polidoro (*in memoriam*).

A meu orientador, professor Paulo Sérgio de Jesus Costa, pela confiança e paciência nestes dois anos de estudos conjuntos. Agradeço também a todos os professores do PPGF-UFSM pela contribuição e dedicação para com minha formação. Agradeço aos professores, Eduardo Luft, Valdemar Munaro e Noeli Rossatto, por terem aceito o convite para integrarem a banca avaliadora desta dissertação.

Agradeço a minha namorada, Nadine Doná Marchi, por estar a meu lado acompanhando o meu processo formativo e por estar construindo comigo alicerces para a vida futura. Agradeço também a seus pais, Alcioni e Paulo Marchi pelo incentivo e apoio.

Agradeço a FAPAS – Faculdade Palotina, instituição pela qual me graduei, bem como aos Padres e Irmãos Palotinos da Província Nossa Senhora Conquistadora – RS, por toda a formação recebida e pelos momentos especiais que durante os sete anos em que lá estive me proporcionaram.

Agradeço aos amigos, André Cremonesi, Vitor Hugo, Douglas Orben, do Projeto *Bildung*, por todas as ‘vivências filosóficas’ e por todas as ideias compartilhadas desde o nascimento e construção do projeto.

Enfim, agradeço a todos que contribuíram e continuam contribuindo para minha formação. Sou infinitamente grato a todos.

As sementes de uma genuína ciência da arte, que desde então foram espalhadas por espíritos excelentes, ainda não foram formadas no todo científico que, no entanto, se pode esperar delas. Filosofia da arte é meta necessária do filósofo, que nela vê a essência interna de sua ciência como num espelho mágico e simbólico: como ciência, ela é importante para ele em si e por si, como o é, por exemplo, a filosofia da natureza; é importante como construção do mais notável de todos os produtos e fenômenos, ou construção de um mundo tão fechado em si e perfeito e acabado, quanto o é a natureza. Por maio dela, o entusiasmado investigador da natureza aprende a reconhecer nas obras da arte os verdadeiros protótipos das formas, que encontra apenas confusamente expressos na natureza, e, através dessas obras de arte mesmas, aprende a reconhecer simbolicamente a maneira como as coisas sensíveis provêm daqueles.

F.W.J. Schelling (*Filosofia da Arte*)

Resumo

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A CONCEPÇÃO DE ARTE E INTUIÇÃO INTELLECTUAL EM SCHELLING

AUTOR: ÂNGELO ESTEVAM POLIDORO

ORIENTADOR: PAULO SÉRGIO DE JESUS COSTA

Local da defesa e data: Santa Maria, 21 de agosto de 2017.

A proposta de Schelling é um real-idealismo que integra a intuição intelectual com o mundo orgânico por meio da intuição artística, isto é, Filosofia da Arte. O projeto schellingiano tenta lançar mão de uma visão unilateral e preservar o caráter dinâmico e dialético da filosofia. Uma harmonia preestabelecida entre forma real e forma ideal, que é o verdadeiro idealismo transcendental. Idealismo transcendental, no projeto de Schelling, é exposição do particular no universal e do universal no particular em uma constante interpenetração, na qual a Filosofia da Arte é a potência mais elevada desta formação-em-um (*Einbildungskraft*) ou integralidade de Ser e pensar. A proposta de Schelling parte da intuição intelectual como princípio prático, isto é, Ser-livre. Ser-livre é estar em contato intrínseco com o Absoluto. Desta forma, filosofia é intuição intelectual do Absoluto. O princípio incondicionado criativo, objetificado pelo produto artístico, expõe como verdadeira simbólica o Absoluto, bem como as Ideias incondicionadas da razão. O exemplo desta exposição, *Darstellung*, é a poética mitológica dos gregos. A proposta real-idealista de Schelling é descrever a liberdade incondicionada de forma sistemática interpenetrada na dinâmica do Ser-mesmo.

Palavras-chave: Schelling. Intuição Intelectual. Absoluto. Formação-em-um. Exposição.

Abstrakt
Masterarbeit
Diplom-Programm in der Philosophie
Bundesuniversität von Santa Maria
**DIE VORSTELLUNG VON KUNST UND INTELLEKTUELLER ANSCHAUUNG IN
SCHELLING**
FÜHRER: PAULO SÉRGIO DE JESUS COSTA
Ort und Datum der Verteidigung: Santa Maria, 21. August 2017.

Was Schelling eigentlich vorschlägt ist der Real-Idealismus, der die intellektuelle Anschauung mit der organischen Welt durch die künstlerische Intuition, d.h. Philosophie der Kunst, integriert. Schellings Projekt versucht, eine einseitige Vision aufzugeben und den dynamischen und dialektischen Charakter der Philosophie zu bewahren. Jene prästabilisierte Harmonie zwischen der realen und idealen Form, die eigentlich, das wahre transzendente Idealismus ist. Und dieser, laut Schellings Projekt, ist das Ganze in dem besonderen und des Besonderen in dem Ganzen in einer konstanten Belichtung, in dem die Philosophie der Kunst die höchste Leistung dieser Einbildungskraft oder Vollständigkeit des Seins und Denkens bekommt. Schellings Vorschlag nimmt die intellektuelle Anschauung als praktisches Prinzip zum Ausgangspunkt, das heißt, frei seiend. Frei sein heisst in Kontakt mit dem inneren Absolute bleiben. So bleibt Philosophie als intellektuelle Anschauung des Absoluten. Dabei enthüllt der kreative bedingungslose Prinzip, der durch das künstlerische Produkt in Betrachtung gebracht wird, das Absolute als das wahre Symbolische und auch die unkontingierten Ideen der Vernunft. Als Beispiel dieser Darstellung gilt die poetische Mythologie der Griechen. Der Real-Idealismus Schellings beschreibt in systematischer Darstellung die bedingungslose Freiheit durch das Konzept des Selbst-Seins.

Stichwörter: Schelling. Intellektuelle Anschauung. Absolute. Phantasie. Ineinsbildung.Darstellung.

Sumário

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	8
1 FICHTE E SCHELLING: TRAÇOS DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE	16
1.1 Do eu transcendental ao eu absoluto	17
1.2 Conciliação do transcendental com o absoluto	26
2 NATURPHILOSOPHIE: ESBOÇO DO TODO (Primeiro projeto de um esboço da filosofia da natureza: esboço do todo)	33
2.1 Método construtivo (Sobre a construção na filosofia).....	35
2.2 O ente humano e o fundamento do Ser	39
2.3 Liberdade humana (sentido originário de ser-livre)	47
3 POR QUE UMA FILOSOFIA DA ARTE?	52
3.1 Matéria da arte	57
3.2 Sobre a imaginação.....	60
3.3 O poder da imaginação em Schelling.....	71
3.4 Exposição das ideias: teoria das potências	74
3.5 Produção estética: a objetividade da intuição intelectual	80
CONCLUSÃO.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nasceu em 27 de janeiro de 1775, em *Leonberg*, pequena cidade de *Württemberg*. Seu pai, Joseph Friedrich Schelling, era pastor protestante e orientou o jovem Schelling aos estudos sacerdotais. Aos 15 anos vai para o seminário de *Tübingen* para cursar filosofia e teologia. Durante o tempo de estudos no seminário Schelling faz amizade com Hölderlin e Hegel, também estudantes do instituto. A relação dos três é determinante para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Schelling, pois os três jovens amigos compõem juntos *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, no qual encontramos o projeto geral do sistema do Idealismo Alemão. Desde cedo Schelling demonstrou estar ligado ao desenvolver do pensamento filosófico e, muitas vezes, inquieto com os rumos que este tomava. Seu ‘evoluir’ no pensamento filosófico passa por diversas ‘fases’ em constante renovação de ideias que integradas compõem uma excepcional obra. A relação constante com círculos de amizade provavelmente foi um dos fatores determinantes para a versatilidade de Schelling. Referencialmente a relação com Fichte, a quem Schelling segue os passos filosóficos, e ao Romantismo (Goethe, Schiller, Novalis, Herder, os irmãos Schlegel entre outros). Relação esta que faz com que Schelling sempre esteja ligado com o núcleo do pensar filosófico e artístico de sua época e tratá-los com abrangência e universalidade científica que é devida à filosofia, ou seja, a filosofia como ciência suprema não pode se enredar em uma visão unilateral e dogmática.

Schelling estabelece o princípio da filosofia como intuição intelectual do Absoluto. Um princípio que une o sentido interno e o sentido externo e tem por base a autoconsciência, isto é, autoconsciência e intuição intelectual são sinônimas. O projeto schellingeano é lançar mão de uma visão unilateral e preservar o caráter dinâmico e dialético da filosofia. Tratá-la de forma real e de forma ideal, ou nas palavras de Schelling um ideal-realismo ou idealismo transcendental. Idealismo transcendental que expõe o particular no universal e o universal no particular, em uma constante interpenetração. A Arte ou Filosofia da Arte como potência mais elevada desta formação-em-um ou integralidade do Ser e pensar. De forma que não se trata de descrever ou formular uma ‘teoria da arte’, mas sim mostrar filosoficamente a importância e a crucial relevância da criação artística na integralidade do produzir livre com consciência e o produzir livre e dinâmico da Natureza inconsciente. Expressar o dinamismo de forças externa e interna ao sujeito e perceber que este é livre em meio à determinação do Ser e seu caráter ideal incondicionado pode ser interpenetrado na dinâmica do Ser. A autoconsciência faz o sujeito humano ser caracterizado com um modo de ser que lhe é devido, um modo próprio,

com sua própria dinâmica de criação. A autoconsciência faz o sujeito transcender a todo o determinismo. É a possibilidade de se integrar ao Absoluto e compreender seu modo próprio de ser e o dinamismo externo no qual está imerso. Essas características encontramos na filosofia de Schelling que em sua riqueza e versatilidade nos faz saltar aos olhos a sublimidade e o dinamismo do pensamento humano e a dinâmica formativa do Ser.

O nosso objetivo neste trabalho é mostrar como a filosofia de Schelling tende de um realismo para um idealismo e de um idealismo para um realismo. Uma interpenetração do real no ideal e vice-versa. A síntese buscada pelo filósofo é o verdadeiro idealismo transcendental que tem por base a intuição intelectual, esta, por sua vez, tem sua objetivação na intuição estética criativa na figura do gênio. Desta forma, a Arte ocupa um lugar privilegiado para a interpretação filosófica, pois a criação artística tem em si um lado consciente e um lado inconsciente. Isso faz com que a Arte seja a expressão máxima e objetiva do princípio interno criador do sujeito e ao mesmo tempo não se perca de vista a pergunta fundamental pelo Ser enquanto Ser.

Ressaltamos que a filosofia de Schelling passa por diversas fases específicas. Destacamos juntamente com a maior parte dos comentadores três: filosofia da Natureza, filosofia da identidade (Do Eu) e filosofia da revelação ou filosofia positiva. Hertmann, no entanto, classifica em duas fases bem definidas que denomina, na linguagem do próprio Schelling, de filosofia negativa, que vai de sua juventude até mais ou menos 1809, e filosofia positiva que são as obras do final de sua vida, tais como *Filosofia da mitologia e Filosofia da revelação*. Nosso trabalho, em meio a esta divisão, versa somente sobre a filosofia negativa, isto é, sobre os primeiros escritos de Schelling sobre a Arte bem como a filosofia da Natureza. Desta forma, as discussões aqui apresentadas se posicionam em relação ao ‘jovem Schelling’. No decorrer de sua trajetória filosofia Schelling acabo por romper com grande parte de seu pensamento jovem, porém diz ser necessário para a filosofia da religião ou filosofia positiva.

O projeto filosófico de Schelling parte da demonstração do incondicionado. Incondicionado este que é herança da filosofia prática kantiana, e, sobretudo, fichteana, concebida por Schelling como extensão da filosofia transcendental de Kant. O incondicionado presente no sujeito é um fato imediato como postulado de todo atuar ou produzir. Tal fato é o sentimento de liberdade impresso de maneira imediata em cada um: autoconsciência. Autoconsciência alcançada pela intuição intelectual. Intuição intelectual é sinônimo de autoconsciência que, por sua vez, se caracteriza como postulado, a ‘experiência’ de que cada sujeito é livre na pertença ao Absoluto. Portanto, a experiência da liberdade como Ser-livre é

imediate, isto é, experiência imediata do incondicionado como postulado da livre-ação do sujeito¹.

Já no ano de 1796 nas *Cartas* Schelling propõe uma síntese entre as duas grandes visões filosóficas dominantes em seu tempo. De um lado dogmatismo, entendido por Schelling como realismo, e de outro criticismo. Tal é o grande problema que norteia o projeto schellingeano: como enxertar a liberdade (incondicionado) no mundo (realidade condicionada), na conjectura do Ser-mesmo, tendo em vista o sujeito imerso na realidade. Na relação com a concepção científica de mundo, Ser enquanto Ser ou todo Absoluto, a liberdade é um fato singular, isto é, não é um fato característico dos sentidos, na relação sujeito/objeto, mas em sua peculiaridade é característica própria do Homem enquanto personalidade e enquanto espírito. Todavia a humanidade do homem também é Natureza, portanto deve ser observada e examinada levando em conta a composição também do corpo e do mundo como Natureza.

O conceito de liberdade deve ser estabelecido dentro do conceito de ‘todo’ (Absoluto), ou seja, dentro de uma ‘concepção científica de mundo’. Científica entendida aqui como visão filosófica, ou saber supremo do Absoluto, dos entes em geral. Desta forma, concepção científica de mundo ou ‘ver o mundo filosoficamente’ para Schelling é particularmente um ‘abrir’ e ‘deixar aberto’ para livre ação interpretativa do mundo, dirigi-lo e apreende-lo de uma maneira determinada, de acordo com o conjunto do Ser. Olhar com um ‘lance’ esquemático de um ponto de visão, a saber, do sujeito autoconsciente. Desta forma, o ente humano tem um modo de ver o mundo, um modo pelo qual o mundo se abre, se aclara. Bem como cada ente vivo em geral tem um modo de ver o mundo. Tal concepção constitui um determinante metafísico de cada ente-mesmo e de acordo com a relação com a totalidade procede e atua em seu modo próprio.

‘Concepção de mundo’ no projeto schellingeano é a relação do ente no todo, isto é, de acordo com suas determinações e articulações visadas pelo saber propriamente dito, isto é, pela filosofia. Levando em conta a definição de ciência como esquematismo, a ciência é uma forma esquemática da concepção de mundo no sentido metafísico descrito. Desta forma, visão de mundo está estritamente relacionada com a vida ou forças e direções do atuar e da atitude.

¹ O projeto de Schelling em *A essência da liberdade humana* (1809) é: 1) delimitar o conceito de liberdade; 2) unir tal conceito na conexão cerrada do todo de uma concepção de científica de mundo. A partir destes pressupostos Schelling investiga a possibilidade do mal-entendido ontologicamente. Este último ponto, o problema do mal em Schelling, não será trabalhado em nossa pesquisa. Usaremos tal obra para fundamentar a conexão ou síntese do criticismo com o dogmatismo de acordo com a proposta inicial de Schelling no ano de 1796 na obra *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*.

Portanto, a concepção de mundo se liga com uma ideia muito apreciada por todo o Idealismo Alemão, a saber, a ideia de sistema.

A ideia de sistema como visão esquemática do Ser é justamente onde o problema schellingeano ganha relevância, uma vez que a pergunta que norteia a nossa problemática é de como o incondicionado se relaciona com o conjunto do Ser do ponto de vista do sistema. Como a liberdade ou o ser-livre do ente humano pode andar junto com a conjuntura do Ser visto sob o prisma de sistematicidade? Desta forma, há a necessidade de definir o conceito de liberdade a partir de uma ‘visão de todo’, e seu produto deve fazer parte do Ser-mesmo. ‘Visão de todo’ não é mais um conceito dentre outros, mas remete à pergunta fundamental sobre o Ser enquanto Ser, refere-se à visão fundamental do Ser. Desta forma, a determinação do conceito de liberdade implica na definição do conceito do ‘todo mesmo’. A pergunta fundamental, ontológica, em Schelling, por meio das premissas panteístas, guia a construção do conceito de liberdade que parte do postulado intelectual até o fundamento (consciente) e visa o desenvolvimento do Absoluto em suas diferentes potências (inconsciente). Um monismo que não exclui o mundo nem tão pouco o transcendental e ideal, este fundamental para a formação-em-um do universal no particular, sobretudo a criação artística que expõe o Absoluto de modo salutar. Desta forma, liberdade se torna uma exigência frente à ideia sistema.

A liberdade como postulado incondicionado do sujeito humano junto à conexão necessária ao conjunto do Ser é uma questão de princípio. De tal forma que o projeto da totalidade sistêmica da concepção científica de mundo visa à liberdade mesma como uma determinação fundamental do Ser mesmo. Desta forma, com a centralidade da liberdade o sistema como conjuntamento do Ser é sistema da liberdade, “por isso o começo e o fim desta filosofia é *liberdade*, o absolutamente indemonstrável, o que se prova somente por si mesmo” (SCHELLING, 1988, p. 184). Um sistema que faz do Ser o primeiro e supremo onde o saber filosófico se assenta, de modo que, determinar o fato da liberdade dentro de um sistema do Ser nada mais é do que pôr em relevo o fato fundamental e aclarar o Ser mesmo deste fato.

Schelling percebe que a busca pela Verdade na Filosofia Moderna se enredou em dois polos opostos, criticismo e dogmatismo. Ao propor uma síntese destes sistemas, Schelling busca um saber ineludível, um saber mais rigoroso, um saber do próprio saber, a razão onde se apoia todas as ‘razões’. “Se ambos os sistemas [criticismo e dogmatismo] visam um princípio absoluto como aquilo que perfaz o saber humano, este também tem de ser o ponto-de-unificação de ambos os sistemas” (SCHELLING, 1973, p. 204). Levando em conta muito próxima de si a perspectiva do postulado da ação-livre da filosofia kantiana, bem como a

crítica-da-faculdade-de-conhecer que “é um tratado do método, não um sistema da própria ciência” (KANT, 2013, p. 32), Schelling busca o fundamento sintético do criticismo e do dogmatismo pois, “se o dogmatismo é aquele sistema que toma o Absoluto como objeto, ele cessa necessariamente no ponto em que o Absoluto deixa de ser *objeto*, isto é, quando nós mesmos somos idênticos a ele” (SCHELLING, 1989, p. 30). Da mesma forma o criticismo cessa necessariamente quando o sujeito deixa de ser sujeito, isto é, o oposto do objeto. Desta forma, o ponto metódico de Schelling é a adoção da diferença entre sujeito e objeto, ou entre consciência e mundo, entre Eu e não-eu, como tensão constituinte do pensar filosófico, ou seja, tensão entre dogmatismo, que absolutiza o objeto, um realismo consequente, e criticismo, sistema que absolutiza o sujeito, tendo o idealismo como ponto médio ou terceira potência, que sintetiza sujeito e objeto. Através do reconhecimento de um possível isomorfismo Schelling tenta ‘arrancar’ o pensar filosófico da unilateralidade, – absolutização do finito e a redução a uma abstração infinita – para tanto há a necessidade de neutralizar ambos os sistemas numa filosofia do Absoluto, tendo em vista uma tese absoluta, o princípio do Ser absoluto (SCHELLING, 1973. p. 204). A síntese de ambos os sistemas leva em conta as duas atividades presentes no Eu. O Eu, desta forma, pressupõe em si mesmo reciprocamente o realismo e o idealismo (consciente e inconsciente), ou as duas atividades, real e ideal, em seu fundamento de ser-livre. “Se reflexiono sobre *as duas ao mesmo tempo*, então me surge um terceiro a partir de ambas, o que se pode chamar de *ideal-realismo*, ou o que até agora temos designado com o nome de idealismo transcendental” (SCHELLING, 1988, p. 194). Desta forma, a filosofia teórica é idealismo e a filosofia prática realismo, as duas juntas formam o sistema completo do idealismo transcendental. Historicamente temos a configuração do dogmatismo de forma mais acabada nas doutrinas de Espinosa e Leibniz e o criticismo com o começo em Kant e o prolongamento em Fichte.

Para chegarmos a uma compreensão da filosofia da identidade integrando a Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*), bem como a Filosofia da Arte, devemos estabelecer o que se entende por sistema segundo o projeto schellingeano. A palavra sistema segundo a tradição grega nos remete, não apenas a uma questão filológica, senão a uma concepção de cultura, tão apreciada por este povo. O povo grego em sua conjectura sempre buscou a totalidade do Ser em toda força criadora presente no âmbito da cultura. Desta forma, sistema ou a ideia de sistema bem como seu início e execução está fundada na concepção intrínseca de Ser, de Verdade e do saber em geral. Segundo Heidegger sistema não é somente uma mera ordenação, um ensino de um material existente tendo por finalidade a instrução dos principiantes nas ciências. Sistema não é uma ordem do conteúdo do saber existente como o

digno de ser apreendido. Sistema é a conjectura interna do cognoscível mesmo. É o fundante desdobramento e estruturação do saber a partir o Ser-mesmo. Sistema é o conjunturante do conjunto e estrutura do Ser-mesmo (HEIDEGGER, 1985, p. 35).²

Como se desenvolve no Idealismo a procura obstinada por sistema, isto é, visão sistemática (filosófica) do mundo ou do Ser em geral? Certamente pela busca que perpassa toda a história do pensamento humano. A busca por ‘a ciência’. A ideia de uma ‘suprema ciência’ tem relevância distinta em meio à história, ou seja, na Idade Moderna destoa da Idade Medieval, que destoa da Antiguidade Clássica, mas a procura por unificação de todo o saber em uma ciência suprema é o universal que perpassa a história. Portanto, a ideia de sistema vai sempre renascendo no desdobramento do pensamento humano. Ideia de ciência suprema segue sempre a exigência de totalidade do saber, isto é, o requerimento de unidade, de uma conexão fundamentativa acentuada em um princípio. Nietzsche nos diz na interpretação da filosofia pré-socrática, *A filosofia na era trágica dos gregos*, que Tales, ao dizer que a água era o princípio, deu início à filosofia. Não precisamente por eleger a água como princípio, mas, de todo modo por com isso afirmar: ‘tudo é um’ (NIETZSCHE, 2013, p. 28). Ou seja, dar um princípio unificador à conjectura total da realidade. No Idealismo a obsessão por sistema tem sua gênese no pensamento filosófico/matemático culminante no início e no decorrer da Idade Moderna. O predomínio do saber sistemático é marcado pelo saber matemático instaurado como norma de todo o saber, pois a método matemático implantado na filosofia exige do saber uma fundamentação última e absolutamente segura.

O fundante desta ‘certeza indubitável’, como certeza matemática, é Descartes com seu *cogito ergo sum*, isto é, a certeza primeira do *ego* como primeiro fundamento, como certeza, na qual todas as possíveis certezas têm seu ponto gravitacional. O Ser do Eu é absolutamente certo. Tudo se funda nesta certeza. O pensamento dá a certeza do Ser: ‘eu penso, eu sou’. Tal afirmação a fins expressa o domínio do método sobre a coisa mesma. Uma certeza que é auto certeza do pensamento, que, inclusive, assegura a certeza da realidade, faz com que a existência não seja uma ilusão. Desta forma, determina o Ser. O pensamento humano se transforma na lei fundamental das coisas mesmas. Começa a conquista do mundo a partir da certeza do pensamento.

² Estruturalmente o nosso trabalho opta por usar a linguagem heideggeriana, porém com fins somente de compreensão, a partir da obra exegética de Heidegger sobre Schelling: *Schelling e a liberdade humana*. De todo modo, estamos cientes da problemática metodológica que isto implica, pois há variância de tempo e de problemas tratados pelos autores em questão. Todavia mantemos, em nosso trabalho, a interpretação de Heidegger para uma possível aproximação fenomenológica com a filosofia de Schelling.

A partir desta ‘revolução’ ou ‘inversão’ de domínio, como definir a ideia de sistema frente à certeza filosófica/matemática? Sistema pode ser definido somente como a posição do homem frente à conjectura do Ser? Segundo o desenvolvimento da filosofia moderna o sistema se acentua numa concepção de Ser determinado e não determinante. A verdade é alcançada por uma posição do homem. O homem se concebe e se realiza como liberdade. Um ser auto fundado que se apodera do Ser. Eleva-se por meio de um saber dominante e por meio de suas próprias diretrizes sobre o Ser. O homem dispõe do Ser em seu conjunto de maneira cognoscitiva, força livre criadora, por meio da experiência de si mesmo. O Ser é determinado, sua essência, a partir do pensamento e legalidade do pensar, pensamento matemático. A conjectura do Ser é agora sistema e tem que ser matemático racional. A expressa e própria formação de sistema na moderna filosofia começa como vontade de sistema racional matemático.

A atitude humana (estado-de-ação) é de importância decisiva para o modo de proceder moderno e sua fundamentação do saber. Um sistema unilateral e sem nenhum paralelo, adaptação da metodologia cartesiana (escolástica), *Máthesis universalis*. Quando Schelling se manifesta contra este estado-de-ação absoluto sua filosofia é tomada como espinosismo. Segundo Heidegger isso é um grande mal-entendido. Se Schelling combateu desde sua base um sistema este foi o espinosismo e se algum pensador se deu conta do erro de Espinosa, este foi Schelling.

Sinteticamente a fundamentação de sistema na modernidade tem por base as seguintes formas: a) o domínio do matemático como padrão de medida do saber; b) a auto fundamentação do saber, no sentido desta exigência, enquanto primazia da certeza sobre a verdade, primazia do proceder metódico sobre a coisa; c) a fundamentação da certeza como auto certeza do ‘eu penso’; d) o pensar (*ratio*) como tribunal que determina a essência do Ser; e) a quebra do domínio exclusivo da fé da igreja sobre a configuração do saber (distinção entre saber e crer); f) a liberação do homem para conquistar dominar e (re) configurar o ente de maneira criadora em todas as esferas da existência humana.

O que intencionamos no nosso trabalho é desenvolver algumas diretrizes interpretativas do pensamento schellingeano que mostram a inevitável identidade de Ser e pensar. O princípio intuitivo é a chave ou o começo do desenvolver da filosofia, mas este princípio incondicionado, outo-certeza, deve tender à conjectura do Ser mesmo. O livre criar do ente humano, tendo como protótipo a figura do gênio, parte de uma dicotomia de ser ideal e ser real, e em seu produto, livremente criado, une consubstancialmente ambos os polos. Um

jogo de forças que promove o próprio desenvolver do pensar filosófico e revela nele o Absoluto.

1 FICHTE E SCHELLING: TRAÇOS DA FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE

Para compreendermos melhor o pensamento de Schelling devemos lançar um olhar sobre a filosofia de Fichte. Fichte exerce enorme influência sobre a filosofia desenvolvida por Schelling no que tange a filosofia do Eu ou filosofia da identidade, essencial para o desenvolvimento da Filosofia da Arte. Fichte e Schelling, juntamente com Kant e Hegel, compõem a gama dos principais autores do período filosófico denominado como Idealismo Alemão. No entanto, também vale ressaltar de forma ‘indireta’ que Fichte e Schelling também exerceram fortes influências em outra corrente, não menos importante que o Idealismo, a saber, no Romantismo Alemão. Nos primórdios do romantismo Fichte e Schelling tiveram contato estreito com o círculo romântico composto por Goethe, Schiller, Novalis, os irmãos Schlegel, Herder, dentre outros. Schelling, especialmente, teve influências determinantes no pensamento de Hegel e Hölderlin, os quais foram seus colegas no seminário de *Tübingen*. Os três, inclusive, participam do projeto de ‘autoria compartilhada’, isto é, até hoje há dúvida em relação a qual dos três escreveu propriamente o assim intitulado: *O mais antigo programa do idealismo alemão*.

Especialmente na filosofia de Fichte os românticos encontram o fundamento para a subjetividade autônoma e absoluta que se posiciona em relação a si e ao mundo (não-eu). Schelling, que teve participação mais direta no círculo, ganha o apreço dos poetas por eleger o princípio interior intuitivo que posteriormente se desenvolverá em princípio da Arte, princípio criativo ou intuição criativa que revela o Absoluto, mas esse ponto não abordaremos de forma sistemática neste capítulo. Não é possível falarmos de Fichte e Schelling sem falarmos na relevante influência no romantismo, pois Fichte é o ponto de apoio para que os românticos deem vazão à potência da imaginação do gênio subjetivo, traço característico também na filosofia de Schelling e de modo geral no romantismo.

Schelling relaciona mais abertamente a subjetividade com a Natureza e seu cuidado é para que o ser subjetivo não se perca na objetividade ou não se confunda com a teoria da natureza de causa e efeito. Por tal, Schelling propõe uma síntese entre o criticismo kantiano e o dogmatismo de Espinosa. Este capítulo não apresentará uma conclusão propriamente dita, ou uma síntese do pensamento dos dois autores, pois o nosso objetivo é exclusivamente apresentar o desenvolvimento do pensamento destes dois autores muito relevantes para toda a história da filosofia. Desta forma, abordaremos o pensamento de Fichte e, posteriormente de Schelling com o intuito de entendermos a Filosofia da Arte de Schelling que tem por principais características a liberdade incondicionada e intuitiva do gênio criativo.

1.1 Do eu transcendental ao eu absoluto

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) assume a filosofia kantiana no que diz respeito à subjetividade transcendental. O seu objetivo é elevar a filosofia como ciência suprema, como doutrina-da-ciência. Em sua obra chave, *A doutrina – da – ciência de 1794*, estabelece os critérios necessários para que a filosofia se torne ciência absoluta e, com isso, firma mais ainda toda a proposta idealista aberta por Kant. É justamente este ponto que iremos abordar, a saber, a proposta de um Eu absoluto conhecedor e fornecedor de sentido a tudo, um eu formal e imutável que é pura consciência-de-si.

De fato, o caráter da ciência envolve dois aspectos: certeza e sistematicidade. Sendo que, para haver sistematicidade é necessário que haja uma proposição certa de si, isto é, certeza na qual se ligam todas as demais certezas possíveis (sistema). Assim como Descartes buscava um ponto fixo para deslocar o eixo do conhecimento, Fichte busca um ponto certo para sustentar todo seu novo sistema filosófico como ciência que, segundo o filósofo, foi o que faltou em Kant, a saber, uma certeza que sustentasse todo o seu sistema. Assim podemos afirmar, juntamente com Fichte, que a doutrina da ciência, em seu conteúdo, não faz mais que dar forma sistemática ao saber humano em geral. Em relação a isto Rovighi afirma: “a filosofia não é a descoberta de verdades nunca antes sabidas, mas o esclarecimento, o aprofundamento e a organização de verdades que o homem já conhece obscuramente antes de fazer filosofia” (ROVIGHI, 1999, p. 642).

Fichte desenvolve e leva à consumação o pensamento transcendental desenvolvido por Kant, porém com independência em relação a este. Fichte repensara o kantismo a partir da ideia da razão prática (liberdade) e sobre a mesma fundara os critérios do saber humano. Desta forma, Fichte une os ‘dois mundos’, a saber, razão teórica e razão prática separados por Kant, ou seja, as formas de ação moral são empregadas no campo do conhecimento, como explica Colomer: “Fichte entende desde o começo o eu como eu prático e sua ação como uma ação moral, a ação de sua livre e absoluta autodeterminação. A liberdade é agora o absoluto” (COLLOMER, 1986, p. 26.). O idealismo fichteano é a unidade entre a especulação e a ação. Para isso o autor só pode partir do Eu puro e absoluto que tem em si a capacidade da ação de se auto pôr, ou seja, não determinado, mas determinante. O idealismo fichteano se encaminha para mostrar que a realidade cobra sentido e, portanto, sua existência integral nos atos da consciência.

Kant em suas duas primeiras críticas não proporcionou um sistema completo da razão. A filosofia kantiana e dos pós-kantianos carece de fundamento para ser levada ao seu cumprimento, ou seja, necessita de um ponto de partida: “temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, puro e simplesmente incondicionado [...] ele deve exprimir aquele *estado-de-ação* [...] como fundamento de toda consciência” (FICHTE, 1988, p. 43). Fichte deixa claro que tal princípio não pode ser empírico, ou seja, sem passividade de prova, nem determinação, nem fato advindo de abstração ou representação.

Aquilo que está no espírito humano independentemente da ciência, podemos também chamar as suas ações. Estas são *o que*, que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o *como*. Portanto, há originariamente no espírito humano, antes de nosso saber, conteúdo e forma, e ambos estão inseparavelmente vinculados; cada ação ocorre de um modo determinado segundo uma lei, e essa lei determina a ação. Se todas essas ações estão em conexão entre si e submetidas a leis universais, particulares e singulares, há também, para o observador eventual, um sistema (FICHTE, 1988, p. 28).

O objetivo principal da chamada doutrina-da-ciência de Fichte é unir sistematicamente em um ponto todo o saber possível do ser humano. A estrutura desenvolvida pelo autor é cíclica, pois todas as ações do conhecimento partem da consciência e a ela se remetem sempre.

Toda a doutrina referente ao Eu absoluto fichteano tem como fundamento três princípios. O primeiro princípio o filósofo encontra na filosofia transcendental de Kant, a saber, no incondicionado supracitado. Tal incondicionado expressa o estado-de-ação³ indeterminado pelas condições empíricas, ou seja, da consciência mediante reflexão intuitiva. Desta forma, o estado-de-ação “está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível. [...] Se deve necessariamente *pensar* aquele estado-de-ação, como fundação de toda consciência” (FICHTE, 1988, p. 45). Isto é, como fundamento do saber humano.

Quando se afirma qualquer proposição é necessário admitir anteriormente o estado-de-ação, isso quer dizer que, para Fichte em relação a Kant, a razão teórica só é possível se primeiro for prática. Assim também entende Colomer:

³ Assim afirma Colomer: “nestas circunstâncias, a leitura fortuita da *Crítica da razão pura* de Kant constituiu para Fichte uma autêntica libertação. Ela derruba por terra proposições que Fichte acreditava serem irrefutáveis: as do dogmatismo de Espinosa. Ela prova coisas que ele acreditava serem indemonstráveis: a liberdade. Fichte descobre que a liberdade moral é o princípio do pensamento, de sorte que pôde finalmente reconciliar seu coração com sua cabeça: abandonar o fatalismo de Espinosa e superar, ao mesmo tempo, a estreiteza do marco kantiano” (COLOMER, 1986, p. 25-26).

A liberdade é agora o absoluto. Como escrevia Fichte a Reinhold: ‘meu sistema não é outra coisa do começo ao fim que uma análise do conceito de liberdade’. O idealismo será, pois, para Fichte aquele tipo de pensamento, em que a especulação e a lei moral se encontram intimamente unidas. Há que partir do eu puro e pensá-lo como auto-posição absoluta, não como determinado pelas coisas, senão determinado às coisas. O eu livre está no começo, como o absolutamente primeiro e positivo (COLOMER, 1986, p. 26).

O estado de consciência deve estar certo de si e dar a validade para todas as proposições em si firmadas, mas, também, sustentar todo o conteúdo da doutrina-da-ciência, portanto, Fichte pretende encontrar no Eu o princípio supremo de todo o saber como ele mesmo afirma sobre a filosofia de Kant: “nossa proposição, como princípio absoluto de todo o saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada como princípio” (FICHTE, 1988, p. 48).

Desta forma, ao partir do princípio da identidade, assim descrito por Fichte na obra *Doutrina-da-ciência de 1794*, para firmar sua doutrina, o filósofo percebe que o que a sustenta não é o princípio de identidade em si, mas a relação posta, isto é, uma relação posta pelo Eu. Por certo ninguém duvida do princípio de identidade, porém a identidade é somente um estado hipotético (se A existe, logo A é A), isto é, não há a afirmação da existência em si como afirma Fichte: “a proposição A é A não é, de modo nenhum, equivalente a A ou *há um A*’ (FICHTE, 1988, p. 44). Desta forma, o que há de realmente certo na identidade é a relação, ou seja, deve existir uma conexão necessária (X). Relação esta posta pelo Eu de onde decorre que: “X pelo menos está posto *no eu, e pelo eu*” (FICHTE, 1988, p. 44). Logo, surge a dedução: se não existisse A não existiria relação. Fichte declara que tanto a relação quanto A são postos pelo eu:

Se A está posto *no eu*, então A *está posto*, ou – então A *é*. Portanto é posto pelo eu mediante X: A *é, pura e simplesmente, para o eu que julga, e exclusivamente por força de seu estar-posto no eu em geral*; isto é, é posto que no eu – seja agora em particular o que põe, ou o que julga, ou o que quer que ele seja – há algo que é sempre igual a si, sempre um e mesmo; e esse X pura e simplesmente posto pode também exprime-se assim: *eu = eu; eu sou eu* (FICHTE, 1988, p. 45).

O princípio fundamental da doutrina da ciência é: eu sou. O Eu que fundamenta a filosofia fichteana se revela como ação judicante, ou seja, ação que julga. Tal ação originária se caracteriza como não-sensível, mas sim inteligível que quebra o caráter do ‘eu penso’ como espontaneidade que acompanha todas as representações. O Eu, em questão, não é um eu empírico (pessoa), mas sim a egoidade, o sujeito absoluto, sujeito este, que é porque é, isto é, Eu que põe seu próprio ser. Como o próprio Fichte o define: “*aquilo cujo ser (essência)*

consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto” (FICHTE, 1988, p. 46). Desta forma, o sujeito absoluto é autoconsciência que, segundo Fichte, antes de chegar à autoconsciência não era nada, ou seja, o Eu não era Eu, desta forma, “o eu só é na medida em que é consciência de si” (FICHTE, 1988, p. 46).

Tudo o que é posto no Eu é realidade e toda a realidade existente é posta no Eu, pois “não podemos pensar nada, sem introduzir o pensamento de nosso eu, como consciente-de-si mesmo; não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência” (FICHTE, 1988, p. 47). Desta forma a proposição analisada acima $A = A$ é elevada para $eu = eu$, pois Fichte vincula o princípio de identidade à categoria de realidade, de tal modo que, a proposição, sob X, exprime (=): eu sou. A esse respeito explica Fichte:

A proposição *eu sou eu* tem uma significação outra do que a proposição $A é A$. A saber, esta última só sob uma certa condição tem conteúdo. Se A está posto sem dúvida *como* A , com o predicado A . Mas por essa proposição não está ainda estipulado, de modo nenhum, se ele está em geral posto nem, por conseguinte, se ele está posto com um predicado qualquer. A proposição *eu sou eu*, porém, vale incondicionada, e pura e simplesmente, pois é igual à proposição X. [...] isto é, exprimindo popularmente: eu, aquele que põe A no lugar do predicado em decorrência de o mesmo ter sido posto no sujeito, sei necessariamente de meu pôr de que sou sujeito, portanto, de mim mesmo, intuo reflexivamente a mim mesmo, sou para mim mesmo (FICHTE, 1988, p. 45).

Isto é, afirma que a categoria de realidade surge da auto posição do Eu como absoluto ou realidade pura⁴. Como explica Fichte: “o eu está posto, não sob condição, e sim pura e simplesmente, com o predicado de igualdade consigo mesmo; ele está, portanto, posto; e a proposição pode também exprimir-se: *eu sou*”⁵ (FICHTE, 1988, p. 45).

Todavia tal proposição tem somente validade como fato, isto é, como estado de coisa de acordo com a consciência empírica dando validade a proposição eu sou e a conexão necessária (X) fundada no eu sou. O movimento cíclico que fundamenta o primeiro princípio de toda a doutrina-da-ciência é evidente, pois tanto vale dizer: o Eu é porque se pôs quanto o Eu se pôs porque é, de maneira que “o pôr do eu por si mesmo é atividade pura” (FICHTE,

⁴Fichte caracteriza seu sistema como um real-idealismo ou um ideal-realismo ou uma conciliação de ambos, pois o ‘eu’ pode chegar ao infinito, porém sem sair de si. O fundamento é o ‘eu’ o como fato da consciência como o próprio Fichte comenta em relação a Descartes: “Descartes propôs um semelhante: *cogito, ergo sum*, que não deve, justamente, ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse: *quod cum que cogitat, est*; e que ele pode muito bem ter considerado como fato imediato da consciência. Então ela significaria tanto quanto *cogitans sum, ergo sum* (como nós diríamos, *sum, ergo sum*). Mas neste caso o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo; não é de modo nenhum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser; e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser (FICHTE, 1988, p. 48).

⁵“O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira” (FICHTE, 1988, p. 46).

1988, p. 46) e, implicado neste movimento está a conexão necessária (X). Na proposição eu sou, se faz abstração do Eu, este, por sua vez, se torna forma do conteúdo, isto é, “a forma da consequência do estar-posto ao ser” (FICHTE, 1988, p. 47).

O segundo princípio da doutrina-da-ciência de Fichte parte da proposição de que a consciência do Eu, ou autoconsciência, necessariamente carece do objeto. Tal objeto deve ser oposto ao Eu, desta forma, o Eu, que se põe, opõe a si um não-eu, ou seja, há um ato de opor. O filósofo deriva o segundo princípio do primeiro e segue a mesma linha de raciocínio, a saber, partindo da consciência empírica afirmando:

1)A proposição $- A \text{ não} = A$ é sem dúvida reconhecida por todos como plenamente certa e estipulada, e dificilmente é de se esperar que alguém exija a prova dela. 2)Se contudo fosse possível uma tal prova, ela não poderia em nosso sistema [...] ser feita de outro modo, a não ser a partir da proposição $A=A$. Uma tal prova, porém, é impossível. Pois, supunham o caso extremo, a saber, que a proposição estabelecida seja plenamente igual à proposição: $- A = - A$ (FICHTE, 1988, p. 49).

Não-A ($- A$) está posto da mesma forma que A, ou seja, “ $- A$ (não-A) está posto como tal, pura e simplesmente, porque está posto” (FICHTE, 1988, p. 50), isto é, pela conexão necessária (X). Tal oposição posta aparece entre as ações do Eu, ou seja, entre os fatos da consciência empírica. Elevando tais proposições lógicas à categoria de realidade não há nada originariamente posto a não ser o Eu, de acordo com o primeiro princípio, de tal forma que só é possível a ação de opor em relação ao Eu “tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza absoluta da proposição: $- A$ (não-A) não = A, ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu” (FICHTE, 1988, p. 51). Tal opor é originariamente absoluto e incondicionado segundo a forma, porém condicionado segundo a matéria. Com a oposição do Eu posta pelo Eu no próprio Eu, Fichte afirma o princípio de identidade diferenciando o Eu das demais coisas, ou seja, estabelece que o Eu é idêntico a si e que o não-eu não é igual ao Eu. A oposição estabelece a totalidade da consciência do Eu, pois é na mesma consciência que os atos de pôr e de opor acontecem. Para chegar a esta identidade Fichte emprega as categorias de não contradição e de negação, pois para a unidade da consciência não basta o ato de reflexão sobre si, mas também o ato de reflexão em relação a um outro. Sobre esta diferenciação ou oposição Fichte esclarece tendo em vista que o sujeito é afetado pelo mundo (não-eu) e, que, o próprio ato de opor do Eu pressupõe a identidade da consciência:

Assim devo representar algo, devo opô-lo ao representante. Ora, certamente pode e deve haver no objeto da representação um X qualquer, pelo qual o mesmo se revela

como algo a ser representado e não como o representante: mas que tudo em que há esse X não é o representante e sim o representado, não posso aprender através de nenhum objeto; simplesmente para poder pôr um *objeto* qualquer, já tenho de sabê-lo; essa lei, portanto, tem de estar, antes de toda experiência possível, em mim mesmo, o representante (FICHTE, 1988, p. 51).

Para que haja consciência a oposição do Eu ao não-eu não pode anulá-los completamente e nem que ambos continuem coexistindo, invalidando, desta forma, o segundo princípio. Para conciliar a tese com a sua antítese Fichte estabelece que o Eu absoluto se autolimita. Tornando-se divisível, ou limitado, encontra diante de si o não-eu (ROVIGHI, 1999, 642). Fichte declara as características do terceiro princípio:

Ele é determinado segundo a forma e incondicionado apenas segundo o conteúdo – significa: a *tarefa (aufgabe) da ação* a ser estabelecida por ele está precisamente dada pelas duas proposições precedentes, mas não a solução dessa tarefa. Esta ocorre, incondicionada, e pura e simplesmente, através de um decreto da razão (FICHTE, 1988, p. 52).

No terceiro princípio da doutrina-da-ciência temos a síntese dos dois primeiros. E a síntese é a limitação, ou seja, ao invés de se ‘destruírem’ mutuamente, o Eu e não-eu, somente se limitam, isto é, cada um suprime uma parte da realidade do outro como afirma Fichte: “se faz abstração do conteúdo determinado, o eu e o não-eu, se toma a *mera formada unificação de opostos pelo conceito de divisibilidade*, temos então a proposição lógica até hoje determinada princípio e razão: A é em parte = - A (não-A) e vice-versa” (FICHTE, 1988, p. 55). Tal limitação somente é possível porque tanto o Eu como o não-eu são postos pelo Eu através da conexão necessária (X) que é fundamento (razão) de referência e distinção entre posto e oposto⁶. Desta forma, o terceiro princípio consiste na ação do Eu (pura ação) que se põe como eu divisível, de acordo com o primeiro princípio, e opõe a este Eu divisível um não-eu divisível.

A este terceiro momento vincula Fichte o princípio de *razão suficiente* e a categoria de *limitação*. Assim é como Fichte vai deduzindo pelo processo dialético as categorias kantianas: a de causa, de determinação mútua de eu e não-eu; a de substância, de permanência de toda realidade no eu, etc (COLOMER, 1986, p. 38).

⁶“Todo oposto = - A está oposto a um A, e este A está posto. Pelo pôr de um - A, A é suprimido, e também não suprimido. Por conseguinte, é suprimido apenas em parte; e em lugar do X que, em A não é suprimido, está posto, em - A, não - X, mas sim o próprio X; e, portanto, A = - A em X” (FICHTE, 1988, p. 55).

Desta forma, Fichte estabelece o Eu puro e incondicionado⁷, o eu empírico e o não-eu, como natureza oposta ao eu empírico. Com tal processo de estabelecimento dos três princípios o filósofo estabelece, dedutivamente, todo o elenco das categorias que Kant havia proposto.

Em relação à síntese do terceiro ponto estabelecido por Fichte surge a pergunta: como conciliar Eu e não-eu de forma que ambos não se anulem? O conceito de realidade está posto no Eu e pelo Eu, ou seja, não se pode imaginar nada fora do pôr absoluto, isto é, fora *eu sou*. Mas para que a dialética aconteça o Eu põe sua absoluta negação, a saber, o mundo, ou seja, o Eu que é pura atividade se encontra diante de uma pura passividade, ambas postas pelo Eu, de onde proveria, com isso, um total estado de repouso: “ele se determina; é um *determinado*, e, portanto, passivo. [...] Portanto, o eu é em uma e mesma ação ativo e passivo ao mesmo tempo; é-lhe conferida realidade e negação ao mesmo tempo, o que é uma contradição” (FICHTE, 1988, p. 71). Fichte resolve tal questão, da contradição entre realidade e negação, pela lei de determinação recíproca: “essa contradição deve ser solucionada pelo conceito de determinação recíproca [...] *o eu determina por atividade sua passividade; ou por passividade sua atividade*” (FICHTE, 1988, p. 71). De acordo com tal lei um grau igual de atividade deve ser passado do Eu para o não-eu.

E assim, pois está solucionada a contradição acima. *O não-eu como tal não tem em si nenhuma realidade; mas tem realidade na medida em que o eu é passivo; em virtude da lei de determinação recíproca. Esta proposição: o não-eu, pelo menos ao que compreendemos até agora, só tem realidade para o eu na medida em que o eu está afetado; e, sem a condição de uma afecção⁸ do eu, não tem nenhuma* (FICHTE, 1988, p. 70).

A determinação recíproca é a garantia da totalidade absoluta da realidade posta no Eu, mas é também a condição para que haja conhecimento e afecção, ou seja, através desta atitude de se por limitado o Eu encontra diante de si o mundo de coisas que o modifica. Disto resulta a questão: como o Eu que é pura atividade pode ser mudado? De acordo com a filosofia fichteana isso não ocorre, pois a modificação não vem de uma realidade exterior ao Eu, mas sim do próprio Eu que encerra em si toda a realidade (ROVIGHI, 1999, p. 644).

A determinação recíproca entre o Eu e o não-eu é sempre por um lado um fazer (ação) e por outro um padecer (passividade). Esta pura ação está contida no sujeito cognoscente e o

⁷“O eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente o que é, e isso não pode ser mais explicado. Agora, mediante este conceito, *toda* realidade está na consciência” (FICHTE, 1988, p. 54).

⁸O termo ‘afetação’ ou ‘afecção’ é tomado emprestado da filosofia kantiana, por Fichte, para indicar a sensibilidade, onde se encontra a passividade do sujeito (ROVIGHI, 1999, p. 644).

não-eu é representado como fundamento do real, como o que afeta o Eu, ou seja, o objeto como fundamento real da afecção não pode ser coisa-em-si, uma vez que é somente uma representação necessária do Eu. Tal representação só é possível pela imaginação produtiva, isto é, a atividade originária que tem poder de produzir abstrações e “assim se resolve o muito discutido problema da matéria enquanto dada na consciência, sem que nela se cancele a tese idealista” (HARTMANN, 1960, p. 94). O objeto é sempre uma representação, por meio da imaginação produtiva, que é refletida à consciência do Eu absoluto, em outras palavras, Fichte reduz o objeto do conhecimento a ação funcional e judicante do sujeito, tornando, desta forma, sua filosofia a mais unitária e idealista de toda a história do pensamento humano.

Para Fichte o Eu absoluto, realidade em si, somente pode ser intuído, enquanto que em Kant o Eu transcendental é tido como postulado ou condição de possibilidade da síntese. Fichte constrói sua filosofia tendo em vista a intuição intelectual do Eu absoluto não empírico, isto é, intuição que faz com que o Eu, ao se submeter a condições retorne a si. Fichte caracteriza a filosofia kantiana como o mais alto grau filosófico já alcançado, pois “desde Kant a filosofia é um conhecimento racional a partir de *conceitos*, e é oposta a matemática justamente por ser esta última um conhecimento racional a partir de *intuições*” (FICHTE, 1973, p. 52). Através da intuição intelectual Fichte eleva sua filosofia à máxima cientificidade, isto é, todo o conhecimento retorna ao incondicionado ou ao Eu absoluto do supracitado no primeiro princípio da doutrina-da-ciência.

A doutrina-da-ciência procede da intuição intelectual, pois, segundo Fichte, para que o conhecimento por conceitos seja efetivamente válido é preciso que haja um conhecimento deste conhecimento. Uma vez que a intuição como tal só pode ser intuída o conhecimento do conhecimento só pode ser por meio da intuição puramente intelectual. A pergunta é: como fundamentar os conceitos ou como chegar ao conceito propriamente dito? Para que sejam possíveis os conceitos, pressupostos pela filosofia kantiana, deve-se admitir algo superior aos conceitos, isto é, um fundamento que consiga coligi-los. “Com isso se teria descoberto que tudo aquilo que nas filosofias pré-kantianas e na kantiana é efetivamente evidente e universalmente válido se funda [...] não nos conceitos, mas exclusivamente na intuição” (FICHTE, 1973, p. 53-54).

A intuição é pura e simplesmente intelectual, desta forma, Fichte defende que a filosofia se funda no conceber. Por meio da intuição a razão se conhece a si mesma:

Intuição intelectual, para mim, não é intuição de algo consistente. O que ela seja, justamente porque toda intuição está em um plano superior ao conceito, não pode tornar-se concebível só é possível travar conhecimento com ela tendo-a. Quem ainda

não a conhece, que espere por nossa exposição; ou pense, enquanto isso, em sua consciência do *traçar* uma linha (não na linha *traçada*), que – espero eu – também não é algo consistente. A doutrina da ciência é *máthesis*, não somente segundo a forma exterior, mas também segundo o *conteúdo*. Descreve uma serie contínua da intuição e demonstra todas as suas proposições na intuição. É *máthesis* da própria razão (FICHTE, 1973, p. 54).

Com isso Fichte afirma que tudo está imediatizado dentro dos limites da intuição intelectual do Eu como fundamento da doutrina-da-ciência. Para Fichte a intuição intelectual se liga a todos os atos da consciência, inclusive à intuição sensível, ou seja, é o eixo de todos os atos da consciência. O processo doutrinário proposto por Fichte encerra no Eu todo o conteúdo do Ser, imediatizado por meio da intuição intelectual, no Eu absoluto.

Fichte transfere toda a realidade e consciência para o Eu absoluto o tornando ‘o ser absoluto’ que não contradiz a sua primeira perspectiva filosófica que, através desta passagem, se vincula diretamente com a teologia. A segunda perspectiva fichteana será tratada também por Schelling na tentativa de conciliação do dogmatismo (Filosofia da Natureza) e do criticismo (filosofia transcendental) nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, e, como veremos vai marcar também o rompimento da filosofia schellingeana em relação à filosofia fichteana. Como o próprio Fichte declara sobre sua filosofia idealista, comparando-a com o espinosismo, que ela não pode ser um panteísmo determinista ao salvar a consciência do Eu em detrimento à causalidade absoluto. Fichte precisa, necessariamente, separar a consciência do Ser absoluto e do Eu finito, desta forma, só há dois tipos de filosofias possíveis para Fichte, a saber, o dogmatismo e o criticismo. Como conciliar ambas e salvar a subjetividade do determinismo fatalista?

Segundo Fichte a filosofia crítica consiste em estabelecer um princípio absoluto pura e simplesmente incondicionado que tem por característica não ser determinável ou que não há nada de superior a ele (1º princípio). A dogmática iguala o Eu a tudo, ou seja, tudo é uma coisa-em-si. Fichte pergunta onde se funda tal princípio, a saber, a coisa-em-si. Procedendo desta maneira o dogmatismo nega que haja um sistema do saber humano. Desta forma, ou o dogmatismo nega a si mesmo ou se contradiz por não ter um fundamento, ou seja, um princípio. De modo que “o dogmatismo levado a cabo é um ceticismo que duvida de que duvida” (FICHTE, 1988, p. 60), pois para se manter nega a unidade de consciência e com isso nega a si mesmo, tornando-se ceticismo que “não seria um sistema, pois nega a possibilidade de um sistema em geral” (FICHTE, 1973, p. 54). Assim procede Espinosa que tem por princípio de sua filosofia uma substância determinada segundo a matéria e segundo a forma, de modo que não há possibilidade da representação. O dogmatismo nega o terceiro princípio

da filosofia fichteana que pretende permanecer na unidade suprema dada na consciência. Assim Fichte afirma sobre o dogmatismo, ao declará-lo como sem fundamentação de princípio: “na realidade, sua suprema unidade não é outra senão a da consciência, e não pode ser outra, e sua coisa-em-si é o substrato da divisibilidade em geral [...], em que ambos, o eu e o não-eu, [...] estão postos” (FICHTE, 1988, p. 61). Com isso Fichte estabelece que o conteúdo divisível material não deve ultrapassar de forma alguma o primado prático do Eu absoluto dado na consciência e que ao não eleger este primado a filosofia, como no sistema de Espinosa, chega somente ao segundo e o terceiro princípio da doutrina-da-ciência, pois não alcança o incondicionado⁹.

1.2 Conciliação do transcendental com o absoluto

A proposta filosófica de Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854) é conciliar o dogmatismo com o criticismo, a filosofia transcendental kantiana com a filosofia absoluta de Fichte, de acordo com suas reflexões estabelecidas nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* que, supostamente, foram destinadas a Hegel. Suas primeiras reflexões estão estritamente ligadas às filosofias de Kant e Fichte, pois Schelling não se encontrava satisfeito com a estrutura do conhecimento fixada nos objetos, ou seja, na experiência. Desta forma, Schelling busca uma síntese entre sujeito e substância por meio do conceito de sujeito absoluto e incondicionado. Assim como em Fichte, o conhecimento em Schelling preserva um lado real e um lado ideal, onde a primazia se encontra no que é ativo, ou seja, em que um dos elementos produza o outro (ROVIGHI, 1999. P. 665). Tal argumento traz em si uma posição que vai contra o empirismo bem como o dogmatismo, pois ambos tratam a subjetividade de forma passiva.

O primeiro posicionamento de Schelling é de que a filosofia crítica kantiana é um retorno ao dogmatismo, por meio dos pós-kantianos (BECKENKAMP, 2004, p. 70), pois atribui a si um Deus moral. Tal afirmação só possui um lado estético e, automaticamente, faz com que a estética seja negada, pois o princípio estético é subjetivo, isto é, interior, que, por si, anula toda a forma tosca de um montante de matéria advinda de fora. Portanto, Schelling estabelece um princípio interior que denomina intuição subjetiva. O apelo a um Deus moral substitui a intuição subjetiva, isto é, o princípio interior, de tal forma que o Deus moral se

⁹“A parte teórica de nossa doutrina-da-ciência, que também é desenvolvida a partir dos dois últimos princípios, uma vez que o princípio tem aqui uma validade meramente regulativa, é na realidade, [...] o espinosismo sistemático; só que a única substância suprema é o próprio eu de cada um; mas nosso sistema acrescenta uma parte prática, que funda e determina essa primeira, perfaz com isso a ciência inteira e esgota tudo o que é encontrado no espírito humano” (FICHTE, 1988, p. 61).

estabelece nos limites do mundo, ou seja, se coloca entre o Eu e o mundo tornando a reflexão falha, isto é, comprometendo a intuição estética e caindo assim em um consequente dogmatismo que “não leva à luta, mas à submissão, não à derrota violenta, mas à derrota voluntária, ao calmo abandono de mim mesmo no objeto absoluto” (SCHELLING, 1973, p. 179). A negação de um princípio subjetivo intuitivo é a afirmação automática do dogmatismo, pois a afirmação de um Deus em tais moldes é entregar a ‘personalidade’, como afirma Schelling, a algo superior. É fazer com que todo o pensamento autônomo de resistência, potência seja suprimido pelas premissas dogmáticas.

Schelling dirige sua crítica também à coisa-em-si kantiana, que para ele já está superada pela filosofia de Fichte, isto é, a diferença de Kant para Fichte é que a partir do segundo é preciso buscar na esfera do sujeito o que antes se buscava na esfera do mundo externo do objeto, ou na coisa-em-si¹⁰. Só há ação do objeto sobre o sujeito se o sujeito se torna passivo ou receptivo, ou seja, se torna objeto para sofrer impressões externas. Porém, o sujeito não se percebe como objeto, mas sim por si mesmo, isto é, não se vê como coisa, não podendo, desta forma, sofrer uma ação exterior, pois se assim fosse o sujeito seria determinado. Com tal argumento Schelling tenta acabar com o dualismo kantiano e com o ceticismo empirista que via o sujeito somente como uma coisa entre as demais coisas (ROVIGHI, 1999, p. 664)

O princípio interior proporciona a intuição autônoma cognoscível do sujeito, ou seja, a intuição intelectual do mundo necessária para a unificação da matéria. O Deus estético ou o Deus moral somente é fruto de um querer que têm sérias consequências para o conhecimento, pois o querer teria de absorver o mundo e dá-lo a Deus anulando, assim, a relação intuitiva com o mundo, portanto, a afirmação deste Deus não tem nada de filosófico como severamente nos afirma Schelling logo na primeira carta. Tal crítica é baseada na ideia de Deus somente em um âmbito moral e não em um âmbito teórico em relação à filosofia kantiana. A ideia de Deus já aparece no âmbito teórico como ilusão metafísica, uma exigência da razão de uma série causal levada ao infinito, porém sem utilidade alguma para o conhecimento, sendo assim, argumenta Schelling:

¹⁰A afirmação da coisa-em-si da *Crítica* é a geradora de uma grande polêmica em relação ao dogmatismo visto por Schelling como realismo e o criticismo como afirma Schelling em sua quinta carta: “[...] refiro-me à parte que trata das *coisas em si*. Se se acredita que a *Crítica da razão pura* deve fundar apenas o criticismo, então, justamente neste ponto, não há como salvá-la, ao que entendo, da acusação de inconseqüência. Mas, se se pressupõe que a *Crítica da razão pura* não pertence com exclusividade a nenhum sistema, logo se descobrirá a razão pela qual ela deixa subsistir ambos os sistemas, o idealismo e o realismo, uma ao lado do outro. A saber, ela vale para ambos porque vale tanto para o sistema do criticismo quanto para o dogmatismo, e o criticismo e o dogmatismo nada mais são do que o idealismo e o realismo pensados sistematicamente” (SCHELLING, 1973, p. 199).

Mas de onde vem aquela ideia de Deus, que é preciso ter antes de poder ter a ideia de um Deus *moral*? Dizeis que a razão teórica não está em condições de conceber um Deus. Pois bem – chamai-a como quiserdes: *admissão, conhecimento, crença* -, da *ideia* de Deus não podeis desvencilhar-vos. Mas então como chegastes precisamente por exigências práticas, a essa ideia? Por certo o fundamento disto não pode estar nas palavras mágicas: *necessidade prática, crença prática*. Pois aquela admissão não era impossível, na razão teórica, porque eu não tinha necessidade daquela admissão, mas porque eu não encontrava, em parte nenhuma, espaço para a causalidade absoluta (SCHELLING, 1973, p. 180).

Há uma ferrenha crítica em relação à admissão de um Deus moral desvinculado da parte teórica, pois se assim fosse a primeira *Crítica* kantiana seria vã, uma vez que poria limites no conhecimento em um momento e em um outro, para salvar a moralidade, jogaria o todo teórico ao vento, como adverte Schelling: “a razão teórica não deve, por si mesma, penetrar até o objeto absoluto; mas agora, uma vez que descobristes, como querem impedi-la de também tomar parte na descoberta?” (SCHELLING, 1973, p. 181)¹¹. Desta forma, o criticismo se torna fraco em relação ao dogmatismo quando se baseia somente na faculdade do conhecer¹². As condições transcendentais kantianas válidas aprioristicamente presente no sujeito transcendental valem apenas para o conhecimento de objetos que são dados na experiência, ou seja, constituídos como fenômenos, tais condições não alcançam o campo numenal. Nisto constitui a crítica, ou seja, avaliar, julgar a validade destes limites do conhecimento possível e do impossível como se afirmou na dialética transcendental. Com o incondicionado, de onde deriva a liberdade, acontece a mesma coisa, ou seja, se a lei moral tivesse sua origem fora do sujeito transcendental, como em Deus ou da Natureza, o sujeito seria suprimido, ou ao menos sua autonomia. Desta forma, a liberdade, como foi visto acima, tem caráter completamente incondicionado, isto é, depende somente de si. Tendo em vista tais questões Schelling está preocupado com a unidade da razão. Kant não deu as soluções para tal unidade por isso entre Kant e Fichte, Schelling opta pelo princípio absoluto incondicionado

¹¹“Tal perspectiva Schelling abordará também em sua obra *Sistema do idealismo transcendental*, onde ele busca a dedução de um princípio do idealismo transcendental. Parte do problema em torno do que é o saber incondicionado e conclui que o saber incondicionado é o aquele que tem contato consigo mesmo, ou que só condicionado pelo subjetivo, ou seja, nunca pelo objetivo, isto é, considerar o conteúdo somente enquanto é posto no sujeito, assim todo o conhecimento se constitui em juízos sintéticos” (ROVIGHI, 1999, p. 665-666).

¹²“A perspectiva de Schelling, no que diz respeito ao conhecimento, é uma evocação de Fichte, ao menos no que diz respeito à união de perspectiva, de atividade incondicionada kantiana empregada no ato cognitivo. Desta forma Schelling dá ênfase para um intuir ativo ou produtivo do sujeito. O critério da produtividade é que o elemento que não é produtivo é produzido, ou seja, o conhecer é ao mesmo tempo real e ideal. O que intui é o que produz. Em relação ao sujeito produtivo ou intuitivo que produz por si o conhecer resume o conhecer em: se não por outro, por si, então por si, tal é a conclusão” (ROVIGHI, 1999, p. 665).

fichteano, isto é, assume haver um princípio de todo o saber onde tudo se assenta¹³, onde princípio do Ser e princípio do pensar se coincidem, “pois sobre o Absoluto seríamos todos unânimes, se nunca deixássemos sua esfera; e, se nunca saíssemos dela, não teríamos nenhum outro domínio para controvérsias” (SCHELLING, 1973, p. 184).

Desta forma, o criticismo somente prova a in-demonstrabilidade do dogmatismo, pois segundo a primeira *Crítica* kantiana, a razão teórica deixa uma lacuna, como afirma Schelling: “quem leu com atenção aquilo que a *Crítica* diz sobre os postulados práticos deve confessar a si mesmo, com toda a certeza, que ela deixa aberto para o dogmatismo um campo no qual este pode construir seu edifício” (SCHELLING, 1973, p. 189). A saber, a extensão ao infinito e incondicionado que na razão prática sê é admitido, objetividade da ideia de Deus. O criticismo é fraco contra o dogmatismo, pois sua fundamentação está na razão somente e não no Ser originário. Como afirma Schelling, em relação ao criticismo, qualquer sopro de dogmatismo é o suficiente para aniquilá-lo. A lacuna deixada pela filosofia crítica não consegue conciliar a admissão da liberdade subjetiva e limitada com uma liberdade pura e infinita ou o dinamismo do Ser-mesmo. De tal forma que o dogmatismo não pode ser refutado teoricamente, isto é, o problema está que a razão teórica busca sempre ou necessariamente o incondicionado, ou seja, uma unidade absoluta, e como vimos, enquanto permanece no estado de síntese cognitiva sobressai em relação ao dogmatismo, porém quando passa deste domínio a luta continua, como nos afirma Schelling: “uma mera crítica da faculdade-de-conhecer não pode, por certo, chegar até aquela unidade *absoluta*, pois o termo último, do qual começa, já é aquela tese. Mas por isso mesmo, é certo que o sistema, em sua perfeição, deve partir daquela unidade” (SCHELLING, 1973, p. 186).

Sobre tal perspectiva schellingeana comenta Will Dudley ao perceber o distanciamento de Schelling para com a filosofia de Fichte, onde o primeiro demonstra certa adesão à filosofia de Espinosa:

Schelling rapidamente se distancia de Fichte, no entanto, misturando o conhecimento incondicional de um princípio com a existência incondicional de um absoluto ontológico. No espaço de uma única sentença Schelling se move do

¹³“Há a busca de um princípio não mais epistemológico e sim ontológico, que mostra a desvinculação com a filosofia de Kant e seu projeto crítico e a adesão a uma metafísica racionalista nos moldes da filosofia de Espinosa. Porém o incondicionado buscado por Schelling não pode ser uma coisa, pois o próprio conceito de coisa traz em si o condicionamento, logo, se o incondicional não pode ser uma coisa deve ser, pois, um pensamento sem causas anteriores. Atribui a este incondicional auto causado a designação fichteana de eu absoluto que em si e por si oferece uma explicação da existência, bem como as características das coisas contingentes que somente um absoluto poderia oferecer. Tal absoluto ontológico deve oferecer o fundamento para todo o e qualquer sistema, ou seja, assegurar a validade epistemológica e existencial da ascense de proposições condicionadas até chegar ao incondicional” (DUDLEY, 2013, p. 161-162).

pressuposto de Fichte de que a filosofia precisa começar com o princípio que é conhecido imediatamente, incondicionalmente, ou absolutamente, a uma presunção bem-distinta de que precisa haver algo que existe incondicional ou absolutamente: ‘tão logo a filosofia começa a ser ciência, ela precisa ao menos supor um princípio último e, com ele, algo incondicional’ (DUDLEY, 2013, p. 160-161).

O plano transcendental serve como mediador ou a forma de expressão via discurso racional correspondente a forma incondicional que é referida por si, pois é fruto do pôr-se. Por sua vez, o condicionado ou empírico, que se caracteriza como ‘não-eu’, é a forma sintética, uma vez que necessita de algo superior para ser diferenciado. Desta forma, podemos caracterizar o sistema de Schelling com uma hierarquia de subjetividades: sujeito empírico fenomênico, subjetividade transcendental como condição de possibilidade para o empírico e sujeito absoluto ou absoluto que pressupõe e assegura os primeiros. Disto resulta que o não-eu tem realidade, porém não realidade em si¹⁴, uma vez que é posto pelo absoluto, o eu transcendental ou eu finito tem por função reconciliar o Absoluto consigo mesmo ou conciliar a negação absoluta do não-eu com o absoluto¹⁵ e, a atividade do eu finito, onde se funda a liberdade, se caracteriza como síntese temporal do Eu absoluto e do não-eu. É por meio da síntese, ou seja, da atividade da subjetividade do eu finito que supera a temporalidade, a saber, pela intuição intelectual, que o Absoluto pode ser atingido¹⁶. Desta forma, o finito deve ser diferente do Absoluto pelos seus limites. O problema do sistema dogmático inconsequente é suprimir o sujeito finito em um objeto absoluto, ou seja, ordená-lo “comporta-te *pura e simplesmente* como passivo diante da causalidade absoluta!” (SCHELLING, 1973, p. 196).

Para que todo o conhecimento filosófico seja tratado como ciência deve haver um princípio de unidade que seja conhecido, ou seja, um primeiro saber por meio da intuição intelectual como afirma Schelling em concordância com Fichte. Em Fichte a intuição

¹⁴ Esta perspectiva schellingeana será revista com o desenvolvimento da *Naturphilosophie* (Filosofia da Natureza).

¹⁵ Schelling passa por diversas fases de pensamento, isto é, durante sua vida assumiu diferentes posições filosóficas. A primeira parte de sua filosofia segue muito ligada a filosofia fichteana, porém posteriormente toma posição por uma filosofia natural ou filosofia da natureza, na qual afirma a natureza como devir do espírito absoluto. Mesmo em tais textos (*Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza: um esboço do todo*) referentes a segunda perspectiva filosófica schellingeana, que não será abordada de forma satisfatória em nosso trabalho, encontramos resquício da influência fichteana. Em questão nesta breve passagem: “Para que de uma atividade produtiva infinita (portanto ideal) resulte uma atividade real, ela tem de ser refreada, *retardada*. Como, porém, a atividade é uma atividade originariamente infinita, não se pode chegar, entretanto, a produtos finitos, mesmo se ela é refreada, e, se chegar a tais [produtos finitos], podem ser meramente *produtos aparentes*, quer dizer, tem de se encontrar em cada um singularmente a tendência ao desenvolvimento ao infinito, cada produto tem de poder se decompor novamente em produtos” (SCHELLING, 2004, p. 265-266).

¹⁶ “A filosofia, por certo não, não pode passar do infinito para o finito, mas pode passar, inversamente, do finito ao infinito. O esforço para não deixar subsistir nenhuma passagem do infinito ao finito torna-se, justamente por isso, o meio termo que vincula a ambos, mesmo para o conhecimento humano. Para que não haja passagem do infinito ao finito, o próprio finito deve conter, imanente a ele, a tendência ao infinito, o esforço eterno para perder-se no infinito” (SCHELLING, 1973, p. 196).

intelectual é ligada a todos os atos da consciência, tanto a intuição sensível como o tempo, desta forma, não se caracterizava como um ato perfeito da consciência. Schelling, por sua vez, trata a intuição intelectual como o ato perfeito de toda a consciência que torna o Eu imutável: “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 de imutabilidade, intuir o eterno em nós” (SCHELLING, 1973, p. 198). Deste modo, Schelling desvincula todos os atos empíricos da consciência, uma vez que um fundamento empírico é insuficiente. O eu empírico se relativiza com o objeto uma vez que sua realidade se dá pelo ‘eu penso’ e não pelo ‘eu sou’, isto é, somente por pensar objetos tornando-o condicionado por objetos exteriores a ele. Desta forma, o princípio de todo o saber não é uma mera objetivação de fatos isolados, mas tem por característica buscar o porquê que fatos ocorrem¹⁷.

Essa intuição intelectual se introduz, então, quando deixamos de ser *objeto* para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao intuído. Nesse momento da intuição, desaparecem para nós tempo e duração: não somos *nós* que estamos no tempo, mas o tempo – ou antes, no 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, 1973, p. 198).

A intuição intelectual é a imediatização do Eu, o reconhecimento da alteridade do mundo objetivo submetido a ele, o não-eu, e, constitui a diferenciação e contato com o absoluto. Como o intuir é originalmente um intuir a si mesmo, o sujeito não se vê dissolvido no absoluto, como acreditava Espinosa, pois ele não pode “pensar-se como *anulado* em pensar-se, ao mesmo tempo, como existente” (SCHELLING, 1973, p. 199). Desta forma, o Eu deve suprimir em si toda a causalidade para retornar ao absoluto ou perfazer todo o processo causal em si. Desta forma a saída é a igualdade pura no Absoluto¹⁸.

Desta forma, Schelling acredita ter resolvido o problema do dogmatismo e do criticismo quando, na décima carta, afirma: o dogmatismo – este é o resultado de nossa investigação em comum – é *teoricamente* irrefutável, porque ele mesmo abandona o domínio

¹⁷É justamente neste princípio que Schelling tenta dar um desfecho para o dualismo kantiano, a saber, aparecer e ser. Kant defendia que a fonte do saber se dá pela consciência pura ou na apercepção pura (eu penso) que para Schelling são princípios incognoscíveis ou fundamentos não conhecidos como afirma o próprio Kant.

¹⁸“O absoluto é um eterno ato-de-conhecimento, que em si mesmo é matéria e forma, um produzir, no qual, de maneira eterna, ele torna a si mesmo, sua totalidade como Ideia, como pura identidade, real, forma, e, inversamente de maneira igualmente eterna, dissolve a si mesmo como forma, nessa medida como objeto, na essência ou no sujeito. Pense-se, em primeiro lugar, o Absoluto, apenas para tornar clara esta relação (pois em si não há aqui nenhuma passagem) puramente como matéria, identidade pura, pura absolutez; mas como sua essência é um produzir e ele só pode tirar a forma de si mesmo, e ele mesmo é pura identidade, então também a forma deve ser *essa identidade*, e, portanto, essência e forma são nele *um* e o *mesmo*, ou seja, a mesma absolutez pura” (SCHELLING, 1973, p. 218).

do teórico para fazer seu sistema *praticamente*. Desse modo, é praticamente *refutável*, por alguém que realiza em si um sistema absolutamente oposto a ele. Mas é irrefutável para aquele que é capaz de realizá-lo *praticamente*, ao qual é suportável o pensamento de trabalhar pela sua própria anulação, suprimir em si toda a causalidade livre e ser a modificação de um objeto, em cuja infinitude, mais cedo ou mais tarde, tem de sucumbir (moralmente) (SCHELLING, 1973, p. 209).

2 NATURPHILOSOPHIE: ESBOÇO DO TODO (Primeiro projeto de um esboço da filosofia da natureza: esboço do todo)

O pensamento de Schelling passa por diversas fases. O *Esboço* se caracteriza como a segunda fase, em que Schelling dá os primeiros sinais de um afastamento de seu mentor Fichte. Fichte com sua Doutrina-da-ciência tratava o eu absoluto como princípio e fim da filosofia, entendida por ele com ciência suprema da qual todas as demais formas de ciências deveriam ser derivadas. O rompimento de Schelling em relação ao subjetivismo fichteano é caracterizado pelo desenvolvimento do Absoluto que transcende ao Eu. Desta forma, o ponto de partida absoluto encontrado por Schelling é o incondicionado que tanto ascende da Natureza até o Eu quanto descende do Eu até a Natureza, de tal forma que a Natureza não é um mero não-eu que tem sua derivação da construção provida pelo Eu¹⁹. O Eu (Homem) também é um produto da Natureza. Schelling vê a Natureza não como um agregado mecânico que tem leis indiferentes à organização superior, mas a vê como um organismo que se auto rege, isto é, um organismo regido por leis orgânicas que se auto organiza até chegar ao homem, ou seja, à consciência de si mesmo. No homem a natureza se torna consciente, é cristalizada, se percebe, se dá conta que existe como produtora.

Vemos uma retomada, um resgate da filosofia neoplatônica que, assim como Schelling, não via o mundo como um todo inanimado e sim como um organismo animado (provido de ânima), onde se pode distinguir corpo, matéria, alma e formas anímicas pelo que se denomina ‘alma do mundo’. A concepção schellingeana de Natureza organizada organicamente vai do ‘pó’, ao animal e ao homem que, por sua vez, retorna ao pó. O homem ocupa um lugar privilegiado, Schelling estabelece um paralelo entre Filosofia da Natureza e filosofia transcendental. A primeira vai da Natureza ao encontro do Eu; a segunda do Eu em direção à Natureza. Ambos com força produtiva. Porém distingue os modos de produção, isto é, a inteligência é produtiva de dois modos: ou é cega e inconsciente, produtiva na intuição do

¹⁹ Na obra *Filosofia da revelação* Schelling esclarece como o homem é o refrator do intento originário do Ser, isto é, ascender à consciência, porém com diferença em relação a natureza, ou seja, a consciência não é um resultado meramente naturalístico: “poderia pensar este Ser como algo originariamente cego, lutando através dos passos do devir para chegar à consciência de si mesmo; e o homem seria, conseqüentemente, aquele momento, aquele ponto em que a natureza, até este momento cega, havia chegado a autoconsciência. Porém, precisamente isto não pode ser. A consciência de nós mesmos não é de modo algum a consciência da natureza que transcorre pelo todo; é precisamente somente *nossa* consciência [...], o motivo é que o homem se *desligou* da natureza e de que ele, como a experiência nos mostra, não é determinado a ser a meta ou fim de um processo dele mesmo, mas está ordenado a ser iniciador e autor de um processo novo, de um segundo mundo que se levanta sobre o primeiro. O fim específico do homem se encontra precisamente naquilo que ele deve ser, através da liberdade de sua vontade, neste outro mundo. o homem era meta da natureza somente na medida em que estava destinado a *superá-la* em si mesmo, a ir mais além e iniciar uma nova série de acontecimentos para si mesmo (SCHELLING, 1998, p. 29).

mundo ou é livre e consciente na criação de um mundo ideal. Porém, segundo Schelling, na filosofia estas duas maneiras de produção devem ser pensadas como idênticas, pois a filosofia supera esta oposição inconsciente/consciente ao identificar que ambas as produções têm a mesma raiz. Tal manifestação da identidade é expressa pela criação do gênio que é uma atividade consciente e inconsciente ao mesmo tempo, isto é, uma confusão ou identificação entre real e ideal. Desta forma, ao enfatizar o lado criativo inconsciente a filosofia é Filosofia da Natureza e ao enfatizar o lado livre, incondicionado e consciente é denominada filosofia transcendental.

Neste caso a atividade inconsciente da Natureza só se torna consciente pela filosofia transcendental (Espírito Humano) que, usando a linguagem de Schelling, põe ou clarifica a atividade inconsciente ou atividade real através da atividade ideal consciente (intuição intelectual). Nesta ação subjetiva transcendental o consciente tende a reduzir a atividade real meramente à idealidade. Tal desenvolvimento unilateral da filosofia transcendental certamente é encontrada na filosofia de Fichte. Desta forma, Schelling, considerando também a filosofia de Espinosa, ao dar valor consistente à Filosofia da Natureza, faz com que a filosofia, enquanto ciência, não se perca em uma visão unilateral, isto é, nem em um dogmatismo extremo, no qual não há espaço para o sujeito transcendental nem em um criticismo extremo no qual a Natureza é vista apenas como um não-eu ou um produto do Eu transcendental absoluto. Trata-se de lançar o olhar sobre a Natureza e perceber nela o dinamismo pelo qual ela se autodesenvolve, o estado fluídico em que ela está entregue a si mesma e onde acontece a passagem de um estado para outro. A Natureza produz espontaneamente suas figuras regulares que são cristalizadas nas criações orgânicas que trazem em si um modo próprio e dinâmico de existir.

A Natureza vista por esse prisma é o organismo visível de nosso entendimento. A Natureza produz de acordo com suas necessidades, ou seja, de modo regular. Schelling tem em conta que a produtividade da Natureza tem seu modo próprio de produção e deve, desta forma, ser explicada de acordo com seu modo próprio de produzir. A Natureza deve ser pensada em seu modo próprio e autossuficiente real, na dinâmica das relações de suas forças. Tal independência refletida nas criações regulares deve prover a explicação do real, isto é, a origem dos produtos naturais, conforme a fins necessários, torna-se latente que o ideal tem de se originar e ser explicado a partir do real inconsciente.

O saber filosófico tem de reunir em si ambas as vias explicativas, ou seja, constituir um todo explicativo reunindo em si real e ideal. Segundo os critérios da filosofia transcendental o real (Natureza) é subordinado pelo ideal, Schelling estabelece, em

contrapartida a isso, que o ideal, da mesma forma, também deve ser subordinado explicativamente a partir do real, isto é, da Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*). Schelling torna uma duas ciências que se distinguem somente em suas tarefas. Tal conexão é expressa no *Sistema do idealismo transcendental de 1800* como necessária para a realização de um sistema filosófico abrangente e duradouro:

[...] dar a totalidade uma conexão interna, à qual o tempo não possa remover e que perdue para todo trabalho posterior [...] tem impulsionado o autor a se empenhar especialmente na exposição dessa conexão, que é propriamente uma *gradação* de intuições pelas quais o Eu se eleva à consciência em sua mais alta potência, foi o paralelismo da natureza com o inteligente, o qual o autor segue o caminho há tempo e que não lhe é possível expor em sua totalidade nem a filosofia transcendental nem a filosofia da natureza separadamente, mas somente com *ambas ciências* (SCHELLING, 1988, p. 139).

Com a Filosofia da Natureza Schelling busca ampliar o idealismo transcendental em um sistema de todo o saber, estendê-lo a resolução de todos os problemas possíveis. Estabelece uma nova ‘visão de mundo’ que engloba a força criadora inconsciente da Natureza com a força intuitiva incondicionada criadora do Espírito Humano. Como o próprio autor destaca, uma união do real e do ideal sendo isto possível em potência máxima com a Filosofia da Arte que torna possível a demonstração do ideal no real, isto é, a contemplação do infinito no finito.

2.1 Método construtivo (Sobre a construção na filosofia)

Para que a filosofia possa transgredir os estritos limites impostos por Kant com a fundação e desenvolvimento do criticismo e, também, progredir sobre a via subjetivista do sujeito absoluto desenvolvido por Fichte se faz necessário introduzir na filosofia o método da construção para, com isso, direcioná-la por uma perspectiva positiva e apodítica. Tendo em vista que muitos são impedidos de participar dos progressos da filosofia pela falta do conceito de construção, Schelling se propõe a desenvolver um estatuto científico da filosofia afirmando já no segundo parágrafo de seu escrito *Sobre a construção na Filosofia*²⁰: “a doutrina da construção filosófica constituirá no futuro um dos principais capítulos da filosofia científica” (SCHELLING, 2001 a, p. 87).

²⁰A tradução utilizada deste texto de Schelling se encontra em: ‘*Cadernos de filosofia alemã*’ v. 7, p. 87-111, 2001. Traduzido por Luciano Codato. A tradução foi revisada pelo Prof. Dr. Márcio Suzuki e contribuições de Anderson Gonçalves. O texto original foi publicado no *Kritisches Journal der Philosophie* que era editado por Schelling e Hegel nos anos de 1802 e 1803. O texto foi editado como resenha ao *Tratado sobre a Construção Filosófica* de Benjamin Carl Henrik Hojer, traduzido do sueco para o alemão em 1801 (SCHELLING, 2001, p. 87, nota do tradutor).

O método da construção rigorosa na filosofia se acentua nas primeiras premissas, isto é, na Filosofia da Natureza e na filosofia transcendental, é o meio mais eficaz de combater o ‘espiritoso’ na filosofia, ou seja, combater a fiação somente em argumentações filosóficas vazias. Tal método, segundo Schelling, também é eficaz contra uma miscelânea de proposições que somente confundem a ordem do verdadeiro e do falso fazendo com que a filosofia se encontre, também, em um estado vazio. A introdução de um método de construção filosófica rigorosa cristaliza o ‘espírito criativo’ presente na Natureza e afirma a subjetividade em seu estado de ação transcendental ideal. Uma união extensiva, por meio da construção da ideia e pela imaginação produtiva, do natural/real e do racional/ideal.

Schelling busca a demonstração da união categórica entre matéria e forma e não somente a aparência dessa conexão essencial que é capaz de expressar a ‘Verdade’. De tal forma que o método de construção rigorosa provê tal união categórica ao contrário de ‘alguns esforços filosóficos’ que “restringem-se a uma aparência de conexão do filosofar por não seguirem aquela via e resistirem ao exame da construção filosófica” (SCHELLING, 2001 a, p. 88). Forma e conteúdo devem ser inseparáveis. Não há a possibilidade de um sistema de filosofia que busque a Verdade negligenciar a forma. Pois ao ser negligente à forma ao mesmo tempo e no mesmo grau será negligente ao conteúdo. Pois, “na Filosofia em geral, não se trata do que é sabido, mas a partir de que razões é sabido (SCHELLING, 2001 a, p. 88).

A forma, de modo geral, na filosofia é a possibilidade de provar a Verdade, pois “a verdade é que a forma limitará a essência, se tratá-la independentemente desta” (SCHELLING, 1963, p. 45). Um sistema filosófico que não provar a forma absoluta não poderá ser tido como filosofia verdadeira. Desta forma, argumenta Schelling: “então nenhuma orientação e nenhum esforço na Filosofia que não tenha por estrela-guia e princípio a visão da *inseparabilidade da essência e da forma* tão pouco poderá ser tomado pela verdadeira filosofia (SCHELLING, 2001 a, p. 89). Talvez, segundo Schelling, este tenha sido o grande erro de Espinosa, ou seja, de, se não ao menos ter negligenciado a forma, ter negado o lado puramente ideal da filosofia. E, deste modo, ter sido plausível a acusação de fatalista e de ateuista²¹. Forma aqui é entendida não como exterior, mas como ordem interior do conteúdo filosófico. De tal forma que um sistema de filosofia que busque a Verdade deve definir forma e conteúdo compenetrados, formando um sistema que une o real e o ideal. Dentro da

²¹Sobre a discussão e de certa ‘acusação’ a Schelling de ser espinosista por parte de seus contemporâneos afirma Heidegger em seu estudo sobre Schelling: *Schelling e a liberdade humana* (utilizamos o exemplar em língua castelhana *Schelling y la libertad humana*): “ofato de que a filosofia de Schelling tenha sido tomada por espinosismo forma parte da história dos mal-entendidos de todas as filosofias por seus contemporâneos. Se Schelling combateu desde suas bases um sistema, esse foi o de Espinosa. E se algum pensador se deu conta do erro peculiar de Espinosa, esse foi Schelling” (HEIDEGGER, 1985, p. 41).

perspectiva do método construtivo na filosofia, foi Kant que melhor o apreendeu e de maneira mais profunda o desenvolveu. Kant estabelece a construção por vias paralelas, ou seja, pela ‘equiposição’ ou justaposição entre intuições e conceitos. Intuição singular e concreta que no conceito deve ter validade universal para todas as intuições possíveis. Tal equiposição, segundo Schelling, requer uma intuição não-empírica ou intuição pura que se distingue da intuição empírica, pois:

Se o objeto correspondente ao objeto universal de triângulo é desenhado na intuição pura ou na empírica, isto é inteiramente indiferente para sua capacidade de exprimir o conceito sem prejuízo de sua universalidade, porque na própria intuição empírica só é vista em si e por si a ação da construção do conceito (SCHELLING, 2001 a, p. 89).

A filosofia kantiana distingue a criação filosófica da criação matemática. Tal método de criação desenvolvido por Kant, na sua *Crítica da razão pura*, não é estendido na criação filosófica, pois Kant confere a criação não-empírica somente à matemática, ou seja, intuição não-empírica só é possível na matemática, a qual Kant denomina como intuição pura. Segundo os critérios kantianos na filosofia intuições somente são possíveis na esfera da sensibilidade, de tal forma que Kant nega à filosofia uma intuição não-empírica, pois esta teria que ser intelectual, contudo Kant nega qualquer forma de intuição intelectual. Segundo Schelling, Kant se enredou em contradições por não aceitar a construção filosófica por uma intuição puramente intelectual. Em relação a tal questão argumenta Schelling:

Ora, é porém manifesto que, na intuição matemática, o que é o puro e simplesmente *universal*, a própria unidade pura do universal e do particular, não é sensível, mas é antes o puramente intelectual ele mesmo. Assim, Kant põe a unicidade da intuição matemática inteiramente em sua relação sensível, ou no fato de ela ser a intuição intelectual *sensivelmente* refletida, e, em virtude disso, à exigência de uma intuição não-empírica, isto é, intelectual, ainda teve de ser acrescentada, para a construção matemática, a exigência particular da relação sensível *como tal* (SCHELLING, 2001 a, p. 90).

Ao distinguir entre as unidades intuitivas, isto é, a matemática (não-empírica) e a filosófica (sensível), Kant confere ao matemático uma intuição refletida na sensibilidade, uma vez que não há distinção de formas, porém ao filósofo uma intuição intelectual seria vazia ao refletir-se em si mesma. Kant nega a construção e a intuição puramente intelectual, porém se analisarmos mais de perto, de acordo com a problematização schellingeana, surgem várias questões: a) sobre qual fundamento, propriamente, se assenta, na filosofia kantiana, a ‘faculdade transcendental da imaginação’, sua ‘síntese da apercepção’? b) qual primazia teria

a matemática frente à filosofia para nela a intuição intelectual tornar-se suscetível de expressão sensível? c) se a intuição intelectual seria refletida sobre si mesma, cujo conceito resultaria vazio, seria possível, posteriormente à filosofia kantiana, uma filosofia desenvolvida sobre conceitos puramente discursivos?

A instauração da construção na filosofia se vê enredada em várias dificuldades como nos aponta Schelling. Uma primeira é a oposição ‘absoluta’ entre universal e particular. A unidade do universal e particular é dada por intuição. Kant suprimiu esta oposição na matemática, porém na filosofia ela permanece por inteiro, pois pelos critérios kantianos: o conhecimento matemático considera o universal no particular, o filosófico, em contrapartida, o particular somente no universal. Este é o ponto em que a matemática e a filosofia são diferenciadas por Kant. Segundo Schelling a dicotomia filosófica se resolve pela objetivação da intuição intelectual.

Há somente um princípio da construção pelo qual se constrói tanto na filosofia como na matemática, a saber, esse princípio, segundo Schelling é a ideia, desta forma Schelling abandona o campo do entendimento e se ‘aventura’ no campo da razão pura onde, segundo ele, estão os objetos da filosofia, no reino das ideias. O enquadramento ou a exigência de pontos-limite que demarcam fronteiras com o intuito de universalização de determinada ciência não são verdadeiros princípios, por exemplo, a Física, ou cada ciência subordinada, carece de tais pontos-limite com os quais se isola, por assim dizer, e configura-se por si. Em detrimento a isso Schelling questiona: “ora, como aquilo que constitui a mera limitação de uma ciência pode tornar-se padrão de medida da solidez da Ciência em geral e da Ciência de todas as ciências em particular” (SCHELLING, 2001, p. 96). A filosofia não está subordinada somente ‘ao domínio do entendimento’, pois está no saber absoluto e não há para ela tais limitações, deste ponto de vista a filosofia constrói a própria construção e define a própria definição, fornece a ‘visão do todo’ da qual todas as ciências particulares necessitam para subsistir. A filosofia não pode se limitar em pontos-limite tendo em conta seu caráter universal e não deve limitar seu construir de maneira nenhuma. A tarefa da filosofia não é impor limites, mas sim demonstrar como o particular se situa no todo. Conduzir à equação do universal e do particular.

Todas as construções da filosofia, as ideias mais precisamente são sínteses ao mesmo tempo são livres e necessárias, ao contrário da matemática que todos os seus conceitos são específicos e servem somente para ela mesmo, a filosofia tem seu caráter de livre produção e não se encerra em um limitar de seu construir de maneira nenhuma. As ideias enquanto

sãounião ou formação-em-um do universal no particular expressam uma infinidade de sentidos que segundo Schelling, é a manifestação viva do infinito no finito.

Desta forma, a filosofia deve buscar o ponto de identidade absoluta, onde sujeito e predicado estão unidos. Esta tarefa, segundo o projeto schellingeano, é idêntica a busca pelo princípio de todo o saber em geral. Pois, tendo em vista a construção de conceitos na filosofia a partir do empírico, é inexplicável como podem coincidir representação e objeto, sem que haja um ponto, no saber mesmo, onde ambos são originariamente um, na qual está estabelecida a mais perfeita identidade de Ser e representar. O projeto schellingeano é encontrar o ponto onde sujeito e objeto são imediatamente uno, tendo em vista que a representação é o subjetivo e o Ser objetivo. Esta unidade é alcançada na medida em que o intuído é ao mesmo tempo intuente, isto é, na autoconsciência, a partir da qual o sujeito se torna legislador do saber e de seu livre querer, se torna produtivo ou atuante com consciência.

2.2 O ente humano e o fundamento do Ser

O nosso objetivo é a análise acerca da intuição intelectual e da intuição estética e de como, a partir destes princípios, se pode estabelecer uma visão científica de mundo como sistema segundo a concepção do filósofo idealista Schelling. Buscamos a integralidade da visão filosófica schellingeana, para tanto usaremos a pergunta ontológica sobre o fundamento do Ser. Clarificando nossa pesquisa em momentos pela filosofia heideggeriana, mais precisamente na obra *Schelling e a liberdade humana* de Martin Heidegger. O nosso objetivo principal é mostrar a unidade de Ser e pensar e a exposição incondicionada das ideias da razão por meio da Filosofia da Arte, para tal há a necessidade de demonstrar como Schelling chega a pergunta fundamental pelo Ser e como se dá a fundamentação do incondicionado no espírito humano.

Intuição intelectual nada mais é do que a faculdade de ver unificado em uma unidade vivente o universal no particular, o infinito no finito. De ver a planta na planta, o órgão no órgão, ou seja, de ver o conceito ou a indiferença na diferença. Podemos clarificar a compreensão da intuição intelectual analogamente ao saber matemático, isto é, como o conhecimento geométrico/matemático é intuição de um objeto refletido em si mesmo, ou seja, um triângulo real e um pura e simplesmente pensado possuem as mesmas propriedades. A intuição intelectual é refletida em si mesma como fonte primordial de todo o saber, isto é, como consciência-de-si ou autoconsciência. A intuição intelectual traz em si a unidade absoluta de pensar e Ser. Com a afirmação da intuição intelectual a filosofia é tomada agora

como intuição intelectual do Ser absoluto ou intuição intelectual do Absoluto (HEIDEGGER, 1985. p. 59).

A intuição puramente intelectual faz emergir o Ser no pensar e o pensar no Ser. É a base filosófica na edificação sistemática da liberdade do espírito, uma vez que traz à luz a unidade do Ser e do pensar absolutamente por si mesmo, isto é, não em um sentido restrito, mas em sentido amplo. Traz a Verdade em toda verdade com a afirmação da unidade do pensar e do Ser no Absoluto. Não se trata de retroceder ao dogmatismo anterior à *Crítica* kantiana, pois Schelling não trata a forma do Absoluto como uma substância por-si-mesmo e desde-si-mesmo, muito menos estabelece a Verdade do Ser no ‘eu penso’, mas sim a unidade sistemática do saber e do Ser no Absoluto como espírito dinâmico. Em Schelling o Absoluto é afirmado por meio da intuição puramente intelectual que proporciona a certeza do saber, isto consiste a diferença específica em relação ao dogmatismo pré-kantiano, ou seja, o Absoluto não é afirmado como substância que pensa, mas sim alcançado por meio do saber puramente intelectual que, em si, identifica saber e Ser.

Desta forma, o saber que parte da intuição intelectual é o Absoluto, isto é, o sábio não tem o Absoluto nem fora de si como objeto, nem como um pensamento no ‘sujeito’, mas o saber absoluto é saber do Absoluto em duplo sentido: que o Absoluto é o sábio e o saber, ou seja, um com o outro em uma unidade originária de ambos. Schelling, com a concepção filosófica da intuição intelectual, quebra as amarras do dogmatismo. O sujeito é agora a manifestação consciente do Absoluto, a cristalização do conhecimento em-si-mesmo, isto é, no Absoluto. Com o sentido de compreensão dos entes enquanto Todo, Schelling, assim como o Idealismo de modo geral, estabelece a autonomia do Eu frente às grandes determinações ou condicionantes: História, Natureza, Religião, Arte que são os universais utilizados nos primórdios de todos os povos civis humanos. De tal forma que a filosofia retém os critérios interpretativos dominantes que produz a união do Todo no devir do espírito. A esta questão remetemo-nos a uma breve passagem do fragmento *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão* desenvolvido pelos três colegas do seminário de Tübingen Hegel, Hölderlin e Schelling: “A primeira ideia é a representação *de mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre e consciente-de-si aprece ao mesmo tempo todo um *mun*do”. Vemos já neste fragmento inicial do Idealismo a exaltação do espírito livre bem como a autoconsciência que proporciona uma compreensão universal, não mecânica, mas criativa e incondicionada do espírito humano.

Schelling exalta a liberdade do espírito humano. Liberdade é um fato. Fato este em conexão com o Absoluto, pois se a afirmação de que o espírito humano é livre é tomada como

verdade absoluta necessariamente se teria que desconectá-lo de qualquer determinação possível. Se a liberdade humana existe, deve coexistir de algum modo com o mundo em total. De tal forma que a fundamentação de um sistema absoluto traz em si a coexistência ôntica da liberdade. Portanto a ideia de Ser-livre em um sistema absoluto não é contraditória, pois sê é livre uma vez que não se abandone o âmbito do Absoluto, ou seja, o fundamento do Ser enquanto Ser. A ideia de sistema não pode ser abandonada em razão de fundamentar a liberdade, pois a ideia de que exista um ente por si mesmo é incabível na concepção filosófica schellingeana. Pois ao passo que se admite o ente em geral tem-se que admitir o sistema, ou seja, onde há a afirmação da existência de um ente qualquer necessariamente há afirmação de um conjunto de entes pela simples conexão causal e pelo próprio conceito de existência. O sistema não pode ser negado, porque possui a essência do ente em si mesmo. Sistema, então, deve ser o fundamento originário do Todo, do Ser.

A descoberta da essência do conhecimento humano passa pela explicação do princípio pelo qual o homem conhece em geral. De tal forma que conhecer se constitui um modo. O modo do ser humano. No entanto o ser humano se relaciona com o ente que ele não é e tal relacionar-se constitui o fundamento determinante da possibilidade de um conhecimento em geral. O conhecimento tem como princípio, em Schelling, o entendimento de coexistência, ou seja, um conhecimento que visa cada ente em-si e em seu modo de ser em conexão com o mundo em geral. Seria como absorver todo o mundo intuitivamente pela intuição intelectual e reconhecer exteriormente o que está contido no Absoluto apreendido via intuição intelectual, esta, por sua vez, é fundamento de toda analiticidade ($A=A$) e, por esta razão, é fundamento para todo o sintético, ou diferença na esfera do Ser. Schelling vai contra a dialética que usa a proposição de Heráclito: conhece-se o frio pelo quente. Conhece-se o Absoluto por sua refração nos entes e sua identificação consigo mesmo. Tudo agora é procurado e achado no âmbito da igualdade – “liberdade absoluto de todos os espíritos que trazem em si o mundo intelectual e não devem procurar *fora de si* nem Deus nem imortalidade” (SCHELLING, 2004, p. 205). Um resgate da metafísica em sentido estrito, conjugado com a capacidade ‘absoluta’ do intelectual. O finito e limitado participa do Absoluto e o refrata nas obras particulares em uma dinâmica construtiva, percebida na coexistência relacional, onde a apresentação do universal e do particular na unidade conjuga-se no próprio conceito de construção.

Os critérios, da nova visão de mundo filosófica, estabelecidos por Schelling propõe um paralelo entre proposições dogmáticas/fatalistas e também ao trato que Fichte tem com relação ao Eu, que não deixa de ser uma visão unilateral por meio da ‘nadirificação’ da Natureza.

Enquanto o dogmatismo toma o sujeito como uma mera coisa entre as demais, determinado por uma necessidade absoluta, a filosofia fichteana o absolutiza, tomando-o como ponto inicial do estado-de-ação moral, ou seja, propõe uma infinita ação de ordem moral ou um infinito atuar da moralidade que exclui, por assim dizer, toda a ordem do mundo exterior, de tal forma que a ordem moral se torna ‘nova ordem do mundo’ ou como ordem do ‘Ser’ em absoluto. É em detrimento estes dois pontos dicotômicos e contrapostos que filosofia se caracteriza, em Schelling, como um querer livre do espírito, filosofia é em si mesmo um querer ir mais além das limitações do ente, é a pergunta que vai mais adiante que a pergunta sobre o ente em particular, isto é, é a pergunta pelo Ser mesmo dos entes em geral. A filosofia é o desejo mais vivo de se chegar a um campo livre, mesmo permanecendo ‘atado’ a necessidade do ente. Portanto! Filosofia é o conflito eterno entre liberdade e necessidade e sua propriedade, como ciência suprema, é sacar de si mesma a solução deste conflito. O pensamento filosófico é um processo do mundo de onde o próprio mundo ‘nasce novamente’ em si mesmo. O pensamento filosófico é a franquia da essência da Verdade de todo o cognoscível, de tal forma que a filosofia tem sua origem da lei fundamental do Ser mesmo e seu fim é buscada identidade absoluta (SCHELLING, 1991, p. 18).

Para Schelling é necessário aportar para a resolução do problema entre liberdade e necessidade que indiretamente se refere à contraditoriedade de sistema e liberdade. Temos, pois, desde os primórdios da Idade Moderna (Descartes) lugar para liberdade somente na razão ou espírito, no entanto, a liberdade não tem seu posto na Natureza. A Natureza em sentido estrito foi tomada mecanicamente, isto é, sem um dinamismo próprio. De onde surge a contrariedade entre *res cogitans e res extensa*. Deste pensamento resulta que na Natureza não há nada de espírito, nem razão. O espírito é somente o Eu enquanto ‘sujeito pensante’. A liberdade neste ponto de vista se converte apenas em uma determinação dada pelo ‘eu penso’. O que queremos enfatizar, segundo a filosofia de Schelling, é justamente a contrariedade, pois no sistema filosófico/matemático da modernidade esta contradição é suprimida ou sacada pela demasiada ênfase dada ao pensamento que a tudo determina com sua supremacia. Ao proceder deste modo o próprio pensamento que é o critério da verdade cai em um mecanicismo dogmático racional.

Em Schelling a Natureza não é absolutamente carente de espírito, nem a liberdade meramente ego (eu penso), ou absolutamente carente de Natureza, de tal forma que a Natureza é espiritual e o espírito é natural e a contrariedade parece dissolver-se em um ‘compromisso’. Compromisso que tem como fundamento a contrariedade, porém tal contrariedade se faz mais essencial e profunda na questão, pois não se trata de tomar a

liberdade somente como ‘algo’ diferente da Natureza, ou até mesmo sacá-la da discussão, e sim como nos afirma Heidegger:

Mas mais adiante e antes de tudo existe a tarefa, muito mais essencial e mais difícil, de conceber a intrínseca independência do homem frente a Deus. Nesta abordagem a liberdade se afasta de sua oposição à natureza. A contrariedade na qual vem a estar a liberdade agora se eleva em geral do nível da natureza (em sentido tradicional) para a esfera de referência entre o homem e Deus. Mas o fundamento do ente em geral, como quer que o determine, é o *incondicionado* e, desde o ponto de vista do ente, a necessidade suprema. A questão propriamente dita não é a da natureza e liberdade, senão ‘a contradição de necessidade e liberdade’ no sentido agora indicado (HEIDEGGER, 1985, p. 73).

A questão filosófica proposta por Schelling é muito mais ampla do que parece, pois a solução buscada pelo filósofo é a ‘independência’ do espírito humano frente ao Absoluto, ou seja, vai muito além de determinações meramente empíricas. Observamos também, sob a indicação de Heidegger, a diferença estabelecida entre Natureza e Deus, ou seja, a necessidade da qual Schelling se refere vai muito além da questão empírica e toma ares de questão ‘teológica’. A questão é elaborada sobre o incondicionado presente no Eu frente à totalidade dos entes em geral, ou seja, a liberdade não é mais tratada somente na questão prática em oposição à teórica, mas é tratada como dominante frente a todas as regiões dos entes. Isto porque a filosofia, desde Kant, estava dividida em uma metafísica da natureza (teoria) e uma metafísica dos costumes (liberdade), onde a liberdade era somente tratada no âmbito prático e absolutamente inconcebível teoricamente. “[...] É chegada a hora de emergir a oposição mais elevada e, sobretudo, mais própria, qual seja, aquela entre necessidade e liberdade com a qual, somente, se pode observar o coração da filosofia (SCHELLING, 1991, p. 18). Porém este novo ‘emergir’ é requerido pelo modo de ser do homem, que frente ao conjunto dos entes reclama o sentido de compreensão.

Todavia se o Ser corresponde ao saber do Ser, isto é, identidade, Schelling busca o fundamento que se encontra na ordem do Ser em si mesmo. De tal forma que a Verdade do Ser pertence a sua própria essência e é o que o faz compreensível como ‘sentido do Ser’. Como nos afirma Heidegger em sua exegese da obra schellingeana:

A pergunta propriamente dita acerca do ente, a pergunta ontológica originária, é a pergunta pela essência do Ser e pela verdade desta essência. E agora compreendemos que buscar o princípio da formação de sistema significa perguntar em que medida o Ser funda um conjunto e possui uma lei de organização; e isto quer dizer: refletir sobre a essência do Ser. A pesquisa sobre o princípio da formação de sistema não é outra coisa que elaborar a pergunta ontológica propriamente dita, ou ao menos tender para ela (HEIDEGGER, 1985, p. 89).

Segundo Heidegger ao se referir a uma questão ‘teológica’ Schelling remete ao mesmo tempo a questão fundamental do Ser ou princípio do Ser em si mesmo. Desta forma, a palavra ‘teologia’ deve ser despida de todo o preconceito eclesiástico, pois desde a origem do pensamento humano os filósofos, isto é a filosofia em si, esteve ligada estritamente com as questões teológicas, portanto a expressão ‘teologia’ vai muito além do significado estritamente eclesiástico. Heidegger se refere ao princípio fundamental buscado por Schelling como ‘ontoteologia’. Uma vez que Heidegger entende a ontologia não como um sistema ou uma heurística, mas sim a pergunta fundamental pela Verdade e pelo fundamento do Ser, e neste sentido a questão tratada por Schelling como ‘teológico’ tem a mesma acepção, ou seja, a pergunta ‘teológica’ é a pergunta pelo Ser do fundamento, portanto onto-teo-logia (HEIDEGGER, 1985, p. 79).

Ao buscar o princípio incondicionado do Ser Schelling estabelece o princípio de todo o sistema. O que norteia a investigação sobre a possibilidade da liberdade, sem que o sistema seja negado, é uma questão ‘teológica’. Pois a filosofia ao estabelecer um sistema fundado somente na razão é panteísmo e por consequência fatalismo. Em tal sistema: “a liberdade afirma-se como um poder incondicionado fora e ao lado do poder de deus, o que, em virtude do próprio conceito de divindade, seria impossível” (SCHELLING, 1991, p. 23-24). A causalidade absoluta em um único ser faz com que os demais entes existam em uma passividade absoluta. Em tal sistema, fatalista, afirmar a liberdade é ao mesmo tempo afirmar a retração do poder Absoluto (Deus) para que o homem tenha possibilidade agir livremente, neste caso ou a liberdade nem se quer seria cogitada ou a liberdade seria somente uma permissão divina.

O panteísmo pode ser interpretado de forma fatalista, no entanto, Schelling reclama uma nova interpretação. Panteísmo (tudo-Deus) estabelece todos os entes em referência ao Deus imanente. Desta forma, pela mesma perspectiva panteísta Schelling quer chegar a elucidação da apreensão de unidade, isto é, tudo é Uno e o Uno é tudo e, a partir disso, desenvolver o fundamento da liberdade humana que deve ser o sentimento de apreensão originário da unidade de todo ente através de seu fundamento, “na medida em que o fato da liberdade, do qual se possui um sentimento imediato, não aflora tanto na superfície, exigindo pureza e profundidade de sentido” (SCHELLING, 1991, p. 21). O projeto de Schelling de fundamentar a liberdade dentro do sistema de ordenamento do Ser traz em si, também, o trato com a ideia de ciência, pois relaciona o conceito, este tomado como universal do particular e ao mesmo tempo indiferença de ambos, com o todo de uma concepção científica de mundo. Pois o filósofo considera que conceito não pode se determinar isoladamente e que somente a

comprovação de seu nexos com o todo é que proporciona a plenitude científica, isto é, não pode ser um conceito subordinado ou subsidiário, mas um conceito predominante no seio do sistema.

Segundo Schelling o panteísmo foi mal-entendido ao se excluir a pergunta fundamental, ontológica, de seu curso. Não se trata de uma defesa de Espinosa por parte de Schelling e sim trazer à luz o verdadeiro sentido da conexão dos entes em geral com o todo e, desta forma, aclarar o sentido do ser-livre, incondicionado presente no Homem. No desenvolver da filosofia de Schelling o esclarecimento do panteísmo é um caminho para se chegar a conclusões sobre o fundamento do Ser-em-si-mesmo. Porém, como muitos de seu tempo afirmavam, a saber, que o panteísmo era a negação da liberdade, de Deus e, portanto, ateísmo consequente, Schelling afirma que a concepção de unidade dos entes em geral é primordialmente um ato de liberdade e afirma o incondicionado tanto fora como dentro do espírito humano. Ou seja, semelhante à perspectiva kantiana, na primeira *Crítica*, que define a liberdade como a capacidade de se iniciar uma nova série causal sem que interfira na causalidade do mundo, para tanto, segundo Schelling, há que suprimir em si ‘tudo’, isto é, se supõe uma abstração absoluta²². Ser-livre para Schelling é justamente a capacidade de ‘fazer’ a partir de si mesmo. Uma ação que tem início pelo ato primeiro do ser-livre-humano. Para tanto, Schelling busca poder afirmar, mesmo afirmando um sistema absoluto, o ‘eu-livre’, ‘eu-posso’, ou seja, de que a liberdade é incondicionada, bem como o fundamento dos entes em geral é também incondicionado. Desta forma, há um conflito aparente da liberdade humana incondicionada finita e da liberdade incondicionada infinita, onde nenhum dos lados pode ser abandonado em virtude do outro.

Schelling afirma a unidade absoluta do ser e do pensar no Absoluto. Tal unidade é expressa pela cópula do juízo em geral, isto é, pelo ‘é’ que une sujeito ao seu predicado. O ‘é’, em questão, não é uma mera fórmula proposicional, mas a expressão do Ser. Temos, pois, a tentativa de retirar o mal-entendido em relação ao panteísmo e a busca sobre a Verdade do Ser no pensar, a qual não é alcançada pela mera especulação conceitual. Podemos interpretar tal intenção de Schelling devido à sequência do desenvolvimento da Filosofia Moderna, isto é, a implantação da verdade geométrica/matemática no âmbito da filosofia através do ‘eu penso’, bem como sequencialmente a distinção entre fenômeno e coisa-em-si (Kant)

²² Na obra *Sistema do idealismo transcendental* Schelling define a abstração absoluta: “é a ação em virtude da qual a inteligência se eleva absolutamente acima do objetivo. Sendo esta ação absoluta, não pode estar condicionada por nenhuma das ações precedentes, portanto, com ela se rompe. Por assim dizer, a conexão de ações na qual a seguinte se faz necessariamente pela anterior e começa uma nova série (SCHELLING, 1988, p. 333).

proporciona, de forma parecida, segundo Schelling, somente o comprometimento com categorias transcendentais e/o racionais, mas não com as categorias ontológicas, isto é, do Ser enquanto Ser ou o Ser mesmo dos entes em geral. Disto resulta, portanto, que a verdade era tomada como ‘verdade sobre o Ser’ e não como ‘verdade do Ser’, isto é, meramente racional via entendimento²³.

Sobre a ‘identidade’ expressada por Schelling não se pode confundi-la, em sentido comum, com ‘mesmidade’. Não se trata de afirmar a ‘mesmidade’ imanente em Deus, mas reconhecer a universalidade, unidade da particularidade dos entes na unidade absoluta idêntica a si mesma. Portanto, o conceito de unidade absoluta não priva de modo algum a particularidade dos entes²⁴, pelo contrário possibilita a existência em seu próprio modo de existir de cada ente. Usamos a aclaração que o próprio Schelling nos dá na obra *A essência da liberdade humana*, sujeito e predicado são distinguidos como antecedente (*antecedens*) e consequente (*consequens*), isto é, o antecedente é condição de possibilidade para o ‘Ser’ do consequente, de tal forma que a partir do primeiro pensa a unidade (*implicitum*) e através do segundo as particularidades singulares (*explicitum*) (SCHELLING, 1991, p. 26). Tal procedimento vem da lógica antiga e o que Schelling quer atestar com isto é que a essência do Ser não se esgota em uma mera mesmidade muito menos em proposições especulativas vazias. Portanto, percebemos que o conceito de ‘identidade’ é tomado em um sentido superior, isto é, não ‘tudo como igual e o mesmo’, mas que preserva o caráter de unidade (todo) e de particularidade. Desta forma, se observarmos o caráter dinâmico do Ser, nem a categoria de ‘produzir’ a partir de si são afetados, uma vez que se ‘tudo como igual e o mesmo’ é tomado como verdade se entra no mundo determinado de paz perpétua.

A elucidação da pergunta fundamental, ontológica, se torna uma exigência na filosofia de Schelling, pois o filósofo busca a conciliação ou identidade do Todo (Ser) com as partes (entes) em um sistema que admite a liberdade dinâmica e criativa do espírito humano.

²³ Sobre tais afirmações sobre o sentido das proposições ver *Ser e Tempo* § 33.

²⁴ Para sentido de esclarecimento citamos uma longa passagem de Heidegger sobre a dialética schellingeana: “quem pode conceber expressamente a identidade nesse sentido superior, e não pode pensar e expressar proposições de acordo com esse conceito, permanece prisioneiro da ‘menoridade de idade dialética’. ‘Dialético’, *διαλεγειν*, significa aqui compreender o uno em trânsito *δια* através do outro, em sua referência essencial ao outro, e não mantê-lo simplesmente de maneira direta. Uma proposição dialética é, por exemplo, a enunciação: o uno é o outro. Para o menor de idade em dialética essa proposição é simplesmente falsa e sem sentido; pois o uno é para ele precisamente um e o outro, o outro. Para isto é que existem, em efeito, os homens! Sem embargo, o uno *é* o outro e o outro *é* o uno. Um uno *é* somente o que ele *é*, *em sua diferença em relação ao outro*. Este ser diferente diante do outro e ser nesse sentido o outro mesmo, pertencem ao uno, e, portanto, é o uno também e essencialmente o outro, e vice-versa. O ‘*é*’ não significa precisamente um vazio ‘ser um e o mesmo’, pois o uno não é, justamente, um e o mesmo que o outro, senão diverso. Mas na diversidade co-pertence ele; ambos são ‘idênticos’ em sentido superior, próprio. O pensar que o menor de idade em dialética concebe é, pelo contrário, o uno é o uno e o outro é o outro. Esse pensar pensa somente em um único sentido: o uno é somente uno e nada mais (HEIDEGGER, 1985, p. 95-96).

Podemos inferir que a dialética é o modo de desdobramento dinâmico do Ser, e, portanto, a filosofia deve ter por método a dialética. Porém, a dialética não deve ser tomada de forma extrínseca ao Ser, pois se o fizer cair-se-á em um desvio da Verdade e um extravio de argumentação. Desta forma, o todo e as partes devem ser interpretadas dialeticamente em unidade e o panteísmo, vigente na época filosófica de Schelling, deve ser interpretado dialeticamente e constituir o método para se chegar a pergunta fundamental e desenvolver a liberdade humana como ‘ser criativo’, fundado em uma experiência originária via intuição intelectual.

2.3 Liberdade humana (sentido originário de ser-livre)

Nosso objetivo não é formular uma ética ou desenvolver uma ética segundo o pensamento schellingeano, mas sim fundamentar a liberdade originária do espírito humano para esclarecer a fundamentação e importância da Filosofia da Arte, bem como aclarar a compreensão em relação ao incondicionado presente no sujeito. Fundamentalmente essas questões são impostas por meio da filosofia kantiana, pois segundo Schelling, anteriormente a Kant o trato filosófico com a liberdade era quase impossível, de forma que foi o filósofo de *Königsberg* que abriu os olhos da filosofia a ir além na questão do incondicionado. Desta forma, o incondicionado preserva o sentido de liberdade mais originário, não somente na relação de domínio do espírito sobre a sensibilidade, mas sim: de começar-desde-si; estar-livre de algo que condiciona; e ser-livre para algo.

A questão do incondicionado presente no sujeito é o ponto central da filosofia de Schelling. Historicamente o conceito de panteísmo tratou a imanência dos entes derivado da própria imanência de Deus. Ou, ao menos, que a vontade (querer) subjetiva segue uma ordem objetiva advinda de Deus, “pois para o panteísmo é a mesma coisa dizer que as coisas individuais são concebidas numa substância absoluta ou que as muitas vontades individuais são concebidas numa vontade primordial (SCHELLING, 1991, p. 34). Também historicamente temos a filosofia kantiana que estabelece o conceito superior de razão como fundamento do ser-livre. Em Kant²⁵ o conceito de liberdade é intrínseco e derivado

²⁵ “É sempre surpreendente o fato de Kant, após ter distinguido a coisa em si dos fenômenos, inicialmente apenas de forma negativa mediante a independência do tempo, e de ter tratado, a seguir, nas discussões metafísicas de sua *Crítica da Razão Prática*, a independência do tempo e a liberdade realmente como conceitos correlatos, não ter prosseguido o pensamento e conferido às coisas esse conceito do em-si, possível apenas positivamente. Pois, dessa forma, ele teria alcançado, imediatamente, um ponto de vista mais elevado e superado, então, a negatividade que caracteriza a sua filosofia teórica. De outro lado, porém, se a liberdade é o conceito positivo do em-si, a investigação da liberdade recairá, mais uma vez, no universal já que o inteligível, que constitui seu fundamento, é também a essência das coisas (SCHELLING, 1991, p. 34).

exclusivamente da autonomia da razão pura do homem. Tal razão é diferenciada, até mesmo separada, da sensibilidade, ou seja, trata a Natureza como algo totalmente diverso. Desta forma, o si-mesmo do homem é determinado exclusivamente a partir da eguidade do ‘eu penso’ que é sobreposto à animalidade do homem. A Natureza é tomada somente como negatividade, como, por assim dizer, algo que precisa ser superado. Em Schelling temos a tentativa de união de alma (idealismo) e corpo (realismo):

Desde seus primórdios (com Descartes), toda nova filosofia europeia se caracteriza por essa falta de natureza e de um fundamento vivo [...]. O realismo jamais será capaz de fornecer o princípio, mas deve ser o fundamento e o meio através do qual o princípio se realiza e adquire carne e sangue. Se uma filosofia se ressentir desse fundamento vivo, o que traduz um sinal do enfraquecimento de seu princípio ideal originário, ela se perde em um sistema cujos conceitos abstratos tais que afecções, modificações, etc., manifestamente se contrapõem à força vital e à riqueza da realidade. [...] é somente com base nas proposições fundamentais de uma verdadeira filosofia da natureza que se pode desenvolver uma concepção plenamente satisfatória no tocante à tarefa que aqui se impõe (SCHELLING, 1991, p. 37-38).

Tudo o que se pode denominar Natureza é tratada como co-determinante, isto é, a Natureza está em uma unidade superior com a liberdade. Desta forma, a liberdade não é concebida separada da Natureza, mas compenetrada na mesma. Isto significa, como expressamos também anteriormente, estabelecer a liberdade criativa do espírito humano em uma base ontológica e estabelecer a compreensão adequada do Ser, ou seja, a identidade, nas palavras de Schelling, uma fundamentação mais originária da identidade absoluta em uma cópula mais originária. Nas preleções sobre a *Filosofia da arte* encontramos uma passagem que demonstra a identidade do organismo, aqui entendido como ente provido de força vital ‘lançado’ na atividade real, em sua identidade com o pensar e a respectiva relação com o ser intuitivo:

O princípio ideal seria, por si, puro pensar; o princípio real, puro ser. Só que, solicitada de fora, a capacidade de indiferença do organismo sempre equipara novamente pensar e ser. Mas pensar sintetizado com ser é *intuir*. O intuitivo é a própria identidade, que aqui, no mundo refletido, expõe de novo a indiferença do ideal e do real. Ele é a essência, a substância do organismo – mas, por isso mesmo, a um só tempo o *absolutamente* ideal, não o meramente relativo [...] –, o produtor, o intuitivo (SCHELLING, 2001, p. 169).

O ente orgânico ou organismo é definido por Schelling como sendo em-si-mesmo totalmente forma e totalmente matéria, totalmente atividade e totalmente Ser. A atividade do organismo é real e não meramente ideal como se costuma conceber na natureza universal.

Desta forma, o organismo tem em-si a expressão do particular vinculado com a força universal da Natureza, ou seja, expressa realmente a atividade ideal.

Em relação ao Ser-livre do ente humano que está em conexão com o fundamento, isto é, o fundamento (Deus, entendido como fundamento ontológico) determina que o ente humano e os entes em geral ‘sejam’, por conexão causal, porém não determina ‘o que sejam’ ou ‘como sejam’. Tanto vale dizer sobre isso que a força criadora presente no fundamento se reflete no criado, isto é, a ação da inteligência capaz de começar a partir de si uma série é a mais pura revelação e a exigência de liberdade desde o fundamento. Desta forma, destaca Schelling, que o estar no mundo do ser humano é derivado de seu fundamento, porém seu modo de ser não é um ‘estar-determinado’ pelo fundamento, mas sim ‘estar determinado’ pela autodeterminação da inteligência, ou seja, por sua livre ação inteligente e imediata, isto é, um atuar sobre si mesmo. Segundo Schelling esse autodeterminar-se sobre si mesmo chama-se querer (*Wollen*) por meio do qual a inteligência se faz objeto a si mesma. O ‘querer’ é a prova de como a inteligência se reconhece como intuente.

É a autonomia, comumente posta somente sobre a filosofia prática, e que, ampliada ao princípio de toda a filosofia, é em sua realização idealismo transcendental. A diferença entre a autonomia originária e da que trata a filosofia prática é somente a seguinte: mediante a primeira o Eu se determina a si mesmo absolutamente, porém sem ser para si mesmo, o Eu se dá a lei e ao mesmo tempo a realiza em uma mesma ação, conseqüentemente não se distingue a si mesmo como legislador, mas contempla as leis somente em seus produtos como em um espelho; ao contrário, o Eu na filosofia prática não está oposto ao real como ideal, mas ao ideal e ao real ao mesmo tempo, por isso mesmo já não é ideal, mas sim *idealizante (idealisierend)*. Mas pela mesma razão, porque um Eu idealizante está oposto ao mesmo tempo ao ideal e ao real, ou seja, ao Eu produtor, este último já não é intuente na filosofia prática, quer dizer, produtor *sem consciência*, senão com consciência, isso quer dizer *realizador (realisierend)* (SCHELLING, 1988, p. 335-336).

Produzir e realizar são o mesmo só que em potências distintas, desta forma, o Eu idealizante é produtor e a partir de seu intuir é produtor para si mesmo com consciência. O intuir-se a si mesma como produtora faz com que a inteligência se encontre num estado completo de consciência. Todo atuar somente é compreensível através de uma união originária entre liberdade e necessidade. O atuar do ‘indivíduo’ bem como de toda espécie deve ser pensado, enquanto objetivo, sob leis naturais. Subjetivamente o atuar se caracteriza por meio do fenômeno interno intuitivo; objetivamente o atuar se caracteriza de modo negativo, um ‘não atuar’, pois, por assim dizer, outro atua através do ente que pertence ao

todo²⁶. O atuar ou realizar livre do indivíduo (consciente) está imerso em um jogo de forças (objetivo inconsciente) que independe do ente em particular e precisamente na esfera das diversas forças que aparece o intuir que, por sua vez, é absolutamente subjetivo e consciente de modo que no próprio atuar se torna objetivo e faz com que o todo objetivo inconsciente, caracterizado como conjunto dinâmico de forças, se torne consciente, surgindo, assim, a identidade das forças atuantes do todo que Schelling denomina como ‘harmonia preestabelecida’. Tal harmonia se esclarece na Filosofia da Arte, onde a criação artística se torna um-com-a-natureza, isto é, é ao mesmo tempo consciente e inconsciente, de tal modo que revela, em seu caráter simbólico, uma infinidade de sentidos²⁷.

Desde o ponto de vista da liberdade ou do livre atuar o sentimento mais vívido da liberdade do homem exige a pertença do mesmo ao fundamento dos entes em geral, isto é, panteísmo, tratado acima como questão fundamental ontoteológica. Schelling estabelece a dinâmica produtiva intuente internamente no Eu, esta se caracteriza como um produzir simples, ou seja, a partir de si e por si mesmo. Tal atividade é oposta, porém não contraditória, a um produzir composto ou atividade composta na qual o Eu se intui como produtivo sem consciência, isto é, imerso em um jogo de forças exterior a sua dinâmica interna. Desta forma, “o fundamento de relação de ambas atividades seria, pois, que as duas são *intuintes* e o fundamento de distinção, que uma é atividade intuente simples e a outra composta” (SCHELLING, 1988, p. 259). A distinção se baseia no fato de compreensão onde o Eu se estabelece como parte do todo como produtor em um primeiro momento, como inconsciente de sua produção, ou seja, não se vê como legislador de seu agir, mas somente pelo produto objetivo. Em um segundo momento, onde se completa o estado de consciência, o Eu se intui intelectivamente como legislador de seu atuar e se vê como produtor, não pelo produto final, mas a partir de seu próprio produzir subjetivamente.

Desta forma o Eu é definido como dependente (objetivo) e independente (subjetivo)²⁸ na questão de sua conexão com o fundamento, bem como na dinâmica de forças na qual está imerso. Este é, segundo Schelling, a erro de Espinosa, ou seja, de conceber o ente humano

²⁶ “A ciência da natureza parte arbitrariamente da natureza como algo ao mesmo tempo *produtivo e produzido* para derivar deste conceito o singular. O objeto imediato do saber é essa identidade que somente se dá na autoconsciência imediata, na mais alta potência do auto objetivar-se, a qual se translada ao filósofo transcendental – não arbitrariamente, mas por *liberdade*; inclusive a duplicidade originária na natureza é em último termo explicável somente admitindo a natureza como inteligência” (SCHELLING, 1988, p. 181).

²⁷ Tal questão será tratada posteriormente em outro subcapítulo de nosso trabalho.

²⁸ Com a intuição intelectual surge em nós o Eu, enquanto seu próprio produto, isto é, produtor e produzido simultaneamente, sujeito/objeto. Desta forma a proposição analítica, ‘Eu = Eu’, é ao mesmo tempo sintética, o que Schelling chama de ‘duplicidade originária na identidade’. Na duplicidade originária o Eu, enquanto sujeito, se contrapõe a si mesmo como objeto como causa e efeito de si mesmo, produtor e produto, sujeito objeto. Isto é possível somente na autoconsciência (SCHELLING, 1988, p. 180-181).

como uma coisa entre as demais coisas e de conceber a substância infinita como uma coisa também. Ao fazer isso Espinosa nega o modo próprio de ser do ente humano em sua força vital, de modo que, “por isso seus argumentos contra a liberdade são deterministas e não panteístas” (SCHELLING, 1991, p. 32)²⁹. O panteísmo bem entendido leva ao fundamento criador, isto é, Deus, ao homem como ser-livre que subsiste por si mesmo e ao Ser, não como uma ‘coisa rígida’, nem como a morta identidade do ‘um e o mesmo’, mas sim como laço e união que ao mesmo tempo desprende o ente para que se mantenha por si e com isso se estabelece a união em um sentido mais profundo: como independência dependente ou dependência independente (HEIDEGGER, 1985, p. 108). Com isto Schelling deixa aberta a perspectiva da possibilidade de uma compreensão mais originária do Ser em geral, elevando a filosofia acima da perspectiva mecânica em que esta se encontrava no desenvolver da Idade Moderna.

²⁹ Ainda sobre tal questão Heidegger afirma: “isso significa que o erro não é teológico, senão primeiro e propriamente um erro ontológico. O ente é concebido em geral e em total segundo o ser das coisas, e somente desta forma. O espinosismo não conhece o vivente, nem se quer o espiritual como modo próprio e talvez mais originário do Ser; inclusive a ‘vontade’ é para ele uma coisa e a necessidade é somente uma necessidade entre coisas, é dizer, mecânica (HEIDEGGER, 1985, p. 107-108).

3 POR QUE UMA FILOSOFIA DA ARTE?

Em sua obra *Sistema do idealismo transcendental* de 1800, Schelling segue o mesmo caminho metodológico de Kant, a saber, divide esta obra assim como estão divididas as *Críticas* kantianas, isto é, em uma primeira parte trata da filosofia teórica, em uma segunda da filosofia prática e em uma terceira da filosofia estética ou de uma Filosofia da Arte. Em nosso trabalho esta última, que é completada pelas preleções sobre *A Filosofia da Arte*, é a que mais interessa, pois traz a definição de intuição estética bem como o desenvolvimento da objetivação propriamente dita da intuição intelectual.

Dentro do procedimento filosófico sobre a possibilidade de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática, ambas postas sob o prisma de qual a mais importante e primordial, surge também a questão dentro do projeto schellingeano: por que uma filosofia da Arte? A filosofia teórica e a filosofia prática, isto é, todo o legado kantiano não basta para explicar a realidade? Para Schelling não. Schelling busca o princípio incondicionado do saber e este tem que ser obrigatoriamente teórico e prático ao mesmo tempo. Isto quer dizer que todo o conhecimento parte de uma conformação, uma coincidência de algo objetivo com algo subjetivo. Há um todo sistemático que concorda consigo mesmo em suas partes particulares. O todo sustenta a si mesmo e, conseqüentemente suas partes.

A Filosofia da Arte provém da uma intuição identificadora do consciente e do inconsciente no Eu teórico/prático que, por sua vez, possui, pelo mesmo princípio intuitivo, consciência de si mesmo (autoconsciência). A intuição mesma vem à luz por seu produto, tendo em vista que a intuição estética é objetivação do princípio interno (intuição intelectual): “o produto [artístico] terá em comum com o produto da liberdade o ser algo produzido com consciência, com o produto natural, o ser algo produzido sem consciência. Portanto, na primeira consideração será o contrário do produto natural orgânico (SCHELLING, 1988, p. 410)³⁰. O produto da liberdade (razão prática) é incondicionado subjetivamente, enquanto que o produto da Arte é incondicionado subjetiva e objetivamente, isto é, definido como objetivante do princípio interno intuitivo.

Schelling desenvolve a união do Espírito (*Geist*), conhecido no idealismo clássico como subjetividade humana, e a Natureza (*Natur*) reconhecida como a objetividade fora do ser humano. Schelling nos apresenta a compreensão de tais conceitos em uma relação dialética entre os conceitos de consciente (*bewußt*) e inconsciente (*unbewußt*). Esta mesma relação constitui a compreensão da unidade entre esses dois conceitos opostos, tendo em vista

³⁰ Colchetes nossos.

que tais conceitos constituem originalmente não só o Espírito, mas também a Natureza (GONÇALVES, 2015. p. 264). A atividade cega inconsciente do produto natural é refletida como liberdade criativa consciente. A Filosofia da Arte, segundo Schelling, é vislumbrada por meio da intuição intelectual e não por meio de uma intuição meramente empírica, em relação à Arte implica que o Eu começa com consciência subjetivamente intuída e termina no não-consciente ou no objetivamente intuído, desta forma, segundo o filósofo, o Eu é consciente segundo a produção e não-consciente segundo o produto. Isto pelo fato de que a atividade deve ser consciente. Tal harmonia entre a atividade consciente e não-consciente é o Absoluto que, por sua vez, é o fundamento universal preestabelecido.

O sentimento estético segundo Schelling nasce de uma contradição, a saber, da atividade consciente e da criação não-consciente, ou seja, se expressa por uma harmonia infinita. Como uma força capaz de expressar coisas ou representar coisas que o próprio Eu subjetivo não compreende de todo e cujo sentido é infinito. Temos, pois, a figura do gênio. Ou seja, o gênio artístico criador não está por cima, por assim dizer, nem de uma atividade nem de outra, mas em perfeita harmonia com ambas. Assim afirma Schelling na obra *Sistema de 1800*:

[...] se em uma dessas duas atividades, a saber, a consciente, temos de buscar o que geralmente se chama *arte*, mas que somente é uma parte dela, por certo, aquela que é executada com consciência, meditação e reflexão, a que também pode ser ensinada e aprendida, alcançada por transmissão ou por próprio exercício, pelo contrário, devemos buscar no não-consciente que faz parte da arte aquilo que não pode ser aprendido nem alcançado por exercício ou de outra maneira se não unicamente pode ser inato graças a um dom livre da natureza e que é o que podemos chamar em uma palavra a *poesia* na arte (SCHELLING, 1988, p. 416).

Desta forma, somente as duas atividades juntas produzem o supremo. A identidade dos dois atos é impossível praticamente, isto é, por liberdade prática (moral), mas o perfeito somente é possível por meio do gênio que, por sua vez, é para a estética como o Eu é para a filosofia: o supremo e absolutamente real, uma vez que nunca se objetiva, mas que é causa de todo o objetivo.

É a obra de arte que nos mostra a identidade da atividade consciente e da atividade não-consciente. Tendo em vista o caráter opositivo destas duas atividades Schelling afirma:

O caráter fundamental da obra de arte é, pois, uma *infinitude não consciente* {síntese da natureza e liberdade}. O artista parece ter representado instintivamente em sua obra, à parte do que põe nela com evidente intenção, algo assim como uma infinitude que nenhum entendimento finito é capaz de desenvolver inteiramente (SCHELLING, 1988, p. 417).

Em tal passagem se aclara a figura do gênio criativo³¹ que não se põe totalmente em nenhuma das duas atividades, mas em ambas ao mesmo tempo. O produto desta posição é a obra em si artística. Temos o exemplo desta infinitude, segundo Schelling, na mitologia grega que encerra em si um sentido infinito e símbolos para toda e qualquer ideia e, todavia, por ter nascido em um povo é impossível atribuir uma única intenção, daí a conclusão de uma harmonia com que todos os opostos estão unidos, isto é, em uma única totalidade. Desta forma, a verdadeira obra de arte traz em si uma infinitude de intenções e é, em detrimento a isto, suscetível de interpretação infinita, sem nunca ser possível dizer se esta infinitude está posta no artista ou em sua obra isoladamente.

A produção estética surge de um sentimento de separação, em si infinita, das duas atividades que se encontram separadas em todo produzir, mas tais atividades se encontram unidas no produto, ou seja, através dele se mostra ou se expressa de modo finito algo infinito. Eis, pois, a definição de beleza³² para Schelling: o infinito expressado no finito. Logo, o caráter fundamental da obra de arte é a beleza. Sem beleza não existe obra de arte qualquer. Neste caso o Eu, tendo em vista que beleza e sublimidade se referem somente ao objeto e não a intuição, diante da contradição infinita, se põe em luta consigo mesmo. De tal luta resulta uma intuição estética que põe as duas atividades, a saber, a consciente e a não-consciente, em harmonia.

Perguntamo-nos agora qual a diferença do produto artístico para os demais produtos? O produto artístico distingue-se do orgânico basicamente por: a) o ser orgânico apresenta separado o que a produção estética apresenta unido depois da separação (consciente e não-consciente); b) a produção orgânica não provém da consciência, isto é, da contradição infinita (objetivo/subjetivo) a qual possibilita a aparição da produção estética. Desta forma, concluímos que sem a separação infinita não é possível produção estética, ou seja, beleza. E, também, o produto orgânico natural não será necessariamente belo, se o for será de forma accidental somente, pois a condição de ser belo não pode ser pensada como existente na natureza. Desta forma, Schelling deixa clara a diferença entre beleza natural e o princípio

³¹ Em *Sobre a relação das artes figurativas e a Natureza* Schelling descreve ao gênio criador como o possuidor da força sintetizadora capaz de sensibilizar as ideias puras, pois a arte é excelente quando mostra a força não falseada do poder criador e a atividade da natureza como em um círculo, isto é, figura perfeita (SCHELLING, 1963, p. 42).

³² Vale ressaltar a diferença entre a obra de arte sublime e bela que tem lugar a respeito somente ao objeto: “a diferença entre a obra de arte bela e a sublime somente reside em que onde há beleza se suprime a contradição no objeto mesmo, enquanto que onde há sublimidade a contração não se concilia no objeto, mas é aumentada até um grau tal que se suprime involuntariamente na intuição, no qual é tanto como se estivesse suprimida no objeto” (SCHELLING, 1988, p. 418-419).

estético da obra de arte e afirma que a obra estética produzida pelo gênio criativo não é mera imitação da beleza natural e sim produto de um princípio intuitivo intelectual que une e expressa o infinito no finito. Portanto, há necessariamente a participação da autoconsciência na união destes opostos. Schelling diferencia o produto estético do artefato comum. A produção estética é absolutamente livre em seu princípio, pois o artista é impulsionado à criação por uma contradição interna. O artefato comum é um impulso advindo de fora do produtor, isto é, por uma finalidade exterior.

Desta forma, a pureza da arte

rechaça não só a afinidade com tudo o que é prazer meramente sensível – exigir isto da arte é característica própria da barbárie – ou com o útil – exigir isto da arte é possível em uma época que põe o supremo esforço do espírito humano em invenções econômicas -, mas também rechaça a afinidade com tudo o que pertence a moralidade, e até deixa muito atrás a ciência, [...], simplesmente porque sempre se encaminha a um fim exterior a si e em definitivo ela mesma só tem de servir como meio para o supremo (a arte) (SCHELLING, 1988, p. 420).

A arte não possui fim moral, mas é em si mesma. Conquanto a moralidade é um meio para se chegar à arte e assim ao Absoluto. No que concerne à ciência, Schelling a caracteriza com direção completamente oposta em relação à arte, uma vez que a tarefa da ciência pode ser realizada mecanicamente. A tarefa da ciência ‘pode’ ser realizada mecanicamente, isto é, não necessariamente, ou seja, não se exclui de haver a figura do gênio na ciência, por outro lado a tarefa da arte, conciliação do infinito e o finito, somente pode ser realizada incondicionalmente pelo gênio e nunca mecanicamente. O gênio se distingue de tudo o que é considerado talento ou habilidade pelo fato de resolver uma contradição que, ou é resolvida absolutamente ou não é de modo algum, pois em toda produção, incluindo a mais cotidiana e comum, atuam simultaneamente uma atividade consciente e inconsciente, porém a atividade estética advém de um produzir que tem por condição a oposição infinita de ambas as atividades, e isso somente é possível graças ao gênio.

Uma vez definido o caráter essencial do produto artístico passamos a investigação sobre a relação da Filosofia da Arte propriamente dita para com o todo sistemático da filosofia. A filosofia, enquanto todo, parte de um princípio totalmente idêntico a si mesmo, portanto não-objetivo. A Filosofia da Arte especificamente tem por objetivo compreender e trazer à luz tal princípio não-objetivo. Como este absolutamente não-objetivo pode ser chamado à consciência e compreendido, tendo em vista que ele é condição para toda a filosofia? Segundo Schelling tal princípio não é passível de exposição por meio de conceitos, mas sim por uma intuição imediata. Uma intuição que tem por objeto o absolutamente

idêntico que em si não é subjetivo nem objetivo, cuja causa só pode ser intelectual. Obrigatoriamente tem-se que apelar para uma experiência imediata ou intuição intelectual.

Como pode objetivar-se esta intuição? Como pode ser posta fora de dúvida, ou seja, que não seja uma mera ilusão subjetiva, tendo em vista não ter objetividade universal nem ser reconhecida por todos os homens? Em detrimento a estas questões Schelling afirma:

[...] a intuição intelectual, universalmente reconhecida e de nenhum modo negável, é a arte mesma. Em efeito, a intuição estética é precisamente a intuição intelectual objetivada. Somente a obra de arte me mostra o que de outro modo não seria mostrado por nada: o absolutamente idêntico que já foi dividido no Eu; assim pois, o que o filósofo deixa dividir-se no primeiro ato da consciência se mostra pelo milagre da arte em seus produtos e que de outro modo seria inacessível para toda intuição (SCHELLING, 1988, p. 423).

Toda a filosofia deve partir de um princípio que, por sua vez, deve ser absoluto, simples, idêntico e que somente pode ser intuído intelectualmente. Tal intuição é o *organon* de toda a filosofia. Intuição intelectual, não sensível, cujo objeto não seja nem o objetivo nem o subjetivo, mas o absolutamente idêntico que em si não é nem objetivo e nem subjetivo. Tal intuição interna não pode objetivar-se a si mesma a não ser por uma segunda intuição, a saber, a estética. Portanto, o princípio de toda a filosofia, bem como todos os mecanismos que ela deduz a partir de tal princípio, se faz objetivo pela primeira vez com a intuição estética. A poesia, segundo Schelling, é a intuição estética na potência mais elevada, a qual anula completamente a oposição entre finito e infinito. A faculdade que torna capaz de pensar e unificar todo o contraditório é a imaginação livre. A imaginação tem por propriedade a unificação de conceitos reais, o que se chama de conceitos das coisas reais, bem como a unificação de objetos ideais, pertencente ao domínio da arte. A síntese de ambos tem como princípio a própria imaginação.

A intuição estética é a intuição intelectual objetivada, portanto, a Arte é o único *organon* verdadeiro e eterno, é o documento da filosofia que atesta sempre e continuamente o que a filosofia não pode apresentar exteriormente, isto é, o in-consciente no atuar e no produzir e sua originária identidade com o consciente. Desta forma, a arte é o supremo para o filósofo, pois lhe abre a esteira da eterna indiferença ou identidade originária, indiferença esta que se encontra separada na natureza e na história e que não se mostrará eternamente na vida e no atuar, bem como no pensar. “A arte, enquanto representa a essência naquele instante, o resgata do tempo; faz com que apareça em seu puro ser, na eternidade de seu viver” (SCHELLING, 1963, p.45). A Arte abre as portas para a contemplação da totalidade, mostra o

Absoluto em sua forma originária, onde o homem toma parte do próprio Absoluto como consciente da infinitude expressa em seus produtos singulares.

A Arte rompe a dicotomia entre todo o real e o mundo da fantasia, ao qual o espírito humano aspira, e proporciona uma contemplação completa de mundo.

Todo quadro excelente nasce, por assim dizer, ao suprimir o muro invisível que separa o mundo real e ideal e somente é a abertura para onde aparecem por completo essas figuras e regiões do mundo da fantasia que vem a luz somente imperfeitamente através do mundo real. A natureza deixa de ser para o artista o que é para o filósofo, a saber, unicamente o mundo ideal aparecendo em constantes limitações ou somente em reflexos imperfeitos de um mundo que não existe fora de si, mas nele mesmo (SCHELLING, 1988, p. 425).

Como se desenvolve o ‘parentesco’ da filosofia com a arte? Para Schelling a arte é o ponto último de todo sistema filosófico, pois um sistema é completo somente quando atinge seu próprio ponto de partida. Para compreendermos este ponto devemos lançar olhos para o que Schelling escreve sobre a Filosofia da Natureza.

3.1 Matéria da arte

As formas da Arte devem ser *em-si*, ou seja, como são no Absoluto. Tais formas particulares por meio das quais o belo é exposto são formas particulares que estão no próprio Absoluto. Como é possível? E este é o grande problema da filosofia universal: a passagem do infinito ao finito, da unidade à multiplicidade. O universo entendido como *em-si*, eterno, não-gerado é, assim como o Absoluto, pura e simplesmente um, indivisível, uma vez que é o próprio Absoluto. Desta forma, os entes particulares não podem estar no universo sem que acolham em si todo o universo indiviso. Portanto são eles mesmos, por conseguinte, ‘universos’.

Se assim fosse não teríamos coisas particulares ou cada uma delas seriam, por si, um universo. No Absoluto, “porque é a unidade de todas as *formas*, o universo não está em nenhuma forma particular, precisamente porque está em todas, da mesma forma que está em todas não está em nenhuma particular (SCHELLING, 2001, p. 52). O particular em si só é particular como forma do universo³³. Coisas singulares acolhem em si, em sua forma particular, o todo absoluto, apesar de serem singulares. Há um paradoxo na argumentação schellingeana: ser todo e parte ao mesmo tempo. Assim argumenta Schelling:

³³“Por exemplo, a forma particular *ser humano* não está no Absoluto como particular, mas é o universo uno e indivisível na forma de ser humano. Por isso mesmo, nada daquilo que chamamos de coisas singulares é real em si” (SCHELLING, 2001, p. 52).

Na absolutez, a coisa *particular* não é determinada numericamente; pois se se reflete sobre o particular nela, ela mesma é o todo absoluto e nada tem fora de si; se se reflete sobre o universal, ela está na unidade absoluta com todas as outras coisas. Portanto, ela somente compreende a própria unidade e multiplicidade sob si, mas não é determinável por esses conceitos (SCHELLING, 2001, p. 52).

Para a Arte, segundo Schelling, a dialética é importante em relação à dupla visão que se deve ter em relação ao universo: visão de ‘caos’, isto é, tudo está nele e a visão do universo como beleza e formas supremas, onde o encadeamento das formas particulares dão unidade à forma absoluta. O conceito de inseparabilidade absoluta do particular é fundamental para a Arte, pois cada forma é absoluta em si.

As formas particulares em si mesmas absolutas e ao mesmo tempo universo, só o são se chamadas de *Ideias*, pois “cada ideia é = universo na figura do particular” (SCHELLING, 2001, p. 53). Cada ideia tem duas unidades: 1) a primeira unidade por meio da qual é em si mesma e absoluta e, portanto, o Absoluto está formado no particular dela; 2) a segunda unidade é o acolhimento desta ideia como particular no absoluto como seu centro. Tal duplicidade de cada ideia nos permite ver como cada Ideia pode ser compreendida no Absoluto e, ao mesmo tempo, pode, novamente, ser compreendida como particular.

Temos, segundo Schelling, o exemplo mais claro desta formação-em-um na Ideia dos deuses que segundo o filósofo é necessária para a Arte: “as Ideias são para a filosofia o que os deuses são para a arte e vice-versa” (SCHELLING, 2001, p. 54). Todas as figuras artísticas possuem realidade principalmente os deuses, pois são precisamente a formação em que o ideal é o real, isto é, possuem objetividade absoluta. A lei determinante de todas as figuras divinas é: pura limitação, de um lado, e absolutez indivisa, de outro. No entanto, segundo os critérios da Ideia absoluta em si citada acima, isto é, as coisas particulares não estão nas Ideias sem ser ao mesmo tempo verdadeiramente separadas e verdadeiramente uma, absolutas. Tal é também a lei determinante do mundo dos deuses, isto é, limitação ou separação, de um lado, e igual absolutez, de outro. Temos o exemplo disso na mitologia grega que, segundo Schelling, é o protótipo supremo do mundo poético³⁴. Os deuses gregos com suas perfeições e suas

³⁴Nas preleções *Filosofia da arte*, seguindo a discussão, Schelling dá exemplos que reflete a pura limitação, de um lado, e a indivisa absolutez de outro das figuras divinas da mitologia grega: “Minerva é o protótipo de sabedoria e força unificadas, *mas* se lhe subtrai a ternura feminina; essas qualidades unificadas reduziriam essa figura ao desinteresse e, portanto, em maior ou menor medida à nulidade. Juno é poder, sem sabedoria e graça suave, que ela recebe com o cinto de Vênus. Se, ao contrário, fosse ao mesmo tempo concedida a esta a fria sabedoria de Minerva, sem dúvida seus efeitos não teriam sido tão ruinosos quanto foram os da Guerra de Tróia, a que ela dá ensejo para satisfazer o desejo de seu favorito. Mas então não mais seria a deusa do amor e, por isso, objeto de fantasia, para a qual o que há de mais alto é o universal e o absoluto no particular” (SCHELLING, 2001, p. 55).

imperfeições nos mostram que somente se vistos de forma comunitária e ao mesmo tempo em suas particularidades remetem a Ideia de perfeição. E, talvez, justamente o que lhes falta é o que mais nos dá prazer em contemplá-los, pois “os traços que, por assim dizer, *faltam* nas manifestações das figuras divinas são precisamente aquilo que lhes dá o supremo encanto e novamente as entrelaçam umas às outras (SCHELLING, 2001, p. 56).

As figuras supremas, mas, no entanto, e ao mesmo tempo limitadas, ilustram o que para Schelling caracteriza a vida humana e este é o segredo da vida: síntese do Absoluto com a limitação. O ser humano busca uma certa intuição-do-mundo para sua plena satisfação que se caracteriza como vida suprema, existência mais livre, mais própria e um agir sem estreitamento. Isso é possível pela intuição-do-mundo que proporciona o sentido de limitação, mas ao mesmo tempo de um incondicionado supremo que está no mundo e no próprio ser humano. O que faz transparecer esta unidade na diversidade para o ser humano é sua capacidade peculiar chamada imaginação. Por ela a limitação ganha sentido no Absoluto mediante a intuição do particular.

Só no particular há vida. Mas vida e diversidade ou, em geral, o *particular* sem restrição do pura e simplesmente um, só é possível, originariamente em si, mediante o princípio da imaginação divina ou, no mundo derivado, somente mediante a fantasia, que põe o Absoluto junto com a limitação, e forma toda a divindade do universal no particular. Com isso, o universo é povoado: segundo essa lei, a vida flui do Absoluto, como o pura e simplesmente um, para o mundo; segundo essa mesma lei, no reflexo da imaginação humana, o universo se desenvolve de novo num mundo da fantasia, cuja lei sem exceção é *absolutes* na limitação (SCHELLING, 2001, p. 56).

A imaginação, como já afirmado anteriormente, cumpre um papel essencial na filosofia de Schelling. No caso da construção da matéria da arte a imaginação, bem como a razão, cumpre uma exigência humana de que nada no universo seja oprimido, ou seja, que nada seja meramente limitado ou inferior, pois exigimos uma vida particular e livre para cada coisa. Desta forma, a limitação, tão repulsiva do ponto de vista da razão, na razão e na imaginação se torna forma do Absoluto. Somente através de Ideias, ou seja, por meio delas tem-se abertura para o Absoluto e somente por meio delas se tem uma intuição positiva, ao mesmo tempo limitada e ilimitada, do Absoluto.

As criações poéticas gregas, segundo Schelling, continuam fiéis à lei de toda a imaginação e fantasia. O entendimento se atém somente à limitação, portando o mundo dos deuses só pode ser apreendido pela fantasia que expõe a síntese do Absoluto e da limitação no antítipo. Nem mesmo a exposição da síntese se dá pela razão, pois esta dita as regras da ciência que, por sua vez, pode somente expor prototipicamente (idealmente) a síntese do

Absoluto e limitação. Assim a despeito de Kant, Schelling dá autonomia à imaginação e à fantasia, porém as diferencia:

Em relação à fantasia, determino a imaginação como aquilo em que as produções da arte são concebidas e desenvolvidas; a fantasia, como aquilo que as intuições extraordinariamente, as projeta, por assim dizer, para fora de si e, nessa medida, também as expõe. É a mesma relação que há entre razão e intuição intelectual. As ideias são formadas na razão e como que da matéria da razão; a intuição intelectual é aquilo que expõe internamente. Fantasia é, portanto, a intuição intelectual na arte (SCHELLING, 2001, p. 58).

Tal igualdade em relação à intuição intelectual e fantasia reside no fato de através de ambas ‘operações’ haver a unidade da forma particular com a forma do Absoluto. Na Arte este exemplo dos deuses da arte grega que são compreendidos por serem particulares como seres absolutos e serem absolutos como seres particulares. Há o acolhimento do finito ou particular no infinito.

3.2 Sobre a imaginação

Schelling elabora três formas de imaginação em sua Filosofia da Arte (preleções sobre *A Filosofia da Arte*). Porém não se pode esclarecê-las antes de recorrer ao trato que Kant faz da imaginação na *Crítica da razão pura* e na *Crítica do juízo*. O conceito de imaginação é imprescindível para o desenvolvimento do conceito de *Darstellung* (exposição) exposto por Schelling em relação às formas artísticas. A *Darstellung* está diretamente ligada com o conceito de Ideia. Segundo a filosofia kantiana as Ideias puras da razão não são suscetíveis de exposição direta, isto é, sua filosofia esquemática não dá conta deste problema que perpassa toda a História da filosofia. Pelos critérios da filosofia schellingeana Kant deixa uma lacuna, um hiato, um abismo ao não resolver tal problema. Para Schelling a imaginação produtiva ou a força imaginativa (*Einbildungskraft*) é uma forma mais eficaz de se chegar à verdade própria da Ideia em si.

Na *Crítica da razão pura* Kant trata a imaginação como uma função cega, porém indispensável do ser humano, que relaciona as significações gerais às intuições particulares. Desta forma, a imaginação cumpre a função de mediadora entre os conceitos e as intuições, possibilitando a aplicação das categorias aos objetos dos sentidos, ou seja, sem o poder da imaginação não seria possível dar unidade a heterogeneidade do conhecimento, isto é, unir as duas esferas dicotômicas, o entendimento e a sensibilidade. No entanto as duas esferas, nessa ligação, não podem compartilhar suas funções, pois como assegura Kant: “o entendimento

não pode intuir e os sentidos não podem pensar” (KANT, 2013, p. 97), mas, por outro lado, para que haja conhecimento com validade objetiva, ambas as faculdades devem atuar em cooperação, isto é, deve haver reciprocidade entre elas. Seguindo a afirmação de Kant na *Lógica transcendental*:

Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i.e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos) (KANT, 2013, p. 97).

Por meio desta mútua relação às intuições espaço/temporais passam a ver de modo ordenado, do mesmo modo os conceitos adquirem seu conteúdo, isto é, se elevam a um conceito empírico, ou seja, os conceitos ganham validade empírica. Este é o modo encontrado por Kant para unir duas faculdades tão dispares do ponto de vista de suas funções no conhecimento. De acordo com Kant as intuições necessitam de ordenação conceitual para se tornarem legíveis e inteligíveis, da mesma forma, sem matéria advinda das intuições as categorias continuam sem substrato. Sem tal ordenação ou mútua associação não há síntese objetiva, isto é, não é possível alcançar a unidade do múltiplo que é dado pela sensibilidade, não se pode alcançar uma ligação (*conjunctio*)³⁵. É por meio desta síntese, como nos explica Kant, que os objetos da experiência (*Gegenstand*) tornam-se objeto para o conhecimento (*Objekt*). Objetos da experiência (*Gegenstände*) são constituídos de aparências conformadas com os limites do entendimento e das intuições, que podem ser fenômenos na intuição sem serem relacionados com as regras do nosso entendimento, ou seja, pode “ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos como fenômenos” (KANT, 2013, p. 123), a síntese objetiva é proporcionada pelo entendimento. Logo, o objeto do conhecimento do entendimento (*Objekt*) se constitui na relação determinada de representações dadas com um objeto (*Objekt*), ou seja, através da síntese objetiva. De tal forma que o entendimento é a faculdade dos conhecimentos.

Logo, temos a descrição de objeto dada por Kant: “aquilo em cujo conceito está *unificado* o diverso de uma dada intuição” (KANT, 2013, p. 133). Levando em conta tais definições, a intuição dada ou objeto (*Gegenstand*) se torna um *Objekt* de acordo com as

³⁵ “[...] é uma ação do entendimento; uma ação que poderíamos designar com a denominação geral de *síntese*, para com isso tornar claro, ao mesmo tempo, que nós não podemos nos representar nada como ligado no objeto sem ter antes ligado ele próprio; e uma *ligação* que é a única, entre todas as representações, que não é dada através de objetos, mas é antes executada pelo próprio sujeito, pois é um ato de auto atividade” (KANT, 2013, p. 128).

determinações das condições de unidade da apercepção transcendental³⁶. O objeto específico do conhecimento (*Objekt*), o qual é cognoscível por meio dos conceitos do entendimento, requer um objeto da experiência (*Gegenstände*). Os esquemas para a conexão ou síntese do diverso são proporcionados pela imaginação. Na *Crítica da razão pura* Kant afirma que a imaginação é dependente do entendimento, isto é, submissa ao entendimento como sendo ato espontâneo da faculdade de representação. A imaginação deve ser submissa à espontaneidade do entendimento, ao “eu penso que acompanha todas as minhas representações” para assegurar que em mim não seja “representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que ou a representação é impossível, ou ao menos não seria nada para mim” (KANT, 2013, p. 129). Assim nos indica Kant: “pois as diversas representações que podem ser dadas em uma certa intuição não seriam todas elas minhas se não pertencessem todas elas a uma autoconsciência” (KANT, 2013, p. 130). A imaginação na primeira *Crítica* kantiana tem somente função de síntese figurativa, como o poder que o Eu tem de ligar o diverso de representações dadas à consciência, e mesmo submissa ao entendimento tem o seu próprio papel, muito importante por sinal, de mediar ou correlacionar conceitos e intuições. Como nos explica Torres Filho:

É a imaginação pura que opera esse relacionamento, nos dois sentidos: traz o empírico às categorias, de modo a preencher os conceitos, e leva o poder sintetizador do entendimento ao diverso da sensibilidade, de modo a converter a intuição em visão (TORRES FILHO, 1975, p. 103).

Torres Filho continua argumentando que há uma necessidade recíproca de complementação entre o conceito e a intuição. No caso da intuição há a carência de espontaneidade, pois isolada é cega. Do lado do conceito há a falta de receptividade, pois encerrado em si ele se torna vazio. Logo, esta distinção implica uma cooperação, isto é, uma ação conjunta de ambos os lados para que haja conhecimento de fato. Desta forma só há plenitude de conhecimento se ambos operarem juntos, ou seja, reciprocamente.

Nesta parte da filosofia teórica, Kant quer destacar que o conceito (significado geral) e a intuição (apreensão particular) de forma alguma trocam as suas propriedades, mas que ambos se associam por meio da síntese meramente figurativa, síntese esta que possibilita a união do significado geral (ideal) com a apreensão particular (empírica). Kant nos dá a

³⁶“A *unidade transcendental* da apercepção é aquela por meio da qual todo o diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto. Por isso ela é denominada *objetiva* e tem de ser distinguida da *unidade subjetiva* da consciência, que é a *determinação do sentido interno* por meio da qual aquele diverso da intuição é dado empiricamente para tal ligação (KANT, 2013, p. 134).

descrição da importância da síntese ou da imaginação transcendental como fundamental para o conhecimento:

Em seu significado mais geral, porém, entendo por *síntese* a ação de somar diferentes representações umas às outras e abarcar a sua diversidade em um conhecimento. Tal síntese é pura quando o diverso não é dado empiricamente, mas sim *a priori* (como naquele no espaço e no tempo). [...] A síntese de um diverso, porém, (seja ele dado empiricamente ou *a priori*), produz primeiramente um conhecimento que, de fato, pode ser a princípio ainda cru e confuso, e assim carecer de uma análise; mas é a síntese quem realmente recolhe os elementos para os conhecimentos e os unifica em um certo conteúdo; é ela, portanto, a primeira coisa a que devemos dirigir nossa atenção se queremos julgar sobre a primeira origem de nosso conhecimento (KANT, 2013, p. 112).

A imaginação, “uma função cega mais indispensável da alma, sem a qual jamais teríamos conhecimento algum, mas da qual raramente tomamos consciência” (KANT, 2013, p. 112), que realiza a cooperação entre o conteúdo da experiência e os conceitos puros (categorias) do entendimento figurativamente. Podemos afirmar que, como mediadora, a imaginação tem o caráter híbrido, pois opera, em seu modo, sem base pura e simplesmente no empírico nem no intelectual, mas simultaneamente intelectual e sensível.

Porém na *Crítica do juízo* (§49 *Da faculdade do ânimo que constituem o gênio*) a imaginação ganha uma nova definição. No contexto estético, onde Kant define as faculdades que constituem o gênio, a imaginação faz a mediação entre a sensibilidade e o entendimento como princípio vivificador das faculdades mentais. Desta forma, a imaginação é definida como a faculdade de exposição das ideias estéticas, pois torna possível a sensibilização das ideias ao proporcionar o livre jogo entre sensibilidade e entendimento. Na definição kantiana temos:

Ora, eu afirmo que este princípio não é nada mais que a faculdade de apresentação de *ideias estéticas*; por uma ideia estética entendo, porém, aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contrapartida <Pendant> de uma *ideia da razão*, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da imaginação) pode se adequar (KANT, 2012, p.170).

Mas é válido lembrar que além da definição do aspecto expositivo da imaginação, em Kant, encontramos o tratamento esquemático e submisso da imaginação (primeira crítica) e toda a problemática que envolve a questão da exposição da Ideia.

O que queremos ressaltar é que a imaginação, definida na *Crítica da razão pura*, é produtiva ao mesmo nível que na *Crítica do juízo*. Levando em conta a distinção kantiana, na

Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, entre síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*) e síntese figurativa (*synthesis speciosa*), ambas transcendentais, encontramos a afirmação de que a síntese figurativa ou *synthesis speciosa* da imaginação é produtiva, pois tem a capacidade de configurar num exercício de espontaneidade do entendimento sobre a sensibilidade. A síntese puramente intelectual ou *synthesis intellectualis* tem sua realização somente pela ação do entendimento e sem a ajuda da imaginação, pois se refere somente à unidade da apercepção. No caso da síntese figurada ou produtiva do diverso intuído pela sensibilidade, ela necessita do auxílio indispensável da imaginação, esta por sua vez, age em conformidade com as categorias, espontaneamente. Segundo Kant a síntese figurada possui um segundo aspecto que o filósofo define como imaginação reprodutiva, este aspecto tem sua aparição quando a síntese figurada está somente sujeita às leis empíricas. Neste último caso, ressalta Kant, a síntese figurada da imaginação não pertence à filosofia transcendental, mas somente a psicologia (KANT, 2013, p. 140-141).

A produtividade da imaginação da primeira *Crítica* é diferente da produtividade imaginativa indicada por Kant na terceira *Crítica*, pois na primeira a imaginação procede esquematicamente, ao passo que na terceira não. O objeto da terceira *Crítica* não é um objeto da experiência, ou seja, não é resultado da aplicação das categorias do entendimento sobre intuições sensíveis. Trata-se, desta forma, de um simples representar como nos indica Jane Kneller no livro *Kant e o poder da imaginação*. Mesmo afirmando a autonomia da imaginação, na terceira *Crítica*, ela deve ser proporcional ao entendimento, se ao contrário fosse todas as produções da síntese imaginativa seriam insanas. Assim é possível a afirmação kantiana das belas-artes pela exigência da imaginação, entendimento, espírito e gosto (KANT, 2012, p. 177). Há sim, segundo Kant, implicação necessária entre esses conceitos uma vez que o entendimento e o gosto dão direção e disciplina ao gênio (corta-lhe muito as asas), isto é, dão-lhe direção e sentido (KANT, 2012, p. 177). De acordo com Kant, portanto, apesar de ambas as imaginações serem produtivas, a imaginação da *Crítica do juízo* não possui submissão, apesar de ser proporcional, ao entendimento, isto é, possui um *status* independente como função de comparar e não combinar representações dadas, pois o objeto do juízo reflexivo estético não é um objeto da experiência, mas um arranjo da natureza em sistema³⁷.

A discussão a respeito da síntese entre entendimento e sensibilidade desperta a problemática a respeito da exposição da ideia que perpassa todo o idealismo transcendental.

³⁷“Porém aquele elemento subjetivo numa representação que não pode de modo nenhum ser uma parte do conhecimento é o prazer ou desprazer, ligados àquela representação; na verdade, através dele nada conheço no objeto da representação, ainda que eles possam ser até o efeito de um conhecimento qualquer” (KANT, 2012, p. 22).

Também se pode afirmar que tal problemática perpassa a filosofia desde a Antiguidade Clássica até a intervenção kantiana na filosofia moderna. Sobre tal problemática Kant estabelece, no primeiro livro da *Dialética transcendental*, a diferenciação entre Ideias ou conceitos da razão e conceitos do entendimento. O problema dominante em relação às Ideias da razão é sobre a possibilidade de conhecermos a realidade objetiva das mesmas, que segundo Kant é improvável. E esta é a grande contenda que a filosofia enfrentou durante toda sua história. De acordo com Kant é impossível expormos uma Ideia, o que, por outro lado, não acontece com os conceitos do entendimento:

Os conceitos do entendimento também são pensados *a priori*, antes da experiência e com vistas a ela; mas eles não contêm nada além da unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem pertencer necessariamente a uma consciência empírica possível. A sua objetividade objetiva, por outro lado, baseia-se tão somente em que, visto constituírem a forma intelectual de toda a experiência, sua aplicação tem de poder ser sempre mostrada na experiência (KANT, 2013, p. 285).

A experiência é a via de exposição dos conceitos do entendimento, uma vês que se podem encontrar empiricamente objetos ou fenômenos correspondentes aos mesmos e aos quais eles podem ser aplicados. Por outro lado, isso não ocorre com as Ideias da razão, pois segundo Kant elas não se confinam nos limites da experiência:

Os conceitos da razão servem para compreender, assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções). Se contêm o incondicionado, dizem respeito a algo que tem toda a experiência sob si, mas que não pode jamais ser ele próprio um objeto da experiência: algo que a razão conduz e mede o grau de seu uso empírico, mas que não constitui jamais um membro da síntese empírica (KANT, 2013, p. 285).

A designação para os conceitos puros do entendimento, de acordo com Kant, é categorias e das Ideias da razão pura Ideias transcendentais. Temos, segundo a sequência da *Crítica*, a diferença entre categorias e Ideias da razão. Distintamente das categorias a Ideia não tem uma imagem (*bild*) ou intuição adequada na experiência, ou seja, podemos falar em adequação ou correspondência somente entre intuição e conceitos quando nos referimos a categorias ou conceitos do entendimento. O conceito, diferentemente da Ideia, pode ser exposto intuitivamente³⁸, pois há um fenômeno adequado a ele, de modo que pode ser demonstrado empiricamente.

³⁸“Conceitos do entendimento enquanto tais têm de ser sempre demonstráveis (se por demonstrar entender-se, como na anatomia, simplesmente o exhibir), isto é, o objeto correspondente a eles tem de poder ser sempre dado na intuição (pura ou empírica), pois unicamente através dela eles podem tornar-se conhecimentos” (KANT, 2012, p. 204).

Neste contexto teórico da *Crítica* é que a imaginação opera na criação esquemática para o entendimento, isto é, através de tais esquemas fornece aquela síntese figurativa descrita acima, a qual é inferior, no contexto teórico, à unidade da apercepção por ser a imaginação submetida à legalidade do entendimento. Isso ocorre porque o âmbito teórico exige um fundamento de prova para que os juízos tenham validade objetiva.

Na elaboração de sua estética Kant supera esta visão da imaginação, pois pretende estabelecer critérios para a exposição das Ideias estéticas. Porém Kant segue cautelosamente tal empreitada uma vez que afirma a possibilidade da exposição das Ideias estéticas, mas de modo indireto ou parcialmente demonstrável como o único modo possível.

A obra de arte é revestida de significações intuitivas, isto é, Ideias estéticas, as quais possuem significação muito peculiar. Tal peculiaridade reside no fato de a imaginação não mais possuir a função de esquematizar os conceitos, ao contrário da primeira crítica, na terceira crítica a imaginação é definida como imaginação criadora³⁹.

Uma ideia estética não pode tornar-se um conhecimento porque ela é uma intuição (da faculdade da imaginação), para a qual jamais se pode encontrar adequadamente um conceito. Uma ideia da razão jamais pode tornar-se conhecimento, porque ela contém um conceito (do suprassensível) ao qual uma intuição jamais pode ser convenientemente dada (KANT, 2012, p. 204).

Em tal passagem encontramos o aspecto autônomo e criador da imaginação sob representações intuitivas, ou seja, Ideias estéticas⁴⁰. Exposição esta que não pode ser apreendida de modo adequado por intuições empíricas, portanto, Ideias da razão e não são intuições empíricas, mas Ideias estéticas que seguem o livre jogo criativo da imaginação.

O espírito da obra de arte, segundo a terceira crítica kantiana, consiste em envolver, como ‘matéria’, representações intuitivas de uma maneira muito peculiar, ou seja, produtos da imaginação que, neste caso, não esquematiza conceitos nem são representações anteriormente vividas. Desta forma, a exposição das Ideias da razão se torna inconcebível por não haver

³⁹“A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós no entretemos com ela sempre que a experiência pareça-nos demasiadamente trivial; também a remodelamos de bom grado, na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios que se situam mais acima na razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo ela na verdade tomamos emprestado da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza” (KANT, 2012, p. 171).

⁴⁰Ora, eu creio que se possa chamar a ideia estética de uma representação inexponível da faculdade da imaginação; a ideia da razão, porém, um conceito indemonstrável da razão. De ambas pressupõe-se que não sejam geradas como que infundadamente, mas (de acordo com a explicação anterior de uma ideia em geral) conformemente a certos princípios das faculdades de conhecimento, aos quais elas pertencem (aquela aos princípios subjetivos; esta, aos objetivos) (KANT, 2012, p. 204).

intuições que correspondam a elas empiricamente. Podemos perceber no âmbito teórico-cognitivo uma exposição direta dos conceitos do entendimento, por outro lado, no âmbito artístico, percebemos que é inconcebível tal exposição direta das Ideias estéticas pelos critérios supracitados. Tendo em conta isto, Kant estabelece um critério expositivo indireto para as Ideias estéticas da razão, a saber, pelo modo de analogia.

Segundo Kant a exposição das Ideias estéticas da razão se efetiva apenas de modo simbólico, diferentemente das exposições esquemáticas, ou seja, as ideias estéticas da razão são possíveis de um modo indemonstrável.

Nesta faculdade o juízo <die Urteilskraft> não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência, como de mais a mais ocorre no ajuizamento empírico: ela dá a si própria a lei com respeito aos objetos de uma complacência tão pura, assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição; e ela vê-se referida, quer devido a esta possibilidade interna no sujeito, quer devido à possibilidade externa de uma natureza concordante com ela, a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e tampouco liberdade, mas que contudo está conectado com o fundamento desta, ou seja, o suprassensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum <gemeinschaftlichen> e desconhecido (KANT, 2012, p. 217).

Tal exposição acontece mediante objetos que despertam o sentimento do sublime ou do belo. São exposições de Ideias morais⁴¹. Este elemento do sentimento estético (belo, sublime) é um sentimento subjetivo, pois refere suas representações ao sujeito com referência ao surgimento do sentimento de prazer ou desprazer, onde está em jogo somente a contemplação pela qual o sujeito faz referência a si mesmo. Tal prazer que se faz sentir em relação à natureza estética é moral, pois não se trata das belezas das formas uma vez que o que desperta o sentimento do sublime não são os objetos, mas sim a Ideia estética da razão expressada analogicamente ou simbolicamente.

Sobre o sentimento de beleza, em relação à natureza, Schelling faz referência direta à obra de Schiller, *Poesia ingênua e sentimental*, pois Schiller faz uma diferenciação entre a concepção estética antiga e a moderna. Esta distinção ou oposição está diretamente ligada à exposição direta ou indireta das Ideias da natureza. Schiller é quem levanta esta disparidade da maneira de expor a Ideia na antiguidade e na modernidade. O homem moderno está

⁴¹Em nota (6) Márcio Suzuki, no livro *Poesia ingênua e sentimental* de Schiller, explica a questão da exposição da Ideia referente ao fenômeno do belo: “Ideia: no sentido kantiano de ‘conceito da razão’. Ao contrário dos conceitos ou das categorias do entendimento, os conceitos da razão ou ideias ‘não podem ser expostos, isto é, não se encontra na experiência nenhum fenômeno ou objeto que lhes corresponda. Por isso, só são passíveis de exposição indiretamente, ou seja, mediante certos objetos, que despertam em nós o sentimento do belo ou do sublime. Nesse caso, tais objetos são uma forma de expressão, são representações simbólicas de ideias morais. Em outras palavras as formas ou Ideias estéticas simbolizam ou expressam as Ideias morais da razão” (SCHILLER, 1991, p. 112).

imbuído do sentimento ‘nostálgico’, portanto está mais próximo do ‘sentimental. Enquanto o homem antigo estava ‘entregue’ à natureza, isto é, era um-com-ela, portanto mais próximo do ‘ingênuo’. O adjetivo de ingênuo, atribuído ao homem antigo, se dá pelo fato de ele estar absorto na objetividade. Por outro lado, o homem moderno está mais próximo do aspecto subjetivo, da nostalgia, da reflexão, portanto, segundo Schiller, submerso pelo caráter sentimental. Desta forma o moderno está mais distante do da ideia de natureza dos gregos antigos, pois como afirma Schelling, parafraseando Schiller, “‘o ingênuo é natureza, o sentimental *busca* a natureza”” e ainda “‘o ingênuo sente naturalmente, o sentimental sente *o* natural”” (SCHELLING, 2001, p. 129).

Tal contradição exposta por Schiller não é levada em consideração por Schelling, pois o ingênuo e o sentimental não são oposições absolutas assim como o belo e o sublime não são oposições qualitativas e essenciais. Pois para Schelling a poesia, grau mais elevado da exposição da Ideia, não é nem ingênua nem sentimental. Estas oposições mostram os diferentes objetos da antiguidade e da modernidade, isto é, enquanto os primeiros apontam para a Ideia de natureza (um-com-ela), os segundos somente apontam para uma natureza ideal, possível apenas do posto de vista da nostalgia. A oposição aqui ressalta o caráter dado por Kant de exposição da Ideia somente de modo análogo e indireto, em relação ao poeta reflexivo ou sentimental. Isso ocorre pelo distanciamento criado, pelos critérios filosóficos adotados pela modernidade, entre sujeito e objeto que tem sua causa na formulação do conceito de reflexão.

Este contexto problemático a exposição da Ideia, principalmente na forma dada por Kant na terceira crítica, influencia enormemente Schelling no que tange a representação simbólica. Tais representações possuem duas faces, por um lado são incompletas, mas, por outro, altamente potenciais. Pois as representações kantianas expressam uma infinidade de sentido que Schelling soube perceber e assim fundamentar a produção artística unindo de modo recíproco matéria e ação. Nesta interação há espaço para o inconsciente não-intencional, totalidade natural inabarcável em uma constante interação com o consciente. Na concepção simbólica de Schelling envolve uma harmonia constante entre idealização e materialização, realização e significação são simultâneas. Este é o projeto que Schelling desenvolve com a filosofia da arte, isto é, uma ‘indiferença’ absoluta ou identidade absoluta que, por sua, fez é a exposição do Absoluto.

Na filosofia kantiana encontramos, portanto, a in-demonstrabilidade ou incompletude das Ideias da razão por não serem suscetível de experiência, porém elas se encontram na esfera do possível, na esfera do ideal que por analogia se torna explícita. Tais Ideias, portanto,

não se sustentam nos conceitos puros do entendimento, mas sim na exposição da imaginação meramente como um ideal, isto é, ‘como’ um ser ideal adequado à Ideia⁴². Pelos critérios da filosofia kantiana a ideia é um conceito da razão, portanto não há imagem, visão ou intuição adequada e, desta forma, não é possível defini-la como fenômeno. Pois fenômeno é o que possui critérios empíricos, ou seja, aplicabilidade dos conceitos do entendimento. Na primeira bem como na terceira *Crítica* kantiana temos os limites do conhecimento que se restringe aos fenômenos e a aplicabilidade dos conceitos do entendimento e a exponibilidade parcial ou indireta das ideias da razão pela imanente insuficiência e limitação da razão humana. Porém, no âmbito prático Kant quer afirmar a suficiência da razão mesmo que de modo unilateral, ou seja, como uma perfeição para a qual nada pode ser dado de adequado na experiência. Ideias arquetípicas de perfeição prática indispensável para a nossa conduta moral. Uma vez que

[...] a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, embora sem a força criadora *platônica*, têm *força prática* (como princípios regulativos) e servem de fundamento à possibilidade da perfeição de certas *ações*. Conceitos morais não são conceitos inteiramente puros da razão, pois algo empírico (prazer ou desprazer) lhes serve de fundamento (KANT, 2013, p. 449).

Tal exposição continua muito próxima da que encontramos na *Crítica do juízo*, isto é, a Ideia é pensamento e o pensamento enquanto ideal é o objeto da ideia que, enquanto objeto, somente é adequado à Ideia, um ser singular que é a obra de arte. Do mesmo modo no campo prático há a possibilidade de fazer uso deste objeto ideal como modelo arquetípico para as boas ações, porém Kant não afirma um estatuto ontológico ou ôntico objetivo. Em relação a isto Kant afirma:

Assim como a ideia fornece a *regra*, o ideal serve, nesse caso, serve de *modelo* para a determinação completa da cópia; e nós não temos outropadrão de medida para nossas ações senão o comportamento desse ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nós melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo. Mesmo que não se possa conceder-lhes realidade objetiva (existência), esses ideais não devem ser considerados fantasias, mas antes fornecem um indispensável padrão de medida da razão, que necessita de um conceito daquilo que é inteiramente completo em sua espécie para a partir dele avaliar e medir o grau e as carências do imperfeito. Querer realizar o ideal em um exemplo. Porém, i. e., no fenômeno, como o sábio em um romance, por exemplo, é impraticável e, além disso,

⁴²Disso segue-se, porém, que o modelo mais elevado, o original <Urbild> do gosto é uma simples ideia que cada um tem de produzir em si próprio e segundo a qual ele tem de ajuizar tudo o que é objeto de gosto, o que é exemplo do ajuizamento pelo gosto e mesmo o gosto de qualquer um. Ideia significa propriamente um conceito da razão; e ideal, a representação de um ente individual como adequado a uma ideia. Por isso, aquele original do gosto que certamente repousa sobre a ideia indeterminada da razão de um máximo, e, no entanto, não pode ser representado mediante conceitos, mas somente em apresentação individual pode ser melhormente chamado o ideal do belo, de modo que, se não estamos imediatamente de posse dele, contudo aspiramos a produzi-lo em nós (KANT, 2012, p. 75).

tem algo de absurdo e pouco edificante em si, já que os limites que continuamente prejudicam a completude na ideia impossibilitam qualquer ilusão em tal tentativa e assim, tornam o bem que repousa na ideia ele próprio suspeito e parecido com uma mera invenção (KANT, 2013, p. 449-450).

Certamente a exposição ontológica da Ideia na filosofia transcendental é problemática. No que se refere à filosofia kantiana tal problema perpassa suas três *Críticas*. Não há conciliação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, isto é, não há conhecimento positivo das ideias da razão de acordo com os critérios kantianos. Pois se torna ‘absurdo’ querer remeter a um exemplo empírico ou fenômeno o ideal da razão mesmo nos termos práticos do imperativo categórico que prescreve a boa ação. De tal forma que a lei moral também não possui imagem adequada na experiência. A dicotomia ou heterogeneidade sensível e inteligível nesta problemática se encontra:

Fora dos objetos da experiência e, também, com relação às coisas como númenos, negou-se, com todo direito, à razão especulativa qualquer conhecimento positivo [...] por outro lado, muito embora não proporcione nenhuma visão, a lei moral nos fornece, em todo caso, um fato totalmente inexplicável a partir dos dados do mundo sensível e de todo o âmbito do uso teórico da nossa razão – fato esse que anuncia um mundo puro do entendimento e o *determina* até mesmo *positivamente*, e nos permite conhecer alguma coisa dele, isto é, uma lei (KANT, 1984, p. 87).

A exposição da Ideia via razão prática se dá na forma de prescrição ou lei moral. Na *Crítica do juízo* a exposição é por aproximação via analogia uma via, encontrada por Kant, que regula as Ideias aos critérios experienciais. As representações da imaginação ganham aparência de realidade ontologicamente objetivas ao se remeterem para além das fronteiras da experiência, isto é, ao se referirem ao suprassensível. É justamente neste ponto que chamam a referência ou exposição como Ideias ou conceitos da razão. Em contrapartida às ideias condicionadas pelos critérios da experiência as Ideias da Razão pura ganham valoração ontológica ao se esforçarem para atingir a exposição do incondicionado. Mesmo de forma aproximativa e insuficiente uma vez que tais ideias somente se referem a um talento da imaginação produtiva, uma vez que nenhum conceito é adequado às representações da imaginação referentes a intuições internas.

A imaginação da terceira crítica é definida como mola propulsora da criação. É adequada ao gênio que, por sua vez, tem supremacia em relação à natureza, um eleito da natureza. Eleito porque não cria a partir de imitações, mas sim a partir de si mesmo originariamente por um dom natural, cujo, é a regra da criação artística (KANT, 2012, p. 163). Pela definição kantiana o gênio deve ser totalmente oposto ao espírito da imitação.

Ora, se for submetida a um conceito uma representação da faculdade da imaginação que pertence à sua apresentação, mas por si só dá tanto a pensar que jamais deixa compreender-se em um conceito determinado, por conseguinte amplia esteticamente o próprio conceito de maneira ilimitada, então a faculdade da imaginação é criadora e põe em movimento a faculdade de ideias intelectuais (a razão), ou seja, põe a pensar, por ocasião de uma representação (o que na verdade pertence ao conceito do objeto), mais do que nela pode ser apreendido e distinguido (KANT, 2012, p. 172).

A imaginação na *Crítica do juízo* possui estatuto de criação e diferente que no âmbito cognitivo. Na razão teórica cognitiva a imaginação é vista apenas como síntese figurativa. Ela se é sem autonomia e sua função sujeita-se ao entendimento, já que é o entendimento o unificador das intuições sensíveis na unidade a apercepção.

Para o nosso trabalho, isto é, estabelecer os critérios da filosofia transcendental que expõe o absoluto incondicionado que influenciaram Schelling no desenvolvimento de sua filosofia, importa ressaltar o papel da imaginação no âmbito estético como a revitalização ou mostração do incondicionado. Exposição está, segundo a perspectiva filosófica de Kant, que é aproximativa e indireta, analogamente referenciada às leis do entendimento (KANT, 2012, p. 170-171). A força da imaginação se reflete no esforço por sensibilizar as Ideias incondicionadas da razão e ao mesmo tempo remeter a exposição indireta de tais Ideias a um mundo suprasensível, infinito de sentido, de tal forma que somente a imaginação torna possível a exposição peculiar das Ideias, tanto no âmbito sensível como no âmbito do suprasensível referente aos sentidos/simbologia. A imaginação potencializa e expande o significado da criação artística. Porém é válido ressaltar somente como verossimilhança, um conceito aproximativo ao conceito puro da razão, portanto indemonstrável.

3.3 O poder da imaginação em Schelling

A força denominada de imaginação (*Einbildungskraft*)⁴³ em Schelling é o que possibilita o que o autor denomina de *formação-em-um* nas *Preleções da Filosofia da arte*. Também se pode estabelecer o critério sintético da imaginação, pois a *formação-em-um* é

⁴³ Em nota na tradução da obra *Filosofia da Arte* Marcio Susuki explica a utilização deste termo por Schelling: “*Einbildungskraft* é traduzida corretamente por imaginação. Schelling, apresentando os termos de que é composta, explica-a como a força (*Kraft*) da formação (*Bildung*) e um (*Eins*). A tradução de *Ineibildung* por ‘formação-em-um’ segue a indicação de Rubens Rodrigues Torres Filho em ‘O Simbólico em Schelling’ [...]. Correntes na língua, as palavras *Einbildung* e *Einbildungskraft*, assim entendidas, apresentam dificuldades para o tradutor. Para dar conta da tarefa, Coleridge a verteu para o inglês utilizando-se do neologismo *esemplastic Power*, onde o primeiro termo é formado dos vocábulos gregos *es*, *hèn*, e *pláttein* (*Biographia Literaria* XIII). A partir dele, Gabriel Marçal, Xavier Tiliette e os tradutores Caroline Sulzer e Alain Pernet introduzem *ésemplasié*. Alguns sugerem também *uni-formazione* ou *in-formazione* (Pareyson e Alessandro Klein), *uni-formazione* (Caroline Sulzer), *in-formazione* (Marquet, Courtine), *unificación* (López-Domínguez) e *mutual informing in to unity* (Douglas D. Stott). (N.T) (SCHELLING, 2001, p. 48-49). Usaremos a palavra *Einbildungskraft* (imaginação ou, para Schelling, força-de-formação-em-um) como sinônima de *Ineibildung* (formação-em-um).

união das potências condicionadas e incondicionadas. Esta visão está intimamente ligada com as definições da Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) de Schelling. Na Filosofia da Natureza Schelling concebe os diferentes graus da matéria, dimensões, ou potências da Natureza como postuladas por uma espécie de ‘imaginação abstrata’ ou como ele denomina imaginação ou *formação-em-um* do infinito em direção ao finito. Isto significa que o que está sendo formada nesta tensão dialética infinito/finito é a própria matéria⁴⁴. No entanto, nesta tensão a matéria também é fundamento de tudo, pois é a base absoluta para a Natureza que se mostra como força aos nossos sentidos.

A imaginação ou *formação-em-um* remete à dinâmica e as relações de forças. A relação com as forças dinâmicas nos remete a uma imaginação criadora e não a mera relação abstrativa negativa relacionada à reflexão do pensamento. A referência às forças dialéticas e dinamicamente opostas ou antitéticas, pelo mesmo critério de força, tendem a uma unidade ou síntese. O conceito de força se estabelece no lado criador da Natureza, tal força é estendida, por Schelling, na ‘criação artística’, onde a força de *formação-em-um*, assim como na Natureza, possibilita a individuação, ou objetivação arquetípica da coisa particular. No § 22 das *Preleções sobre a Filosofia da arte* afirma:

*Assim como, no antítipo, Deus, como protótipo, se torna beleza, assim também, intuídas no antítipo, as Ideias da razão se tornam beleza: e a relação da razão para com a arte é, por isso, a mesma que a de Deus para com as Ideias. Por meio da arte, a criação divina é exposta objetivamente, pois se baseia na mesma formação-em-um da identidade infinita no real, na qual também aquela se baseia. A palavra alemã *Einbildungskraft*, que é de um acerto notável, significa propriamente a força da *formação-em-um*, na qual de fato se baseia toda a criação. Ela é a força por meio da qual um ideal é ao mesmo tempo também um real, a alma é corpo, ela é a força da individuação, que é a força propriamente criadora (SCHELLING, 2001, p. 48-49).*

A imaginação é a força criadora responsável por ‘corporificar’ as intuições internas em um processo de criação que é exposição imediata da total indiferença entre condicionado e incondicionado, do Absoluto. Nesta força que ‘*forma-em-um*’ o real e o ideal se caracterizam como ‘interpenetração’. Este caráter de ‘união’ encontramos no § 16 das *Preleções* de Schelling, onde este afirma, no tocante à *formação-em-um* e à beleza, que a beleza está posta onde o ideal e o real se tocam. De tal forma que a beleza não é nem real (agir) nem ideal (verdade absoluta), mas somente na interpenetração, ou seja, na *formação-em-um* do real e do

⁴⁴ “*Dedução das forças pelas quais é condicionada a evolução do universo* (supondo-se uma duplicidade originária na natureza), da força expansiva, da força retardativa e da força gravitacional, as quais (em sua independência umas em relação às outras) tão-somente tornam possível a natureza como produto determinado para cada momento do tempo e do espaço e como uma *construção real da matéria* (SCHELLING, 2004, p. 271).

ideal. A beleza está posicionada bem onde o real (particular) é proporcionalmente idêntico ao seu conceito (universal). Assim afirma Schelling nas *Preleções*(§ 16):

A beleza está posta ali onde particular (real) é tão proporcional a seu conceito, que este mesmo entra, como infinito, no finito e é intuído *in concreto*. Com isso, o *real*, no qual ele (o conceito) aparece *torna-se* verdadeiramente semelhante e igual ao protótipo, à Ideia, onde precisamente esse universal e esse particular estão em identidade absoluta. O racional torna, como racional, ao mesmo tempo algo que aparece, algo sensível (SCHELLING, 2001, p. 45).

A interpenetração do finito e infinito traz à tona a relação de liberdade e necessidade como relação do consciente e do inconsciente, pois a arte se baseia na correlação ou identidade entre a atividade consciente e inconsciente como afirma Schelling: “a perfeição da obra de arte como tal aumenta na proporção em que contém expressa em si essa identidade, ou em que nela intenção e necessidade se interpenetraram” (SCHELLING, 2001, p. 47).

A imaginação ou *formação-em-um* (*Einbildungskraft*), desenvolvida por Schelling, como síntese entre finito e infinito ou condicionado e incondicionado fundamenta a arte em uma posição que não se reduz à mera materialidade, apesar de ser também material. Esta ‘não materialidade’ ou ‘transcendência’ se revela na beleza. Como para os Gregos Antigos a beleza traz em si a verdade: “*Beleza e verdade são, em ou segundo a Ideia, um*” (SCHELLING, 2001, p.47). A unidade entre beleza e Verdade é a pura identidade entre o subjetivo e o objetivo. Sobre a unidade ou identidade de beleza e Verdade Schelling ressalva que a verdade que não é beleza não é verdade absoluta ou inversamente:

A oposição bastante comum entre verdade e beleza na arte se baseia em que por verdade se entende a verdade enganadora, que só atinge o finito. Da imitação de tal verdade surgem aquelas obras de arte nas quais só admiramos a artificialidade com que nela se alcança o natural, sem o vincular ao divino. Mas *essa* espécie de verdade ainda não é beleza na arte, e somente beleza absoluta na arte é também verdade legítima e autêntica (SCHELLING, 2001, p. 47).

Desta forma, o caráter da interpenetração entre finito e infinito, na qual a imaginação é essencial, evidencia o caráter dialético produtivo da qual a exposição da arte é dependente. Unicamente através da materialização, isto é, da construção do universal na forma artística, ou seja, a exibição do arquétipo no antítipo, ou a exposição das ideias filosóficas na mitologia, com a qual se alcança a exposição do incondicionado no condicionado. O critério da *formação-em-um* (*Einbildungskraft*) reforça, enquanto força criadora, a plasticidade no moldar, no (com) formar, no dar forma ao universal interpenetrado no particular em um

produto particular, isto é, por meio da obra de arte em si mesma. Como afirma Schelling no início da *Segunda seção* das *Preleções* intitulado *Construção da matéria da arte* (§25):

As formas particulares são, como tais, sem essencialidade. Meras formas, que não podem estar no Absoluto de nenhum outro modo, a não ser que, como particulares, acolham de novo em si toda a essência do Absoluto. Isso é por si mesmo claro, já que a essência do Absoluto é indivisível. – Unicamente por isso elas existem no que diz respeito ao Absoluto, isto é, são absolutamente possíveis e, por isso mesmo, também absolutamente reais, já que no Absoluto não há diferença entre realidade e possibilidade (SCHELLING, 2001, p. 51).

É o esforço criativo, a força de *formação-em-um*, que torna possível expor a Ideia estética, ou seja, formar uma significação ideal para o âmbito do real/material. Deste modo *formação-em-um* deve ser entendida como força, força que, semelhante à força da natureza, cria suas próprias condições em um todo, em um organismo natural. A arte possui a força formadora que a natureza revela em seus produtos.

3.4 Exposição das ideias: teoria das potências

A questão da exposição da Ideias, como dito acima, é uma questão que perpassa toda a História da Filosofia. Schelling estabelece três formas ou modos de exposição das ideias incondicionadas da razão ou síntese do infinito no finito, do Absoluto: o esquemático, o alegórico e o simbólico. Dentre os quais o que traz à tona e em si o caráter da genuína Verdade é o simbólico. Schelling amplia o horizonte de significação em relação à Natureza, ao Homem e ao Absoluto precisamente pela exposição artística. A retomada da visão mitológica dos gregos antigos é essencial para essa empreitada, pois o espírito antigo se encontrava em perfeita unidade com a Natureza e sua expressão. Os deuses eram tidos como entidades reais e não um mero produto ideal criado pelo homem, pois “a matéria da mitologia grega era a natureza, a intuição total do universo como natureza” (SCHELLING, 2001, p. 87). Porém o espírito moderno com a concepção de uma ‘idealização’ (matematização) da Natureza exige a centralidade do homem. Schelling tem em vista também causada pela mitologia cristã, esta tem como matéria “a intuição total do universo como história, como um mundo da Providência” (SCHELLING, 2001, p. 87). Tendo em vista as grandes concepções dogmáticas, principalmente a de Espinosa, e também a filosofia crítica kantiana, Schelling busca uma união de sujeito e mundo, de condicionado e incondicionado, a união do real com o ideal. A pergunta é: como é possível uma exposição direta do Absoluto incondicionado no mundo condicionado? Pós Kant esta pergunta é possível ainda?

Segundo Schelling, a exposição do Absoluto segue uma escala de elevação. Tal exposição com total indiferença se dá em ‘potências’ (teoria das potências) diferentes: a exposição do particular no universal é filosofia e se dá mediante a Ideia; a exposição do Absoluto do universal no particular é Arte (Filosofia da Arte) tendo como matéria universal a mitologia. Os modos de exposição só são possíveis mediante a imaginação, são formas da imaginação, sendo que somente a terceira é a forma absoluta.

Aquela exposição na qual o universal significa o particular, ou na qual o particular é intuído por meio do universal, é *esquematismo*. Aquela exposição, porém, na qual o particular significa o universal, ou na qual o universal é intuído por meio do particular, é *alegórica*. A síntese de ambas, onde ambos são absolutamente um, é o *simbólico* (SCHELLING, 2001, p. 69).⁴⁵

No esquematismo o critério determinante é o universal mesmo sendo intuído no particular (segue a definição kantiana da *Crítica da razão pura* § B 176 - 187)⁴⁶ e se posiciona entre o conceito e o objeto como produto da imaginação. Um artista mecânico que tem por propósito construir um utensílio qualquer, isto é, onde o objeto não existe como objeto, para tanto, faz uso de um conceito, esse conceito se esquematiza para o construtor por meio da imaginação e, por meio disto, se torna imediatamente ao mesmo tempo o particular e a intuição do particular no universal (conceito), ou seja, o esquema é o que guia o produzir até que a obra se torne acabada, portanto, é uma regra intuída internamente. O esquema ou esquematismo somente é passível de se experimentar por meio de uma intuição, pois o pensamento do particular é sempre um esquematizar do próprio particular que somente requer uma reflexão sobre o próprio esquematizar praticado constantemente. O esquema se refere sempre e necessariamente a um objeto empírico que seja real (existente) ou a produzir. No *Sistema do idealismo transcendental de 1800* Schelling dá a definição de esquema: “ele é, em efeito, a regra sensivelmente intuída da produção de um objeto empírico” (SCHELLING, 1988, p. 310).

Tendo em vista que o pensamento do particular é sempre um esquematizar dele, há a necessidade de uma reflexão sobre o esquematizar. A demonstração mais ampla do

⁴⁵Em suas *Preleções sobre a Filosofia da arte* Schelling ainda diferencia estas três formas da imagem, pois a imagem é sempre concreta, determinada por todos os lados e puramente particular, a qual para ser exatamente idêntica ao objeto só lhe falta o espaço no qual o objeto se encontra (SCHELLING, 2001, p. 70).

⁴⁶A problemática da terceira *Crítica* é central para o desenvolvimento do projeto monista de Schelling. Na esteira do desenvolver da interpretação monista a exposição kantiana dos juízos estéticos e teleológicos são interpretados pressupondo (via Espinosa) a ideia de um princípio subjacente a toda realidade, nesta interpretação o belo e o organismo, objetos cuja estrutura particular não pode ser entendida com a aplicação das categorias, são entendidos como concretização privilegiada deste princípio. São entendidos com a estrutura do absoluto instanciada neles (KLOTZ, 2009, p. 106).

esquematismo ocorre, segundo Schelling, na linguagem. Para se assegurar a intuição do particular a linguagem faz uso de designações universais mesmo quando designa o particular, de tal forma que a linguagem não é outra coisa que um contínuo esquematizar. Há a necessidade do esquematismo na construção do objeto do conhecimento, ilustrada pela construção do artista mecânico. Tal necessidade se mostra também no mecanismo da linguagem:

O esquema se mostra, no uso mais comum do entendimento, como o membro intermediário universal de reconhecimento de todo objeto determinado. [...] Desta mesma necessidade do esquematismo pode concluir-se que todo o mecanismo da linguagem se baseia nele (SCHELLING, 1988, p. 309).

O esquematismo se apresenta também na Arte, como primeira potência, apesar de não ser capaz de expor plenamente o Absoluto no particular, pois o universal somente significa o particular. Segundo Schelling, de acordo com os critérios do esquematismo seria impossível entender a mitologia em geral, e em particular a dos gregos, pois esta é simbólica. Somente elementos isolados da mitologia podem ser interpretados pelo esquematismo, porém a mitologia não pode ser vista como um esquematismo da Natureza ou do Universo. O esquematismo é entendido como a reunião de um montante de fenômenos em um indivíduo, mas o esquematismo não alcança a indiferença total em que universal e particular são um como no simbólico, uma vez que o indivíduo não é entendido como o universal dos fenômenos. Desta forma na mitologia, que é a verdadeira simbólica, universal e particular são um, significado e significante são o mesmo. Portanto, não se pode entender a mitologia meramente como uma ‘linguagem mais elevada’ já que linguagem é totalmente esquematizante (SCHELLING, 2001, p. 71).

A teoria do esquematismo se refere sempre e necessariamente a um objeto empírico, à forma orgânica, por exemplo, e também se refere à linguagem. Porém para a Beleza, a Eternidade etc. somente há símbolos. O artista estético, diferentemente do artista mecânico que trabalha com reflexão sobre o esquema dado pelo conceito, trabalha segundo ideias incondicionadas e para apresentar a obra de arte segundo condições empíricas necessita de uma arte mecânica, de tal forma que para gradação da ideia até o objeto condicionado o exercício do artista estético é ‘duplo’ em relação ao artista mecânico.

A definição de alegoria, como segunda potência, é contrária à de esquema. Alegoria é definida por Schelling como indiferença do universal e do particular na qual o particular é intuído como universal. Na exposição (*Darstellung*) alegórica o particular apenas significa o

universal. A aplicação da alegoria bem como do esquematismo em relação à mitologia atinge somente à ‘aparência de validez’. ‘Aparência de validez’, pois na mitologia o particular é ao mesmo tempo universal, portanto, simbólico. A significação simbólica inclui a significação alegórica, o que torna muito fácil de alegorizar o simbólico. Porém, na formação-em-um do universal e do particular, na qual está contida a unidade do particular com o universal, os mitos não podem ser entendidos alegoricamente, mas com absoluta independência poética artística, isto é, como realidade por si.

A verdadeira exposição simbólica se dá na mitologia e esta contém também a significação alegórica, mas somente como possibilidade. A mitologia grega, bem como toda verdadeira mitologia, possui infinidade de sentido, por isso, pode-se alegorizá-la facilmente. Mas o em-si da mitologia não é nem esquematismo nem alegoria e sim indiferença absoluta de ambos, ou seja, simbólico. Schelling analisa a passagem da mitologia para a alegoria como uma desvirtuação da mitologia em seu caráter em-si. Homero, por exemplo, ao estabelecer um caráter genuinamente poético artístico, isto é, épico, não reduziu de forma alguma a mitologia em alegoria, mas realçou seu sentido puro e em-si. A mitologia é o puro em-si, o ‘primeiro’, a pura indiferença do universal e do particular. De forma que não foi Homero que tornou a mitologia poética em seu sentido simbólico independente, pois a mitologia é por si. Separar o alegórico nos mitos foi um achado posterior, segundo Schelling, depois de o espírito poético ter se extinguido. As poesias alegóricas são obras posteriores, a síntese é o primeiro como lei universal da formação grega que se mostra em sua absolutez. E como afirma Schelling: “assim, também vemos claramente que a mitologia se encerra, assim que começa a alegoria” (SCHELLING, 2001, p. 72).

A mitologia, como terceira potência, tem um total afastamento do alegórico, pois até mesmo suas personificações são tratadas inteiramente como seres reais, isto é, são ao mesmo tempo aquilo que significam e não com diferença, ou seja, seres que devem significar algo distinto⁴⁷. Podemos nos perguntar: por que Schelling dá tanta ênfase no resgate da mitologia antiga na elaboração de sua filosofia da arte? Esta definição do simbólico, diferenciado do esquema e da alegoria, é essencial para o projeto de um sistema universal da filosofia. A diferença gradual dos três modos de exposição é considerada como sucessão gradual das

⁴⁷ Sobre este aspecto da mitologia Schelling esclarece, pois a exigência de uma mitologia não é para que seus símbolos meramente signifiquem Ideias, mas que sejam seres significativos em si mesmos: “*não* que Júpiter ou Minerva *signifiquem* isso ou mesmo que *devem* significá-lo. Com isso se aniquilaria toda independência poética dessas figuras. Elas não significam isso, elas mesmas o *são*. As ideias na filosofia e os deuses na arte são um e o mesmo, mas cada qual é, por si, aquilo que é, cada qual é uma visão própria do mesmo, nenhum em virtude do ouro ou para significar o outro” (SCHELLING, 2001, p. 63-64).

potências, isto é, como exposição por categorias universais para se chegar à exposição filosófica universal:

Pode-se dizer: a natureza apenas alegoriza na série dos corpos, uma vez que o particular somente significa o universal, sem o ser ele mesmo; daí, não haver gêneros. Na luz, em oposição aos corpos, ela é esquematizante; no orgânico, é simbólica, pois aqui o conceito infinito está vinculado ao próprio objeto, o universal é totalmente o particular, e o particular, o universal. Do mesmo modo, todo pensar é um mero esquematizar; todo agir, ao contrário, é alegórico (pois é, como particular, significante de um universal); a arte é simbólica. Essa diferença também deve ser transferida para as ciências. A aritmética é alegorizante, pois significa o universal por meio do particular. A geometria pode ser chamada de esquematizante, desde que designa o particular por meio do universal. Finalmente, a filosofia é simbólica entre essas ciências (SCHELLING, 2001, p. 73).

Na Filosofia e na Arte as formas simbólicas são entendidas como indiferença total do universal e do particular, tal definição também se encontra na obra *A construção na filosofia* tratada em nossa pesquisa. A exposição verdadeira deve ser absoluta, onde o universal é o particular e vice-versa, ou seja, não pode haver diferença entre significante e significado. Tal exigência é poeticamente satisfeita na mitologia, pois na mitologia idealidade e realidade são um, de tal forma que, segundo Schelling, a Ideia dos seres divinos, isto é, seu conceito, é destruída se não pensada como real. São absolutos em si, sem extra referência alguma.

O símbolo é a exposição direta do infinito no finito, assim como o organismo está vinculado ao todo como particular. Sem dúvida não nos contentamos com o meramente sem significação, como é dado pela mera imagem (*bild*), tampouco com a mera significação, desta forma, a exposição simbólica se caracteriza como mostraçãõ do objeto como ele deve ser, como exposição artística absoluta, tão concreto, universal e pleno de sentido, sem finalidade externa, despreocupado, não intencional, mostra a Ideia em si mesma e igual a si mesma, plena em imagem-sentido (*Sinnbild*). Para Schelling, em sua Filosofia da Arte, esta exposição se dá por meio da poesia mitológica, da música, das artes plásticas bem como na compreensão da Natureza entendida como todo que preserva o em si do organismo particular.

Schelling firma o conceito de indivisibilidade da filosofia, a fim de apreender toda a Ideia nesta ciência suprema. Aquilo que se chama de diferentes ciências filosóficas Schelling define como algo totalmente equivocado, ou são apenas exposições do todo único e indivisível da filosofia em diferentes potências, ou são diferentes determinações ideais. Potência, na filosofia de Schelling, refere-se à doutrina fundamento da filosofia acerca da identidade essencial e interna de todas as coisas, isto é, de tudo aquilo que é possível de distinguir em geral.

Há verdadeira, indubitavelmente e em si apenas uma e única essência, um único absolutamente real, essência esta que em seu caráter absoluto, é indivisível, de forma que não pode passar para essências diferentes por meio de divisão ou separação. Logo, se a essência é indivisível, a diferença das coisas só é em geral possível se a essência é posta como o todo e indivisível sob determinações diferentes. Schelling chama de potências tais determinações particulares que pertencem ao todo ou essência. As determinações não modificam absolutamente em nada a essência que por sua vez permanece sempre e necessariamente a mesma. Por isso se chamam determinações ideais.

A assim denominada ‘doutrina das potências’, que é uma constante no pensamento de Schelling, não são princípios de uma metafísica ôntica e objetiva. A teoria da potências é a exposição de uma estrutura constante que dá consistência a todas as coisas, que constitui a ossatura inteligível de toda a realidade. Desta forma, não se pode tomá-la separada de seus conteúdos para que ela não se dissolva em um esquema abstrato de origem psicológica. Mas deve ser considerada ao mesmo tempo como puro organismo da filosofia, como, na definição de Schelling, a chave de toda a interpretação da realidade.

Schelling entende, em seu projeto monista, a realidade como uma porção ideal e uma porção real. Através da teoria das potências Schelling almeja mostrar a união, no Absoluto, entre real e ideal. Para tanto, Schelling define a primeira potência da Natureza como sendo a matéria. A segunda potência como sendo o conceito ou luz, para seguir a linguagem schellingeana. A luz transparece a primeira potência, ou seja, é a posição da realidade como idealidade. Porém, a exposição (*Darstellung*) da essência da Natureza dinâmica criadora acontece por uma terceira potência que afirma de igual maneira o real, a matéria e o ideal, conceito. Desta forma a terceira potência vincula a essência da matéria que é o ser à luz que a atividade criadora. Desta forma, atividade e Ser se encontram vinculados e indiferentes. Tal é a afirmação de uma totalidade entendida como real particular e ideal universal em uma harmonia preestabelecida.

Seguindo o exemplo dado por Schelling nas *Preleções*, aquilo que conhecemos na história ou na Arte é essencialmente o mesmo que existe na Natureza. Uma absolutez conatural que se encontra em potências diferentes na Natureza, na história e na Arte. Se pudéssemos pôr de lado essas potências particulares de lado restaria a essência pura e indivisível, o verdadeiramente um. De tal forma que a filosofia, enquanto ciência suprema, em se apresenta na plena manifestação na totalidade de todas as potências. Uma vez que a filosofia deve ser uma imagem perfeita e fiel do universo, ou seja, filosofia = ao Absoluto, exposto na totalidade de todas as determinações ideais. Nas potências de criação, isto é, na

Arte se constrói o universo na figura da Arte, portanto Filosofia da arte é a ciência do todo na forma ou potência da Arte. Seu produto, ou objeto de construção, acolhe em si, como particular, o infinito. Desta forma, a Arte, como exposição perfeita do Absoluto incondicionado, equipara-se a filosofia por expor em seu produto objetivamente o princípio uno das formas reais e ideais, como protótipo da Verdade Absoluta, da intuição intelectual que revela na no particular o Absoluto.

3.5 Produção estética: a objetividade da intuição intelectual

O começo de toda ciência filosófica é intuição intelectual, isto é, a síntese de toda a filosofia é autoconsciência como postulado para o ‘produzir livre’ frente a todas as exigências teóricas bem como às exigências práticas. Desta forma, a Filosofia da Arte tem como objetivo, no projeto schellingeano, demonstrar a objetivação do postulado de todo o objeto da construção livre.

O objeto da construção e, por isso, da filosofia, só é em geral aquilo que é capaz de acolher em si, como particular, o infinito. Para ser objeto da filosofia, a arte tem, portanto, de expor realmente o infinito ou tem ao menos de poder expô-lo em si como o particular. No entanto, não é só isso que *ocorre* com respeito à arte; como exposição do infinito, ela também está na mesma altura que a filosofia (SCHELLING, 2001, p. 31).

A objetivação da intuição intelectual se dá por meio de um produzir-se como objeto que leva em conta dois aspectos: 1) o aspecto negativo deste produzir-se como objeto na filosofia, isto é, leva em conta a parte teórica e a parte prática; 2) o aspecto positivo desse produzir-se que engloba o âmbito da Arte. O objetivo é elucidar o caráter efetivo da intuição intelectual no âmbito da Arte em relação às formas meramente reflexivas e abstratas que a intuição possui. A Filosofia Moderna, como Schelling nos mostra, estava em uma insolúvel dicotomia entre razão teórica e razão prática, há, portanto, a necessidade de universalização.

Desta forma, no *Sistema de 1800* Schelling esclarece que o postulado teórico da intuição é definido como: um teorema que produz ou fundamenta teorias; e o postulado da intuição intelectual prática se caracteriza como um comando. O que há de comum entre as duas definições é o ‘postulado’. Na intuição intelectual teórica Schelling define tal postulado como a pura construção teórica. O postulado prático, em conformidade com o imperativo categórico kantiano, exerce poder coercivo interno e pode ser definido como uma demanda ou exigência prática. Em *Do eu (Von Ich)*, Schelling afirma que o começo e o fim desta filosofia é a liberdade, o absolutamente indemonstrável, autenticado somente através de si mesmo tanto

no âmbito teórico como no prático. A intuição intelectual sustentada no *Sistema* é o reflexo do espírito da filosofia idealista pós-kantiana que a Alemanha exalava por volta do ano de 1800. No entanto, a sustentação da intuição intelectual como postulado filosófico reflexivo e intelectual de autoprodução como objeto, tanto na teoria quanto na prática, não alcança a objetividade efetiva por não sair do âmbito do sentido interno. Ou seja, tanto a intuição intelectual teórica quanto a prática possuem um caráter meramente negativo neste autoproduzir-se como objeto, pois as duas esferas são consumadas unilateralmente, isto é, não tem a possibilidade de expor o Absoluto. A essa questão nos remetemos a uma passagem das *Preleções* onde Schelling define o conceito universal de filosofia: “filosofia é absolutamente e essencialmente uma coisa só; não pode ser dividida; aquilo, portanto, que é filosofia, o é inteira e indivisivelmente” (SCHELLING, 2001, p. 28), ou seja, não há a possibilidade de ‘uma filosofia’ para cada objeto existente. Desta forma, o fato de não expor o Absoluto é devido à persistência da dicotomia mais viva do que nunca, uma vez que a consciência prática é um produzir com consciência enquanto a teórica se configura como um produzir-se predominantemente inconsciente. E como dito acima o projeto schellingeano é unir os dois ‘mundos’⁴⁸. Fica latente a união do consciente é do inconsciente em um único produto.

A positividade da objetividade da intuição intelectual é alcançada somente na Arte, desta forma, Schelling ultrapassa o pôr-se a si mesmo de Fichte, pois a objetividade não está apenas no Eu, mas também tem sua extensiva na Natureza à semelhança do neoplatonismo. Ou seja, o *Sistema* de Schelling é construído com objetivação que se estende à Natureza como se evidencia nos escritos *Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza: Esboço do Todoescrito* mais ou menos entre 1797 a 1800. Como vimos a *Doutrina-da-ciência* de Fichte, em relação ao contexto de objetividade positiva da intuição intelectual de Schelling, não chega a termo na tarefa de explicar a possibilidade do Ser fora do Eu, caracterizando-se como acomismo consequente, portanto. Fichte concebe a Natureza como simples demarcação abstrata posta pelo Eu tendo caráter de objeto vazio, isto é, não é em-si dinâmica, todavia não possuindo força ativa de autoprodução a partir de si mesmo. Schelling eleva a atividade livre do Eu à objetividade, porém concede um dinamismo independente à Natureza, ultrapassando assim os critérios subjetivistas da filosofia de Fichte. Os critérios da filosofia de Fichte fazem com que o objeto e a Natureza em geral desapareçam, pois a autoprodução dinâmica do Eu

⁴⁸ A exposição indivisa do Absoluto, assim como é a filosofia em geral, deve apresenta a união do finito no infinito e vice-versa: “Então podemos denominar essa exposição, por exemplo, filosofia da natureza, filosofia da história, filosofia da arte. [...] Essencialidade somente o um a possui e aquilo que, por meio desse um, é capaz de o acolher, como universal, em si, em *sua* forma, como o particular. Há, portanto, uma filosofia da natureza, porque o absoluto é formado no particular da natureza, porque há, por conseguinte, uma Ideia absoluta e eterna de natureza. Da mesma forma, há uma filosofia da história e uma filosofia da arte” (SCHELLING, 2001, p. 30).

fichteano não é simultânea e não segue os mesmos critérios da autonomia produtiva do não-eu, que por sua vez é pura passividade. É como se o Eu estivesse fora do conjunto do Ser, do mundo natural e não seguisse suas leis. Em contrapartida a esta perspectiva Schelling define o objetivo não como um não-eu, mas como Natureza, ou seja, tal afirmação tira do não-eu o caráter puramente negativo e o define como positividade. Schelling, em sua abordagem do objetivo, estabelece um sujeito-objeto diferentemente da visão unilateral de Fichte. Tal diferença segue ainda dois aspectos: (1) Schelling fundamenta uma Filosofia da Natureza baseada na intuição intelectual; (2) e objetifica a intuição intelectual por meio da Filosofia Arte. Em Schelling a Natureza é dotada do mesmo princípio de autoprodução da intuição intelectual do Eu. Porém a auto produtividade do Eu tende à subjetividade, isto é, a autoconsciência, no entanto na intuição intelectual estética, ou seja, na Arte, a auto produtividade se assemelha a auto produtividade da Natureza, isto é, autoprodução que tende a objetividade, que ao mesmo tempo remete a um produto não-consciente e consciente. A intuição estética, porém, cria com consciência em meio ao inconsciente e seu produto traz uma infinidade de sentidos, verdadeiro simbólico, portanto. Objetivando, desta forma, o princípio interno criativo e dinâmico.

Neste sentido Schelling argumenta contra a insuficiência do entendimento e da razão, considerando o contexto das duas primeiras *Críticaskantianas*, pelo fato de o entendimento se aplicar somente à multiplicidade dos fenômenos e, deste modo, não haver objetividade para a Ideia no âmbito da experiência. No que concerne a parte prática, a razão, estando em um grau superior ao entendimento, pensa o *númeno* como uma unidade causal e inteligível de acordo com uma prescrição às ações humanas, no entanto, na esfera prática também não há objetividade para o incondicionado no âmbito da experiência. Em analogia ao sistema kantiano, no projeto da obra *Sistema*, Schelling estabelece, na definição de razão e imaginação, uma correlação entre entendimento, razão, imaginação kantiana da terceira *Crítica*, e os conceitos puros do entendimento.

Neste contexto o desenvolvimento da produção estética, do projeto schellingeano a Filosofia da Arte, é a universalização da ciência verdadeira, pois é a construção do universo na figura da Arte, isto é, é a ciência do todo na figura da Arte (SCHELLING, 2001, p. 30). Porém para que tenhamos uma ideia completa desta ciência se faz necessário determinar exatamente o modo de construção necessário a uma Filosofia da Arte.

A Arte é uma síntese ou interpretação recíproca absoluta de liberdade e necessidade. Todavia liberdade e necessidade se relacionam como consciente e inconsciente. A Arte se baseia na identidade da atividade consciente, interna ao sujeito, com a atividade inconsciente,

forças exteriores ao sujeito, portanto condicionantes. Sua perfeição aumente na medida em que a Arte une estas duas atividades na formação-em-um. Esta indiferença de liberdade e necessidade chama-se beleza, portanto a beleza expressa que ela própria é formação-em-um do real e do ideal que tem uma infinidade de sentidos, portanto, a mostraçãõ do próprio Absoluto como protótipo, por exemplo, chamamos de bela uma figura em cujo delineamento a Natureza parece ter lançado com maior liberdade e como mais sublime clareza de consciência, porém sempre nas formas, isto é, nos limites da mais rigorosa necessidade e legalidade.

CONCLUSÃO

Na filosofia universal, isto é, a que em si e por si encontramos a face rigorosa da Verdade; na esfera particular da filosofia, isto é, na Filosofia da Arte se alcança a intuição de beleza eterna e os protótipos de todo o belo. A filosofia é fundamento de tudo, pois a tudo abrange. A filosofia deve estender sua construção a todas as potências e objetos do saber, somente por meio da filosofia se alcança aquilo que é mais alto. Por meio da doutrina da arte se forma no interior da filosofia um círculo mais estreito no qual intuimos mais imediatamente o eterno em figura visível, desta forma a Arte está em perfeita harmonia com a filosofia ao promover a visão de todo ou intuir o Absoluto no particular, ou ainda, expor o princípio interno intuitivo mediante o construir-livre. O objetivo primeiro de Schelling não é delimitar a Arte ou a filosofia mediante a história da arte, mas sim penetrar o mais fundo possível na essência e fundamento da própria construção. Pois a exposição (*Darstellung*) do ideal é igual: construir. E tendo em vista que a Filosofia da Arte deve ser igual a construção da própria Arte, a busca pelo fundamento do ser-livre-mesmo se torna indispensável para a filosofia que pretende ter o status de ciência suprema.

A nossa pesquisatentou responder como pode surgir coisas belas particulares do belo universal? De acordo com a filosofia, mediante a doutrina das Ideias ou protótipos. Uma vez que o Absoluto é pura e simplesmente um, intuído absolutamente nas formas particulares, sem que o próprio Absoluto seja suprimido, desta forma, o que norteia a filosofia é a Ideia de todo, isto é, o Absoluto mesmo. Este é o propósito do projeto schellingeano, visar a perspectiva filosófica/artística da antiguidade mediante a análise da mitologia e conciliá-la com a perspectiva moderna que visa a sistematicidade pautada na premissa maior do espírito subjetivo. Da mesma maneira a Arte intui o belo originário somente nas Ideias como particulares, as quais são em si e por si absolutas em suas determinações ou potências. Porém a filosofia intui as Ideias em si mesmas e a Arte intui realmente, isto é, as ideias são intuídas realmente como estofo ou matéria universal da Arte. Essas ideias reais, vivas e existentes são os deuses, a verdadeira simbólica universal ou exposição universal das Ideias como ideais reais. Os deuses, segundo Schelling, de cada mitologia nada mais são do que as Ideias da filosofia, mas intuídas objetivamente ou realmente. A união consubstancial do todo na construção da Natureza, ou criação orgânica, e da Arte por meio da filosofia é o verdadeiro idealismo, isto é, a construção da série absoluta, acolhida no particular, corresponde ao idealismo como sistema universal da filosofia. Logo, a Filosofia da Natureza compreende a série real, a Filosofia da Arte, a série ideal e o idealismo transcendental (real-idealismo),

como filosofia universal, compreende a indiferença de ambas. Em relação à Arte, segundo a visão de Schelling, ela mesma é uma ‘emanação do Absoluto’. A Arte pertence ao Absoluto e a oposição entre a criação artística antiga e moderna se mostra apenas em figuras distintas, de tal forma que, de acordo com a interpretação filosófica da Arte, todas as criações pertencem, ao fim, a um único gênio.

A Arte pertence à terceira potência. Isto podemos concluir na análise schellingeana em relação à síntese do objetivo e do subjetivo. A primeira potência da natureza é a matéria. O estofo ou matéria está posta na realidade como Ser-afirmado ou sob a formação-em-um da idealidade e da realidade esquematicamente. A segunda potência é o ideal ou, na expressão de Schelling, a luz, como idealidade que dissolve em si toda a realidade. No entanto a essência da própria Natureza com Natureza somente pode ser exposta pela terceira potência. Isto é, a terceira potência é aquilo que afirma, de igual maneira, o real ou a matéria e o ideal ou luz, e que, desta forma, equipara simultaneamente ambos. A intuição intelectual que tem sua objetivação na intuição artística, como produto livre-criar, faz transparecer a unidade da essência da matéria que é = Ser e a essência da luz ou ideal que é = atividade. Desta forma, atividade e Ser estão vinculados e são indiferentes por meio da terceira potência. Na terceira potência ideal e real se integram e esta unidade é a expressão do Absoluto, no qual essência e forma são um e o mesmo. Assim é a essência do organismo como tal, sua essência é inseparável da persistência da forma e também porque no organismo o Ser é também imediatamente atividade. De modo que a indiferença do ideal (consciente) e do real (inconsciente) se expõe no mundo por meio da Arte como criação consciente e inconsciente integrados em uma única atividade. Uma vez que a Arte não é em si nem um mero agir nem um mero saber, mas indiferença. A compreensão de indiferença é alcançada somente mediante a filosofia entendida como ciência racional absoluta, somente ela ‘dissolve’ todas as potências em si e engloba todas as particularidades em um todo: consciência do Absoluto.

O que Schelling percebeu como uma maestria fantástica foi que a Filosofia Moderna estava no paradoxo da síntese. Este paradoxo Schelling percebe já em suas primeiras obras filosóficas. Nas *Cartas* temos este problema esboçado pelo regate da pergunta kantiana: como são possíveis juízos sintéticos ou como é possível julgar sinteticamente? Schelling afirma que este é o problema comum de toda a filosofia. Não importa se a filosofia opte pela absolutização do Eu (criticismo) ou da coisa (dogmatismo), tal opção preserva uma noção comum: a noção de uma ‘existência originária’. Desta forma, a resposta dada por Schelling é através do estabelecimento da integralidade das forças criativas. Pois o julgamento sintético só é possível se houver uma ‘saída’ da esfera do Absoluto. Ou seja, o paradoxo de toda síntese

pressupõe uma unidade originária a qual a filosofia está inevitavelmente ligada. O que Schelling tenta esclarecer é que a síntese só é possível via oposição, isto é, oposição entre a unidade e a pluralidade. Esta síntese não deve, de forma alguma, parar ou ter como princípio na faculdade do conhecer, mas ir mais além, ao originário e Absoluto. O incondicionado foi predito por Kant, porém desenvolvido de forma insatisfatória. A filosofia ao perguntar pelo fundamento do se deve ir até o incondicionado mesmo. O que está em jogo para Schelling é resolver a dicotomia da consciência livre com o Absoluto incondicionado. Entre o que condiciona o espírito humano e o que lhe proporciona suas próprias condições. Entendemos que a síntese não é suprimir o Absoluto, pois o Absoluto é a própria síntese. A integralidade se dá justamente na compreensão de que a consciência finita se torna infinita na pertença à síntese originária ou Absoluto, ou seja, esta exige a liberdade para ser em si completa. Temos, pois, um monismo que visa a integralidade da consciência sem negar a ontologia, sem dar projeções ao Ser-mesmo. O conhecimento assim como o agir não deve ser separado das condições ou determinações ontológicas. O sistema da liberdade é o sistema do Ser-mesmo em ser jogo de forças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. ISBN: 85-7430-448-4.

PEREIRA, Caio Heleno da Costa. **A forma e o princípio da filosofia**: Tradução e comentário de dois escritos do jovem Schelling. Versão digital in: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/35086/R%20-%20D%20-%20CAIO%20HELENO%20DA%20COSTA%20PEREIRA.pdf?sequence=1>. Curitiba, 2013.

COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**: la filosofía trascendental: Kant. Barcelona: Editorial Herder, 1986. v. 1.

_____. _____.: el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona: Editorial Herder, 1986. v. 2.

DESCARTES, René. **Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 336 p. (Os pensadores; 15).

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERREIRA, Manoel J. do Carmo. A questão da síntese na gênese do idealismo alemão, partindo do seu mais antigo programa. **Philosophica**. V. 11, Lisboa, 1998, pp. 89-109.

FICHTE, J. H. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. 3. ed. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os pensadores).

_____. **Escritos Filosóficos**. Fichte/Schelling. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 344 p. (Os pensadores; 26).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 6. ed. Petrópolis RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. v. 1.

_____. **La filosofía del idealismo alemán**: Hegel. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. v.2.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. A relação dialética entre consciente e inconsciente na filosofia da natureza do jovem Schelling. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 42, n. 133, p. 263-278. 2015.

HARTMANN, Nicolai. **La filosofía del idealismo alemán**: Fichte, Schelling y los románticos. Buenos Aires:Sudamericana, 1960. v.1.

HEGEL. **A fenomenologia do espírito**.8ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes: Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis RJ: Vozes, 1988. Parte I.

_____. _____. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis RJ: Vozes, 1988. Parte II.

_____. **Schelling y la libertad humana.** Traducción de Alberto Rosales. Caracas – Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana, C.A., 1985. ISBN: 980-01-0966-8.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento.** Tradução de João Vergílio GallerraniCuter. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

IBER, Christian. **O perfil filosófico de Schelling.** Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora São Francisco, 2013. 2. ed.

_____. **Crítica da razão prática.** Lisboa: edições 70, 1984, (textos filosóficos;1).

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Rio de Janeiro: Forence universitária, 2012, 3ª edição.

KLOTZ, Christian. Monismo e Filosofia da Arte em Schelling. In: **Arte e filosofia no idealismo alemão.**(Org.) Marco Aurélio Werle; Pedro Fernandes Galé. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009. ISBN: 978-85-98233-35-2.

KNELLER, Jane. **Kant e o poder da imaginação.** São Paulo: Madras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras escolhidas.** Tradução de Gabriel Valladão Silva, Marcelo Backes, Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, 1. Ed.

OCHOA, Hugo Renato. El alma del mundo en Schelling. **Hypnos.** São Paulo, v. 11, n. 16, p. 17-31, 1º semestre. 2006.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da filosofia moderna:** da revolução científica a Hegel. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 1999.

SCHELLING, F. W. **A essência da liberdade humana:** investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Obras escolhidas.** 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).

_____. **Escritos Filosóficos.** Fichte/Schelling. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 344 p. (Os pensadores; 26).

_____. **Filosofia da arte.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Sistema del idealismo transcendental.** Barcelona: Editora: Editorial Anthropos, 1988. ISBN: 84-7658-069-X.

_____. **La relación de las artes figurativas con la naturaleza.**3ª ed. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

_____. **Filosofía de la revelación.** Edición Castellana: Pamplona, 1998.

_____. Sobre a construção na filosofia. Tradução de Luciano Codato. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, V. 7, n. 1, p. 84-111, 2001a.

_____. Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza: Esboço do Todo. In: **Entre Kant e Hegel**. (Org.) Joãozinho Beckenkamp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. ISBN: 85-7430-448-4.

SCHILLER, F. **Poesia ingênua e sentimental**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**: Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976. Coleção dialética, v. 4.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **O espírito e a letra**: a crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1975.

_____. **Ensaios de filosofia ilustrada**. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

UTTEICH, Luciano Carlos. Fichte e Schelling e o debate inaugural do idealismo transcendental. **Revista de estu(i)os sobre Fichte**. V. 5, verão/verão. 2012.

UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Org.). **Sujeito e liberdade**: investigações a partir do idealismo alemão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

WERLE, Marco Aurélio; GALÉ, Pedro Fernandes (Organizadores). **Arte e filosofia no idealismo Alemão**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009. ISBN: 978-85-98233-35-2.