UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DOUGLAS WILLIAM LANGER

FICHTE SOB A PERSPECTIVA HEGELIANA: UMA RECONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA EM TORNO DA CRÍTICA DE HEGEL À *GRUNDLAGE DER GESAMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE*

CURITIBA

2020

DOUGLAS WILLIAM LANGER

FICHTE SOB A PERSPECTIVA HEGELIANA: UMA RECONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA EM TORNO DA CRÍTICA DE HEGEL À *GRUNDLAGE DER GESAMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE*

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Humanidades, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

Coorientador: Prof. Dr. Federico Ferraguto.

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Langer, Douglas William
Fichte sob a perspectiva hegeliana : uma reconstrução historiográfica em torno da crítica de Hegel à *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* / Douglas William Langer. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.
Orientador : Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Coorientador : Prof. Dr. Federico Ferraguto

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Crítica e interpretação. 2. Fichte, Johann Gottlieb, 1762-1814 – Critica e interpretação. 3. Subjetividade. I. Figueiredo, Vinicius, 1965-. II. Ferraguto, Federico. III. Título.

CDD – 193

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DOUGLAS WILLIAM LANGER** intitulada: **FICHTE SOB O PRISMA HEGELIANO: UMA RECONSTRUÇÃO HISTORIOGRÁFICA EM TORNO DA CRÍTICA DE HEGEL À WISSENSCHAFTSLEHRE**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 05 de Maio de 2020.

Assinatura Eletrônica
06/05/2020 14:10:22.0
VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
06/05/2020 14:50:18.0
FEDERICO FERRAGUTO
Coorientador - Avaliador Externo (PONTIFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
21/05/2020 13:34:48.0
GIORGIA CECCHINATO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 41258
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 41258

A Estefano, por sua infinita generosidade.

A meus pais, por sua infinita resiliência.

AGRADECIMENTOS

“Os cidadãos não poderiam dormir tranquilos se soubessem como são feitas as salsichas e as leis”. Esta sentença perspicaz de J. G. Saxe atribuída por vezes também a Otto von Bismark me serviu como um “conselho sedativo” em meio a este turbulento momento pelo qual tem passado o meu país. Como uma cordial recomendação para que eu dignamente me refugiasse nas letras. É verdade também que passado o furor dos últimos dois anos, nenhuma máxima me parece mais apropriada para descrever minha própria vivência durante o período de mestrado do que aquela de H. Grimmelshausen em seu clássico *Simplicius Simplicissimus* (1669). Parafraseando-o, diz ele: “Nada mais constante nesta vida do que a inconstância”. As bruscas e ininterruptas oscilações do destino me fizeram crer até mesmo em depoimentos como os de Lorenzo Da Ponte em suas *Memorie* (1823), tomadas por muitos como declarações fantasiosas pelo número de infortúnios, coincidências, encontros e desencontros. Apesar dos infortúnios esta dissertação está concluída e seus resultados estão aqui apresentados com seus erros e acertos, vícios e virtudes, méritos e deméritos. Aproveito este espaço para agradecer alguns daqueles que me auxiliaram neste ínterim, sem nisso fazer graduação de importância entre cada um.

Agradeço à família Zolkiewycz, sem a qual nenhuma palavra presente neste trabalho seria possível. Sua hospitalidade e generosidade ainda me comovem quando rememoro o prelúdio de minha trajetória acadêmica.

Agradeço também a meus pais que tantas vezes de alguma forma me incentivaram a continuar o trabalho e por vezes mantiveram meus pés no chão. Foram eles meus principais provedores da minha nutrição material e emocional e os principais credores dos meus sonhos.

Agradeço a meus amigos: a Fossile por ter me resgatado de uma melancolia que sem dúvidas me dissolveria caso continuasse mergulhado no isolamento. A Adriel pelas aprazíveis e construtivas palavras trocadas entre um encontro e outro. Muitas ideias que tive nesse período surgiram de nossas discussões. A Guilherme por sua inabalável fidelidade, por sua figura sempre presente e solícita. Por sua admirável capacidade de ouvir.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a seus defensores (ou ao menos, não agressores) pela concessão e mantenimento de minha bolsa ao longo desses dois anos. Ela me garantiu uma subsistência digna e minimamente estável, permitindo que me concentrasse nesta pesquisa com todo o ímpeto e vigor a que fui capaz.

Agradeço a meus orientadores, Vinicius e Federico. Ao primeiro por me auxiliar na continuidade do meu desenvolvimento acadêmico. Ao segundo por ser responsável direto por tudo o que produzi no meio acadêmico até agora.

Obrigado.

O olho cheio sobe no ar, o globo d'água arrebentando, Narciso contempla narciso, no olho mesmo da água. Perdido em si, só para aí se dirige. Reflete e fica a vastidão, vidro de pé perante o vidro, espelho ante espelho, nada a nada, ninguém olhando-se a vácuo. Pensamento é espelho diante do deserto de vidro da Extensão. Esta lente me veda vendo, me vela, me desvenda, me venda, me revela (LEMINSKI, 2015, p.19)

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo analisar as condições historiográficas nas quais a *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* (1794) chega a Hegel em seu período inicial como acadêmico em Jena. A hipótese desse trabalho é de que o primeiro texto hegeliano tratando sobre a filosofia fichteana publicado, o assim chamado *Differenzschrift*, tem uma forte influência daquela interpretação da filosofia de J.G Fichte como um subjetivismo, crítica comum à *Wissenschaftslehre* naquela época. Portanto, primeiro, a presente pesquisa concentra seus esforços para explicar o mais famoso debate sobre a questão do (suposto) subjetivismo de Fichte ocorrido entre F.H Jacobi e o próprio Fichte entre 1799 e 1800. Em segundo lugar, a pesquisa volta a sua atenção para a penetração do trabalho de Fichte no *Tübingen Stift*, especialmente para as interpretações de Hölderlin, Hegel e Schelling e como esses filósofos a entendem e compartilham suas perspectivas entre si sobre ela. Em terceiro e último lugar, o trabalho lida com a maneira como a filosofia de Fichte chega a Hegel e como o último dialoga com seus contemporâneos sobre os problemas dessa filosofia. Crê-se que através dessa investigação a leitura de Hegel sobre os textos fichteanos se torne mais clara, ao mesmo tempo, mostrando a importância de outros autores contemporâneos para a contrução desta.

Palavras-Chave: Subjetivismo – Crítica - *Differenzschrift* – Hegel — Fichte.

ABSTRACT

This work aims to analyze the historiographical conditions in which the *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* (1794) arrives at Hegel in his early period as academic in Jena. This work hypothesizes that the first hegelian text talking about the fichtean philosophy published, the so-called *Differenzschrift*, has a strong influence from the interpretation of J.G Fichte's philosophy as a subjectivism, a usual critique of the *Wissenschaftslehre* in that time. Therefore, first, the present research concentrates its efforts to explain the most famous debate about the question of (supposed) Fichte's subjectivism occurred between the F.H Jacobi and the Fichte himself between 1799 and 1800. Second, the research turns its attention to the introduction of Fichte's work in the *Tübingen Stift*, especially, to the interpretations by Hölderlin, Hegel, and Schelling and how these philosophers understand it and share them views with each other about it. Third and last, this work deal with how Fichte's philosophy arrives at Hegel and how the last one dialogue with his contemporaries about the problems of this philosophy. We believe that through this inquiry, the Hegel's reading of the Fichte's texts becomes clearer and, at the same time, shows the importance of the other contemporary authors to the construction of it.

Key-Words: Subjectivism - Critique – *Differenzschrift* – Hegel – Fichte.

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

FSW I - FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke*: Erster Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 534 p.

FSW II - FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke:* Zweiter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 706 p.

FSW IV - FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke:* Vierter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 610 p.

FSW V - FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke:* Fünfter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 580 p.

SSW I - SCHELLING, F.W.J. *Schellings Werke*: Erster Band. Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907. 816 p.

SSW II - SCHELLING, F.W.J. *Schellings Werke:* Zweiter Band. Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907. 352 p.

SSW IV - SCHELLING, F.W.J. *Schellings Werke:* Vierter Band. Stuttgart und Augsburg: J.G Gotta'scher Verlag, 1859. 565 p.

JW I - JACOBI, F.H. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke:* Erster Band. Leipzig: Gerhard Fleischer d.Jüng, 1812. 404 p.

JW II - JACOBI, F.H. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke:* Zweiter Band. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jüng, 1845. 544 p.

KrV - KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956. 766 p.

KrP - KANT, I. *Kritik der Pratiktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003. 277 p.

FS - HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 620 p.

JS - HEGEL, G.W.F. *Jenaer Schriften: 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 583 p.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DE UMA INVESTIGAÇÃO HISTORIOGRÁFICA....16
2 UMA FILOSOFIA SOBRE O NADA? A CRÍTICA Á *WISSENSCHATSLEHRE* ENQUANTO NIILISMO....21
2.1 F.H JACOBI E O EVANGELHO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL....27
2.2 A ALTERNATIVA TEÍSTA DE JACOBI....31
2.3 ENTRE A VIDA E A ESPECULAÇÃO: A RESPOSTA DE FICHTE....35
2.4 A PARALAXE DA *GRUNDLAGE*....50
3 CONSTRUINDO O IDEALISMO ABSOLUTO: A RECEPÇÃO DA *GRUNDLAGE* NO *TÜBINGEN STIFT*....57
3.1 NA NOSTALGIA DO SER: AS CRÍTICAS DE HÖLDERLIN A FICHTE....59
3.2 A REDENÇÃO DO "CACHORRO MORTO": A INFLUÊNCIA DE ESPINOSA EM HÖLDERLIN E SCHELLING....66
3.3 O JOVEM SCHELLING E SUA CONCEPÇÃO DE ABSOLUTO....70
3.4 A CISÃO DE FICHTE E SCHELLING A PARTIR DO *SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS*....82
4 JENA: UM CAMPO ABERTO....99
4.1 OS PROBLEMAS NA SOLUÇÃO PRÁTICA DE FICHTE....108
4.2 SCHELLING E A IDENTIDADE ABSOLUTA....111
4.3 A CRÍTICA DE HEGEL À INTERPRETAÇÃO REINHOLDIANA DE FICHTE E SCHELLING....114
4.4 IDENTIDADE? NÃO IDENTIDADE? AMBOS?!: A RELAÇÃO INFINITO/FINITO EM HEGEL E SCHELLING....120
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS....127
REFERÊNCIAS....129

1 INTRODUÇÃO: CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DE UMA INVESTIGAÇÃO HISTORIOGRÁFICA

A retirada de Fichte para Berlim concentra uma série de eventos que por si só demandariam um esforço hercúleo para a tratativa específica de cada um. Os nomes envolvidos nas discussões que se dão nesse momento da filosofia clássica alemã também não são meros interlocutores de contexto, mas detentores de seus próprios empreendimentos filosóficos e de uma história própria no cenário filosófico da época. Em vistas desta extensão, portanto, este trabalho se concentrou especialmente na crítica de um desses autores, Hegel. D. Ferrer em seu texto *O Sistema da Incompletude: A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804 (2014)* reconhece na retirada de Fichte cinco fatores essenciais: O primeiro, a polêmica com Jacobi durante a chamada *Atheismusstreit*. O segundo, a breve consideração de Kant sobre a *Doutrina da Ciência*. O terceiro, o rompimento com o, até então, aliado Schelling. O quarto, a publicação do *Differenzschrift* de Hegel, e o quinto às análises do projeto "fichte-schellingueano" nas *Beyträge* de Reinhold. É portanto, sobre a publicação do *Differenzschrift* o desenvolvimento deste trabalho. Ou melhor, é ele seu ponto de chegada e seu núcleo fundamental, sendo as outras discussões, retomadas em nome de uma melhor compreensão a respeito das relações de influência que auxiliariam na construção da interpretação da filosofia de Fichte por Hegel expressa no primeiro texto deste último a respeito do tema.

A hipótese defendida no interior deste trabalho é de que as críticas dos autores supracitados surgem no interior de uma série de relações contingentes de influência no contexto da filosofia clássica alemã as quais de modo muito detalhado a *Konstellationsforschung* de Dieter Henrich se esforçou em demonstrar. Não parece caber ao historiador, para além destas relações se prender à especulações a respeito das intenções pessoais de um autor[1], para além do que ele mesmo apresenta no seu trabalho crítico, e o que se apresenta, ao mesmo tempo, no próprio campo de diálogo em que ele está inserido. Nem tampouco pôr em suspenso a validade destas críticas por uma suposta intenção, ainda que vinculada a algum

---

[1] Se enredando em questões como: "Schelling ou Hegel tinham em mente desde início algo diferente de Fichte". Atitude que se aproxima do velho paradoxo popular: "Quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?"

projeto filosófico próprio[2]. Este trabalho contrariamente, tem interesse em uma pergunta anterior: Por que Hegel e seus contemporâneos, como Schelling e Hölderlin, não foram fichteanos? No que se assentam suas críticas a Fichte?

Uma série de eventos no contexto da filosofia clássica alemã estão envolvidos no interior de questões como essas e alguns passos para trás precisam ser dados para que se faça possível a compreensão das motivações hegelianas, objetivo principal deste trabalho. A partir desta atitude, toda a dignidade e autonomia dos de autores como Jacobi, Hölderlin, Schelling e etc se preservam, o que parece ser de fato, a maior contribuição dos escritos de Dieter Henrich aqui. Por isso, no primeiro capítulo a preocupação da pesquisa se concentrou em demonstrar em primeiro lugar o debate da *Atheismusstreit* entre Jacobi e Fichte. Logo de início, portanto, este trabalho intentou informar ao leitor a crítica que inviabilizaria àquela altura a "alternativa fichteana" aos autores contemporâneos a essa discussão, a tendência crítica de levantar contra Fichte a questão do "subjetivismo". Neste capítulo houve um esforço considerável em dar voz também às respostas de Fichte e não apenas aos ataques jacobianos, fazendo jus ao que se sugeriu linhas acima, de salvaguardar a dignidade de cada autor sem fazer deles um mero passo em direção a outro pensador. No segundo capítulo foi o momento de dedicar-se a introdução da filosofia fichteana no círculo do *Tübingen Stift*, mais especialmente a *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* (1794) e toda a reconstituição do diálogo entre as figuras de Niethammer, Hölderlin, Schelling e Hegel. Suas primeiras impressões e seus encontros. O último capítulo, por fim, está inteiramente ligado ao primeiro, como sua continuação. É justificável, por conseguinte, atribuir a este trabalho o caráter de *media res*, já que a discussão do primeiro capítulo é na verdade posterior ao do segundo e contemporâneo ao terceiro. Neste último capítulo se analisou os desenvolvimentos das filosofias posteriores a discussão de Jacobi e Fichte entre 1798 e 1800. Chegando finalmente e com todo o material das relações de influência reconstruídos e organizados ao texto de Hegel, seu *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), chamado também de

---

[2] Uma atitude de suspensão como esta, sugere que as críticas de Schelling e Hegel possuiriam validade apenas quando entendidas como contribuições a filosofia de Fichte, como se Schelling e Hegel tivessem de ser antes "fichteanos" para executarem uma análise crítica da *Wissenschaftslehre.*

Differenzschrift, primeira crítica hegeliana a Fichte publicada[3]. A tratativa nesse momento se concentrou obviamente muito mais da relação entre Schelling e Hegel e as formulações hegelianas com relação as filosofias de Fichte e de seu colega de Tübingen. Mas, por que afinal, estruturar o trabalho *in media res*? O objetivo fundamental tomando esta atitude foi demonstrar logo de início a principal discussão que marca as demais críticas que Fichte recebe, sua fonte matricial. A crítica de Jacobi parece ter se encarregado de contar ao próprio Fichte os perigos do seu "subjetivismo", impressão que outros autores como Niethammer, Hölderlin e outros dos seus expectadores compartilharam longe das vistas de Fichte. A saída de Fichte para Berlim se assemelharia, ao fim, à sua saída do próprio cenário filosófico da época enquanto alternativa especulativa no horizonte de outros autores como Reinhold, Schelling e Hegel, tratados no último capítulo desta dissertação.

O interesse de um trabalho de reconstrução historiográfica do próprio percurso constitutivo da crítica hegeliana até Fichte como aqui se apresentará, tem que ver principalmente com o esforço de integrar Hegel às suas discussões contemporâneas. Mas, aqui reside um aspecto importante deste trabalho. Seu objetivo principal não seria tratar dos trabalhos hegelianos anteriores a Jena, mas reconstituir o que de Fichte, em especial, da *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*[4] chega até Hegel e como ele toma as interpretações de seus interlocutores anteriores. Em uma formulação mais simples: Em que estado se encontrava a *Wissenschaftslehre* quando Hegel chega à Jena? E a resposta será: Em maus lençóis. Como se apresenta de maneira mais extensa no início do terceiro capítulo desta dissertação, a *Grundlage* chega aos ouvidos de Hegel já carregada de uma carga crítica conferida por autores como Hölderlin, Niethammer, Reinhold e até mesmo Schelling. Além disso, a primeira crítica de Hegel a Fichte surge pouco depois da polêmica da *Atheismusstreit* e da fatídica retirada de Fichte para Berlim. O golpe de misericórdia da aliança já enfraquecida entre Fichte e Schelling ficou a cargo também da letra hegeliana. O *Differentzschrift* reafirma o "subjetivismo" que tantos dos seus críticos anteriores insistiram, trazendo ao mesmo tempo uma avaliação importante sobre os desenvolvimentos da recente *Identitätphilosophie* de

---

[3] NAYLOR, 1978.

[4] Como fundamenta J.G. Naylor, a principal referência de Hegel no *Differenzschrift* é a *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*: "A interpretação de Fichte por Hegel se funda unicamente sobre as referências das primeiras publicações de Fichte, e sobretudo a mais importante, a *Grundlage* de 1794" (NAYLOR, 1978).

seu “companheiro de armas”. Assim sendo, Hegel também não permanece como um mero expectador da filosofia de sua época, ou como um mero colaborador de Schelling, mas surge ao mesmo tempo como uma figura de importância constitutiva para as demais filosofias, como é o caso do próprio Schelling com seu posterior *Bruno oder über das göttlich und natürliche Princip der Dinge* (1802) e etc. A crítica de Hegel demostrada na sua relação com todos estes autores, finalmente, serve para reforçar como Hegel, longe de ser um autóctone, detentor de uma “arrebatada originalidade”, aparece antes, como um devedor e credor das filosofias de sua época. Assim, títulos como o de J. H. Stirling, *The Secret of Hegel* (1865), veem-se tendo seu “segredo” devendado a partir da análise das discussões entre Hegel e seus contemporâneos. Atitudes como esta, finalmente talvez auxiliem na argumentação contra àqueles que, como Recha de Lessing em seu *Nathan* (1779) consideram um milagre tudo o aquilo de que não podem reconstituir as causas[5]. Compreender como a crítica de Hegel a Fichte se constitui pode ajudar, de maneira pontual, no entendimento do “fenômeno Hegel”, ou, da filosofia hegeliana como um todo.

É importante considerar também que posições como as de J.H Stirling, ao tomar a Hegel como um ponto de chegada na história da filosofia clássica alemã - como um monumento para o qual seus contemporâneos seriam meramente tijolos e argamassa - posição esta tão influente no decorrer do século XIX e início do século XX[6] - levou ao encobertamento dos méritos das filosofias que também se desenvolviam àquela altura, entre elas a filosofia do próprio Fichte, de Schelling, Reinhold e tantos outros. Passagens do texto de J.H Stirling - que se tornou célebre por introduzir os textos de Hegel na Inglaterra[7] - remetem a Fichte e Schelling como um caminho (*way*) para Hegel e não como filósofos em sua própria relevância[8]. De maneira ainda mais resoluta, Stirling afirma: “Se Hegel é a culminância histórica e o fim, ambos, Fichte e Schelling devem se submeter a serem históricos tão logo eles levem até ele” (STIRLING, 1865, p.21). Não. A atitude desta dissertação é radicalmente oposta a de Stirling e tantos outros. Longe de um determinismo histórico que leva a Hegel, o trabalho apresentado aqui se concentra na filosofia de

---

[5] LESSING, 1914, p.14.
[6] Neste período se pode citar Andrew Seth e seu *The Development from Kant to Hegel* (1882), Richard Kroner e seu *Von Kant bis Hegel* (1921), etc.
[7] KOYRÉ, 1980, p.134.
[8] STIRLING, 1865, p.20.

cada autor: a maneira como estes enxergam os demais sistemas de sua época, como reconhecem seus problemas, como sugerem soluções para eles, etc. Por isso, a filosofia de Hegel não deve ser abordada de maneira empobrecida por uma consideração de seu sistema como um *deus ex machina* e sim aparecer como interlocutor, como um colaborador no interior de uma constelação de autores, reforçando e engrandecendo a todos em sua dignidade e seu brilho.

2 UMA FILOSOFIA SOBRE O NADA? A CRÍTICA Á *WISSENSCHATSLEHRE* ENQUANTO NIILISMO

Uma filosofia sobre o nada. É desta maneira que a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) pode ser tomada como a consagração das previsões jacobianas da década anterior, consequência das aventurosas filosofias do iluminismo[9]. Como será analisado no decorrer deste capítulo, a filosofia fichteana como uma filosofia sobre o nada não somente configura uma interpretação possível, como se torna vetor da compreensão da mesma nos anos que se seguem de sua publicação[10]. Sem aqui apressadamente fazer de Jacobi uma espécie de "arauto do niilismo fichteano" a partir de suas críticas a Fichte, pretende-se antes tratar da questão partindo do ponto crucial que constitui a faculdade da imaginação (*Vermögen der Einbildungskraft*): "A tarefa era unir os opostos, Eu e Não-Eu. – Através da imaginação, a qual unifica os contraditórios, eles podem ser totalmente unificados" (FSW, I, 218). A problemática a que leva o Não-Eu na *Fundação do Saber Teórico* gira em torno do seu estatuto ontológico, melhor dizendo, o que significa o prefixo *Nicht* do *Nicht-Ich*? Seria ele uma esfera independente do Eu, confluindo desta forma com o velho realismo dogmático? Uma simples produção do Eu e suas faculdades ao *modus* do idealista? Ou ainda, uma esfera que se situa apenas como negativo face ao Eu? Qual desses dois pontos de vista explicaria de fato o objeto na representação? O plano de fundo dessas perguntas ou, o que é tomado por Fichte em sua investigação é o todo complexo da representação, que abrange subjetivo e objetivo na consciência do ser racional finito, o que se legitima na frase do prefácio a segunda edição do *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie* (1794) escrito em 1798: "A saber nomeadamente, sobre a metafísica, que não deve ser apenas uma doutrina das alegadas coisas em si, senão uma dedução genética do que acontece na nossa consciência" (FSW, I, 32). Os princípios da *Wissenschaftslehre,* partem do complexo total da experiência, apresentando o espírito finito apoditicamente:

---

[9] "Ele estima que essa revolta da filosofia moderna vá longe demais; é a filosofia ela mesma que é ameaçada na sua existência se os fenômenos forem reduzidos a simples representações, se ela nega a qualidade própria da percepção metafísica e contesta a verdade que ela mesma testemunha" (BRUNEL, 2008).

[10] GABRIEL; ZIZEK, 2009, p.24.

> Se trata de tomar a possibilidade real da representação, de modo que a problemática assume um caráter apodítico. Tudo isso significa que se existe consciência, existe a representação: ora, a consciência existe, mas como é possível a representação? Já que há o espírito finito, que contém em si a representação: problematiza-se a representação, ver de que modo pode ser um fato (PAREYSON, 1976, p.144)

A necessidade de expor-se isto se fará compreensível na medida em que o primeiro princípio fichteano tem como missão expressar essa imbrincada relação do subjetivo e do objetivo na consciência por meio da fórmula da identidade Eu=Eu, comportando as condições de possibilidade da experiência como um todo, num núcleo, contrastando com o que fizera Kant com a sua divisão das faculdades cognitivas:

> A identidade do sujeito e objeto que constitui a essência da reflexão imanente determina igualmente o relato ao universal: essa reflexão é intuição concreta e não conceito abstrato (VUILLEMIN, 1954, p.64)

De uma só vez, Fichte concentra os elementos da experiência possível no primeiro princípio e os deduz a partir deste. Fichte teria com isso então exorcizado o fantasma do ceticismo que anos antes assombrara o kantismo? Isto é, teria ele acabado com o problema da recondução da experiência? A questão da comunicação entre os âmbitos a priori e a posteriori, sensibilidade e entendimento, objetos da experiência e formas puras, etc? Evidências clarividentes apontam para o contato de Fichte com os autores dessa tendência: Jacobi, Maimon, Schulze, etc[11]. Ele, portanto, contava com questões o suficiente para responder a partir da formulação do seu conceito de *Grundsatz.*

É possível, contudo, afirmar uma unidade no princípio? Considerando o primeiro princípio da formulação Eu = Eu, o "=" da fórmula demonstra a comparação de termos. O Eu que se põe a si mesmo, põe-se em seu ato (*Tathandlung*) como

---

[11] Talvez a mais famosa delas está localiza em seu *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie* (1794):

> O autor deste trabalho, através das leituras dos novos céticos, especialmente o Enesidemo e dos excelentes escritos de Maimon, convenceu-se plenamente de algo que antes já lhe parecia altamente provável: que a filosofia ainda com os recentes esforços dos homens mais perspicazes, ainda não se elevou ao grau de uma ciência evidente (FSW, I, 29)

objetivo, o produto da ação, e o subjetivo, o agente[12]. Derivando-se daí, também o que não se coloca, o que explicaria justamente o *Nichts*, que deve a sua existência ao ato originário do Eu, pois sua essência reside naquilo que o Eu não pôs. Todo o desenvolvimento da *Wissenschaftslehre* decorre, assim, do princípio de identidade ainda que os princípios de oposição (do Eu e do Não-Eu) e o de razão (determinação recíproca), contudo, configurem o método sintético responsáveis por ceder: "Um conteúdo para toda a síntese futura" (FSW, I, 123). Os dois últimos expressando a relação do Eu com esse algo outro resultante de sua ação. Disto nasce a dedução dos conceitos fichteanos de causalidade, substancialidade e determinabilidade, expressões que especificam o processo pelo qual Eu e Não-Eu se mostram necessariamente unificados como no terceiro princípio da *Grundlage*. O primeiro deles, o de causalidade (*Wirksamkeit*/*Causalität*) expressa a síntese da causa (*Ursache*) enquanto agente da atividade, compreendendo-se esta como detentor da realidade, ou seja, do pôr, enquanto que a passividade contraposta àquela, o causado (*Bewirkte*/*Effekt*). Não há nesta relação a absolutidade de nenhuma das esferas, uma vez que o não é possível causa sem efeito, ou efeito sem causa, ou atividade sem passividade e passividade sem atividade, etc: "Por conseguinte, um depende do outro, sem realidade originária. Ambos pensados em ligação chama-se uma atuação [*Wirkung*]" (FSW, I, 136). O de substancialidade (*Substancialität*) expressa o campo em que se ocorre a alternância (*Wechsel*) entre Eu e o Não-Eu na medida em que se excluem mutuamente. Esse campo nomeou-se por essa alternância (*Wechsel*). A substância (*Substanz*) é o Eu que abrange em si os acidentes (*Accidens*): "Nenhum acidente é pensável sem substância; pois, para reconhecer que algo é uma realidade determinada, deve-se relacioná-lo com a realidade em geral" (FSW, I, 142). A totalidade formada pelo excluir de ambos é essa substância: "Está claro que por substância não se designa duração, mas antes, o que tudo abrange" (FSW, I, 194). Finalmente, o conceito de determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) evidencia o modo como se torna possível a subsistência do Eu e do Não-Eu nestas relações, sem que ocorra a destruição de seus terrenos próprios. Por esse conceito se fazem determináveis (*bestimmbar*) mutuamente subjetivo e objetivo, conformando-se numa síntese que Fichte chamou de *Zusammenfassen:*

---

[12] "Tudo o que podemos dizer seguramente sobre esse ponto é que, se a consciência representacional é mesmo possível, então ela deve conter um elemento ou momento "objetivo" bem como um "subjetivo" (AMERIKS;STURMA, 1995, p.89).

> A atividade, como unidade sintética, e a alternância, como unidade sintética, devem se determinar reciprocamente e fazerem de si mesmas unidade sintética. A atividade, como unidade sintética é descrita da maneira mais concisa por um absoluto abranger [*Zusammenfassen*] e o fixar de opostos, um subjetivo e um objetivo, no conceito de determinabilidade no qual eles são, contudo, opostos (FSW, I, 205)

Esse "abranger" da unificação fica a cargo da faculdade (*Vermögen*) da imaginação, outorgando essa atividade sintética ao Eu: "Uma atividade absoluta do Eu mediante a qual o mesmo opõe um objetivo e um subjetivo e unifica a ambos" (FSW, I, 208). É preciso explicar, sobretudo, como é possível que a imaginação seja capaz de sintetizar o Eu, com aquilo que, por assim dizer, está fora dele – em outras palavras, com aquilo que não foi posto pelo ato de pôr a si mesmo do Eu. Essa explicação, todavia, não pode recair em um realismo que traga novamente consigo as objeções céticas concentradas na alteridade absoluta da realidade empírica:

> O presente raciocínio tem o erro de todo o realismo, que considera o Eu puramente como um Não-Eu, e por isso não explica a passagem do Não-Eu para o Eu, que deveria ser explicada (FSW, I, 211).

Não se trata então de um Eu tomado enquanto determinado simplesmente por algo fora do Eu (*auβer dem Ich*), mas, pelo contrário, em se perguntar sobre a determinação deste "fora", por e para o Eu[13].

A esta questão Fichte responde por meio da atividade do Eu[14] que para ele, diz respeito a um movimento ao infinito que encontra em seu caminho um travo, cunhado por ele de *Anstoβ,* o "fora" a pouco mencionado. George Seidel interpreta este elemento do texto fichteano como uma tarefa (*task*): "O Eu tem a tarefa de ajustar seus limites para si" (SEIDEL, 1976, p.57). Daniel Breazeale, o caracteriza pelos termos: provocar (*provoke*), impelir (*impels*) incitar (*incite*) a capacidade de autodeterminação do Eu, alegando que:

> Pensar que o *Anstoβ* é admitidamente um *check* sobre o Eu, não se segue disso que ele é necessariamente um obstáculo externo para o mesmo. Mais explicitamente, o *Anstoβ* não é para ser identificado com algum objeto

---

[13] FSW, I, 211.

[14] "A oposição básica entre realismo e idealismo pode ser superada, mesmo, no plano prático" (REID, 2003)

> externo, nem – ao passo das reinvindicações dos leitores descuidados – com o Não-Eu (AMERIKS;STURMA, 1995, p.90)

Breazeale chama a atenção com isso para o fato do Não-Eu de Fichte ser uma autolimitação e não propriamente um objeto de fora: “Pôr um objeto e não pôr a si é equivalente” (FSW, I, 193). Isso corrobora a compreensão de que o Não-Eu fichteano se configura de modo performático, isto é, o Eu na presença do *Anstoβ*, faz desse “esbarrão” um momento (*Moment*) no qual ele se delimita, daí a alcunha “imaginação produtiva” (*productiven Einbildungskraft*). A interpretação do realismo dogmático e seu ponto de vista do objeto como uma alteridade absoluta é aqui, portanto, totalmente vetada. Igualmente, a concepção de um objeto produzido pelo sujeito numa postura concordante com o idealismo dogmático. O trabalho da imaginação como faculdade unificante reside em sua capacidade de oscilar (*Schweben*) entre a atividade determinada do Eu (e daí se justifica o emprego do termo *Anstoβ*)[15] e a objetividade infinita, que na falência do empreendimento que é os manter juntos, oscila entre estes. É ao oscilar da imaginação que Fichte atribuirá a realidade de ambos os opostos: “Assim que devem [*sollen*] ser unificados pela faculdade de pensar – e não podem, [assim] tornam-se realidade [*Realität*] através do oscilar da mente, a qual nessa função é chamada imaginação” (FSW, I, 226).

Chega-se, finalmente, ao problema axial para o tema desta investigação, a saber, a capacidade produtiva da realidade a que se concede a imaginação:

> Portanto, ensina-se aqui, que toda a realidade – entende-se para nós o que não deve ser entendido de outra maneira em um sistema da filosofia transcendental – é produzida puramente através da imaginação (FSW – 227)

Com todo o respaldo, portanto, Rubens Rodrigues Torres Filho (1975) qualifica a imaginação como faculdade da vida, e a subjetividade e objetividade como elementos estáticos e/ou estéreis, que recebem sua vitalidade mediante o processo imaginativo:

> A imaginação é criação – espontaneidade e mobilidade – por oposição, não somente a passividade da sensibilidade, mas também ao imobilismo do entendimento. Privilegiá-la em relação a essas duas instâncias, conferindo-

---

[15] Breazeale chama a atenção para o fato de Fichte utilizar-se da palavra *Anstoβ,* propositalmente, na tentativa de abarcar os significados de “obstáculo” (*obstacle*) e impulso (*impulse*) (AMERIKS; STURMA, 1995).

> lhe um estatuto autônomo, é dar a essa faculdade, até então simples perfil que se delineava entre o conceito vazio e a intuição cega, uma positividade que faz dela instância originária (TORRES FILHO, 1975, p.89)

O início do sistema, logo, fica assentado na própria imaginação, diversamente da Estética Transcendental kantiana, em que a sensibilidade inaugurava o processo de descrição das faculdades[16]. A destacada dificuldade posterior da comunicação entre sensibilidade e entendimento - consequente daquela afecção inicial - desta maneira, é contornado por Fichte, uma vez que a alteridade radical do dado empírico, como é a coisa-em-si, não existe. A *Wissenschaftslehre* propõe, contrariamente, uma nova forma de conceber o dado. Em Fichte, o que ocorre não é o fornecimento de um objeto à capacidade cognitiva, mas, ao invés disso, a transformação da objetividade em um mero momento de autolimitação. Corroborando com isto, Wilhelm Windelband em seu texto *A History of Philosophy* (1893) afirma:

> A concepção de coisa-em-si, assim, torna-se indiferente, e a velha antítese entre ser e consciência cai para a importância secundária de uma relação imanente com as atividades da razão. Um objeto existe apenas para um sujeito; e o fundamento comum de ambos é a razão, o Eu o qual percebe ele mesmo e sua ação (WINDELBAND, 1893, p.581)

Algo parecido diz Zizek na sua singular leitura de Fichte apresentada em *Mythology, Madness and Laughter*: Subjectivity in German Idealism (2009), que define o *Anstoß,* como elemento totalmente insubstancial (*entirely insubstancial*), que ganha densidade apenas na atividade do Eu, ou como Zizek define, um movimento circular:

> Nisso reside o paradoxo derradeiro do *Anstoß* fichteano: ele não é imediatamente externo ao movimento circular da reflexão, mas um objeto que é posto por esse próprio movimento circular (autorreferencial) (GABRIEL; ZIZEK, 2009, p.146)

Em todo o caso, as interpretações aqui expostas coadunam no que tange a um ponto: a realidade objetiva não conta mais com a independência ontológica que o realismo dogmático outrora outorgara. Desta forma, o niilismo a que se elege a Fichte se estabelece na autonomia do Eu, em seu processo produtivo da

---

[16] KrV, B33.

objetividade, resultado da sua própria delimitação. Alessandro Bertinetto tem, sob este ponto de vista, aval para apontar a ontologia fichteana como uma “ontologia performativa”:

> A ontologia de Fichte deve ser compreendida primeiramente como uma ontologia performativa, visto que ela não assume qualquer coisa-em-si, mas apenas as coisas construídas e postas pelo Eu, ou seja, entes construídos e vistos também que o Eu deve ser compreendido como performance genética (como *Tathandlung*) que se desenvolve praticamente enquanto esforço, imagem, ou ainda, como fenômeno da vida e como vida (BERTINETTO, 2015)

Como exposto poucas linhas acima, a consideração de um “fora” construído performaticamente pelo Eu no travo de sua atividade, então, pode ser tomado enquanto uma interpretação condizente com a ação de um Eu que faz da objetividade uma “oportunidade” de se limitar a si e não de ser limitado por um outro, ainda que esse outro lhe ofereça resistência (*Widerstand*). O Não-Eu “performático” assim, consistiria justamente não em uma cópia de um objeto empírico, mas em algo que faz referência a outro a partir de si[17].

2.1 F.H JACOBI E O EVANGELHO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Em 3 Março de 1799 durante a conhecida *Atheismustreit*, Jacobi decide, em carta aberta, manifestar suas ponderações com relação ao empreendimento fichteano. Apesar de ter tomado para si uma suposta neutralidade, não se colocando ao lado dos “judeus do idealismo especulativo” (*Juden der Speculativen Vernunft*) e nem do lado do *Meβias* do idealismo transcendental, sua argumentação não apenas concorda com o niilismo na filosofia fichteana, como o aprofunda no decorrer da sua tratativa da *Wissenschaftslehre*. As consequências desta leitura para a filosofia e a carreira acadêmica de Fichte, entretanto, pouco colaboram com as palavras: “Eu sou apenas um Natanael entre os gentios” (JACOBI, 1799, p.6). Aliás, talvez ninguém mais do que Jacobi colaborou para a interpretação da filosofia fichteana enquanto

---

[17] Coadunando então, com a afirmação de Breazeale: “Seu dualismo não é aquele do Eu e Não-Eu, mas, pelo contrário, um dualismo da atividade finita e infinita de um e mesmo Eu” (AMERIKS; STURMA, 1995, p.100). Isto é, a objetividade fichteana está diretamente ligada a uma atividade limitada do Eu.

uma filosofia sobre o nada - ou niilista[18] - uma vez que o “messianismo fichteano” aproxima-se da consumação da promessa de uma filosofia pura, isto é, uma filosofia enquanto um exercício sobre a razão e *nada* mais, para a qual, segundo Jacobi, Kant fora o Batista[19]: “Uma pura, isto é, uma absoluta e imanente filosofia, uma filosofia de uma parte [*Stück*], um verdadeiro sistema da razão, é possível unicamente ao modo fichteano” (JACOBI, 1799, p.14). Ou seja, se trata de uma concepção da filosofia transcendental enquanto uma doutrina que leva a razão a se ater meramente às suas próprias capacidades e não mais a um mundo revelado a esta, como se pode verificar pelas palavras de Fichte no seu *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre* (1798): “Do ponto de vista transcendental, o mundo é feito, do ordinário, é dado” (FSW, IV, 353). Portanto, os últimos resquícios de um realismo, remanescentes na noção de coisa-em-si de Kant foram purgados pela radicalidade transcendental fichteana. A ligação da subjetividade com o mundo subsiste como uma tarefa da imaginação produtiva, o que Jacobi compreende como: “Um espírito tão puro, que nesta sua pureza não tem ser, senão o produz inteiro” (JACOBI, 1799, p.14).

A questão a se colocar é: em que se assenta a objetividade da *Wissenschaftslehre*? A resposta de Jacobi é pontual: em nada - Melhor dizendo, em nada objetivo. O processo de dedução genética (*genetischen Ableitung*) expresso na *Grundlage*, de acordo com a concepção jacobiana, funciona a partir de um desmonte do mundo, da retirada total da sua essencialidade (*Unwesenhaiten*) para que de si, possa-se fundamentar tudo. Não há mais que se buscar um verdadeiro no exterior, a verdade se constrói por meio da subjetividade mesma:

> Uma *Wissenschaft* inédita cujo nervo reside na ‘autoprodução de seu objeto’, entre outras coisas uma *démarche* original do espírito calcado no modelo do Eu – da Egoidade (Ichheit), como se dizia então – uma faculdade, portanto, de ‘destruir’ e ‘reconstruir’ os objetos de conhecimento mediante a ação combinada e no limite amalgamadas num só bloco, da reflexão e da imaginação puras (ARANTES, 1996, p.244)

---

[18] ARANTES, 1996, p.245.
[19] JACOBI, 1799, p.5.

O mundo tem toda sua substancialidade reconduzida ao princípio do Eu, aproximando-se do que R. R. T. Filho teria significado por "realidade de empréstimo"[20], realidade essa cedida pela capacidade da imaginação produtiva[21].

Como se constatou anteriormente, no funcionamento da imaginação produtiva, o *Antoβ* é parte importante na constituição não só do Não-Eu como da própria egoidade[22]. Um ataque desferido a esse elemento do texto fichteano, representaria, destarte, um sério risco ao edifício da *Wissenschaftslehre*. Na carta datada de 6 março de 1799, Jacobi se atém justamente nesse ponto:

> O espírito humano, portanto, posto que a compreensão filosófica chega somente até onde vai seu produzir, deve trazer para o reino dos seres, para o conquistar com o pensamento – Mundo = Criador e – ser criador de si. Apenas na medida em que o consegue, progredirá no primeiro. Mas só pode chegar a ser criador sob a condição universal indicada: ele deve se anular [*vernichten*] como ser, para surgir somente no conceito: para ter no conceito o perecer e ressurgir originário – do nada ao nada, pelo nada e no nada; ou o conceito de um movimento pendular [*Pendel-Bewegung*], que como tal, por ser o movimento pendular, põe-se limite necessariamente em geral, mas não tem apenas barreira determinada, enquanto uma particular [*besondere*], através de um barramento [*Einschhränkung*] incompreensível (JACOBI, 1799, p.16)

A dificuldade que Jacobi reconhece é a conciliação de um espírito produtor com o conceito de *Anstoβ*. Uma vez que o processo de destituição de densidade ontológica do mundo tenha se consumado, não faria mais sentido que uma barreira, qualquer que fosse, fornecesse-lhe algum tipo de limitação, uma limitação para ele incompreensível (*unbegreifliche Einschränkung*)[23]. Ademais, um sistema imanente, ou em suas palavras, uma filosofia de uma peça só (*Philosophie aus einem Stück*) não comportaria essa ambiguidade do travo, uma crítica que como se verá nos capítulos seguintes, possui uma historicidade que remonta o *Tübingen Stift* de modo muito evidente. Jacobi percebe que a filosofia fichteana ao tentar se fazer pura, recai em um vazio completo[24], que se quiser ser superado, precisa abrir mão da própria imanência:

---

[20] TORRES FILHO, 1975, p.77.
[21] JACOBI, 1799, p.16.
[22] AMERIKS; STURMA, 1995, p.89.
[23] JACOBI, 1799, p.17.
[24] Ou: "Um Eu incandescente que se alimenta de seu próprio interior" (SOLÉ, 2010).

> O resultado de tal cenário é, segundo Jacobi, a destruição especulativa do existente, porque a identidade real em que isso se apresenta, primeiro no eu, o ser subsistente em si, e a posse de uma determinação específica, parece em contradição com a tese idealista sobre o caráter imanente e substancial do pensamento (ACERBI, 2010, p.162)

Assim, a saída a partir do conceito de imaginação produtiva se revela um "tiro pela culatra" da *Wissenschaftslehre*, uma vez que ela elimina a pretensão inicial de um Eu como o fichteano - puro e imanente[25]. Obviamente, que Jacobi não está de acordo com a leitura de um *Anstoβ* como aquele elemento performativo. Esse sentido do *Anstoβ* para ele, é algo incompreensível, uma vez que o próprio mundo já carece da existência, tornando o travo uma quimera[26]. Longe disso, a escapatória para a solidão do Eu reside numa velha alternativa, em um antigo problema filosófico, um fantasma que assolara a doutrina kantiana e que para Jacobi, é reconduzido à consequência do conceito de imaginação: o dualismo: "O que na velha filosofia se chamava percepção, chama-se na nova de um imaginar necessário: porém querem dizer no fundo, absolutamente o mesmo" (JACOBI, 1799, p.21). A dificuldade para Jacobi está em relacionar a atividade infinita do Eu, e a finitude, algo que para ele, permanece como resquício da antiga empiria:

> A finitude é uma propriedade necessária da objetividade. Mas essa última é uma determinação da atividade em si infinita do Eu pensante. Ora, não se pode fazer um vínculo determinado entre infinito e finito. A finitude é, portanto, um produto da autodeterminação do pensamento. Mas a sua manifestação fatual concreta não é revelada senão empiricamente (ACERBI, 2010, p.162).

Por conseguinte, se Fichte reduziu o mundo ao Eu, caberia responder como é possível retirar da sua atividade as determinações do real, uma tarefa que a doutrina da ciência lega à imaginação produtiva. Não é à toa que Paulo Arantes chamará de "demiurgia" a maneira como Jacobi enxerga a função da imaginação no sistema fichteano[27], uma vez que a objetividade depende exclusivamente do bom funcionamento desse conceito para ganhar as formas da subjetividade[28].

---

[25] FSW, I, 98.
[26] JACOBI, 1799, p.17.
[27] ARANTES, 1996, p.244.
[28] Isto é precisamente o que Jacobi significa por movimento de pêndulo, um ato de "destruir com uma mão e construir com a outra". O que explica sucintamente Max Madureira em seu artigo *Niilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte*: "A razão, ao proceder aniquilando a essência do que percebe e a repondo logo depois mediante conceitos se configura como um mero movimento de pêndulo (MADUREIRA, 2010).

Finalmente, fica evidente que de acordo com as objeções jacobianas, não resta outra alternativa para a filosofia fichteana senão abraçar o dualismo ou recair no problema da indeterminação, *in fugam vacuo*:

> Se nós tomarmos esse Eu como o sol de todo o conhecimento (o que Jacobi compreende ser o projeto da *Wissenschaftslehre* através do *Begriff-Schrift*) nós perdemos a função realista negativa do Eu, de tal modo que não se pode distinguir a si mesmo de toda percepção e representação (GIESBERS, 2017, p.190)

Ou o real não foi completamente destituído de substancialidade, e assim, o empreendimento de uma filosofia por si não se justifica, permanecendo consectariamente em um dualismo. Ou a filosofia de Fichte foi bem-sucedida no desmonte do mundo, conservando-se, por essa pureza mesma em uma indeterminação sem finitude e objetividade, num nada[29], isto é, mero resultado da produção subjetiva[30].

2.2 A ALTERNATIVA TEÍSTA DE JACOBI

Se com Fichte, o projeto de uma ciência pura encontra a sua consumação, a resposta de Jacobi surge sob a forma de um teísmo. A consequência de um empreendimento autorreferencial da razão como a *Wissenschaftslehre* é a de a razão perder o seu índice de verdade (*Weisung auf das Wahre*). Fichte pretendera fazer da razão, índice de si mesma, como vemos pela sua descrição do *Grundsatz*: “Contudo, o princípio deve fornecer o fundamento de toda certeza; ele deve, pois, apesar disso, ser certo e certo em si mesmo, graças a si e por si mesmo” (FSW, I, 48). Contudo, Jacobi enxerga essa empresa como contrária a própria essência (*Wesen*) da razão, que tem no ser do objeto sua última intenção (*lezte Absicht*). Uma filosofia que se abstrai da realidade objetiva é uma “filosofia fantasma” que está fadada a se ater a fenômenos que são, ao fim, um nada. A essência da razão está para além de si mesma: “Ao verdadeiro ser da razão, ao qual a razão exclusivamente é conduzida como a seu fim último, a razão coloca contrariamente

---

[29] “Kant e Fichte, reconhece Jacobi, livraram a humanidade deste sonho da razão especulativa. Sem embargo, eles mesmos seguem sendo presas de outra ilusão: a de uma razão produtora da verdade, que também conduz ao abismo do vazio, ao niilismo” (SOLÉ, 2010).

[30] BRUHL, 1894, p.215.

os seres da imaginação" (JACOBI, 1799, p.28). Contra um inevitável niilismo fichteano, fruto da imanência da razão, do seu espinosismo invertido (*umgekehrten Spinozismus*)[31], Jacobi abraça o dualismo, a mais declarada transcendência, uma alteridade absoluta, *ein ganz Anderer*:

> Contra o monismo metafísico do qual, tanto Fichte quanto Espinosa são expoentes, Jacobi apela a um dualismo radical: apenas mediante algo que transcende a mente, o sujeito conquista a sua individualidade e não se funde, não se perde a si mesmo nessa massa amorfa do absoluto (SOLÉ, 2010)

Existem agora dois âmbitos abissalmente cindidos. É esta divisão que permite a existência mesma do verdadeiro que se constitui previamente. Sem isso, o que estaria por detrás do que se apresenta à razão? Nada, senão poemas vazios (*leer Gedicht*)[32]. Onde buscar, portanto, o índice de verdade? Essa é uma questão capaz de ser respondida apenas por meio de uma filosofia que rompa com a recondução da razão às suas próprias faculdades, que seja capaz de preservar a sua relação com a objetividade. Jacobi sugere para tal, que o funcionamento da razão não vá além de uma captação da verdade (*Wahr=Nehmung*), que a verdade não seja inerente ao processo produtivo da razão: "Por isso minha razão e minha solução não são: Eu; senão, mais que Eu! Melhor que Eu! – um totalmente Outro." (JACOBI, 1799, p.30). Sob a existência de um Deus transcendente, Jacobi sustenta ontologicamente a percepção. A preservação do dualismo, a partir do reduto da transcendência, representa a escolha de Jacobi entre duas alternativas: "Eu repito: Deus é, e é externo a mim, um ser vivo e existente por si, ou eu sou Deus. Não há uma terceira" (JACOBI, 1799, p.49). É impossível que sem a égide de um Deus - uma alteridade absoluta e criadora - o Eu, a egoidade fichteana não se comprometa com a criação do mundo, com a estruturação ontológica do real, em uma autoidolatria (*Selbstgötterren*)[33].

A leitura de T. Giesbers (2017), aponta para uma suposta concordância de Jacobi com a segunda alternativa "Eu sou Deus"[34], tomando como base a tentativa jacobiana de manutenção da ipseidade a partir do dualismo, utilizando-se da

---

[31] JACOBI, 1799, p.4.
[32] JACOBI, 1799, p.32.
[33] JACOBI, 1799, p.50.
[34] GIESBERS, 2017, p.191.

argumentação presente no *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*[35] (1787), obra na qual Jacobi compreende a consciência (*Bewußtsein*) e a natureza (*Natur*) como dois âmbitos dados de imediato (*Immitellbar*), juntos e de uma só vez. A radicalidade da afirmação se concentra em não mais haver uma mediação entre as coisas e a consciência – há, ao invés disso, uma dupla revelação (*zwiesache Offenbarung*): "Nisso nós somos verdadeiramente um com o objeto e o possuímos como possuímos a nós mesmos, na certeza de uma fé que não tem prova" (WINDELBAND, 1893, p.574). Para Jacobi, o surgimento da consciência é tão independente do sujeito quanto todas as demais, resta então acatar a manifestação simultânea sugerida:

> Também a consciência surge para nós sem nossa intenção; nós também não somos capazes de a recusar, e não nos sentimentos menos passivos nessas representações que naquelas que chamamos representações de coisas externas. Aonde reside a diferença entre os estados passivos? (JW, II, 175)

Assim, Gierbers justifica essa escolha jacobiana a partir do fato de não existir nem um absoluto externo, nem um absoluto interno. Isto é evidenciado considerando-se o conceito de vida (*Leben*) que Jacobi constrói no *David Hume*. Por vida, Jacobi compreende um todo complexo de inteiração construído pela relação desses dois elementos. Uma vez que a consciência e as coisas se dão num momento único, toda percepção revela algo externo e interno simultaneamente, sob a pena de, caso contrário, recair-se na tentativa absurda de conceber um objeto totalmente alheio à consciência, nas palavras de Jacobi um absurdo que se equipara a: "A consciência fora da consciência, a vida fora da vida, a verdade fora da verdade" (JW, II, 232). A consciência e exterioridade são um todo na vida enquanto surgimento imediato destes. Essa consciência alcança um grau maior, quanto mais se diferencia das coisas, sendo Deus o ser mais distinto, e a única razão totalmente pura (*ganz reine Vernunft besiβen*)[36].

Porém, a mais adequada interpretação não reside na aceitação de Jacobi pela segunda opção, como é proposto no texto de Giesbers, que o faz procurando

---

[35] A partir daqui apenas *David Hume*.
[36] JACOBI, 1799, p.264.

capturar o sentido de um Deus que está para além de uma mediação, como naquele imediato compreendido na *vida* jacobiana:

> Sendo que Jacobi enfatiza a relação das formas de internalidade e externalidade, é claro que qualquer decisão sobre Deus não pode se dar nos termos dessa oposição, a qual submeteria mais uma vez Deus a mediação (GIESBERS, 2017, p.191)

A recusa pela primeira opção, porém, não pode ser facilmente desconsiderada, visto que a julgar pelas linhas do *David Hume*, o que permanece inacessível é a origem dos âmbitos subjetivo e objetivo, melhor dizendo, daquele espaço no qual a sua relação se dá: “Para ele, pensamento é sempre pensamento de um sujeito empírico. Ele é inconsciente e necessariamente dualista desde o início” (WILDE, 1894, p.62). Não existe para Jacobi, da perspectiva do indivíduo no qual esses âmbitos aparecem de súbito, a primazia subjetiva sob a objetividade ou objetiva sob a subjetividade[37]. O problema, portanto, se encontra na sustentação dessa relação. O que é responsável pela existência e manutenção deste estado cunhado por Jacobi de vida? A um ser superior, o Senhor ou Rei da Vida (*Herr oder König des Lebens*). Este ser é responsável por manter a unidade do mundo, não permitindo, entretanto a si mesmo ser matéria de experiência[38]. Isso garante que a confiabilidade no dado experiencial, na medida em que os objetos possuem “valor ontológico”, ou seja, são entes reais. No que tange à possibilidade de acesso a esse Ser, ela está atrelada diretamente ao grau de distinção da consciência. Este acesso é possível por meio da ascensão do grau de consciência, pela distinção cada vez maior de si, com relação as coisas exteriores: “Com essa engraçada propriedade da razão, nós recebemos a intimação de Deus, ELE QUE É: um ser que tem sua vida em si mesmo” (JACOBI,1845, p.287). Sem considerar a Deus, toda a estrutura cognitiva cai por terra, sendo ela dependente da vida a qual tem sua fonte em Deus. Assim, *Prima facie*, Jacobi recai no subjetivismo na tentativa de uma solução para uma filosofia apontada justamente como subjetivista. Contudo, como bem apontou Nicolai Hartmann: “Segundo Jacobi, pelo contrário, a raiz da fé na natureza dos objetos é a revelação de um não-subjetivo” (HARTMANN, 1960, p.30). Desta maneira, se vê que, não só é possível sugerir que Jacobi favorece a alternativa de

---

[37] JACOBI, 1799, p.175.
[38] JACOBI, 1799, p.274.

um Deus totalmente outro, como do mesmo modo, o texto jacobiano escolhido por Giesbers[39], aponta justamente para essa referida escolha. Como observa L. Levy-Bruhl, o dualismo é uma característica entendida como necessária por Jacobi, visto que o apelo ao monismo fichteano – ou qualquer que seja – representaria somente mais um erro entre os sistemas metafísicos:

> A necessidade de unir que vem do entendimento, arrasta o homem aos mais graves erros. Ele exige que se encontre uma causa, uma substância única de tudo o que é. O metafísico cede a essa sugestão, arrisca-se a uma doutrina do absoluto e fatalmente se aproxima do naturalismo e do panteísmo (BRUHL, 1894, p.215)

Jacobi, como se percebe, de uma maneira detalhada apresenta o problema do niilismo em Fichte sustentado em sua dificuldade em explicar a dedução do mundo objetivo na *Wissenschaftslehre*. A este respeito o "fragmento" na carta de Fichte encaminhada a Reinhold em 22 de Abril de 1799, dedicará boa parte de suas linhas.

2.3 ENTRE A VIDA E A ESPECULAÇÃO: A RESPOSTA DE FICHTE

Após os ataques de Jacobi, Fichte parece tentar sustentar uma antiga confiança de que os ambos os projetos possuíam alguma similaridade e de que suas posições antagônicas enquanto filósofo transcendental e realista seriam de alguma forma unificadas em uma aliança futura[40]. Isso explicaria porque, por exemplo, Fichte inicialmente considerara a carta aberta de Jacobi como uma defesa[41]. Talvez porque anos antes percebera justamente que o seu sistema e o de Jacobi possuíam muitos traços em comum. Em uma carta de 30 de Agosto de 1795, Fichte além de ter lhe enviado uma parte da *Grundlage*[42], apresenta uma tentativa de aproximação do realismo jacobiano com o prático presente na *Wissenschaftslehre*. Fichte refere-se nesta carta a novela epistolar de Jacobi intitulada *Allwill* (1792) que a seu fim traz um breve acréscimo "endereçado a Erhard O**"[43]. É nele que o vitalismo jacobiano se mostra mais evidente, e mais suscintamente se resumiria pela fórmula: "Tão

---

[39] GIESBERS, 2017, p.192.
[40] FICHTE, 1827, p.210.
[41] ESTES; BOWMAN, 2010, p.246.
[42] A última, precisamente onde Fichte elucida o caráter prático da *Wissenschatslehre*.
[43] JW, I, 227.

verdadeiramente eu vivo, tão verdadeiramente eu sou" (JW, I, 230). Jacobi sustenta que a alegria (*Freude*) seria a manifestação da vida, e nela residiria a verdade. Ela funcionaria como uma irrupção do sentido da vida e da verdade[44]. Uma resposta ao adversário a quem se endereça a epístola, um apreciador da transitoriedade, do vazio e da morte[45], um rival que aceita uma verdade que não se consuma. Em suma, contra uma cognição que contamina todo o conhecido, em suas palavras:

> Nem mesmo a essência do nosso próprio ser nós conhecemos. Em tudo imprimimos nossa imagem, e essa imagem é uma forma mutável [*Wechseln*]. Esse Eu que nós chamamos de Ego [*Selbst*], um ambíguo nascimento do tudo e do nada. A própria alma, apenas aparição... (JW, I, 231)

Ainda assim, a aparição (*Erscheinung*) é que se aproxima da essência, daquilo a que Jacobi fala também em seu *David Hume*, isto é, um aparecer imediato da vida. A esse "sentir a vida na alma" Jacobi chamará de impulso (*Trieb*), o coração da natureza[46]. Esse sentir da vida supõe um produtor, algo permanente, a que Jacobi compreende como Deus, o imutável, autônomo, eterno, etc. Algo que Fichte acredita ser, segundo sua carta a Jacobi, resultado da abstração indivíduo:

> Como chegaríamos a essas qualidades, senão atribuindo a Deus o que negamos a nós, se não as encontrássemos em nós mesmos e apenas as negássemos a nós mesmos em certo sentido (enquanto indivíduos)? (FICHTE, 1827, p.209)

Fichte aqui, utilizando-se do aparato conceitual jacobiano, apresenta o ponto de partida prático (ou da vida), como aquele ao qual o ser finito se reconhece enquanto tal e enquanto físico, em meio outros seres do mesmo tipo. O mundo para o indivíduo prático é reconhecido, portanto, como alteridade. Desse processo resulta que: "Um mundo existe para nós, independente de nós e ao qual nós podemos apenas modificar" (FICHTE, 1827, p.209). Contraposto ao ponto de partida prático está o especulativo (ou da filosofia) resultado do desejo da razão de ir para além da sua individualidade constituída no âmbito prático: "Nós começamos a filosofar por insolência, e isso nos tira nossa inocência" (FICHTE, 1827, p.210). Isto é, uma vez que entra no campo da especulação, para Fichte, o homem deve seguir neste

---

[44] JW, I, 230.
[45] JW, I, 230.
[46] JW, I, 231.

campo para se salvar, ele deve seguir a investigação em torno desse “Deus” que para ele é o Eu puro posto fora de si[47].

Em seu *Allwill*, Deus é, para Jacobi, o impulso fundamental (*Grundtrieb*), é a partir dele que as criaturas devem se determinar, não por seu próprio objetivo (*Zweck*), mas confluindo com o impulso retido na natureza humana[48]. Isso se torna visível por meio da relação de necessidade (*Bedürfnis*) natural, ou seja, não se conhece senão o funcionar desse impulso na natureza. Daí a impossibilidade de encontrar uma origem explicável para essa relação de necessidade, senão na recondução ao impulso e do impulso à necessidade, numa exegese circular. Em última instância, não se alcança nisso a verdadeira origem de nenhum dos dois, que está para além de ambos[49].

O homem tem uma relação diferente com esse impulso - uma vez que para Jacobi o impulso só faz sentido em relação, que em suas palavras precisa se satisfazer[50] - ocorre com o ser racional nesse processo um fenômeno, a procura por satisfação (*Befriedigung*), que no homem se expressa pela autossuficiência:

> O impulso da natureza racional para a verdade e o bem em si, é [impulso] para um ser em si, para a vida perfeita, para a vida autodirecionada; ele exige independência; autossuficiência; liberdade! – Mas que obscura, que obscura ideia! (JW, I, 240)

A autossuficiência para Jacobi representa um assentamento vazio, já que a vida, como já analisado, está fora do ser racional. Daí a afirmação: “Liberdade apenas na morte!” (JW, I, 240). A vida depende de um ser não gerado que a sustente, que seja o núcleo (*Kerns*) dos seres. Jacobi aceita a incognoscibilidade desse ser. Para ele, quanto mais se aprende menos se sabe sobre a natureza, a história, a razão, a vontade, o coração ou a consciência[51]. Na busca pelo conhecimento acerca desses âmbitos é preciso encontrar um tampão (*Lückenbüßer*) onipotente que seja capaz de cessar a recondução, de modo contrário, o homem continuaria vagando de fundamento a fundamento, com sustentáculos paliativos[52]. A razão humana, todavia, não pode permanecer sustentando-se em um nada, num

---

[47] FICHTE, 1827, p.209.
[48] JW, I, 238.
[49] JW, I, 239.
[50] JW, I, 239.
[51] JW, I, 242.
[52] JW, I, 242.

“pular de galho em galho” em busca de fundamento, em última instância, num verdadeiro *ad infinitum*. Contra isso o texto jacobiano sugere que o início da razão reside no desejo (*Begierde*): “O início foi um desejo que trabalhou furiosamente sem entender a si mesmo. Dádiva da profecia!” (JW, I, 234). A condição humana enquanto ser finito é de apreender o conhecimento pelos sentidos e, por conseguinte de forma mediata, fazendo com que a vida não se mostre completamente a ele, mas lhe seja ocultada. A fé constituiria daí a maneira de encontrar o ser, o verdadeiro que lhe é invisível (*Unsichtbar*)[53], derivando disso o que Jacobi chama de religião e “consciência” (*Gewissen*), isto é: “Um altar do eterno, ao redor do qual todo o povo se reúne” (JW, I, 241). Escapando com isso de uma sustentação no vazio que é a do ser racional por suas próprias capacidades. Uma vez que o homem apreende apenas parcialmente o ser eterno pelo conceito (*Begriff*), o texto jacobiano faz uma separação entre o temporal - que abrange o homem - e o eterno. Entre ambos não há possibilidade de se compreender qualquer passagem. Jacobi sugere, contra essa lacuna intransponível uma continuação. Mais diretamente:

> A eternidade não se apresenta ou conhece através do tempo, nem tampouco o ser transitório [*Vergänglich*] pelo espírito da natureza; nem a vida pode ser apenas modificação do não vivo; o ser racional apenas um acidente de restrições, uma forma vazia, aparição nula. Por isso acredito – minha razão exige – em um eterno que não é meramente aparição, uma fantasia substituta e impotente, mas é o primeiro e o começo; acredito em uma vida em si que é boa e verdadeira em si mesma – um Deus onipotente que é um espírito e seu criador (JW, I, 250)

O acreditar, ou a fé nesse criador faz parte da constituição natural do homem, da sua espontaneidade e liberdade. O afastamento desta fé é o resultado da faculdade da arbitrária designação (*Vermögens willkührlicher Bezeichnung*), pela qual o homem se distancia da verdade eterna que reside em Deus[54].

Rolf Ahlers, em seu artigo *Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life* (2003), explica como esse embate entre vida e especulação presente nas novelas jacobianas[55] acaba por constituir um interesse em comum de ambos e se mostra de modo mais claro durante a querela em que se envolvem em

---

[53] JW, I, 243.
[54] JW, I, 251.
[55] Em especial *Allwill* e *Woldemar*, ambas de 1792 (AHLERS, 2003).

1799[56]. É por esta razão que a partir daquele ano os textos de Fichte passam a tratar com muita insistência a relação de ambos os âmbitos. Em carta a Reinhold de 22 de Abril de 1799, este traço já aparece de modo muito evidente. O intuito de Fichte nesta carta de modo geral é esclarecer em que medida o idealismo transcendental encerra um desmonte do mundo ou, como Jacobi poderia muito bem dizer, um desfiar do tecido do real[57]. Como analisado nas seções anteriores, para Jacobi o conceito de especulação conduz a um esvaziamento do "mundo vivo" que se preenche seguidamente pelas produções do Eu. Apesar de no corpo da mesma carta, Fichte chegar a se referir ao idealismo científico de uma maneira alheia aos interesses da vida:

> A vida pode ser aperfeiçoada apenas por aquelas coisas das quais se seguem da vida. Idealismo, contudo, é o verdadeiro oposto de vida. O objetivo próprio do idealismo é o conhecimento por si (FICHTE, 1988, 430)

O que se mostra no fragmento é, entretanto, uma preocupação em apresentar a maneira como se relacionam os âmbitos objetivo e subjetivo. Como explica Ariberto Acerbi, o argumento fichteano, se concentra em destituir da especulação ou ainda do "pensar artificial" o caráter meramente negativo o qual Jacobi lhe atribuira: "O idealismo transcendental não vem, portanto, negar a validade da posição natural da consciência, o realismo, mas vem, ao invés disso, justificá-la" (ACERBI, 2010, p.177). Sua relação com o pensar da vida ordinária ou o pensar diretamente os objetos funciona como uma agregação de sentido a partir do intercâmbio destes âmbitos:

> Pode-se viver sem aderir a especulação, e tal vida pode ser totalmente de acordo com a razão; para aquele que vive sem ter qualquer conhecimento

---

[56] É verdade que a novela jacobiana *Allwill* é responsável por mostrar a Fichte a similaridade dos projetos de ambos, todavia, desde 1790 em seus *Aphorismen über Religion und Deismus,* Fichte já parece sustentar certa crítica à especulação. Nesses aforismos a especulação quando aplicada à religião, na constituição, por exemplo de uma religião filosófica (*philosophische Religion*) é compreendida como uma redução subjetivista da religião. A religião, segundo ele aqui, é fundamentada sob princípios (*Grundsätze*) da sensação (*Empfildung/Gefühl*), é ao coração (*Herz*) que a religião surge, isto é, pelo sentimento de pecaminosidade (*Sündenelendes*) e culpabilidade (*Strafbarkeit*). Ou seja, os fundamentos da religião não se demonstram, mas se sentem. Mesmo assim, esse deísmo resultado da especulação na religião não contradiria em nada a própria religião cristã. Mas como pontua Marco Ivaldo, dividiriam campo, evitando qualquer contato (IVALDO, 2016).

[57] JACOBI, 1799, p.19.

> da vida. Mas não se pode ter conhecimento algum da vida sem se engajar na especulação (FICHTE, 1988, p.435)

Assim, a relação dos terrenos puros do Eu e da vida, compreendida por Fichte enquanto o mundo das coisas, é a de um dualismo de entidades interdependentes, que de modo contrário – isto é - se houvesse o predomínio de um destes âmbitos, tanto a vida se tornaria um mero conjunto de produções do Eu, quanto a especulação se tornaria impossível a partir de um agente completamente cooptado pelo mecanismo natural. Desta maneira, ambos tratam de duas esferas que compõem o ser racional. Enquanto a especulação encerra a totalidade subjetiva deste ser, a vida diz respeito a sua totalidade objetiva: "Vida e especulação só podem ser definidos nos termos um do outro. Viver é, estritamente falando, não-filosofar; filosofar é estritamente falando, não-viver" (FICHTE, 1988, p.435). Mesmo que a partir desta argumentação, exista a aparente concessão de autonomia à objetividade, é importante notar que a objetividade de que fala Fichte é sempre uma objetividade que se refere à sua relação ao Eu:

> Em tal perspectiva, a especulação também teria um caráter descritivo, somente essa descrição seria conduzida não simplesmente para o conteúdo da experiência, mas para os atos constitutivos do Eu e para a inteiração entre eles e seus conteúdos. Em todo caso, a objetividade é uma função da atividade da consciência (ACERBI, 2010, p.179)

A razão continua a lidar apenas consigo própria, sua atividade. Em conformidade com o que afirmara Jacobi na sua carta aberta. "A raiz de *Vernunft* [razão] é *Vernehmen* [perceber] – Razão pura é um perceber, que apenas percebe a si mesma. Ou: A razão pura não percebe senão a si" (JACOBI, 1799, p.14). O perceber da razão é o perceber sempre do que trata sua própria atividade ou do que diz respeito a seu âmbito, tudo o que há sempre se reconduz ao Eu. A crítica de Jacobi gira em torno desta dificuldade em encontrar um fundamento que não seja as próprias faculdades subjetivas.

Sobre esse suposto solipsismo, rememorando às origens da filosofia transcendental, Fichte escreve em *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*[58] (1799):

---

[58] A partir daqui apenas *Rückerinnerungen*.

> A filosofia, levada a cabo, não pode fornecer sensação, essa é a única que é verdadeira, princípio interno da vida. Isso o próprio Kant já disse e é o conceito e o espírito íntimo de sua filosofia, ao qual ela sempre volta (FSW, V, p.343)

Ainda assim, a vida (totalidade objetiva do ser racional) e a especulação (sua totalidade subjetiva) seguem como paralelas sem qualquer ponto de ligação entre si, embora dependam uma da outra para subsistirem. A única positividade que possui a filosofia está em seu caráter prático, ela constitui o mundo enquanto plano lógico, racional, moral, e consequentemente possibilita elementos que dependem destes como é o caso da religião, ainda que de modo nenhum sejam elementos reais (*Realen*)[59]. A doutrina sugerida por Fichte no texto, por outro lado, também cumpriria a função negativa da abstração, transformando todo conteúdo religioso em um "ver" (*einsehen*), enquanto a religião seria o âmbito do exercício, do sentimento, da sensação. O sistema do sentimento, todavia, é determinado pela consciência e possui um imediato que produz o conhecimento e que detém a realidade (*Realität*). Desta maneira, a consciência religiosa seria a expressão da certeza absoluta[60]. O sentimento é ser (*Sein*), o originário, ou o absoluto, e o trato moral é o ver, por meio do exercício o homem adquire uma habilidade (*Fähigkeit*) para julgar estes objetos dos sentidos. Todo o verdadeiro seria a expressão deste imediato da consciência, que garante a certeza (*Gewissheit*) do conhecimento. Esse sentimento, entretanto, não penetra o pensamento (*Denken*) mas o acompanha[61], ou seja, existe de certa maneira uma separação bastante evidente entre o sentir e o pensar, entre ambos os âmbitos. A fé neste processo caracteriza o tomar do mundo racional como ordenado e gerado por um princípio livre e inteligente, ou seja, se trata de um postulado futuro, que culmina com a determinação da vontade na promoção do desígnio (*Zweck*) da razão, no desenvolvimento do ser racional em sua identidade autoconsciente[62]. A religião seria o cumprimento desta destinação (*Bestimmung*) do homem que a constrói de acordo com este desígnio. Nas palavras de Thedor Weber, o Deus fichteano é:

---

[59] FSW, V, 345.
[60] STOLZENBERG, 2010, p.8.
[61] FSW, V, 356.
[62] FSW, V, 366.

> Uma certa ordenação, uma lei superior, a ordem moral do mundo. E essa ordem moral do mundo existe nele, que é cada situação, portanto, totalidade das coisas, realização ou concretização do desígnio da razão (WEBER, 1900)

O Deus de Fichte desta maneira não se caracteriza como um Deus pessoal, ou por uma transcendência absoluta, mas por um plano moral que comporta a finalidade da razão, a pura moralidade que leva o homem a salvação (*Beseligung*)[63]. Fichte, é categórico nesse sentido: "A filosofia não tem um Deus, não pode ter nenhum" (FSW, V, 348). Deus e a religião residem na vida (*Leben*), contudo, ninguém é apenas viver, é também a abstração, especular, o que permite o conceito mesmo de Deus, tornando-o um ser de razão, uma ideia de Deus[64]. Vida e especulação (ou filosofia) permanecem desta maneira constituindo a totalidade do ser racional, mas de forma alguma encontrando alguma identidade.

Fichte muda a maneira de se referir a esses conceitos em *Aus einem Privatschreiben* (1800). O texto publicado no *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* em Janeiro de 1800, logo após deixar Jena pela segunda vez[65], torna ambos, vida e especulação (ou o pensamento filosófico) sinônimos, como se vê na passagem: "Nela [filosofia] tudo é ação, movimento e vida" (FICHTE; NIETHAMMER,1969, p.365). Fichte crê que Jacobi não se ateve ao fator prático da sua doutrina, levando-o à tentativa de inverter a crítica da já conhecida carta aberta em seu favor. Isto é, a partir de agora, uma filosofia que se atêm a conceitos (*Begriffen*) retirados do próprio objeto da sua filosofia, é tomada como imobilista (*stehendes*) morta (*todtes*). A atividade (*Handlung*) é que representa um elemento fundamental na construção da relação entre a objetividade e o sujeito, ela é, como Fichte explica, a ligação (*Verknüpfende*) entre os dois terrenos:

> Onde se encontra, pois, a vinculação entre a colheita, como resultado, e a semente, enquanto precedente? Ela se encontra no seu ato de semeadura, o que você faz enquanto semeia (FICHTE; NIETHAMMER, 1969, p.376)

Pelo exemplo do "ato de semeadura" indicado no texto são descritos a interdependência de um ato livre (*freie That*) e de uma ordem natural (*ewige*

---

[63] FSW, V, 366.
[64] FSW, V, 348.
[65] Fichte retorna a Jena durante a primavera e o outono de 1799, quando produz o texto em questão e a *Bestimmung des Mensch* (BREAZEALE; ROCKMORE, 2013).

Naturordnung), os quais fazem parte de todo ato humano de seres racionais inclusos em um mundo de coisas[66]. Mesmo assim, o sujeito conta (*Rechnung*) com a consecução do fim da ação (*Zweck*), no caso, o florescer do que fora semeado. É esta confiança, mais tarde enfaticamente concebida como fé que faz da vontade um elemento constituinte da realidade:

> Eis, com efeito, como se põe essa realidade. Nós não somos somente vontade, mas conhecimento; nós refletimos, portanto sobre nossa vontade moral. Ou no contemplar, ela nos parece vazia se nos aparece como desprovida de fim e resultado (GUEROULT, 1930, p.357)

É desta maneira que o real se deduz. Jacobi não compreende, segundo Fichte, a necessidade de um filósofo de deduzir (*Ableiten*) esse mundo a partir de seu sistema. Ele parece o compreender como aquele "algo" (*etwas*) que na vida representa a coisa empírica contendo uma existência independente. Fichte vai mais longe afirmando que toda a filosofia verdadeira tem como seu caráter fundamental o assentamento na dedução (*Deduction*), portanto, não pautando-se sob a égide de uma produção do objeto[67] nem na velha afecção empírica:

> Agora sobre esse ponto, em que somente a dedução importa, apenas quando encontro um filósofo, e de fato exclusivamente quando encontro o que chamo filósofo transcendental - e queira os céus que com esses eu o consiga, e que muitos possam entender finalmente, porém, o que a palavra dedução é no meu sentido. E entendam que a essência da minha filosofia e depois de mim, de toda a filosofia verdadeira, reside apenas no deduzir! (FICHTE; NIETHAMMER, 1969, p.388)

Os filósofos transcendentais compartilham de uma característica fundamental: a dedução deve ser tomada como ponto essencial da filosofia transcendental porque o filósofo transcendental reconhece a objetividade a partir de um diagnóstico da capacidade da experiência, ou melhor dizendo, das condições de possibilidade destas. Nas palavras de R.R. T Filho:

> O idealismo transcendental mostra que toda a objetividade, sem exceção, é produto da objetivação originária da imaginação, mesmo quando essa objetividade aparece ao poder prático como objeção; e não é por acaso que a própria ação livre é dada como esquema (TORRES FILHO, 1975, p.124)

---

[66] FSW, VI, 295.
[67] FICHTE; NIETHAMMER, 1969, p.372.

Sendo assim, a dificuldade expressa nas linhas da Lógica Transcendental em torno da subsunção dos objetos da experiência aos conceitos do entendimento em Kant[68], agora na *Wissenschaftslehre* reaparece sob a problemática da dedução do mundo. Em ambos, a imaginação fica incumbida desta tarefa:

> Nos dois casos, aquilo que aparece como o sintoma mais grave dessa insuficiência é a falta de unidade da doutrina: a separação entre o sensível e o inteligível, a irredutibilidade que opõe a receptividade à espontaneidade. É preciso mostrar que esta falta de unidade não é o sinal de uma ausência de fundamento unitário, pois isso seria, para os dois intérpretes, o equivalente a uma ausência total de fundamento. Assim, a tarefa que se propõem ambas as leituras é a de reencontrar essa unidade. E se a imaginação vai merecer um papel central na obra interpretada, é justamente na medida em que restitui essa unidade: sendo ao mesmo tempo intelectual e sensível, pode aparecer como mais originária do que esses dois termos, dos quais parece constituir a composição, mas é, na realidade, matriz comum (TORRES FILHO, 1975, p.97)

Se justifica, por conseguinte, o outorgar à dedução esse papel na estratificação do sistema. Deduzir em Fichte significa reconhecer a ligação de todos elementos que surgem à nossa consciência[69] com o princípio fundante. É precisamente este o ponto de inflexão entre as imaginações de Kant e Fichte se desencontram, pois, a imaginação fichteana assume o compromisso de partir de um ponto originário, enquanto a kantiana tem a coisa empírica como porta de entrada do sistema, e lida no decorrer da primeira crítica - a partir da Dedução dos conceitos puros do entendimento – com os apuros da relação dos conceitos puros com os objetos da experiência. Este embaraço kantiano advém:

> De que ele não se ocupou em parte nenhuma da fundação de toda a filosofia, isto é, de estabelecer o princípio que funda, tanto o conhecimento da natureza, quanto a consciência do imperativo categórico. É esse princípio – a egoidade transcendental como para-si puro – que deve conter a unidade da doutrina. É ele que está no fundamento da unidade transcendental da apercepção, à qual precisamente por isso, toda a consciência deve estar submetida, isto é, não somente o pensamento, mas também mediatamente, a intuição sensível. Só assim se justifica o projeto de uma doutrina-da-ciência, como sistema dedutivo que explica a totalidade da consciência a partir da intuição intelectual desse princípio (TORRES FILHO, 1975, p.99)

---

[68] KrV, B150.
[69] FSW, I, 32.

Consagra-se assim, a tese de que a imaginação ocupa aquele papel originário e fundante da raiz comum a que se refere Kant no prefácio a segunda edição da crítica em 1787[70].

Este âmbito originário e o caráter prático da *Wissenschaftslehre* são os elementos nos quais se estruturam a defesa de Fichte no mesmo ano em *Bestimmung des Menschen*[71]. Elementos presentes neste texto como a ideia de destinação, de construção de um mundo moral, etc, legitimam a leitura de J.Stoltzenber, de que os *Rückerinnerungen* representam uma ponte para a *Bestimmung*[72]. O que interessa a Fichte mais uma vez é demonstrar como a leitura de Jacobi e de seus demais adversários se restringe a um aspecto da sua doutrina, e que a saída contra o niilismo reside justamente naquele negligenciado elemento, o momento prático. É verdade que o saber (*Wissen*) lida apenas consigo próprio: "O que surge no e através do saber é apenas um saber" (FSW, II, 246). Todas as coisas independentes da consciência - em si - não fazem sentido em um sistema transcendental, como visto acima, ao menos de um ponto de vista teórico. Com esta estranha constatação, que mais se assemelha a uma capitulação diante das acusações de Jacobi, se encerra melancolicamente o segundo capítulo da *Bestimmung.* Contudo, no capítulo seguinte a validade do real (*Realität*) diante do saber do Eu ganha sua garantia por meio de um inesperado conceito, a fé (*Glaube*):

> Eu encontrei o órgão com o qual apreendo a realidade [*Realität*], e provavelmente todo o resto. O saber não é esse órgão, nem o saber pode se autofundamentar e autoconhecer. Cada saber põe outro mais alto acima como seu fundamento e esse ascender não tem fim. É a fé, aquele assentamento voluntário em vista do que se apresenta naturalmente a nós, pois apenas em vista disso podemos suprir nossa vocação; - isto é, que fornece sanção ao saber, e instaura a certeza e a convicção de que sem ele seria puramente ilusão. Ela não é saber, senão uma resolução [*Entschluss*] da vontade que permite a realidade do saber (FSW, II, 253)

Por uma livre aceitação do sujeito, decorrente da fé nesta voz do saber (*Stimme des Gewissens*) o homem converge com a sua vocação, uma vocação essencialmente prática, essencialmente moral. O mundo, desta maneira, faz sentido

---

[70] Questão amplamente discutida por M. Heidegger em seu *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).
[71] A partir daqui apenas *Bestimmung*.
[72] STOLZENBERG, 2010, p.8.

para o homem na medida em que ele é relacionado com a ação moral, noutras palavras, na medida em que este mundo é reconduzido a uma dinâmica moral:

> Se nós cremos na realidade das coisas, isto não é em virtude de razões demonstrativas, mas em virtude de um interesse por uma realidade que nós queremos produzir (GUEROULT, 1930, p.361)

Creditar realidade às representações significa que antes há o depositar da fé nas próprias capacidades práticas do Eu[73], uma fé necessária (*nothwendige Glaube*). O que faz com que o mundo sensível seja capaz de apreensão é que agora toda a realidade faz parte da dinâmica moral que lhe fornece sentido, em última instância, o mundo é um mundo moral (*moralischen Welt*). Na *Bestimmung* fica claro aquilo que L. Pareyson sustenta com veemência em seu *Fichte: Il Sistema della Libertà* (1950), isto é, na medida em que pela fé aceita-se livremente o chamado da natureza do espírito à ação, a filosofia fichteana é uma filosofia de cima a baixo, constituída pela liberdade: "A liberdade é enfim, a característica de todo o ato do espírito consciente, tanto teórico quanto prático" (PAREYSON, 1976, p.372). Assim, inteligibilidade do mundo sensível está a cargo da moral, que por sua vez se sustenta na vontade (*Willen*). A vontade, entretanto, é uma questão que não encontra resolução senão em um ato de fé[74].

Seria a concepção de fé o suficiente para a filosofia de Fichte desbaratar um possível niilismo? Como analisado acima, a filosofia transcendental tem por si mesma a tendência pela subjetivação do real, e por esta razão tem um preço a pagar:

> Você me tornou livre, é verdade: e diz me livrar de toda a dependência; ao mesmo tempo tornou a mim mesmo e tudo a minha volta, de que eu poderia depender, em nada. Você aniquilou a necessidade, aniquilando puramente todo o Ser (FSW, II, 240)

Essa questão, destarte, permanece sem resposta do ponto de vista teórico[75], não é à toa que a argumentação sobre este ponto se encontra precisamente na seção *Wissen* da *Bestimmung*. O que faz com que a filosofia prática seja o lugar da verdadeira saída de um niilismo. A retirada do sentido na filosofia teórica é um mero

---

[73] FSW, II, p.263.
[74] BREAZEALE; ROCKMORE, 2013, p.88.
[75] GUEROULT, 1930, p.377.

passo, um processo que encontra sua consecução na atividade. Isto é o que defende Yolanda Estes:

> Fé estabelece ambas as relações do não filósofo com o divino e a fundamentação de toda a verdade do filósofo, visto que a filosofia relata os objetos da fé para o restante do pensamento: Então, a *Wissenschaftslehre* não é niilista, sistema fatalista, ou um jogo confuso que reduz o mundo a uma imagem enganosa e sem sentido (BREAZEALE; ROCKMORE, 2013, p.91)

Como sugerido por Estes, a fé é uma tangente entre as filosofias de Fichte e Jacobi, ainda que seu uso seja completamente diferente. A semelhança reside no fato de que a filosofia fichteana faz da origem daquela vontade primordial algo que escapa à própria consciência, é anterior a essa[76], algo que não é capaz de ser apreendido pelo saber, e nem pela própria vontade, e, portanto, permanece no campo da crença. Em Jacobi, da mesma maneira, a consciência não percebe o momento do seu nascimento, nem de onde surgem os objetos. Ambos, objetividade e subjetividade são dados num momento indiviso[77] - em vista disso, tanto um quanto o outro independem de qualquer deliberação subjetiva para ocorrerem. Contrariamente:

> Em Fichte, antes a fé resulta de um ato da liberdade. Como na *Sittenlehre*, de fato, Fichte a apresenta como o resultado de uma decisão, que enquanto tal, não pode ser fundada por um saber precedente, porque caso contrário, não seria mais decisão (RAMETTA, 2017, p.207)

Fichte, assim faz da fé uma ferramenta antiniilista tal qual Jacobi a fizera no *David Hume*.

A fé de Fichte tem, então, um interesse diretamente ligado à vontade livre e sua sustentação ontológica da realidade a partir desta. Fichte outorga à fé uma função que está para além da própria intuição e da especulação, o que de certa maneira o aproxima de Jacobi:

> Para sair desse niilismo, é forçoso a se ater à consciência moral que ordena a crer na realidade da minha atividade como a realidade do mundo fora de mim. Mas o sentimento moral não tem esse poder de se fundar ele mesmo inteiramente pela intuição, pelo "por si". Na medida que exprime a

---

[76] FSW, I, 97.
[77] JW, II, 175.

> manifestação estranha ou "por si" ele entrega sua raiz à especulação e à gênese, mas ao mesmo tempo ele está salvo e nos salva dos ataques de ceticismo[78] (GUEROULT, 1930, p.376)

Reconhecer, contudo, a realidade externa enquanto alheia a essa dinâmica moral, como faz paralelamente a argumentação jacobiana, significa desvincular-se daquela vocação do homem. Esta ideia *cosmista* segue a contramão de uma filosofia transcendental que: "Fornece à consciência objetiva, mediata, contingente uma fundação subjetiva, imediata e necessária mostrando que ela é baseada sobre a consciência subjetiva" (ESTES; BOWMAN, 2010, p.270). O *cosmismo a la* Jacobi, em última instância, implica em descreditar o fundamento da realidade (*Realität*) e da verdade (*Wahrheit*) àquele ato que os inaugura: "Eu não posso, portanto, recusar acreditar na realidade apresentada por eles [*Realität und Wahrheit*] sem renunciar a minha própria vocação" (FSW, II, 259). Essa sua vocação é essencialmente moral e detentora de um fim, sem o qual se poderia delinear o homem enquanto um mero elemento imerso no interior da dinâmica do mundo sensível. Sua vocação não está na simples satisfação das necessidades orgânicas, aos fins meramente imediatos e sem qualquer propósito maior. A vontade leva o agente a crer em um fim (*Zweck*), o qual determina um objeto à vontade. Mas, que fim é esse que está para além da contingência do mundo?[79]. Ele está alicerçado sobre a exigência de um mundo melhor (*Betrachtung der Welt*): "Algo irresistível ressoa em meu interior: é impossível permanecer assim, ele deve mudar e se tornar melhor" (FSW, II, 265). É a partir da vontade em conluio com esse fim que se assenta toda a dedução do mundo sensível, uma vez que a fé nesta voz, após deliberação da vontade[80] é que origina o real enquanto espaço de relações morais:

---

[78] Hans Klotz em seu *Fichte e Jacobi sobre a especulação e vida* (2015) explica como os termos ceticismo e niilismo traçam uma tangente entre os pensamentos de Fichte e Jacobi, afirma ele:

> Em Fichte, uma reflexão que se orienta exclusivamente pelas máximas da explicação teórica não chega a nenhuma teoria positiva, mas acaba na dúvida universal, enquanto segundo Jacobi ela pode resultar numa teoria explicativa que não seria cética, mas "niilista", ou seja, negação da verdade de todas as crenças que são essenciais a vida (2015)

Assim, a saída pela fé seria uma resposta possível à eterna recondução ceticista da qual Fichte procura escapar e ao mesmo tempo, ao esvaziamento ontológico denunciado por Jacobi.

[79] FSW, II, 266.

[80] Fichte, não obstante, não está propondo um agir por deliberação arbitrária, mas definido pela própria natureza do sujeito enquanto livre, que permite o decidir. Nas palavras de G.Rametta:

> O conceito de fim é verdadeiramente a convergência do inteligível e sensível porque não é possível senão enquanto se põe ao ponto de encontro do mundo suprassensível e o mundo fenomênico. Nesse sentido o conceito de fim se torna o pilar da metafísica, e toda a filosofia se põe como dedução de sua possibilidade (PAREYSON, 1976, p.369)

A dedução do mundo como consequência do ato moral, possibilita agora à filosofia fichteana uma resposta àquelas duas alternativas jacobianas mencionadas. Por um lado, do niilismo - a partir do mundo constituído pela liberdade[81] - e por outro, do dualismo, já que a realidade empírica não é nada mais do que um campo circunscrito pela atividade subjetiva, construído como resultado desta: “Assim, não há espaço para dualismo entre o mundo inteligível e o sensível, cada um viu na lei moral nada senão o princípio, intrínseco ao Eu, da sua própria efetivação sensível” (D’ALFONSO et al, 2017, p.26). M. Gueroult aponta de maneira mais clara em que se sustenta essa imanência moral, que se estende ao domínio do sensível: “Assim, a representação do mundo se funda sobre as condições teóricas da minha natureza; estas sobre minha vontade moral” (GUEROULT, 1930, p.365). Como conciliar, no entanto, a limitação desta atividade com uma vontade livre, acima mencionada? Pareyson fornece aqui uma chave interpretativa possível: a liberdade não significa a indeterminação, mas o conjunto de elementos que circunscrevem a própria atividade do Eu na atribuição de agente moral:

> Liberdade é, portanto, a pré-história e a história do espírito: a natureza e o ato do espírito são praticidade, que é liberdade. A filosofia não é aquela descrição da progressiva limitação da liberdade absoluta, senão, o alcançar a liberdade concreta e determinada, de um ato singular, de um indivíduo singular. De tal modo, a realidade não é senão liberdade: liberdade em seu articular-se, determinar-se, dividir-se, modificar-se, concretizar-se, empirizar-se (PAREYSON, 1976, p.372)

A solução de Fichte, de fato, responde a uma questão central: no que se baseiam as representações de uma filosofia transcendental? O mundo destituído de substancialidade é um deserto estéril no qual nada pode emergir, cabe então à

> Essa exprime o ato com o qual o sujeito declara a própria fidelidade à exigência de liberdade que o anima. Creio na liberdade porque decido que na liberdade devo crer; e devo crer na liberdade porque é o único modo em que posso render justiça a exigência esculpida na minha natureza de sujeito racional (RAMETTA, 2017, p.208)

[81] PAREYSON, 1976, p.378.

atividade moral regá-lo com sentido pela atividade: “A realidade do mundo sensível é o dever, e nós creditamos a existência do mundo na base da fé moral, da consciência do dever que se revela nele” (PAREYSON, 1976, p.377). É importante notar, contudo, que apesar deste esforço, Fichte continua um idealista transcendental - o mundo sensível continua destituído de sentido. A densidade ontológica reside no ato moral, e não no real, o que leva à questão: O que ocorre na doutrina do saber prático não é apenas uma realocação de sentido? E desta maneira, como visto, as coisas não são meramente “para mim”?: “Nós não sabemos se existe um mundo externo, ainda assim [ele] insiste que nós devemos acreditar em um” (BEISER, 2002, p.217). É preciso, porém, ponderar na medida em que a questão escapa à compreensão do idealista transcendental, pois nele há, não uma mera realocação de sentido, mas uma inversão completa da precedência de ambos os âmbitos: “Não é o saber que nos faz livres, nos libera dos prejuízos e da heteronomia, mas sim, que porque somos livres há saber, há mundo conhecido” (JIMÉNEZ, 2016). O conflito entre a doutrina realista jacobiana e o idealismo transcendental, sob esse ponto de vista, se desenha sob os traços de uma disputa entre a fé de cada um em qual em seu princípio: “Jacobi falhou em enxergar que a tarefa da *Wissenschaftslehre* não é minar mas justificar nossa fé na realidade independente das coisas” (BEISER, 2002, p.225). Afinal, o que em Fichte se faz pela fé em um princípio – no fim da ação moral – em Jacobi se faz pela fé na transcendente fonte de vida, Deus.

2.4 A PARALAXE DA *GRUNDLAGE*

É fato conhecido que Fichte ficara insatisfeito com as condições de publicação da sua *Grundlage*. Apesar de ser a única das diversas *Wissenschaftslehre* desenvolvida em vista de publicação[82], as circunstâncias que a permitiram não foram favoráveis. Em primeiro lugar porque suas seções foram lançadas separadamente. Como detalha Breazeale em *Fichte: Fundations of Transcendental Philosophy* (1992), as duas primeiras partes da Wissenschaftslehre foram disponibilizadas em setembro de 1794 por Christian Gabler, sendo precisamente a terceira parte, da fundação do saber prático, impressa apenas

[82] FERRER, 2014, p.12.

meses depois. Esse processo colocou sobre Fichte a pressão dos editores e prejudicou uma leitura condensada do texto. Em segundo lugar, Fichte lamenta a prematuridade com que deu luz ao texto, a saber, em um período de pouca familiaridade com seu próprio sistema. Por último, Fichte cita a situação filosófica que permitiu o surgimento da *Wissenschaftslehre* e a falta de conhecimento dos seus leitores recentes com o contexto e as figuras que contribuíram com seus conceitos naquela época, dentre os quais constam S. Maimon, K.L Reinhold, G.E Schulze, etc[83].

Ele próprio lamenta ainda no prefácio à primeira edição da *Grundlage* em abril de 1795, essas dificuldades:

> Eu mesmo reconheço essa exposição por altamente imperfeita e lacunar, em parte porque precisou aparecer em fascículos individuais, na medida em que eu precisava delas para minhas preleções, e se destinava a meus ouvintes, em parte porque eu procurei evitar o quanto possível uma terminologia fixa (FSW, I, 88)

Para além dos percalços de sua concepção, a *Grundlage* fichteana aparece como uma obra que não traz a compreensão geral da doutrina, mas uma investigação meramente sobre os princípios desta, ainda que Fichte tenha sido otimista no prefácio indicado, crendo que um leitor conhecedor (*Kenner*) do que o texto examina fosse capaz de obter uma visão global do seu empreendimento[84]. Fichte inclusive chega a indicar que pretende continuar: “Minha situação não permite prometer precisamente quando e como eu prosseguirei sua tratativa” (FSW, I, 88). Este trecho indica nitidamente a ideia de que a *Grundlage* não é a última nem a versão mais bem acaba de uma exposição da *Wissenschaftslehre*. Não é por acaso, destarte, que o texto tenha suscitado diversas interpretações e que R.R.T Filho tenha a colocado sua interpretação como o que define o destino da filosofia fichteana[85]. Se limitará, entretanto, a tematizar aqui duas das mais influentes destas interpretações, sendo ambas aludidas por F. Beiser em *The Struggle Against Subjectivism* (2002). A primeira delas lê a filosofia fichteana inicial como um idealismo absoluto. O principal fundamento dessa perspectiva reside na confiança destes intérpretes na imanência do Eu: “Ele afirma a existência de um ego absoluto

---

[83] BREAZEALE, 1992, p.11.
[84] FSW, I, 88.
[85] TORRES FILHO, 1975, p.127.

que põe a si mesmo como toda a realidade e cria não apenas a forma, mas também o conteúdo da experiência" (BEISER, 2002, p.217). A segunda compreende o texto de Fichte enquanto um idealismo subjetivo, e se respalda na convicção de que a filosofia fichteana não alcançou a absolutidade, pois ele reduziu o mundo a uma série de representações do espírito finito, assim: "É essencialmente uma forma de solipsismo, porque ele ou nega ou duvida da realidade de qualquer coisa além das nossas representações" (BEISER, 2002, p. 217). Não cabe, no interior desta dissertação, contudo, debruçar-se sobre a validade de cada qual, ou da combinação de ambas, como sugere a interpretação de Beiser[86].

Ao invés disso, parece mais proveitoso precisar de que maneira aquela segunda perspectiva tornou-se preponderante entre os responsáveis pelo assim chamado idealismo absoluto posteriormente: Schelling, Hölderlin e Hegel. A filosofia fichteana tem uma recepção diferente para cada um dos personagens deste movimento, e a maneira como ocorre esse processo será detalhado mais adiante neste trabalho. Interessa notar por agora, uma tendência geral, que é construída a partir da influência da interpretação jacobiana de Fichte: "Ela começa com a famosa *Briefe an Fichte* de 1799; e foi então adotada por Schelling e Hegel" (BEISER, 2002, p.217). Como examinado no decorrer deste capítulo, a crítica jacobiana ataca o coração da doutrina fichteana; sua autorreferencialidade que conduz, de acordo com ele, ao niilismo, significando, em suma, a ausência de sustentação ontológica das representações. É interessante notar, outrossim, a sugestão de que uma leitura de Fichte sob o prisma da *Grundlage* precisa levar em consideração justamente o seu caráter de "*Grundlage",* de fundação, de assentamento das bases. Isto significa que é necessário se atentar ao fato de que Fichte ainda concentrava-se nesse momento em fornecer os princípios de uma doutrina da ciência[87] - e por esta razão, não a destrincha como em seus posteriores desenvolvimentos. Em *O Espírito e a Letra*, R.R.T Filho tematiza esta questão, no que se refere as críticas hegelianas a Fichte. Nelas Hegel entende a filosofia fichteana como um idealismo subjetivo, isentando-o, porém, de culpa por uma razão histórica: Fichte apresentaria uma *Wissenschaftslehre* totalizante apenas em 1804[88]. Utilizando-se do mesmo argumento, não seria justo isentar Jacobi da mesma maneira? Sua carta é escrita

---

[86] BEISER, 2002, p.218.
[87] FSW, I, 89.
[88] TORRES FILHO, 1975, p.129.

em 1799 e por essa razão é compreensível que ele enxergue a doutrina da ciência enquanto a apresentação do: “Fundamento formal, destinado a expor os atos do conhecimento” (TORRES FILHO, 1975, p.129). Com justiça, então, Jacobi critica Fichte, uma vez que o formalismo subjetivista é justamente o aspecto notável da crítica jacobiana a Fichte, seu erro residiria, como o próprio R.R.T Filho atribui a Hegel, não nas próprias críticas deste a *Grundlage*, e sim em não considerar a mesma como parte de um edifício sistemático ainda em construção que prima neste momento em apresentar um fundamento formal, nos atos do conhecimento e que só posteriormente decantaria nos campos efetivos da doutrina da natureza, do direito, da moral e da religião[89].

Em seu artigo *No Começo era o oposto. Notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel* (2016), Luciano C. Utteich elucida essa interpretação da *Grundlage* preterida por Schelling, Hegel (e como se analisará mais adiante, também por Hölderlin). De acordo com L.C Utteich, o intuito do princípio que Fichte concebe em 1794 é o de ser um princípio ideal/potencial. É preciso que o princípio seja antes de mais nada o princípio da razão, ou nos termos de Fichte, o princípio primeiro, puro e simplesmente incondicionado do saber humano[90]. A *Tathandlung* que daí se sugere leva a recondução do dado experiencial à espontaneidade do Eu[91], em outras palavras, o objeto da experiência é sempre objeto do Eu, o dado nunca é alcançado em si mesmo. O formalismo é a consequência imediata dessa constituição fichteana. O próprio Fichte afirma na *Grundlage*: “Tanto o Eu quanto o Não-Eu são ambos produtos de ações originárias do eu” (FSW, I, 107). O que justificaria a leitura dos autores do *Tübingen Stift* seria esse princípio que numa investigação fenomenológica teria de se limitar a um princípio da experiência, justamente, uma investigação do saber (*Wissen*):

> Ele havia designado ali ao *princípio-Eu* o lugar vago de um princípio de todas as quais, ao qual, não poderia corresponder, numa investigação fenomenológica, um Eu como lhe estando na base. Esse *Eu absoluto* designava apenas o ato puro (*actus purus*) de uma autoposição não pensável de antemão (*unvordenklich*) (UTTEICH, 2016, p.66)

---

[89] TORRES FILHO, 1975, p.129.
[90] FSW, I, 91.
[91] UTTEICH, 2016, p.65.

A essa leitura L.C Utteich atribui, todavia, um interesse muito especifico de Schelling e Hegel orientado para a constituição de um idealismo absoluto. Seu artigo de um modo geral pretende mostrar como muitos dos problemas apontados pelos dois estudantes de Tübingen foram o que ele chama de “lacunar”[92]. Em suas palavras: “Permanece sendo incorreto por isso envolver os pressupostos da filosofia transcendental de Fichte na avaliação do que Schelling e Hegel visaram para seus próprios projetos filosóficos (UTTEICH, 2016, p.76). O que aparece no decorrer de seu artigo, contudo, é a justificação de uma interpretação possível da letra fichteana que, ao fim, é levada a cabo por esses autores. Como ele próprio aponta, se tratam de projetos diferentes, entretanto, no decorrer da presente dissertação, pretende-se fazer uma pergunta diferente. Para Utteich:

> Os critérios do proposto pelo idealismo transcendental fichtiano, seja do ponto de vista da fundação, seja do da perspectiva crítica a eles, são dinstintos em relação aos quais Hegel e Schelling criam poder “contribuir” por algum tipo de correção ou crítica (UTTEICH, 2016, p.76)

O interesse deste trabalho se concentra, ao invés disso, na pergunta pelas razões que levaram o *Tübingen Stift* a negar a filosofia fichteana e a procurar a construção de um novo projeto, um idealismo absoluto. Quais foram os aspectos da doutrina fichteana acessível na época que lhes pareciam mais problemáticos? Longe disso está a tarefa, tal qual faz Utteich em seu artigo, de apresentar as respostas de Fichte tanto na *Wissenschaftslehre* de 1804, quanto na *Darstellung des Wissenschaftslehre* (1801) onde só então a questão do absoluto ganha uma investigação cuidadosa, em grande parte, motivada justamente pelo debate com Schelling (ao qual se deterá esta pesquisa mais adiante). Debate que só estes questionamentos a respeito das motivações de Schelling e dos demais idealistas objetivos podem justificar. Em resumo, sob a perspectiva desta dissertação, não seriam os sistemas de Hegel e Schelling que orientariam definitivamente as suas leituras de Fichte, mas o trabalho de Fichte que seria o responsável por auxiliar na constituição dos seus sistemas, com os problemas levantados pela *Wissenschaftslehre* e as possíveis soluções que os jovens estudantes são levados a formular mais tarde. A pergunta orientadora deste momento da investigação

---

[92] UTTEICH, 2016, p.67.

presente seria, então: afinal, por que Hölderlin, Schelling e Hegel não foram rigorosamente fichteanos?

Enfim, ainda que essas leituras, assim como a jacobiana sejam a leituras de uma *Wissenschaftslehre* incompleta, tendendo a um subjetivismo[93] que, como visto anteriormente, Fichte procura dissipar pelo âmbito prático, é preciso pontuar dois aspectos importantes: O primeiro é que a filosofia prática de Fichte possui problemas que podem ser reconduzidos igualmente àquele subjetivismo. O segundo é que os filósofos do idealismo absoluto não estavam preocupados com a determinação nos moldes práticos, há uma mudança de concepção na maneira pela qual a finitude deve ser constituída. A filosofia prática precisa explicar a atribuição ao mesmo sujeito de dois elementos absolutamente opostos: a finitude e a infinitude. O sujeito para Fichte limita a si mesmo, como já se analisou acima, com o *Anstoβ* representando esse processo. A questão permanece, todavia, formulada nos seguintes termos: “Se o ego absoluto é infinito, ativo e independente, então como ele faz a si mesmo finito, passivo e independente? Tal transformação mágica e miraculosa é absurda” (BEISER, 2002, p.309). Assim, o dualismo reaparece agora na forma de uma contradição do Eu consigo próprio. De qualquer maneira, uma finitude constituída sob a perspectiva moral é algo que deixa de ser, como argumentam M. Gabriel e S. Zizek, essencial na diferenciação sujeito/mundo. Existe uma mudança de interesse sobre o trabalho de Fichte, deixando de lado a determinação enquanto ato moral e compreendendo-a como um fato ontológico[94]. O antigo conceito de princípio (*Grundsatz*) deixa de ser considerado uma ação fundante do saber e passa ao status de fundamento ontológico do real. É assim que ocorre, ao menos com a leitura schellingueana de Fichte: “Schelling pretende o que ele chamaria agora de ‘grande teoria unificada’ de tudo” (MATTHEWS, 2017). Enquanto que Fichte, na tentativa de preservar a liberdade do sujeito, recai no dualismo, abstraindo-se da natureza[95], a própria liberdade a qual ele visava sofre com uma mudança de sentido: sua concepção é, a partir de agora, intrinsicamente ligada ao monismo a que se engaja as filosofias como a de Schelling: “O ego não foi simplesmente engajado em uma tarefa eterna por autorrealização, mas já era o princípio absoluto de todo o conhecimento e realidade” (NAUEN, 1971, p.33). Ou

---

[93] VATER; WOOD, 2012, p.14.
[94] GABRIEL; ZIZEK, 2009, p.25.
[95] MATTHEWS, 2017.

seja, coube a esses herdeiros da tradição especulativa fichteana a tarefa de uma compreensão totalizante em que a objetividade apareça não mais como consequência do que quer que seja, mas comungando de uma raiz comum com a subjetividade. Há, desta maneira, uma recusa por um fundamento transcendental subjetivo determinante, um fundamento em um sujeito pensante[96] ou um ideal regulativo[97]. A tarefa que se delineia a partir daqui então é investigar as motivações e a história dessa recusa entre os ilustres seminaristas de *Tübingen*: Hölderlin, Schelling e Hegel.

[96] MATTHEWS, 2011, p.3.
[97] NASSAR, 2014, p.170.

3 CONSTRUINDO O IDEALISMO ABSOLUTO: A RECEPÇÃO DA *GRUNDLAGE* NO *TÜBINGEN STIFT*

A chegada de Hegel em Jena em 1801 corresponde a uma série de fenômenos na filosofia alemã que marcam o declínio do movimento romântico e mais extensamente, do círculo literário da cidade, como contextualiza Kroner:

> Quando Hegel entrou nessa arena da competição intelectual, os poetas e pensadores estavam a ponto de se dispersarem. Os Schlegel haviam deixado Jena; Novalis morreu em 1800; Schiller, pelo breve tempo de vida que lhe restava, achava-se instalado em Weimar, a sede das musas e Fichte depois de muitos e desagradáveis conflitos entre os estudantes e o governo, resolveu se mudar para Berlim. Jena estava em decadência (KRONER, 1981, p.47)

Ainda que houvesse até àquela altura, mantido o status de "Eldorado filosófico" tal como assevera Rosenkranz[98], é inegável - como o mesmo reconhece - que os elementos que abrasavam o centro criativo de Jena se dispersaram, deixando, todavia, para trás uma atmosfera inspiradora que ainda fascinava a juventude alemã. As docências anteriores como as de Reinhold (1787-1794), Fichte (1794 – 1800), e mais recentemente de Schelling (1798 -1803), tornaram aquele um local evidentemente favorável aos tenros autores que se dispunham na tarefa de figurar entre as tantas proeminências que o cenário favorecia[99].

Com a ajuda de Schelling, que já fazia parte do quadro docente da universidade de Jena à três anos - desde que se tornara assistente de Fichte em 1798, indicado por Goethe e Schiller[100] - Hegel, que contava agora com a herança do pai, falecido no inverno de 1799, decidira se mudar para o epicentro do turbilhão cultural germânico. Retirou-se então, finalmente do cargo de preceptor em Frankfurt, cargo que exerceu entre 1797 e 1800 e lhe permitiu contato frequente com seu amigo de longa data, Hölderlin (pelo menos até meados de 1797, ano em que a

---

[98] ROSENKRANZ, 2012, p.368.

[99] "Jena era cheia de jovens que queriam fazer carreira na filosofia. O exemplo de Reinhold, de Fichte e de Schelling alimentava enormemente os ânimos" (ROSENKRANZ, 2012, p.372).

[100] "Maravilhados com a sua genialidade, Fichte, Schiller e Goethe conseguiram uma vaga de professor extraordinário na Universidade de Jena" (VIEIRA, 2007, p.11).

polêmica deste último com a família Gontard veio à tona e o levou a retirar-se da cidade[101]).

Esse movimentado período da vida de Hegel, em que o contato com Hölderlin se intensifica e os laços com Schelling são retomados com maior vigor imprimem suas marcas nas convicções deste, sobretudo no que tange aos vetores da chamada "novíssima filosofia alemã". A expressão maior destas, de fato, encontram-se nos escritos *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) e *Glauben und Wissen* (1802). A maneira como isto ocorre, entretanto, advém de tempos anteriores, que remontam à publicação da *Grundlage* e a recepção desta pelo *Tübinger Stift*, especialmente, Hölderlin e Schelling – que compartilham com Hegel suas perspectivas recentes a respeito do empreendimento fichteano.

Enquanto o espírito intelectual de Fichte concebia sua obra de maior influência, Hegel se encontrava em Berna, na Suíça, lecionando na casa de Steiger von Tschugg. Como afirma Rosenkranz, em seu novo cargo, Hegel foi capaz conciliar as funções preceptoriais ao aperfeiçoamento da sua formação[102]. Soma-se também a isso a sua estimada atenção aos relatos e pareceres sobre os últimos acontecimentos da vida cultural e filosófica alemã e de suas próprias empresas. Ainda que Hegel já conhecesse os textos de Fichte desde 1793[103], a primeira notícia a que recebe sobre o empreendimento da *Grundlage* se refere à carta de Schelling ainda em Tübingen. Fichte havia visitado o seminário em maio de 1794, mas não se sabe ao certo se o encontro entre os dois autores de fato ocorreu[104], de todo o modo, o trabalho de Fichte já era velho conhecido do jovem Schelling, como pode se deduzir a partir da carta de 22 de Setembro do mesmo ano, na qual infere:

> Gostaria de aproveitar a ocasião para agradecer muito profundamente suas lições e seus admiráveis escritos e oferecer minha segura e incondicional estima (SCHELLING; FICHTE, 1856, p.1).

---

[101] "Dificuldades surgiram na sua relação com Diotima [Susette Gontard], e finalmente seu marido descobre o segredo destes, houve uma cena que culminou com saída de Höderlin de Frankfurt por bem" (GASCOYNE, 1938, p.5).

[102] ROSENKRANZ, 2012, p.162.

[103] Por este tempo leu também as novelas de Jacobi, um dos fatores da *Sturm und Drang*, Herder, Goethe, Fichte; em fim e sobre tudo a Schiller, que no mesmo ano de 1793 publicou *Graça e Dignididade* (RAURICH, 1976, p. 30).

[104] BUTLER; SEILER, 1984, p.29.

Alguns meses mais tarde, no dia 06 de Janeiro de 1795, Schelling noticia a Hegel os frutos de sua aproximação com Fichte, a obtenção de uma cópia da *Grundlage* enviada pelo autor mesmo, no início de 1795[105]: "Agora recebo o princípio da execução do próprio Fichte, a *Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre*" (HEGEL, 1969, p.15). Ainda assim, restringe-se, como se tratará mais detidamente adiante, a uma crítica breve ao empreendimento kantiano e a ausência de premissas (*Prämissen*) que a fundamentem, detendo-se a atribuir a Fichte a posição de alguém bem quisto nas "terras da verdade" (*Lande der Wahrheit*), sem com isso, desferir qualquer consideração contrária senão aquela da necessidade do seu próprio empreendimento, mais tarde publicado[106].

3.1 NA NOSTALGIA DO SER: AS CRÍTICAS DE HÖLDERLIN A FICHTE

Em 26 de Janeiro de 1795, Hölderlin, diferentemente de Schelling, aponta o que julga por uma inconsistência da teoria fichteana[107] - a insuficiência do Eu puro. Na sua carta endereçada a Hegel, conjuntamente com seus relatos a respeito de sua segunda viagem a Jena acompanhado de alunos e do Major Kalb, apresenta a doutrina de Fichte travejada por suas críticas imediatas: "O escrito especulativo de Fichte – Fundação da Doutrina da Ciência – também seu impresso Lições sobre a determinação do Sábio lhe deixarão muito interessado" (HEGEL,1969, p. 19). Mal terminadas as suas indicações, Hölderlin infere:

> Seu eu absoluto (= substância de Espinosa) abrange toda a realidade [*Realität*], ele é tudo e fora dele, é nada. Há então, para esse eu absoluto nenhum objeto, senão não haveria toda a realidade nele, uma consciência sem objeto é, porém, impensável, e se o próprio eu não é o objeto, o eu assim é como tal necessariamente limitado, deve ser apenas em seu âmbito, não sendo portanto absoluto (HEGEL, 1969, p.19)

Hölderlin é lacônico ao comentar a filosofia do seu tempo, ao menos no que tange a seus escritos de viés propriamente filosófico e não dramático, poético (até porque no momento se encontrava dedicado quase que exclusivamente ao término

---

[105] NASSAR, 2014, p.161.

[106] Se trata do *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, que a partir daqui se fará referência apenas por *Ichschrift.*

[107] "A primeira coisa para tomar nota, entretanto, é o surpreendente fato de que Höderlin, ainda em Jena, já se torna crítico de Fichte" (HENRICH, 1997, p.76).

de seu *Hyperion*). Sua argumentação, como é o exemplo da carta em questão e de seu manuscrito do mesmo ano, *Urtheil und Seyn*[108] (1795), é concentrada e carrega consigo diversos pontos relevantes com relação ao texto de Fichte. O mais importante deles é diligentemente elucidado por Beiser, a subjetividade fichteana não se sustenta:

> Se o ego absoluto contém toda a realidade, como a substância de Espinosa, então ela deve ser tudo, não tendo nada fora de si; isso significa que o ego absoluto não tem um objeto, pois isso seria postular algo fora dele (BEISER, 2002, p.388)

Uma vez que Hölderlin concebe a consciência (*Bewußtsein*) como um complexo que compreende sujeito e objeto, o Eu de Fichte seria uma entidade estéril que se enclausura na subjetividade e não permite o aspecto fundamental da subjetividade, a consciência. Consequentemente, como explica novamente Beiser: "O ego absoluto não pode ser consciência; mas o que não pode ser consciência não pode ser um ego; e consequentemente o absoluto de Fichte não pode ser subjetivo" (BEISER, 2002, p. 388). Ademais, por ter trazido à tona um conceito como o seu "Eu", que na sua atividade, delineia os horizontes do real, Fichte se torna para ele, um dogmático, já que atravessa os limites estipulados por Kant na primeira Crítica. Afirma Hölderlin:

> A princípio ele me levantou a suspeita de dogmatismo. Ele pode parecer, eu penso, também estar ou permanecer, na verdade na linha divisória [*Scheidewege*] – ele quer saber sobre o fato da consciência fora dela. O que demonstra muitas vezes suas declarações, e isso é igualmente, decerto, escancaradamente transcendente, como quando o metafísico anterior queria saber sobre o Ser do mundo fora (HEGEL, 1969, p.19)

Esse alinhamento de Hölderlin ao kantismo está muito mais ligado a uma reprovação do purismo de Fichte, ou da ausência de material empírico de Kant do que uma real fidelidade aos pressupostos críticos - como bem indica Beiser (2002), o tom é "como se" (*as if*) ele fosse um kantiano. Em tese recentemente defendida sob o título *Hölderlin em Jena:* União e Cisão nos Limites do Pensamento (2018) escrita por W.A. Quevedo, aponta em um de seus capítulos para um elemento importante na constituição destas visões holderlinianas expressas a Hegel: a

---

[108] Escolheu-se manter a ortografia da época utilizada pelo autor, mesma posição de Beiser em seu *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism* (2002).

influência de F.I Niethammer, primo e "professor"[109] de Hölderlin (e também de Hegel). Niethammer muda-se para Jena em 1790, tornando-se professor na Universidade da cidade em 1795. Seu interesse em se mudar para Jena fora inicialmente as cátedras de Reinhold e logo, a influência de C. I Diez o direciona para os estudos sobre a filosofia kantiana. Em pouco tempo, entretanto, como explica Quevedo, Niethammer se desilude com os rumos da *Grundsatzphilosophie:*

> A ideia de uma filosofia sistemática que se realizasse por meio de uma progressão infinita não convencia Niethammer a aceitar os pressupostos iniciais que se confirmariam somente em seu acabamento (nunca completo) (QUEVEDO, 2018, p.101)

Insatisfeito com os empreendimentos dos professores Reinhold e posteriormente Fichte, funda em 1794 o *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten* que conta com a coeditoração do próprio Fichte entre 1797 e 1798, ano do fim do jornal, período este em que Fichte publicará alguns textos de sua autoria no periódico. Interessante notar que as dúvidas a respeito da filosofia fichteana por parte de Niethammer vinham desde as últimas aulas de Fichte em Zurique, assistidas por seus colegas C.C Erhard S e F.P Herbert[110] que criticavam a filosofia de Fichte como uma inútil busca de um princípio que fosse para além do aperfeiçoamento moral[111]. Para Niethammer, contudo, a crítica era outra, a filosofia dispensaria a necessidade de um princípio:

> Niethammer crê necessário que a filosofia esteja de acordo com consigo mesma para que sirva à humanidade, pois a vitória sobre os sofismas do "hipercriticismo" e do "transcendentismo"[112] não poderia ter lugar enquanto a filosofia estivesse em conflito consigo mesma (QUEVEDO, 2018, p.105)

O fato mais relevante na influência de Niethammer sob Hölderlin, todavia, está em sua interpretação de Fichte de outubro de 1794. Em cartas a Erhard no mês em questão, Niethammer usa o termo "espinosismo transcendente" para se referir a

---

[109] Aluno repetente durante o ano de 1789.
[110] QUEVEDO, 2018, p.104.
[111] QUEVEDO, 2018, p.104.
[112] Este termo, como esclarece Manfred Frank (2004) é utilizado por Erhard constantemente desde 1792 contra Reinhold e posteriormente contra Fichte para significar a insuficiência de um princípio teórico como fundamento e sua fraqueza diante dos ataques céticos. Nesse sentido, a saída para ele estaria no estatuto moral, ou como escreve Frank: "No comando apodítico da lei moral" (FRANK, 2004, p.120).

filosofia de Fichte: “Fichte procedeu com o sujeito do mesmo modo que Espinosa com o objeto; este coloca tudo no objeto, aquele tudo no sujeito; um eleva o objeto, o outro o sujeito a divindade” (HENRICH, 2004, p.835 apud QUEVEDO, 2018, p.106). Para ele, nesse sentido a filosofia fichteana havia rompido os limites da *Crítica da Razão Pura* ao elevar o estatuto da experiência ao de princípio, diferentemente do que fizera Kant, que a tomava como um pressuposto[113]. É sabido também que a casa de Niethammer em Jena logo se torna um ponto de encontro da intelectualidade alemã, um desses encontros ocorre no início de 1795 em que o visitam Hölderlin, Fichte e Novalis[114], fato que auxiliaria na tese do contato dos conceitos utilizados por Niethammer com os de Hölderlin.

Numa outra direção, a discordância de Hölderlin com Fichte analisada sob a ótica do manuscrito *Urtheil und Seyn* (1795)[115], leva em seu interior uma outra influência importante, seu colega Schelling. O texto parece ter sido concebido pouco tempo depois do *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*[116] de Schelling, datado de 29 de Março de 1795 e provavelmente, escrito sob a impressão causada pelo *Ichschrift* no espírito de Hölderlin. Alguns indícios corroboram com essa tese: as visitas a Schelling em Tübingen, o encontro de ambos em Nürtingen no fim daquele ano[117], a presença de duas cópias do *Ichschrift* entre os pertences de Hölderlin (uma delas inclusive com a dedicatória do autor)[118] e a sutil utilização do termo *intellectuale Anschauung* como escreve Schelling ao invés do bem próximo *intellectuelle Anschauung* de Kant, Reinhold e Fichte, como bem percebeu Joãosinho Beckenkamp (2004). Esses fatores auxiliarão mais adiante, na demonstração da maneira com a qual o problema da unificação torna-se ponto comum nas análises de Schelling, Hölderlin e Hegel, iniciando, não obstante, com maior evidência em Hölderlin e complexificando-se em Schelling e Hegel pouco depois. Por agora, cabe, porém, tratar do *Urtheil und Seyn*, uma vez que este contribui diretamente para as críticas tangenciais à filosofia fichteana expostas na carta a Hegel, algo que

---

[113] QUEVEDO, 2018, p.106.
[114] QUEVEDO, 2018, p.101.
[115] O texto aparece pela primeira vez em um leilão em 1930 e é publicado apenas em 1961 por Friedrich Beiβner.
[116] A partir daqui apenas *Ichschrift*.
[117] BECKENKAMP, 2004, p.103.
[118] FRANK, 2004, p.98.

Schelling leva a cabo de maneira explícita apenas no fim de 1801 nas suas correspondências com o próprio Fichte[119].

Mais uma vez, em um conjunto conciso de argumentos, seu texto traz de volta a crítica à *Wissenschaftslehre*, desta vez, associando a tentativa de se desvencilhar das dificuldades do Eu puro fichteano em uma proposta positiva de unificação[120]. O pequeno excerto é organizado em duas partes, sendo sua tese central a existência de uma unidade originária (*Seyn*) a qual abrange o subjetivo e o objetivo[121], sendo ela o sustentáculo da própria relação dos âmbitos cindidos no juízo (*Urtheil*): "Pela qual, primeiramente, objeto e sujeito são possíveis" (HÖLDERLIN, 2014, p. 12). O sentido de juízo estabelecido por Hölderlin busca uma suposta etimologia da palavra *Urtheil* no sentido de separação original (*ursprünglich teilen*), como apontam Manfred Frank (2004)[122] e Dieter Henrich (2003)[123], como também Christian Iber e Nicole Barbosa (2014)[124], sendo assim, o ato de julgar é entendido como ato de seccionar uma totalidade, que pode ser compreendida como determinação de um aspecto do sujeito a partir de um predicado ou num sentido mais amplo, a aplicação da forma subjetiva a um objeto. Se se tomar, por exemplo, o sujeito "Diotima", aplicando-o o predicado "mulher", atesta-se duas consequências desse processo: A primeira, é que o sujeito responsável pela aplicação do juízo aplica a forma do seu entendimento a um objeto (Diotima), há consequentemente a separação, subjetivo e objetivo:

> Porque a mente está nessa separação original, e o fundamento não pode estar nela (sendo que fundamento tem de ser considerado para a existência da separação), o fundamento é assim "ser" e a mente é "julgamento" (HENRICH, 2003, p. 293).

---

[119] BEISER, 2002, p.504.

[120] Como pontua Beiser: "Enquanto a carta de para Hegel aponta meramente uma inconsistência na posição de Fichte, o fragmento "Urtheil und Seyn" estabelece a consideração positiva do absoluto de Höderlin" (BEISER, 2002, p. 388).

[121] Joãosinho Beckenkamp (2004) aponta para a utilização dos termos "subjetivo/objetivo", ao invés do fichteano "Eu/Não-Eu" como uma evidência da influência de Schelling sobre Hölderlin.

[122] Enquanto Manfred Frank confere essa suposta etimologia às aulas de Fichte em Jena entre 1794/1795, em seu *Entre Kant e Hegel* (2004), Joãosinho Beckenkamp levanta a possibilidade do sentido de *Urtheil* enquanto separação originária ter sido derivado das aulas de C.G. Bardili em Tübingen durante a formação de Hölderlin na instituição.

[123] HENRICH, 2003, p.293.

[124] IBER; BARBOSA, 2014, p.15.

A segunda, que a totalidade do sujeito do predicado se esvai, justamente na separação de si, com sua característica, há, portanto, a separação do seu próprio ser, como sugere Frank:

> No sujeito, a unidade das intuições como tal é pensada, no predicado, (pelo menos) um aspecto distinto do sujeito é destacado dele. Após isso, entretanto, sujeito e predicado são partes do julgamento (FRANK, 2004, p. 104)

Aquela unidade do *Seyn* não cabe a consciência procurar reestabelecer, uma vez que a sua própria condição de possibilidade reside na separação daquela e, considerando que a saída do seu âmbito em direção à objetividade também não desemboca na descoberta do domínio originário, pois, nada mais encontraria do que a mesma dependência da divisão, não resta senão, entregar-se à possibilidade de uma esfera antecedente à relação, e portanto, antecedente a própria separação e diferenciação do sujeito e do objeto. E por isso: "Ser não é determinado em nenhum aspecto, nem mais subjetivo, nem mais objetivo" (BEISER, 2002, p.389). Nota-se, portanto, que a unidade originária intangível ao conhecimento, característica marcante dos românticos[125], é representada por este âmbito que se extingue assim que sai do seu terreno de absoluta intangibilidade. Slavoj Zizek em *The Parallax View* (2006) parece compreender esse âmbito como um outro nome para o princípio já revelado na *Grundlage*:

> *Ser* para Hölderlin é o fundamento pré-reflexivo sempre já perdido para o qual desejamos eternamente retornar – o que ele não faz é concluir que esse mesmo fundamento já é retroativamente posto e, como tal, já é (um nome para) *pura diferença* (ZIZEK, 2006, p.157)

Essa interpretação de Zizek segue a famosa leitura de G. Lukács em *Goethe und Seine Zeit* (1947), no qual os textos de Hölderlin são analisados sob a luz dos eventos da revolução francesa. Lukács defende nas linhas desse texto que Hölderlin, sob pena de não aceitar os eventos que se seguiram pós-jacobinismo, se entrega à nostalgia de era de ouro grega, àquele estado utópico e inalcançável[126]. Zizek transporta essa interpretação para o fragmento de 1795: agora o *Ser* se faz esse elemento nostálgico, que jamais se repara e que, por conseguinte, conduz à

---

[125] SELIGMANN-SILVA, 1999, p.46.
[126] LUKÁCS, 1968, p.219.

aceitação da cisão: “A apelação à Grécia como unidade de cultura e natureza é sempre, no texto de Höderlin, acusação ao presente, inútil chamado à ação, à destruição dessa realidade miserável” (LUKÁCS, 1968, p.226). Por conseguinte, com razão Zizek toma o Ser holderliniano como uma denúncia da própria divisão.

É interessante notar como essa interpretação de Zizek e Lukács aproxima Hölderlin daqueles princípios já apresentados por Fichte e pelo jovem Schelling. Fichte apresentara o seu *Grundsatz* como o âmbito de determinação mútua de forma e conteúdo[127]. Schelling em seus *Formschrift* e *Ichschrift* concebe seu incondicionado (*Unbedingt*e) de maneira semelhante, unindo (*Verbindung*) pela determinação mútua, forma e conteúdo da filosofia[128]. Sua diferença, como se analisará detidamente mais adiante, é que em Schelling, em especial no *Ichschrift*, o princípio não tem (apenas) a função de sustentar o conhecimento, como um elemento regulativo do real, talqualmente se pensara de Fichte. O princípio de Schelling - assim como o Ser de Höderlin - é ele próprio o real. O conteúdo do saber é dado conjuntamente com a forma, o que não ocorre com Fichte[129]. Isso não significa que aquele princípio de Fichte não seja de fato um “incondicionado segundo seu conteúdo e forma”, mas que a filosofia fichteana limita-o ao posto de “fiador” de realidade à objetividade:

> A essência do idealismo transcendental consiste nisso, e a apresentação da *Wissenschatslehre* em particular, que o conceito de ser, de modo algum é considerado como um conceito primeiro ou originário; senão unicamente como derivado, e mais precisamente pelo princípio da atividade, portanto apenas como um conceito negativo. O único conceito positivo para o idealista é a liberdade; Ser é meramente a negação desta (FSW, I, 498)

Nesse sentido, a filosofia schellingueana distancia-se radicalmente da fichteana, porque a primeira está interessada em um princípio que seja capaz de fornecer também a objetividade. É por esta razão que Dalia Nassar em seu em seu trabalho *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy 1785-1804* (2014) sugere que a filosofia de Schelling afasta-se de Fichte

---

[127] FSW, I, 49.
[128] SCHELLING, 1795, p.14.
[129] NAUEN, 1971, p.35.

e aproxima-se de Jacobi e Espinosa[130] na procura por um elemento que se assimilaria com a *causa sui* da teoria espinosana.

3.2 A REDENÇÃO DO "CACHORRO MORTO": A INFLUÊNCIA DE ESPINOSA EM HÖLDERLIN E SCHELLING

A concepção holderliniana do princípio da *Wissenschaftslehre* está ligado com o desmonte do âmbito absoluto, algo que Schelling chamara de uma "saída do absoluto" (*heraustreten aus dem Absoluten*)[131]. A possibilidade de um *Grundsatz* como o fichteano, de um "Eu= Eu" só encontra sustentação a partir do exílio daquele ser originário. A fragilidade do "nostálgico" supracitado reside na sua absoluta anterioridade, uma eterna recondução a esse anterior – assim, um empreendimento transcendental como o fichteano de uma: "Reconstrução reflexiva da gênese das disjunções da unidade absoluta" (IVALDO, 2012) é compreendido por Hölderlin como um trabalho incompleto, um transcendental que leva em conta apenas as condições de possibilidade da consciência, já seccionada na cópula do juízo:

> Se digo: Eu sou Eu, então o sujeito (Eu) e o objeto (Eu) não estão tão unidos a ponto de nenhuma separação poder ser efetuada sem que a essência daquilo que deve ser separado seja ferida. Ao contrário, o Eu é possível apenas por essa separação do Eu com o Eu. Como eu posso dizer: Eu! Sem autoconsciência? Mas como a autoconsciência é possível? Por isso que me coloco a mim mesmo, separo-me de mim mesmo, mas não obstante nessa separação, reconheço a mim no oposto, como o mesmo (HÖLDERLIN, 2014, p. 12)

Não há igualdade no Eu, e a própria relação expressa na fórmula Eu = Eu, para Hölderlin é um absurdo. A preocupação holderliana configura-se então por livrar-se da precariedade do estatuto da identidade na *Wissenschaftslehre*, na qual subjetivo e objetivo subsistem e se explicitam logo naquilo que alegadamente serviria de fórmula da identidade de ambos. Aquela deficiência da absolutidade fichteana encontra finalmente uma solução apelando-se aos escritos espinosanos. Todavia, essa posição não vai de encontro a uma concepção de Espinosa como àquela de Schelling em suas *Briefe*, isto é, da substância de Espinosa como um

---

[130] NASSAR, 2014, p.170.
[131] SCHELLING, 1795, p.17.

início pela objetividade, algo que ele cunhou de “devaneio” (*Schwämerei*) dos místicos (*Mystiker*)[132]. A isto, Beiser rechaça:

> Se Hölderlin coaduna com Espinosa, não é porque ele pensa que o naturalismo e o realismo de Espinosa são mais verdadeiros que o idealismo de Fichte, mas porque ele pensa que a substância de Espinosa supera as oposições entre idealismo e realismo (BEISER, 2002, p. 389)

O interesse de Hölderlin em Espinosa tem que ver com a compreensão espinosista de Deus enquanto campo de imanência absoluta[133]. Nas palavras do próprio Espinosa: “Tudo o que é, é em Deus e por Deus é concebido, donde que, Deus é causa das coisas que são nele” (1p18dem). Disto se retira o princípio interno ou *causa sui*, que faz da substância algo sem necessidade de recondução à instância superior e por essa razão, imanente: “Além de Deus não é dada e nem se pode conceber nenhuma substância, isto é, o que é em si e por si é concebida” (1p15dem). É visível como pensamento espinosano funciona enquanto ferramenta de unificação contra a “filosofia cindida” de Fichte: “Hölderlin vai além, consciência [*Bewußtsein*] e egoidade [*Ichheit*] supõem uma união anterior, ele o pensa como Espinosa, como o Ser em toda Existência, com Fichte como o fundamento da oposição” (HENRICH, 1971, p.21).

O fascínio do chamado *Tübinger Stift* no trabalho de Espinosa tem suas raízes na querela do panteísmo, levada a cabo anos antes pelo caráter “espinosista” outorgado a Lessing por Jacobi, a qual Mendelssohn combateu num “duelo metafísico” (*metaphysischen Ehrenkampf*)[134] após a publicação do *Über die Lehre des Spinoza* (1785). A discussão envolveu um grande número de pensadores do círculo filosófico alemão da época, incluindo Kant e Goethe. A importância a que é conveniente levantar aqui, entretanto, está no status a que a filosofia de Espinosa alcançou após essa série de discussões. O pensamento de Espinosa, que se

---

[132] SCHELLING, 1914, p.61.

[133] De acordo com o trabalho de F. G. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom* (1971), Hölderlin tem contato com a filosofia jacobiana provavelmente entre os primeiros meses de 1791 a partir do *Die Lehre des Spinoza* (1785), tendo sua interpretação do texto em questão se situado entre dois momentos absolutamente distintos: O primeiro, na aceitação das acusações de Jacobi ao sistema de Espinosa, e portanto, do seu *salto mortale*, solução deísta jacobiana contra o niilismo inexorável do racionalismo. E o segundo, após 1793, com a aceitação do panteísmo e do espinosismo pintado por Jacobi: “Por 1793 ele faz sua escolha pelo último, e doravante, usado símbolo *hen kai pan* de Lessing para expressar sua própria fé na unidade e na divindade da natureza” (NAUEN, 1971, p.54).

[134] JACOBI, 1912 , p.99.

encontrava no ostracismo, retorna com Jacobi, como material de indispensável atenção:

> Suas cartas sobre Espinosa tem o grande mérito do reconhecimento tardio do sistema de um pensador quase esquecido, e como consequência, o despertar do interesse geral, contribuindo para o aperfeiçoamento da formação das ideias (HARTMANN, 1960, p.28)

Em *Between Kant and Hegel* (2003), resultante das suas preleções na Universidade de Harvard em 1973, Dieter Henrich apontou a relação importante entre dois elementos essenciais da filosofia alemã decorrentes desse encontro do texto de Espinosa com o sistema de Kant, mais especificamente, a moral kantiana. De um lado, com Kant, há uma vontade que é determinada a priori, isto é:

> A vontade é pensada como independente de condições empíricas e, portanto, enquanto vontade pura, como determinada através da mera forma da lei e esse fundamento de determinação é considerado como a mais alta condição de todas as máximas (KrP, A55)

De outro, a imanência espinosana, ou melhor, "espinosista", que chega por Jacobi às vistas da juventude de Tübingen como o suposto *hen kai pan* de Lessing[135]: "Para a geração de Hegel, Schelling e seus amigos, espinosismo e kantismo, relevando suas óbvias incompatibilidades, aparentavam ser aliados" (HENRICH, 2003, p. 94). A incompatibilidade que estas figuras constatam estaria entre o ode à liberdade da segunda crítica e o fatalismo espinosista do qual tanto falou Jacobi anos antes em seu *Über die Lehre des Spinoza* (1785)[136]. Fica evidente então, que a preocupação ontológica que se atribui ao distanciamento entre o

---

[135] JACOBI, 1912, p.66

[136] A interpretação jacobiana da filosofia de Espinosa como uma filosofia fatalista resumidamente tem que ver com seu assentamento na máxima *Gigni de nihilo nihil, in nihil potest reverti*. A substância espinosana como algo eterno – como o mesmo defende em 1p19 – leva seu sistema a negar qualquer princípio ou finalidade. Ou seja, existe uma absoluta impessoalidade no que a *Ethica* assume como Deus. Isto leva Jacobi a afirmar que o sistema espinosano não possui causas finais, senão causas eficientes, baseando-se para tal na ideia espinosana de que as coisas finitas são determinadas a existir e agir sempre por uma causa alheia a si, numa cadeia causal infinita (1p28dem). O fatalismo residiria, então no fato de a faculdade de pensar estar submetida ao status de mera expectadora dessas determinações de causais, sem jamais chegar a conhecer de onde estas vêm ou para onde vão. Nas palavras de Jacobi: "O inventor do relógio no fundo não o inventou, mas viu apenas sua formação [*Entstehung*] a partir de forças que se desenvolvem cegamente" (JACOBI, 1912, p.69). Em suma, todas as produções humanas nada mais são que arranjos de causas as quais, como dito, de modo nenhum se podem determinar a origem e o objetivo.

Tübingen Stift e Fichte não substitui de todo as investigações morais dos jovens seminaristas, mas a compreendem no interior da dinâmica ontológica, em um "espinosismo da liberdade"[137] – entre terreno moral e ontológico não se nota uma descontinuidade.

Essa análise encontra respaldo filológico no manuscrito *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*[138] (1796/1797) (e, como ver-se-á mais à frente, logo nos primeiros textos do denominado "período fichteano" de Schelling) no qual um programa ético (*ein Ethik*) a que Henrich reconhece como referência a *Ethica More Geometrico Demonstrata* (1677) norteia o pensamento dos três bastiões do chamado idealismo absoluto: Hölderlin, Hegel e Schelling. A temática basilar do escrito é expressa pela passagem: "Absoluta liberdade dos espíritos, que carregam em si o mundo intelectual e não têm licença de procurar fora de si nem Deus nem imortalidade (FS, 235). Trata-se, então, de uma tentativa de universalização da liberdade nos termos de Kant, a partir dos recursos da imanência espinosana e do desenvolvimento recente da *Wissenschaftslehre*[139] - elementos patentes do embrionário e assim chamado comumente "idealismo absoluto". Uma vez instaurada essa "liberdade imanente", a cisão entre o agente moral e mundo (ou natureza) se desfaz, dispensando a necessidade da admissão hipotética de um Deus que fez na sua criação uma realidade confluente com as suas leis morais, como é o caso da segunda crítica[140]. Em outras palavras:

> Enquanto a natureza for pensada como instância que impede, dificulta ou mesmo testa a força do ato livre da vontade humana, a criação do mundo só pode ser compreendida como criação a partir do nada ou realizada pelas mãos supra-humanas de uma divindade transcendente (PUENTE;VIEIRA, 2005, p.77)

---

[137] HENRICH, 2003, p.95.

[138] Foi encontrado em 1917 por Franz Rosenzweig. A caligrafia seguramente parece a de Hegel, ainda assim, não é possível atribuir a autoria a este, uma vez que a possibilidade de se tratar de uma cópia também não pode ser descartada. Trata-se de um texto envolto de polêmica com relação à sua autoria que envolve grandes nome da pesquisa na filosofia clássica alemã como o próprio Dieter Henrich, Klaus Düsing, Xavier Tilliette, Otto Pöggeler, Horst Fuhrmans, Wilhelm Böhm, Ernst Cassirer, Bento Prado Jr, etc, cada qual conferindo a autoria ou a Hegel, ou a Hölderlin ou a Schelling. Considerando isso, optou-se aqui - pela ausência de consenso - tratar o texto enquanto programa desenvolvido sem autoria definida, mas que seguramente se relaciona com o programa fundamental dos três pensadores e que marca a influência nevrálgica das ideias de Espinosa no desenvolvimento do chamado idealismo absoluto.

[139] O que se evidencia no trecho: "O ser livre, com sua autoconsciência, alcança ao mesmo tempo, um mundo inteiro do nada, a única verdadeira e pensável criação do nada" (FS, 234).

[140] KrP, A226.

A mais explícita e inconteste evidência da influência da doutrina de Espinosa na filosofia desses autores se apresenta naquela carta de Schelling a Hegel de 06 de Janeiro de 1795, na qual indica sua próxima publicação, o *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) realizada dois meses mais tarde, da seguinte forma: “Agora trabalho em uma Ética *a la* Espinosa; ela deve assentar o mais alto princípio de toda a filosofia” (HEGEL, 1969, p.15). A procura por esse ponto fundamental de que fala Schelling não encontra uma resposta definitiva, como escreve no mês seguinte, em 4 de fevereiro de 1795, no subjetivo ou no objetivo, no Eu ou no Não-Eu, em última instância, na divisão que se instaurou na filosofia entre duas maneiras de fundamentar os sistemas. Secessão essa que culmina nas filosofias de Kant e Espinosa, suas expressões máximas. Diz Schelling:

> A verdadeira diferença da filosofia crítica e dogmática me parece se assentar aí, que aquela sai do (ainda sem ser determinado por nenhum objeto) Eu absoluto, essa do objeto absoluto ou Não-Eu. A última em sua maior consequência leva ao sistema de Espinosa, a primeira ao kantiano (SCHELLING, 1969, p.22)

Para Schelling, o princípio fundamental está para além destes âmbitos, que ao fim, referem-se um ao outro e se determinam, tal qual a determinação recíproca fichteana[141]. O *Grund* schellingueano é capaz de escapar da relação de determinação permanecendo intacto.

3.3 O JOVEM SCHELLING E SUA CONCEPÇÃO DE ABSOLUTO

Em 22 setembro de 1794 Schelling havia enviado a Fichte seu *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*[142], que entre pomposas

---

[141] A crítica a que Schelling desfere contra Reinhold, no fim, aplica-se também a Fichte, uma vez que ambos tomam como princípio algo já determinado, e por esta razão, não podendo ser o princípio primeiro. Reinhold com a capacidade de representação e Fichte com o Eu, uma entidade que se faz totalmente estéril sem objeto, sem a determinação: “Em outras palavras, ele toma algo que era objetivo e determinado para ser algo não-objetivo e não-determinável. É precisamente a mesma crítica que Schelling leva contra Fichte, embora silenciosamente” (FÖRSTER;MELAMED, 2012, p. 141).

[142] A partir daqui apenas *Formschrift*.

adulações, demonstrava o seu entusiasmo com os recentes avanços da teoria fichteana em direção a *Wissenschaftslehre:*

> O escrito que o senhor receberá anexado talvez até tenha algum direito, é em referência ao seu escrito mais recente, que abriu um grande rombo no novo mundo filosófico, inscrito e em parte provocado por ele (SCHELLING; FICHTE, 1856, p. 1)

É neste breve escrito anexado que surge e se desdobra o conceito de *Unbedingten,* o incondicionado schellingueano. É também o escrito que inaugura o chamado "período fichteano" de Schelling, ainda que a fidelidade deste à *Wissenschaftslehre* suscite discussões, mesmo com sua satisfação e simpatia demonstrada com o empreendimento fichteano no interior da carta supracitada[143]. O ponto de partida do texto se atém a uma questão nevrálgica: "Qual a origem e o fundamento das categorias do entendimento kantiano e suas divisões?" (estas que Schelling chama de tábua das formas [*kantischen Tafel dieser Formen*]). Kant, é fato, concebe uma forma de toda a filosofia[144], mas:

> Sem que, contudo, um princípio fosse colocado, através do qual não apenas cada uma das formas se liguem à forma original [*Urform*], senão também justificar a necessária ligação de cada forma individual com aquela da qual depende (SCHELLING, 1795, p.2)

Seu objetivo é conceber essa forma e apresentar o modo como ocorre a dedução das categorias a partir da mesma, dando origem então, a uma forma de toda a filosofia, como o título sugere. Nesse sentido, toda a ciência se agrega à forma buscada, pois, nas palavras de Schelling: "A ciência em geral – seja o conteúdo qual queira – é um todo assentado sobre a forma da unidade" (SCHELLING, 1795, p.9). Portanto, a filosofia, sendo uma ciência, ao investigar sua forma, outorga a si o estatuto de ciência das ciências (*Philosophia prima*) no

---

[143] "Período fichteano" é o termo que se utilizará aqui, apenas no objetivo de expressar a altura da obra schellingueana na qual Fichte tem maior influência, ainda na metade da década de 1790. É evidente, contudo, que já nesse período determinadas dissonâncias entre as duas filosofias já pudessem ser observadas. Sobre esse último ponto ver o capítulo *The Early Schelling: Between Fichte and Spinoza* em *The Romantic Absolute* de D.Nassar (2014) e o capítulo *The Path toward Absolute Idealism* em *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism* de F.Beiser (2002).

[144] Como afirma Erik Watkins no compêndio *Interpreting Schelling: Critical Essays* (2014) a divisão que Kant faz entre juízos analíticos, sintéticos e sua relação corresponde exatamente aos primeiros princípios mais adiante mostrados no texto schellingueano. Ele falha, entretanto, em deduzir as categorias a partir destes.

inquérito de sua própria cientificidade. Todas essas ciências, no escrito em questão, são compreendidas como a concatenação de premissas (*Sätze*), interessando, em vista disso, procurar o *Grundsätz,* axioma, fundamento ao qual em última instância, as premissas devem se referir. Tal axioma nas ciências têm o caráter condicionado (*Bedingen*), a procura se foca então num possível incondicionado (*Unbestimmten*), que para tal precisa satisfazer a exigência de que seu conteúdo e sua forma não sejam arbitrários mas absolutos, ou seja, não se refiram a nada senão a si próprios. Essa fórmula de fundação recíproca (*einander Wechselbseitig begründen*) entre forma (*Form*) e conteúdo (*Innhalt*), a que Schelling também conceitualiza como causalidade absoluta (*absolute Causalität*) tem como fórmula o primeiro princípio da *Grundlage,* exposto como princípio da identidade A=A ou Eu=Eu. Reside nele um Eu agente pondo a si próprio em seu ato, o que outrora Fichte chamou de *Tathandlung*:

> Nós temos de consultar [*aufzusuchen*] o princípio absolutamente primeiro, incondicionado por excelência, de todo o saber humano. Se deve ser princípio absolutamente primeiro, não se deixa provar ou determinar. Ele deve exprimir aquele estado-de-ação [*Tathandlung*]... (FSW, I, 91)[145]

Um estado de ação pura do Eu em que: "Ele é simultaneamente agente e o produto da ação" (FSW, I, 96). No *Formschrift* se valoriza e enfatiza o recurso da *causa sui* presente no conceito fichteano. O Eu é, nesse ato, ao mesmo tempo, forma e conteúdo no seu pôr, é "Eu= Eu", e por esta razão já não lhe cabem mais as acusações de reincidência de condicionamento. Não há algo que se determina por um outro, e esse por um outro e assim por diante: "Ambos podem ser condicionados apenas reciprocamente, um pelo outro, um conduz ao outro mutuamente. Unicamente sob a condição do outro devem ser possíveis" (SCHELLING, 1795, p.14). Deste modo, contrariamente a uma determinação exterior, por um terceiro (*Drittes*) ou uma escolha arbitrária de um princípio específico, engendra-se um princípio único e insusceptível de recondução, a partir deste núcleo de mútuo condicionamento, tal como fora o objetivo da *Wissenschatslehre*.

É, entretanto em seu *Ichschrift* que o incondicionado schellingueano apresenta aquela aproximação da *causa sui* espinosana assinalada por D. Nassar e

---

[145] Essa passagem da *Grundlage* vai contra o que argumentou Erik Watkins no seu artigo *The early Schelling on the unconditioned* (2014) uma vez que Fichte, assim como Schelling está igualmente preocupado com a descoberta de um princípio incondicionado, e o faz explicitamente, como é visível nos primeiros trechos do texto fichteano.

citada linhas acima. Em carta a Hegel de 4 de Fevereiro de 1795, Schelling afirma: “Eu me tornei um espinosista! Não se surpreenda. Você vai ouvir em breve” (SCHELLING, 1969, p.22). No texto em questão, Schelling se empenha em explicar como a necessidade do incondicionado conduz à constituição de um princípio que não reside nem no objeto – como Espinosa - nem na forma subjetiva da experiência – como em Kant - mas que seja capaz de apreender a pureza absoluta: “De modo que é incondicionado de qualquer maneira por objetos, mas antes, posto por liberdade” (SCHELLING, 1969, p.22). A forma como se expressa a determinação no incondicionado ainda permanece uma incógnita no campo teórico – tal qual a *Wissenschaftslehre* – sendo o âmbito prático o da liberdade, o da esfera infinita. A novidade, porém, a que Schelling adianta ao amigo, fica a cargo da fonte dessa liberdade. Se antes o campo da liberdade era travejado sobre o fundamento suprassensível, acessível meramente por fé, como no empreendimento fichteano; em Schelling, esse âmbito é o próprio Eu absoluto. Consequentemente, faz sentido que na mesma carta, Schelling tenha atribuído à extensão do Eu Absoluto, o Ser Absoluto[146], escapando do condicionamento. O princípio deve ser incondicionado e, destarte, não pode permanecer enquanto objetivo.

Seu *Ichschrift* publicado cerca de um mês depois dessa carta explica mais claramente como a absolutidade do princípio não pode ser conciliada com a ideia de um suprassensível: “Para alcançar o último [*Höchste*], não preciso de nada, senão o último - o absoluto pode ser dado apenas pelo absoluto” (SSW, I, 15). Portanto, D. Henrich (2003) aponta corretamente, como acima mostrado, para a tendência do idealismo absoluto, em unificar as filosofia de Kant enquanto doutrina fundada na liberdade, com a necessidade de um monismo ontológico *a la* Espinosa, sem um “fora”[147]. Tornar-se espinosista, como Schelling se autodenomina, significa sobretudo, fazer valer um sistema da liberdade, torná-lo coerente, o que só é possível por meio do monismo: “Independente da revelação externa ou demandas externas” (HENRICH, 2003, p.99). Nesse sentido ambas as filosofias serviam como ferramentas contra a coerção da ortodoxia religiosa e moral da época. Essa argumentação faz parte do itinerário daquele programa do idealismo, que aparece neste texto de Schelling muito claramente, como chama atenção G.A. Bruno (2013).

---

[146] HEGEL, 1969, p.22.
[147] HENRICH, 2003, p.99.

O texto do *Ichschrift,* como explica G.A Bruno*,* se estrutura sob dois dos três problemas indissociáveis que roteirizam a argumentação dos anos de juventude de Schelling: o problema do fundamento, o problema da liberdade e o problema do significado[148]. Schelling tem especial preocupação nessas duas questões mencionadas que giram em torno da união entre a filosofia prática kantiana e a *Ethica*. O primeiro passo de Schelling para alcançar esse objetivo é encontrar uma entidade absoluta, capaz de abranger, por um lado, o âmbito racional e, de outro, o próprio ser apreendido pela razão. É necessário que o pensamento e o ser sejam unificados: "Ademais, o incondicionado deve se realizar por si mesmo, criar a si mesmo por seu próprio pensamento; o princípio do seu ser e do seu pensar devem coincidir" (SSW, I, 16). O incondicionado do qual Schelling se refere é o princípio (*Prinzip)* de todo o conhecimento, que não pode se caracterizar senão por uma absoluta incondicionalidade.

É por esta razão que pode se denominar – precisamente - *Grundsatz*: Não resta qualquer termo, acima dele que lhe atribua verdade, que lhe condicione[149]. O texto schellingueano atribuirá esse incondicionado ao Eu absoluto, que não se encontra nem na subjetividade e nem na objetividade, uma vez que cada qual somente é capaz de ser concebido a partir da determinação mútua[150]. Ele é representado enquanto aquilo que: "É, portanto, dado como incondicionado apenas através de si" (SSW, I, 20). A intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*) cumpre essa função, uma vez que a intuição é a única capaz de evitar com que o Eu seja determinado (*bestimmt*)[151] por algo que não ele mesmo. A intuição intelectual capta o Eu como a si mesmo, como puro Eu, diferindo, assim, da conceituação ou da intuição sensível, nos quais o Eu se torna objeto[152]. Por si só, a objetividade já significa condicionamento. Schelling acha curioso, aliás, como a estruturação da palavra *Unbedingt* coincide com essa afirmação. O prefixo *Un*, expressa a negação de qualquer objetivar (*Bedingen*) no processo de constituição do incondicionado (*Unbedingt*).

---

[148] Aqui, todavia, ignorando completamente o terceiro, o problema do significado, que possui sua rapsódia roteirizada em seus trabalhos mais tardios (BRUNO, 2013).
[149] SSW, I, 22.
[150] SSW, I, 17.
[151] SSW, I, 22.
[152] SSW, I, 33.

A anterioridade schellingueana, portanto, pela intuição intelectual - diferentemente de Hölderlin – possibilitaria o acesso a um terreno no qual a dualidade subjetivo/objetivo é interrompida. Sua arguição se aproxima muito do que Espinosa chamou de *scientiam intuitivam*, ou conhecimento de terceiro gênero, o qual: "Procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas" (2,p40, s2). É o que se pode verificar no texto de Schelling, em uma longa nota de rodapé, na qual explicita sua compreensão a respeito desse princípio:

> O grau mais baixo do conhecimento é a pura imaginação das coisas singulares – o mais alto, a pura intuição intelectual dos atributos da substância absoluta e assim surge o conhecimento adequado das coisas (SSW, I, 37)

A impossibilidade da determinação do Eu enquanto indeterminado pelas capacidades da imaginação se dá uma vez que a imaginação em Espinosa é responsável pela criação de conceitos, das noções (*notionem*) que são formadas pela memória, a partir da assimilação de uma determinada maneira em que o corpo é afetado, tomando um objeto como presente, de acordo com a duração deste (bem como do próprio corpo)[153]. É pela força das afecções sob o corpo, que a mente forma, de acordo com um certo número destas, pela memória, um universal (*universalis*). Este universal, porém, está assentado sobre a imaginação, faculdade responsável pela construção das imagens sob certa duração e portanto, privada de uma visão da totalidade das causas as quais são compreendidas pelo sujeito como duração[154]. Eis a razão pela qual a imaginação e sua capacidade de "conceituação", de criar noções, é incapaz de preservar a incondicionalidade. É, então, no terceiro gênero de conhecimento espinosano, que Schelling enxergará uma via possível para tal.

A visão totalizante, isto é, da totalidade das causas que se localiza em Deus, é possível não do ponto de vista da duração, que é limitado, mas do ponto de vista da eternidade[155], o qual se dá pelo segundo (*rationem*) e terceiro gêneros de conhecimento. A ênfase de Schelling nisso consiste no fato de que compreender as

---

[153] 2, p30, dem.
[154] 2, p31, dem.
[155] 2, p44, 2cor.

coisas do ponto de vista da eternidade significa compreender as coisas a partir da essência de Deus, uma vez que: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como sequência necessária da mera definição da coisa eterna” (1, def8). Ou seja, uma vez que a Espinosa concebe a substância como algo em que a essência envolve a existência, o ponto de vista da eternidade é, por conseguinte, o ponto de vista da essência de Deus. É com isso que se torna possível alcançar a unificação do *principium essendi* e do *congnoscendi*[156]. A diferença é que esta coincidência dos âmbitos epistemológico e ontológico na *Ethica* tem que ver com o coadunar da ideia presente na mente enquanto adequada em Deus. Uma ideia verdadeira tem de estar necessariamente relacionada com a ideia em Deus daquela ideia[157]. D.Nassar tenta delinear uma separação entre as formas de conciliação desses âmbitos em Espinosa e Schelling, asseverando que: “Enquanto para Espinosa o que é intuído é a ideia que acompanha a série, para Schelling ela é o próprio absoluto – o Eu – e sua manifestação em toda a realidade” (NASSAR, 2014, p.181). O problema do conhecimento está resolvido, na medida em que o conhecimento tem sua autorreferencialidade garantida[158]. Porém, esta autorreferencialidade guarda uma diferença crucial em relação àquela de Fichte. Na *Grundlage*, este havia descoberto a autorreferencialidade a partir do próprio espírito, naquele incondicionado que expressa a *Tathandlung*, e era fundamento de toda consciência[159]. No texto schellingueano, esta dedução não pode ocorrer sem que seja dado simultaneamente a realidade do espírito e da coisa num âmbito comum: “Para Fichte, explicado o espírito, encerra-se a filosofia. Para Schelling, é preciso explicar o espírito e a natureza, o que é possível a partir do Sujeito absoluto” (BORNHEIM, 1958, p.73). Em suma, a resposta fichteana é essencialmente transcendental, em Schelling, no entanto, o espírito não basta.

A saída de Schelling encerra com a intuição intelectual, concomitantemente, a solução de outra questão. O Eu se reconhece como fundamento comum do conhecimento e do mundo conhecido, porém, ao mesmo tempo, reconhece nisso sua própria liberdade a partir do recém constituído monismo:

---

156 SSW, I, 87.
157 2, p43, dem.
158 FÖRSTER;MELAMED, 2012, p.145.
159 FSW, I, 91.

> Do Eu absoluto, não apenas mundo e conhecimento, mas também moralidade poderia ser derivada. E onde Espinosa tinha assegurado que o homem sábio via necessidade nas coisas, Schelling acreditou que é incumbido ao homem fazer todos os seus atos corresponderem a sua alienável liberdade (NAUEN, 1971, p.38)

Muito próximo desta concepção de reconhecimento da liberdade se situa o que Espinosa entendeu por *laetitia,* resultante do terceiro gênero de conhecimento, responsável por: "Estar acompanhada da ideia de si mesmo, e, consequentemente, acompanhada também da ideia de Deus como causa" (5, p32, dem). A *Ethica* outorga à felicidade o reconhecimento da liberdade, que se sustenta, por sua vez, no reconhecimento da mente enquanto resultado daquela causa que é[160], segundo a necessidade da sua própria natureza[161]. O Eu absoluto de Schelling, por meio da pura identidade da intuição intelectual, é capaz de reconhecer a si como imanente a suas próprias leis, e desta maneira, excluir do seu âmbito o dever (*Sollen*), enquanto lei moral (*Moralgesetz*): "O que, para o Eu finito, limitado por um Não-Eu, é lei moral, é para um Eu infinito, lei natural, isto é, é dado ao mesmo tempo com e no seu puro Ser" (SSW, I, 50). A imanência conferida ao Eu absoluto dissipa qualquer moral *a la* Kant:

> A lei moral dirige, por meio do conceito de sumo bem como o objeto e o fim definitivo [*Endzweck*] da razão prática pura, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, decretos arbitrários por si mesmos contingentes, de uma vontade alheia, mas como leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que têm, todavia, de ser considerados como mandamentos do ser supremo [*höchsten Wesens*] (KrP, A233)

Destituída a transcendência do campo prático, uma filosofia da liberdade pode se instaurar. O Eu finito, empírico, tem essa lei natural para si, apresentada sob a forma do dever da lei moral (*Moralgesetz*), que nada mais é do que um dever a se reconhecer como parte daquela lei natural, uma demanda (*Gefordert*), isto é possível pela identidade – responsável pela determinação como indeterminado – o que em última instância resulta na lei maior desse Eu finito: "A mais alta lei do ser finito [*endlich Wesen*] é, por conseguinte, essa: Ser absolutamente idêntico consigo mesmo" (SSW, I, 51). A intuição intelectual é, portanto, justamente o processo pelo qual isto pode ocorrer. Como explicita G.A Bruno: "A intuição intelectual do Eu é a

---

[160] 5, p30, dem.
[161] 1, p17, 2cor.

apreensão da “liberdade absoluta”, isto é, “necessidade como uma condição” da liberdade de algum individual” (BRUNO, 2013).

Apesar, todavia, das claras semelhanças que se explicitam nos textos de Espinosa e Schelling, existem claras dissonâncias, destrinchadas cuidadosamente por Nassar. Segundo ela, essas dissonâncias têm que ver logo com o ponto de partida de cada filosofia, de onde se desenvolvem seus sistemas. Schelling parte do Eu Absoluto, incondicionado e pretende com isso escapar daqueles âmbitos irredutíveis da subjetividade e da objetividade. Como visto, sua intuição intelectual tem esse objetivo. Contudo, o terceiro gênero de conhecimento espinosano, diferentemente da intuição intelectual, não intui a si, mas as coisas do ponto de vista da eternidade. Por consequência disso, Espinosa falha na sua imanência:

> A afirmação de Schelling é de que a substância de Espinosa mantém um objeto distinto do sujeito que intui. Assim sendo, ela não é verdadeiramente absoluta ou absolutamente imanente. Ela mantém fora outro ante ao Eu. Em outras palavras, cada vez que um Eu individual intui o infinito no finito, ele não está intuindo uma entidade que é outra de si, um objeto absoluto. Mas, como um Eu que compartilha do Eu absoluto, ele está também intuindo a si mesmo (NASSAR, 2014, 182)

A imanência de Schelling reside na intuição intelectual, na qual o sujeito “intuinte” participa na sua constituição, por consequência disso, é uma imanência que se desvia drasticamente do caminho traçado por Espinosa, no qual o sujeito está separado e é capaz apenas de reconhecer as coisas e a si como resultantes da causa absoluta. Nas palavras de Nassar:

> Schelling alcançou o que Espinosa não alcançou – um conceito de natureza como ativa e desenvolvimento. Essa imanência, por sua vez, é inerentemente conectada ao conhecimento e intuição. É somente porque o absoluto é um Eu autointuído, que ele envolve a atividade e a produtividade (FOERSTER; MELAMED, 2012, p. 154).

Nas *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, publicado no *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teuscher Gelehrten* durante o ano de 1795 - possivelmente escrito entre os meses de abril e julho daquele ano[162] - Schelling deixa ainda mais explícitos os pontos que considera problemáticos na filosofia

---

[162] BEISER, 2002, p.478.

espinosana[163]. Nela, de acordo com Schelling, o sujeito não subsiste, não tem uma causalidade própria, independente, mas confluente com a causalidade do Absoluto; a intuição em Espinosa, desta maneira, cumpre a função de dissolver a subjetividade na substância:

> Você não pergunta, meu amigo, como Espinosa podia suportar a contradição de tal exigência? É certo que sentia perfeitamente que o mandamento: Suprima a ti mesmo! Seria intangível, enquanto o sujeito em geral vale para ele como vale no sistema da liberdade. Mas era exatamente o que ele queria. Eu não deveria ser propriedade de si, deveria pertencer a realidade infinita (FICHTE, NIETHAMMER, 1795, p.199)

Apesar destas evidentes discordâncias, Schelling se apega à ideia da imanência epistemológica e moral que Espinosa fundamenta na *Ethica,* e que fica evidente pela asserção, também evocada por Schelling nas *Briefe*[164]*:* "A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude" (5, p42). Isto é, a moralidade representa uma atividade que não tem o fim em si, mas em um sumo bem, um Deus, ou quaisquer que sejam as considerações acerca deste objetivo final. Somente pela unificação, pela completa destruição dos conflitos entre os terrenos - resultantes da separação originária do Absoluto - é possível aquela bem aventurança (*Glückseligkeit*). Pensar a moral como o filósofo crítico, ou como o dogmático, é, portanto, pensar a felicidade como recompensa (*belohnenden*) enquanto a ideia de uma felicidade *a la* Espinosa consiste na absoluta confluência com as leis da substância. A consequência desta última entretanto, é tornar o sujeito totalmente passivo[165], a sua felicidade é um observar da eternidade: "Ao negar a experiência mais imediata do Eu, ele mantém uma consciência objetificada, na qual uma causalidade externa, absoluta é determinada absolutamente" (NASSAR, 2014, p.184). Como filósofo dogmático, Espinosa resolve o conflito sujeito/objeto dissolvendo o sujeito no Absoluto[166]. Considerando isso, Schelling procura reconduzir o dever (*Sollen*) à uma aproximação (*Annäherung*) ou um progresso (*Fortschritts*), até um estado de imanência em que não se diferenciam moralidade e felicidade: "Enquanto ainda crermos em uma felicidade por recompensa, pressuporemos também, que moralidade e felicidade, sensibilidade e razão, são

---

[163] NASSAR, 2014, p.182.
[164] FICHTE, NIETHAMMER, 1795, p.209.
[165] FICHTE, NIETHAMMER, 1795, p.212.
[166] FICHTE, NIETHAMMER, 1795, p. 229.

princípios conflitantes" (FICHTE; NIETHAMMER, 1795, p.210). Essa ideia já se encontrava em seu *Ichschrift,* sob a ideia de uma "tarefa absoluta" (*empirisch-unendlich Aufgabe*).

Lá Schelling apresenta uma explicação importante no que se refere ao estatuto da liberdade e que clarifica o que seria essa "tarefa absoluta": a divisão entre o Eu absoluto e o Eu empírico, que se dá pela presença da cisão subjetivo/objetivo da experiência ou, em outras palavras, pela limitação (*Einschränkung*)[167] do Eu Absoluto. Schelling afirma que ambos Eu empírico e Eu Absoluto coincidem no que tange a causalidade, a diferença entre eles é meramente quantitativa (*Quantität*), sendo qualitativamente idênticos em princípio. A existência do Eu empírico, que depende de objetos, leva a consideração da liberdade enquanto transcendental e não enquanto absoluta tal qual no Eu Absoluto. Esse fato está ligado aos objetos que restringem a liberdade e impedem a igualdade entre Eu empírico e Eu absoluto, portanto, aquela tarefa infinita está ligada à conquista de um mundo sem objetos, o que no âmbito empírico se compreende como uma tarefa infindável. Assim:

> A liberdade absoluta não é nada mais do que a absoluta determinação do indeterminado pelas puras (Natureza) leis do seu ser; independência incondicional de toda lei que não seja determinada pela sua própria essência, de todas as leis (Morais) que colocariam algo que não foi posto pelo seu ser puro, pelo seu ser posto em geral (SSW, I, 87)

Vê-se, finalmente, como Schelling compreende a intuição intelectual enquanto um processo de constituição do mundo, radicalmente oposto à passiva ciência intuitiva de Espinosa. É por isso que D. Nassar (2014) se refere ao Eu como um elemento que participa (*partakes*) do processo de construção do Eu Absoluto[168]. Essa é uma, dentre outras razões, pelas quais G. Lukács em seu *Die Zerstörung der Vernunft* (1959) reconhece Schelling como um primeiro despontar da dialética no chamado idealismo objetivo:

> A captação filosófica da dialética não parte primeiramente do sujeito do conhecimento, mas tem necessariamente que cobrar expressão no sujeito, como lado subjetivo da conexão total, como a coesão dialética (LUKÁCS, 1967, p.115)

---

[167] SSW, I, 89.
[168] NASSAR, 2014, p.182.

Isto é, a intuição intelectual rompe com a tradição de um sujeito inativo diante da objetividade, ele é agora ativo e produtivo, tem de, nas palavras de Nassar, realizar (*realize*) o absoluto[169] . Isso alcançará sua melhor expressão no *System der Transcendentalen Idealismus*, que será analisado mais adiante.

Hegel, em carta de 16 de abril de 1795, responderia a Schelling com uma aparente crítica em torno da filosofia do Ego, como ela sendo útil aos filósofos, mas que desse processo de reconhecimento da liberdade presente nos trabalhos recentes na Alemanha, deveria resultar na conscientização de todos os homens a despeito da opressão a que se encontram submetidos:

> Eu creio que não há melhor sinal dos tempos que esse, a humanidade sendo apresentada como digna de respeito em si mesma. É a prova que a aura [*Nimbus*] em torno da cabeça dos opressores e deuses dessa terra está desaparecendo (HEGEL, 1969, p.24)

Essa é também a visão que F.G Nauen tem da epístola de Hegel: “A filosofia do Eu era muito boa para o filósofo, mas o homem ordinário deve ser feito consciente da sua dignidade e seus direitos, por uma exposição das ideologias repressivas impostas sobre eles pelos seus mestres (NAUEN, 1971, p.40). O que reforça a caracterização que G.Lukács faz de Schelling como filósofo aristocrata, uma vez que o conhecimento é restrito a um público específico:

> Para qualquer racionalismo filosófico, e especialmente para o do iluminismo, que se sentia mais ou menos consciente como a ideologia preparatória para uma transformação democrática, é evidente que o conhecimento da verdade é, por princípio, algo acessível a qualquer um que possua as premissas intrínsecas a ela (LUKÁCS, 1967, p.119)

Hölderlin menciona Schelling em carta a Niethammer, pouco antes de se dirigir a Frankfurt, em 22 de dezembro de 1795: “Schelling está, como você saberá, tornando-se um pouco rebelde a suas primeiras convicções” (HÖLDERLIN, 1921, p.244). F.G Nauen interpreta esse trecho como um lamento de Hölderlin pelo curso do pensamento schellingueano[170]. F. Beiser por sua vez, entende que Hölderlin vê com bons olhos esse rebelar-se de Schelling[171], uma vez que, como exposto

---

[169] NASSAR, 2014, p.185.
[170] NAUEN, 1971, p.40.
[171] BEISER, 2002, p.478.

anteriormente, Schelling recebera visitas de Hölderlin em Tübingen, nas quais, muito provavelmente, compartilhara daquelas críticas já enviadas a Hegel após seu período em Jena. O fato é que as discordâncias entre o pensamento de Fichte e Schelling ainda não manifestas de maneira tão explícita se acirram no fim do século XVIII:

> Depois de 1800, Fichte e Schelling viram as cartas e publicações de seu 'colaborador' com suspeita. Períodos de confiança e encorajamento, alternam com espasmos de desconfiança e eclosões de acusações pessoais de traição e pouca visão intelectual (VATER; WOOD, 2012, p.1)

Como sugere Beiser, Fichte já percebera dissonâncias graves entre as duas filosofias, especialmente a partir das *Briefe*[172]. É certo que elas se agravam e encontram o ponto de maior visibilidade a partir da publicação do *System des Transzendentalen Idealismus* (1800), a obra que apresenta de forma sistemática as obras anteriores de Schelling[173]. Texto que também Hegel lera já em Frankfurt[174], assim como fizera com os demais escritos schellingueanos durante seus anos separados[175].

3.4 A CISÃO DE FICHTE E SCHELLING A PARTIR DO *SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS*

Após se retirar de Frankfurt e planejar se estabelecer em Jena, Hegel - em carta de 2 de novembro de 1800 - decidira se instalar em Bamberg na intenção de se "preparar" para o agitado círculo de Jena e também encontrar Schelling[176], fato que, ao fim, não ocorre. A resposta de Schelling acabou se perdendo, porém é a ela que alguns comentadores, como Lukács, atribuem como motivo para que a estadia de Hegel seja interrompida e ele siga já em Janeiro de 1801 para Jena:

> Resulta sumamente verossímil a hipótese de Haym, segundo a qual diz que a resposta de Schelling contribuiu muito para acelerar a chegada de Hegel

---

[172] BEISER, 2002, 479.
[173] GASPAR, 2015.
[174] ROSENKRANZ, 2012, p.376.
[175] DILTHEY, 1956, 173.
[176] HEGEL, 1969, p.59.

> em Jena. O motivo tinha que estar relacionado com a discussão em curso com Fichte. Os fatos seguintes confirmam, com efeito, essa hipótese (LUKÁCS, 1967, p. 256)[177]

A discussão a que Lukács se refere se inicia com o envio do *System des Transzendentalen Idealismus*[178] a Fichte e o pedido de Schelling para que o seu – até então - colaborador lançasse suas observações a respeito do seu mais recente escrito e de alguns outros trabalhos[179].

A "Odisséia do Espírito" de Schelling, citada já ao fim do *System*[180] é o objetivo fundamental do seu sistema. Todos os momentos históricos, divididos em três épocas (*Epochen*), apresentam um processo gradativo da tomada de consciência do Eu, cada qual com sua respectiva restrição, ou seja, limitação presente nas etapas necessárias da autoconsciência, até o ponto no qual a consciência do objeto coincida com a consciência de si[181]. A finalidade de toda a filosofia, para ele aliás, reside na recapitulação da série de atos que compõem a síntese apresentada na autoconsciência: "A filosofia é então uma história da autoconsciência, tendo diferentes épocas e através da qual a síntese absoluta é sucessivamente colocada junta" (SSW, II, 73). O ponto central das objeções de Fichte ao texto schellingueano, entretanto, volta-se logo ao início do seu sistema. Schelling envia uma cópia de seu texto a Fichte no dia 14 de Maio de 1800, recebendo as considerações de Fichte somente no dia 15 de Novembro de 1800. Nela Fichte está preocupado com o que F. Fischbach chama em seu *Du Commencement en Philosophie* (1999) de *paralellélisme* entre a filosofia transcendental e a filosofia da natureza. No *System*, Schelling indica estas últimas como duas ciências necessárias[182], dois inícios do sistema, a partir de dois elementos que coincidem no saber (*Wissen*), subjetivo e objetivo, cada qual levando a seu oposto. Ao partir da objetividade, pela ciência natural (*Naturwissenschaft*), ocorre a espiritualização da natureza, transformando os fenômenos da natureza em leis, dados mentais, enfim, tornando-a inteligência (*Intelligenz*): "O fenômeno (a

---

[177] X. Tilliette compartilha da mesma opinião no seu artigo *Hegel et Schelling à Iena* (1968): "Ele considera Hegel como um valoroso companheiro de armas, um aliado precioso na luta contra Fichte e sobretudo contra turfa [*tourbe*] dos detratores" (TILLIETTE, 1968).
[178] A partir daqui apenas *System.*
[179] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.27.
[180] SSW, II, 302.
[181] SSW, II, 63.
[182] SSW, II, 14.

matéria) deve desaparecer totalmente, e apenas as leis permanecerem" (SSW, II, 14). O objetivo de uma ciência natural é, por conseguinte, essa transformação de matéria em forma. Contrariamente a esta, a filosofia transcendental percorre o caminho inverso: "Se para o filósofo transcendental, somente o subjetivo tem realidade originalmente, ele então faz do subjetivo também objeto imediato do saber" (SSW, II, 19). Excluída a esfera objetiva, o filósofo transcendental tem a tarefa de deduzir da identidade do Eu, do saber do saber, a objetividade, esse processo, torna-se, desta maneira, um constante objetivar do subjetivo[183].

Fichte acredita que Schelling não compreendeu seu empreendimento (já que até então apresentavam empreendimentos em concordância[184]) na medida em que Schelling pretende "objetivar" o sujeito, ou seja, deduzir do Eu a objetividade. Aqui, percebe-se que Schelling, apesar do paralelismo entre as duas ciências, dá proeminência à filosofia transcendental. As razões, estão no fato de residir no começo desta ciência o saber de si, em que o Eu que pensa é o mesmo Eu que é. Nessa ação Eu=Eu, ser e pensar coincidem:

> Por trás do paralelismo proclamado das duas ciências aparece o privilégio do idealismo transcendental e a subordinação da filosofia da natureza: o privilégio do primeiro reside no fato de que ele é unicamente a partir do absoluto imediatamente, isto é, do ato absolutamente livre da consciência de si que põe a identidade do sujeito e do objeto no princípio de todo saber possível (FISCHBACH, 1999, p.78)

Fica evidente ao mesmo tempo que o objetivo de Schelling ao começar pela filosofia transcendental não é o de tratar o ser pelo ser, mas, ao contrário, fundamentar a objetividade numa tratativa pelo saber: "A filosofia do *System* reflete o princípio do conhecimento e não o princípio do ser: é uma filosofia transcendental e não uma filosofia da natureza" (DISTASO, 2004, p.153). O fato é que o critério de verdade da objetividade é reconduzido à subjetividade, na qual é capaz de se sustentar pela identidade Eu=Eu, em outras palavras: "Nesse ponto, objeto e conceito, objeto e representação, sujeito representativo e objetividade representada devem ser um e o mesmo" (DISTASO, 2004, p.154). É precisamente contra isso que Fichte se coloca: "Para mim, a coisa (*Sache*) não pode ser ligada à consciência, nem a consciência à coisa, antes, ambos estão imediatamente ligados no Eu, o

---

[183] SSW, II, 19.
[184] GASPAR, 2015.

ideal/real, real/ideal" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.54). A unidade do Eu=Eu, descrita por Fichte durante toda a *Wissenschaftslehre*, está sendo, a partir desta divisão entre filosofia transcendental e ciência natural, deslocada em nome de uma divisão entre duas linhas paralelas que devem se encontrar, a objetividade e a subjetividade. Ou seja, o início de Schelling não é reconhecido por Fichte como um início da unidade, mas já de uma cisão:

> Schelling pensa a natureza como uma atividade; mas o Eu é mais que isso: ele é uma atividade de autocompreensão. Assim Fichte foi inflexível ao fato de que seu Eu permaneceria irredutível, resistente em princípio a todas as formas de explicação naturalista (BEISER, 2002, p.495)

A resposta de Schelling chega quatro dias depois. Segundo ele, a atividade real e a ideal são ambas reconduzidas ao Eu[185]. Essa igualdade se explicita desde a primeira época. Nela, a proposição "Eu=Eu" passa a ser explicada em seu caráter duplo, de limitado e ilimitado. Uma vez que a proposição "Eu=Eu" outorga ao Eu o caráter de algo que limita e é ilimitado ao mesmo tempo, o intuito de Schelling nesta primeira época é demonstrar o modo como essa relação se dá na construção do Eu: "O ato originário [*Ursprüngliche*] da autoconsciência é, ao mesmo tempo, ideal e real. A autoconsciência é em seu princípio puro ideal, porém, através dele surge para nós o Eu como puro real" (SSW, II, 64). Ambos se encontram em perfeito equilíbrio subjetivo/objetivo, pois é necessário que cada qual esteja referido ao seu oposto para se sustentar ontologicamente. A atividade infinita (*unendliche Tätigkeit*) ou limitante (*begrenzende*) do Eu, entretanto, não pode ser limitada no seu ato, que significaria sua extinção. Sendo assim, o Eu subjetivo é ilimitado e o objetivo limitado (*begrenzte Tätigkeit*)[186]. Como essa limitação é intuída, torna-se, então, a questão a ser tratada por Schelling na primeira época, em outras palavras, trata-se de uma: "Maneira de chegar ao Eu pela autoconsciência e à posição ideal/real do Não-Eu" (DISTASO, 2004, p.156). O Eu não pode intuir a si como o *intuinte* (*Auschauend*) ele não se vê como aquele que limita, mas apenas o intuído (*Angeschautes*), o limitado pela ação, e por esta razão, o limitado é tomado como o empírico, o oposto ao Eu, um Não-Eu, negação da atividade infinita do Eu. Desta maneira, o Não-Eu nunca é um objeto em si mesmo, mas uma negação da atividade absoluta: "O Eu encontra

---

[185] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.58.
[186] SSW, II, 65.

de fato algo oposto, esse oposto, porém, é apenas em seu Eu. Mas no Eu não há nada senão atividade; o Eu, portanto, não pode ter oposto senão como negação da atividade" (SSW, II, 79). Assim, matéria e forma, matéria do conhecimento e a inteligência são tornados um só. O Eu é para si nesse momento, contudo, mero sentido. Essa é a época na qual o Eu está intrinsecamente ligado à sensação (*Empfindung*), mas não àquela do empirista e do idealista dogmático. Neles, não há passagem da matéria para a forma, já que compreendem a sensação sem um retorno do sujeito que sente a si mesmo, o que torna o reconhecimento do objeto impossível sem essa atividade que traz o objeto ao sujeito[187]. Schelling, diversamente, concebe o sentido (*Empfundene*) junto de uma atividade que o ultrapassa, vai além dele. Três passos são tomados nesse processo de um "sentir ativo", no primeiro há a limitação da atividade, no segundo é tomada por uma limitação e é ultrapassado e no terceiro são unidas por uma terceira atividade que condiciona ambos, oscilando (*Schweben*) entre essa uma atividade que ultrapassa e uma que permanece nos limites, ideal e real. É desta forma que ambos são fixados como opostos. Há, no entanto, aqui uma curiosa inversão:

> O Eu que até agora sempre foi sujeito e objeto ao mesmo tempo, é agora pela primeira vez em si. O originalmente subjetivo atravessa [*hinübergetragen*] sobre a fronteira e ali é intuído como coisa-em-si, o que resta no interior da fronteira, é o puro objetivo do Eu (SSW, II, 97).

Assim, aquele Eu ideal que ultrapassa a limitação, torna-se objeto, desaparece da consciência e funda a coisa-em-si, enquanto a atividade que permanece restrita a limitação, o Eu real, torna-se sujeito-em-si. A intuição tem o papel, portanto, de unificar em um sujeito idêntico, o sujeito-em-si e a coisa-em-si, na qual ambos se contrabalanceiam[188].

A partir da definição destes dois opostos, Schelling deduz toda a estrutura empírica a priori, incluindo conceitos físicos. Não vem ao caso aqui, demonstrar minuciosamente o modo como o *System* apresenta esta dedução, contudo, em breves exemplos, pode-se citar o conceito de gravidade (*Schwerkraft*)[189], as três dimensões espaciais[190], o magnetismo (*Magnetismus*)[191], a eletricidade

---

[187] SSW, II, 97.
[188] SSW, II, 97.
[189] SSW, II, 118.
[190] SSW, II, 119.

(*Elektrizität*)[192], etc. Todos por meio apenas das relações entre ambos. Esta época é marcada, portanto, por três atos que constituem a matéria: O primeiro ato é aquele inconsciente (*Unbewußt*) do Eu, que torna a si mesmo objeto. O segundo é já tomando o Eu como limitado, o intuir como sensação. O terceiro ato é retornar do Eu sobre si, o Eu tornando-se objeto para si. Essas atividades são expostas num mesmo produto que é a matéria (*Materie*), a completa construção do Eu[193]. Essa primeira época da autoconsciência, como apresentado, termina sem o Eu ter intuído a si mesmo, mas apenas a sua limitação, o intuído, e não a si enquanto intuinte. Não seria errado dizer, por fim, que: "O Eu inconscientemente produz o Não-Eu, a saber o objeto na natureza" (SEIDEL, 1976, p.110), isto é, a efetividade é o inconsciente deste Eu ele mesmo.

A verdadeira diferença, de acordo com a carta de Schelling, não está, em vista disso, nas atividades do Eu, mas entre os conceitos de doutrina da ciência e filosofia, ou *Wissenschatslehere* e *Philosophie*. A primeira compreendida por Schelling como mera "prova formal do idealismo" (*formelle Beweis des Idealismus*). A segunda, se compreendido enquanto uma "prova material do idealismo" (*materielle Beweis des Idealismus*), como apresentada no *System:* "Nessa, a tarefa é deduzir a natureza com todas as suas determinações, decerto em sua objetividade, sua independência, não do Eu, o qual é ele mesmo objetivo, mas do Eu que é subjetivo e filosofa" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.59). Enquanto a *Wissenschaftslehre* permanece como uma mera formulação da identidade subjetivo/objetivo, sua prova lógica; à filosofia cumpre o papel de uma dedução que parte do real e vai de encontro à consciência, uma vez que a sua abstração, diferentemente da *Wissenschaftslehre*, não é dirigida ao real, mas à sua própria atividade do Eu. Por conseguinte, em Schelling:

> Como sujeito-objeto, ou bem ideal-real, seu objeto possui efetivamente em si o recurso produtivo autorizando uma construção absolutamente autônoma, não devendo nada ao sujeito filosofante (FISCHBACH, 1999, p.91)

De fato, ele não considera a filosofia da natureza e a filosofia transcendental opostos, mas como integrando um todo, chamado de sistema da filosofia (*System*

[191] SSW, II, 120.
[192] SSW, II, 122.
[193] SSW, II, 126.

der Philosophie)[194], constituído pelas duas filosofias. Schelling a essa altura ainda se vê como participante de um trabalho conjunto no empreendimento fichteano[195], o que explica seu tom conciliatório durante toda a carta, como se vê na seguinte passagem:

> Se pareço me distanciar de você, isso acontece apenas para me aproximar totalmente, me deixe apenas continuar em uma linha circular, que deve se juntar a você e a *Wissenschaftslehre* em uma tangente. Eu vou retornar a seu centro, cedo ou tarde, muito enriquecido (FICHTE; SCHELLING, 1856, p. 63)

O caso é que ambas alcançam o mesmo ponto. O começo da filosofia transcendental, explica Schelling, é capaz de iniciar por aquela unidade real/ideal do princípio do Eu, porém, o mesmo não se pode dizer da filosofia da natureza. Esta última deve ser tomada como puramente objetiva, ainda que seja derivada daquele mesmo Eu. Fichte, segundo ele, porém, não percebe que ambos têm a mesma origem, e que essa diferenciação é resultado do ato da abstração (*Abstraktion*)[196], descrita por Schelling na terceira época durante o *System*. Nela, o ato do julgamento (*Urteil*) é o que define a capacidade de divisão contida na abstração, que se trata da divisão do Eu ativo e do seu produto, do subjetivo e do objetivo. Assim, a natureza também apresenta sua própria coincidência real/ideal:

> A natureza não deve ser apenas objeto do saber, mas também sujeito, ela deve ser sujeito-objeto, embora inconsciente e não para si, uma identidade de produtividade e produto, não mais algo meramente real, mas também ideal, quer dizer, real-ideal (GASPAR, 2015)

Daquela separação do juízo nasce o conceito, e assim, a questão de Schelling passa a ser o modo como o conceito e o objeto podem se conciliar, onde até então, não havia uma divisão, a saber entre intuição e o conceito, pois, o Eu produtivo e o Eu como produto permaneciam unidos. A ligação de ambos agora só pode ser feita a partir da intuição[197]. Isso implica, portanto, que a abstração é modo

---

[194] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.61.
[195] Ainda que em uma nota escrita pelo próprio Schelling ao fim desta carta, mostre o seu descontentamento com a interpretação de Fichte: “Fichte me entendeu com meias palavras!” (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.67).
[196] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.61.
[197] SSW, II, 181.

pelo qual a consciência surge, uma vez que toda consciência é necessariamente uma subjetividade dotada de objetividade. Deste modo:

> É a partir dessa abstração que o eu, no interior da história da autoconsciência, aparece para si mesmo como consciência consciente, já que, ao se reconhecer como limitado pela intuição produtiva, que produziu (inconscientemente) os objetos, tem diante de si a objetividade, o mundo objetivo (GASPAR, 2015)

Fichte, na carta seguinte, datada de 27 de dezembro de 1800, insiste no distanciamento de Schelling dos "princípios do transcendentalismo", atribuindo as diferenças entre as considerações de ambos à ausência na *Wissenschaftslehre* de um sistema transcendental do mundo inteligível[198]. Isto é, a doutrina da ciência precisa o compreender: "Não como mero fenômeno (e enquanto revelar de um feito da inteligência finita, por isso, não novamente como sua geradora)" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.68). Fichte aponta, contrariamente para uma consideração do elemento determinável (*Bestimmbare*) sendo o ponto de menor potência (*Potenz*) do inteligível, configurando o determinado (*Bestimmt*) como ponto mais elevado. A esperança de que esses pontos tragam a resolução das diferenças entre ambos[199] é reforçada pela resignação de Schelling na sua resposta de 15 de Maio 1801, na qual se limita a aguardar a exposição de Fichte a respeito do tema e solicitar a opinião de Fichte a respeito do seu *Darstellung meines System der Philosophie* (1801).

Em 24 de Maio, diferentemente, Schelling identifica um aspecto dissonante dos seus trabalhos em relação a Fichte, trata-se da apresentação daquela autoconsciência. Como já evidenciado no início desta seção, o *System* tem uma apresentação da autoconsciência enquanto um processo, uma história (*Geschichte*):

> Ela é doravante, apenas um objeto e apenas um espírito, um conhecimento, um saber desse objeto e dessa primeira revelação do mundo, uma segunda surge através da filosofia e da arte, igualmente mais rica e múltipla que a primeira (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.76)

O se tornar objeto para o Eu da identidade entre subjetivo e objetivo, o consciente e o inconsciente, somente é possível por meio de uma harmonia absoluta concebida pelo produto da arte. O gênio, que aparece na arte, é o agente capaz de

---

[198] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.68.
[199] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.69.

ser levado involuntariamente à produção de uma obra, satisfazendo um impulso de sua própria natureza, algo do qual ele próprio não possui total consciência. A contradição entre o consciente e o inconsciente é resolvida por esse agente, na harmonia absoluta. Partindo da contradição, sua consecução é: “A expressão da tranquilidade, da silenciosa grandeza, até quando deve expressar a mais intensa dor ou prazer” (SSW, II, 294). Na sua atividade, há de um lado a consciência que exercita, aprende o ofício de sua arte, etc. E de um outro lado o inconsciente, livre deliberação da natureza, na chamada poesia. Apenas a união de ambos é capaz de trazer à tona uma obra de arte:

> O artista, no criar, se torna, sem escolher, um *daimonico* veículo de produção. O herói trágico é, como todos os seres, destinado e, como tal, expressa a liberdade habitando em tal destino. O artista é entusiasmado ou inspirado, e o produto do gênio é o necessário produto das relações com o divino. Tal inspiração indica um se tornar junto com o obscuro fundamento do qual já havia sido separado, e por conseguinte, o artista no criar concebe junto o que na natureza já está junto (WIRTH, 2003, p.147)

Quando um trabalho de arte é, de fato, capaz de eliminar a oposição entre consciente e inconsciente, ele alcança a beleza, sem a qual, sequer há um trabalho de arte. Tendo isso em vista, a arte ocupa o mais alto objetivo das produção humana, uma vez que a ciência, a moral, a economia e etc, estão todas a serviço da arte. Ela é aquela intuição intelectual, que, pela arte, é colocada objetivamente e a torna universal e reconhecida por toda a humanidade, coloca frente aos olhos aquela identidade que fora cindida. É por esta mesma razão que a arte tem um caráter primordial, anterior inclusive à filosofia, na medida em que abre à filosofia aquele campo da unidade originária. Nas palavras de X. Tilliette:

> Mas a arte, na aparição genial, resolve a aporia que divide o Eu e o mundo, a liberdade e a natureza, a consciência e o inconsciente. O gênio cria livremente o que ele produz necessariamente, ele efetua necessariamente o que ele concebe livremente. Essa síntese que concilia os antagonismos e revela o absoluto indiviso sob oposições repercute na obra, receptáculo do infinito numa forma finita (TILLIETTE, 1995, p.125)[200]

---

[200] Essa resolução schellingueana por meio da criação artística é problemática uma vez reconhecido que o Eu deve ser ao mesmo tempo objeto e causa da objetividade, e por isso, jamais é capaz de se conceber como objeto ele mesmo. Essa questão se mostra com maior clareza na objeção de G.Seidel: “Mas, o que acontece quando a tentativa de figurar [to image] o infinito no finito, enquanto o próprio absoluto é figurado no finito, não produz a desejada satisfação; quando o impulso infinito deve ir e ir, já que a satisfação deixa a contradição irresoluta?” (SEIDEL, 1976, p.111).

O papel da filosofia, no entanto, se refere a uma imitação (*Nachahmung*), uma cópia (*Kopie*) daquela série original de atos que constituem a autoconsciência e que retorna ao início daquela, criando uma nova série[201], na qual o que fora necessário na primeira é agora, na segunda, livre:

> A intuição intelectual deixa o estreito círculo da concepção fichteana, ela é liberada em via de uma filosofia de grande *estilo*, *A* filosofia, portanto ela [intuição intelectual] é um órgão. Ela é um instrumento necessário do saber absoluto ou racional, especulativo, contemplação, conhecimento absoluto" (TILLIETTE, 1987, p.77)

Diferentemente da arte, que é capaz de demonstrar a intuição intelectual objetivamente pela unificação descrita entre objetivo e subjetivo, a filosofia só é capaz de apresentá-la de modo subjetivo não atingindo a objetividade e universalidade do trabalho da arte[202]. Isso ocorre, pois, a filosofia parte daquela divisão presente ainda na intuição intelectual, a saber, Eu = Eu, eu subjetivo (intuinte) e eu objetivo (intuído), início da consciência e só concebe uma identidade não-objetiva entre ambos. Exatamente por esta razão, uma pergunta pela identidade absoluta entre ambos é impossível de ser respondida pela filosofia: "O que, portanto, o filósofo já no primeiro ato da consciência deixa separar, tornando-se inacessível à intuição, através do milagre da arte, reestabelece seus produtos" (SSW, II, 299). A arte é capaz de fazer o que a filosofia não fora capaz, apresentar numa forma externa os elementos conscientes e inconscientes em sua identidade:

> É no *Sistema* que se prepara o êxodo para fora da *Doutrina da Ciência*. O 'milagre da arte' confere uma dimensão nova ao transcendental. A intuição estética, antes de tudo do artista genial, mas também do amante da arte *a la* Wackenhoroder, é a intuição intelectual objetiva. O mundo estético, arte e poesia, leva ao filósofo um espelho mágico no qual ele reconhece a odisseia do espírito (TILLIETTE, 1987, p.76)

A resposta de Fichte é escrita entre os dias 31 de Maio e 7 de Agosto daquele ano, e se preocupa com o empreendimento da filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) em derivar de si a inteligência. Essa tarefa se apresenta ainda na introdução do *System*, atentando-se ao objetivo fundamental da ciência natural (*Naturwissenschaft*): espiritualizar a natureza. Isto é, pelo condicionamento da

---

[201] SSW, II, 49.
[202] SSW, II, 303.

mesma pela intuição, o pensamento e a construção, por meio destas ferramentas cognitivas, de um conjunto de leis em torno dos seus fenômenos: “O fenômeno (a matéria) deve desaparecer totalmente e apenas as leis (a forma) permanecer” (SSW, II, 14). Toda a natureza ruma em direção a essa espiritualização, que encontra na consciência do homem seu ponto máximo, o da reflexão sobre si mesma. Mais precisamente, o evoluir natural do estado inanimado à consciência humana é o caminho que a natureza percorre para se refletir. Fichte crê que esse projeto está fadado a uma “óbvia circularidade” (*greiflichen Zirkel*)[203], assim como no caso da filosofia transcendental, que pretende deduzir (*Ableitung*) os objetos da natureza. Fichte sequer vê relevância nesse empreendimento:

> As perguntas [como] se a *Wissenschaftslehre* toma o saber como subjetivo ou objetivo, se é idealismo ou realismo, não têm nenhum sentido, pois essas distinções se fazem primeiramente dentro da *Wissenschaftslehre*, não fora da mesma e antes dela; também ficando incompreensível sem a *Wissenschaftslehre* (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.83)[204]

Schelling fez do “ser” (*Seyn*) no *System* uma entidade impenetrável (*undurchbringlich*), uma vez que aquele estado de igualdade entre subjetivo e objetivo, em outras palavras, o campo da autoevidência, está vetado a toda a consciência[205]. Fichte claramente refere-se aqui ao *Darstellung,* enviado a ele no ano anterior e lido por ele recentemente. Essa ideia de impenetrabilidade do fundamento, contudo, já podia ser percebida no *System*, especificamente, na segunda época, na qual sua investigação se concentra na maneira como o Eu intuinte toma consciência de si enquanto intuinte. A intuição do Eu, de acordo com ele, dá-se de duas formas, uma faz referência à atividade que ultrapassa o Eu, e outra que permanece com o Eu, uma externa e outra interna, respectivamente. A primeira faz menção à coisa em si, a segunda ao Eu. A intuição externa começa onde a interna acaba, o que leva a entender-se a intuição externa como objeto, mas que na verdade não é outra coisa que a fronteira da intuição interna[206]. Fato que leva Schelling a afirmar que o mundo objetivo é apenas o mundo intelectual sob

---

[203] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.82.

[204] Essas declarações em torno de perguntas desnecessárias que a própria *Wissenschaftslehre*, por si só, é capaz de responder, reitera a tese de F.Beiser de que aparentemente, Fichte enxergava Schelling como um mero “bem intencionado” discípulo, mas que não fora capaz de cumprir com os princípios da doutrina da ciência (BEISER, 2002).

[205] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.85.

[206] SSW, II, 133.

restrições, uma vez que é a intuição interna, o sentido interno, que está sendo restringido. O sentindo interno é para Schelling, assim, o elemento sensível consciente do Eu, diferindo radicalmente da intuição primitiva da primeira época, a qual era, como já analisado, inconsciente:

> No ato precedente, o Eu era produtor, mas produtor e produzido recaem juntos em um. O Eu e seu objeto eram um e o mesmo. Nós procuramos aqui um ato no qual o Eu deve se reconhecer como produtor (SSW, II, 134)

Para alcançar a sensação acompanhada de consciência, o Eu tem de fazer a separação entre um mero intuído, sem qualquer consciência e a si mesmo enquanto consciente, ser com sensação. Aqui, o mero intuído, a coisa enquanto limitação, tem sua fundamentação na inconsciência, que ainda intervém nessa época[207]. Sabe-se que se tratam ambos de intuição, no entanto, o Eu não tem consciência do processo anterior de limitação, desenvolvido na época anterior. Por conseguinte: “Ele precisa admitir o conceito em si mesmo contraditório de uma consciência de si inconsciente de si!” (FISCHBACH, 1999, p.78).

Na *Darstellung* esta impenetrabilidade se torna mais evidente a partir do parágrafo 17, na medida em que o acesso que a cognição tem da essência (*Wesen*) da identidade é vetado[208]. Resta somente se contentar com o conhecimento da forma do ser da identidade, a saber, A=A. “Sendo ela apenas conforme a forma de seu ser, que é posto como sujeito e objeto, ela então, não é posta em si, segundo sua essência” (SSW, II, 327). Isto é, A=A se encontra enquanto cisão entre o sujeito e o predicado[209] (A como sujeito e A como predicado). Essa forma seria unida intimamente com a essência da identidade, mas diferentemente da própria essência, a forma seria uma identidade “conhecida” (*Erkennen*), sujeita à cópula, ou em outras palavras, aquele ser da identidade considerado (*betrachtet*) em sua forma[210]. Para Fichte, então, aquela limitação da época anterior (de acordo com o *System*) ou esse ser da identidade: “É o = X, o eterno impenetrável” (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.85). Esse “X” na *Wissenschaftslehre* se torna penetrável, não pela consciência, mas factualmente (*factisch*), para a vida (*Leben*), como já destrinchado no

---

[207] SSW, II, 138.
[208] SSW, II, 325.
[209] SSW, II, 327.
[210] SSW, II, 326.

Bestimmung. É aqui então que Fichte distingue racional/irracional (*rationales/irrationales*), na tentativa de demonstrar no que consiste o "conteúdo natural" da consciência:

> Cada indivíduo é um quadrado racional de uma raiz irracional residindo em todo o espírito do mundo e todo o espírito do mundo, por sua vez, é um quadrado racional do que é - para si e sua consciência universal, na qual cada um pode ter uma - raiz irracional = a luz imanente ou Deus (FICHTE, SCHELLING, 1856, 89)

O mundo sensível, desta maneira, é o aparecer (*Erscheinung*) dessa luz. Uma ciência da natureza seria o estudo dessa luz, mas apenas no seu aparecer, ou seja, já como dada e não em sua origem, pois um estudo sobre ela é determinado pelo ver (*Sehen*) da razão finita:

> Fichte nega à filosofia da natureza de Schelling todo o direito de se apresentar, nem como parte da doutrina da ciência, ao pretender uma independência, nem mesmo como relativa, e se aferra ao princípio de que toda a realidade externa não é mais do que um momento da posição soberana do Eu, e de que, portanto, a doutrina da ciência abarca o âmbito inteiro do saber (LUKÁCS, 1968, p.256)

Com isso, é vetada pelo texto fichteano qualquer conciliação entre idealismo e realismo: "Um idealismo, porém, que tolera ao seu lado um realismo não seria absolutamente nada" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.89). A carta de Fichte chega ao fim com a infausta constatação: "As diferenças entre nós têm aumentado, certamente e danificaria todo o bom trabalho, tornando-se explorado pelos inimigos da ciência e os ignorantes das piores maneiras" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.91).

No dia 03 de Outubro de 1801, Schelling envia sua resposta com extensas críticas às perspectivas de Fichte apresentadas na sua discussão até aqui. Schelling discorda absolutamente de Fichte ainda na compreensão do que deveria ser o começo do sistema:

> Ele insiste que a filosofia deve começar não do ver, da subjetividade ou do Eu, mas do próprio ser puro, o qual é não apenas realidade ou objetivo, mas o ponto de indiferença do ideal e do real, do subjetivo e do objetivo (BEISER, 2002, p.504)

No *System* isso se apresenta como o ponto de ligação do pensamento e intuição, fundamentos de igualdade entre ideal e real[211]. Segundo seu texto de 1800, a proposição "Eu=Eu" deve ser explicada em seu caráter duplo, de limitado e ilimitado. Uma vez que a proposição "Eu=Eu" outorga ao Eu o caráter de algo que limita e é ilimitado ao mesmo tempo, o intuito de Schelling é demonstrar o modo como essa relação se dá na construção do Eu, preocupação da primeira época:

> O ato originário [*Ursprüngliche*] da autoconsciência é, ao mesmo tempo, ideal e real. A autoconsciência é em seu princípio puro ideal, porém, através dele surge para nós o Eu como puro real (SSW, II, 64)

Ambos se encontram em perfeito equilíbrio subjetivo/objetivo, pois é necessário que cada qual esteja referido ao seu oposto para se sustentarem ontologicamente. A atividade infinita (*unendliche Tätigkeit*), ou limitante (*begrenzende*) do Eu, entretanto, não pode ser limitada no seu ato, que significaria sua extinção. Sendo assim, o Eu subjetivo é ilimitado e o objetivo limitado (*begrenzte Tätigkeit*)[212]. Como essa limitação é intuída, torna-se a questão a ser tratada por Schelling nesta seção, em outras palavras, trata-se de uma: "Maneira de chegar ao Eu pela autoconsciência e à posição ideal/real do Não-Eu" (DISTASO, 2004, p.156). Toda a realidade é referida a essa identidade. É porque a realidade (*Realität*) está ligada a essa síntese, que sua existência é garantida, ela tem de existir:

> Toda a realidade, é para o Eu, incluindo o que chamamos realidade externa, que tem um significado e existência apenas na sua relação a um Eu que pensa e põe (DISTASO, 2004, p.156)

Essa recondução total a identidade em sua *Darstellung* encontra sua expressão mais bem definida. Nela a igualdade ideal/real é garantida qualitativamente, ambos residem no mesmo terreno, fazendo parte da identidade absoluta. A diferença entre ambos se estabelece apenas quantitativamente. Enquanto a identidade de A=A expressa a fórmula da indiferença, a predominância (*überwiegend*) em um dos polos dessa identidade baliza a cisão da forma do ser da identidade, definindo o caráter da objetividade e subjetividade. Segue-se então, o esquema de "+A = B" e "A = B+" representando os dois polos (objetividade e

---

[211] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.93.
[212] SSW, II, 65.

subjetividade) de uma linha cujo centro é A=A, fórmula mesma da identidade[213]. Desta maneira, o que para Schelling se configura como uma indiferença real/ideal, em Fiche é, diversamente, tomado como uma diferença qualitativa, ou ontológica, seu "ser" (*Seyn*) é um "visto" (*Sehen*), isto é, trata-se de um mero oposto da idealidade:

> Para você, ser [*Seyn*] é completamente equivalente à realidade [*Realität*], bem como à efetividade [*Wirklichkeit*]. Mas o ser, *κατ' ἐξοχήν* não tem nenhum oposto, pois é a unidade absoluta mesma do ideal e do real (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.94)

Com isso, Fichte preserva o ser compreendido na *Wissenschaftslehre* como ativo, mas que não pode ser concebido senão como atrelado diretamente àquilo que ele mesmo compreende por ser, algo que é. A possibilidade da predicação desta atividade já demonstra sua não absolutidade, sua determinação como objeto (*Bedingen*) de predicação e por conseguinte, a impossibilidade de tomá-la como princípio.

Incomoda a Schelling, assim, a maneira como Fichte atribui ao princípio da *Wissenschaftslehre* o *status* de primordial, isto é, de primeiro princípio, quando na verdade este se assemelha muito mais a um resultado (*Resultat*). Como se vê na afirmação:

> Eu não sei como você vai se prevenir se, após ter chego a essa síntese, você aproxima na outra, e trata apenas dessa como primeira, dirigindo-se na direção oposta, seu princípio é explicado como puramente provisório, e sua filosofia é assim como a propedêutica filosofia kantiana (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.96)

A síntese a que se refere Schelling é a síntese da proposição Eu = Eu, na qual se colocam lado a lado, objetividade e subjetividade, ideal e real. Se o que pretende Fichte é partir de um princípio da subjetividade, ou seja, o "ver" (*Sehen*)[214], a identidade é uma conquista, um resultado e não o próprio princípio. Fichte parece inverter a primazia, o princípio mais elevado (*höchste Prinzip*) é para onde ruma a *Wissenschaftslehre*, e portanto, seu projeto é interpretado por Schelling como um percurso até ele e por essa razão como uma tarefa preliminar: "Eu poderia dizer que,

---

[213] SSW, II, 341.
[214] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.96.

afim de manter seu sistema, que se deve decidir primeiro de começar pelo ver e terminar com o absoluto (o verdadeiro especulativo)" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.97). A filosofia schellingueana crê, contrariamente, ter encontrado o princípio no verdadeiro ideal/real:

> A filosofia começa, portanto, imediatamente com o absoluto que é a identidade do sujeito e do objeto, do ideal e do real, ou antes: a indiferença para com a diferença dos dois. Começando assim, a filosofia começa também pelo superar da consciência que, ao contrário, fixa necessariamente a diferença dela mesma como sujeito e o objeto ao qual ela se opõe (FISCHBACH, 1999, p.92)

Como a moral do criticismo, que de acordo com Schelling culmina com a transcendência divina[215], Fichte igualmente, vê-se obrigado a procurar um apoio na transcendência para explicar a especulação, reconduzindo-a à esfera da fé (*Sphärs des Glaubens*), ponto que chama a atenção no *Bestimmung*: "Pois você simplesmente não consegue a encontrar no seu saber" (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.97). Em outras palavras, não é tangível pelo ver, e por isso mesmo, perde o posto de *Wissenschafslehre*[216], pois um saber que não é absoluto, só pode se referir a um saber condicionado (*bedingen*). Ou seja, é o mesmo que considerar o que deveria ser uma doutrina da ciência como mais uma ciência entre as demais.

A epístola, ao fim, assim como a última carta de Fichte, é marcada pelo soturno diagnóstico da desvinculação dos dois projetos que até então apresentavam entre si aquela antiga colaboração[217]. Entre a queixa da falta de zelo de Fichte nas intepretações do seu texto[218] e o atenuar da importância em torno destas discordâncias, Schelling afirma não mais compactuar com o título de seu colaborador, visto que essa significação, agora, parece ter perdido todo o seu sentido:

> Se você não quer, portanto, uma exposição formal da diferença ao menos não faça, como já fez em seu último anúncio, quanto a mim, totalmente imerecido favor de me aceitar como o seu colaborador [*Mitarbeiter*] (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.107)

---

[215] FICHTE; NIETHAMMER, 1795, p.131.
[216] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.97.
[217] Vide a carta de Schelling a Fichte de 26 de Setembro de 1794.
[218] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.106.

Junto disso, um novo fato chega para reforçar a cisão fichte/schellingueana, que agora já não parece mais se tratar de pequenas dissonâncias, mas algo que os separa inclusive nos objetivos[219], uma visão radicalmente diferente daquela de cerca de seis anos antes:

> Então, hoje mesmo, um livro de uma excelentíssima cabeça foi publicado, tendo o título: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, eu não tenho parte nele, mas também não posso de maneira nenhuma o impedir (FICHTE; SCHELLING, 1856, p.107)

A “excelente cabeça” de Hegel surge pois, como uma “constatação pública” de que as filosofias de Fichte e Schelling já não são paralelas uma à outra, algo que já se fazia evidente com a publicação do *Darstellung* em maio daquele ano[220]. O modo como essa constatação se dá será objeto de análise no capítulo seguinte.

---

[219] FICHTE; SCHELLING, 1856, p.107.
[220] BEISER, 2002, p.470.

4 JENA: UM CAMPO ABERTO

Como visto no início do capítulo anterior, a chegada de Hegel em Jena coincide com uma série de eventos envolvendo a filosofia fichteana. Já desgastado com a opinião pública religiosa e com parte das autoridades por conta das polêmicas levantadas durante *Atheissmustreit*. Ela se inicia com a publicação dos textos sobre religião de Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* e de F.K Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, ambos publicados na *Philosophischers Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* em 1798[221], passando, então pela célebre carta de Jacobi e terminando, finalmente com Fichte se vendo obrigado a abandonar sua cátedra em Jena um ano antes de Hegel chegar a região. Somado a essas procelas está a emancipação daquele que para muitos até então fora seu pupilo e colaborador, Schelling, episódio dissecado no capítulo anterior. Juntamente a esses fatos ainda há mais dois de extrema importância. O primeiro fato está ligado à manifestação pública de Kant a respeito da *Wissenschaftslehre* apenas alguns meses depois da carta aberta de Jacobi em 1799. Aproximando-se da crítica jacobiana, Kant ataca igualmente a filosofia de Fichte a partir da acusação de subjetivismo. Em agosto de 1799 em uma declaração ao *Allgemeine Literatur-Zeitung*, ele tenta desvincular seu empreendimento crítico da imagem de uma "propedêutica" da filosofia transcendental[222]. A argumentação de Kant é de certa forma paralela a de Jacobi, quando sustenta que a

---

[221] Os dois textos abordam a questão da ordenação moral do mundo do ponto vista da filosofia transcendental, mostrando-se ambas bastante contrárias à ortodoxia cristã. Forberg argumenta em seu texto que a certeza (*Gewissen*) é um âmbito em que torna possível efetivar o bem no mundo, pois, indo além da especulação e da experiência (*Erfahrung*), a certeza é capaz de alcançar a divindade (*Gottheit*), permitindo essa ordenação do mundo a partir do desejo do bom coração em a fazer se efetivar. Fichte, por sua vez, argumenta que o fundamento dessa ordem reside na fé. A consciência ouve sua voz interna, que impele ao dever, dando origem a um campo moral, a própria realidade como tal. Essa distância entre a concepção transcendental e ortodoxa da religião logo escandaliza o público, dando início a série de textos de defesa de Fichte, os quais este trabalho analisou detalhadamente no primeiro capítulo.

[222] Título que, na verdade, o próprio Kant parece atribuir à sua *Crítica* quando argumenta:

> Um órganon da razão pura seria o conjunto completo daqueles princípios segundo os quais todos os conhecimentos puros a priori podem ser adquiridos e efetivamente realizados. A aplicação detalhada de tal órganon proporcionaria um sistema da razão pura. Como isto, contudo seria exigir muito e ainda permanece indecidido se também aqui é realmente possível, e em quais casos, uma ampliação de nosso conhecimento, então podemos considerar uma ciência do mero julgamento da razão pura, de suas fontes e limites, como a propedêutica da razão pura (KrP, A11)

Wissenschaftslehre é: “Nada mais, nada menos do que pura lógica, a qual, com seus princípios, não se eleva aos materiais do conhecimento” (KANT, 1799). Com isso, segundo Kant, a filosofia fichteana se refugia, após um exercício de abstração dos objetos reais (*reales Objekt*) em uma lógica pura. Em razão disso, Fichte se aproxima de uma fundação - por meio da metafísica - da filosofia transcendental, o que Kant evidentemente não poderia concordar. Ao fim, sob uma estilística proverbial, termina por ataca aqueles que como “amigos” da *Crítica*, quer por boa, quer por má intenção, a interpretam não como um edifício acabado, mas como um campo interpretativo aberto em que os “pontos de vista” (*Standpunktes*) podem não concordar com a sua *letra*, mas podem creditar a si próprios o entendimento – a partir de seus próprios pontos de vista - do espírito da filosofia transcendental. Contra isso, Kant é inflexível: “Eu declaro aqui novamente que a crítica deve ser entendida pelas letras e considerada meramente do ponto de vista do entendimento comum, cultivado adequadamente para tais investigações abstratas” (KANT, 1799). A essa altura, porém, Fichte e Schelling permanecem, nas palavras de Lukács, “solidários” um ao outro[223]. Fichte na ocasião escreve a Schelling no dia 10 de setembro de 1799:

> De fato a declaração [de Kant] começa com algo que muitos deverão ver como uma declaração a partir de razões objetivas: a *Wissenschaftslehre* é nada mais nada menos que pura lógica, que enquanto pura lógica, de todo o conteúdo do conhecimento é abstraído. Sobre o último, como eu próprio entendo, estou totalmente unido a Kant, apenas designo o uso da palavra nem como *Wissenschaftslehre*, nem como lógica, senão a filosofia transcendental ou metafísica mesma. Nossa querela seria portanto uma querela de palavras: Qual de nós agora está usando essa palavra em seu sentido correto. Que tipo de afecção, depois de uma sequência de espiritualização que se segue, em verdade, é passado pela palavra *Wissenschaftslehre* (FICHTE;SCHELLING, 1856, p.16)

Fichte nesta declaração, parece querer se apegar aos próprios princípios de uma verdadeira filosofia transcendental. Como visto na argumentação presente no primeiro capítulo, é característica fundamental de tal filosofia destituir de densidade o mundo efetivo, decantando ao fim na constituição do mundo como um plano moral. Nesta medida, Fichte estaria encarregado da própria filosofia transcendental, enquanto Kant, preso a uma necessária objetividade alcançada na experiência sensível, permaneceria como propedêutica da mesma. Esta interpretação, já

---

[223] LUKÁCS, 1970, p.248.

analisada páginas acima, encontra um grande expoente com Jacobi, que outorga a Fichte o título de Messias do idealismo transcendental. Se reforçaria, neste ponto portanto, a divisão censurada por Kant entre espírito e letra da *Crítica*.

Já o segundo fato de importância ocorrido nesse período é o desenvolvimento da filosofia de Reinhold que até pouco tempo tomara a defesa da *Wissenschaftslehre* e que agora, entretanto se aproxima do realismo lógico de C.G Bardili, apresentando em suas *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange 19 Jahrhunderts* (1801-1803) uma crítica aos projetos (supostamente) fichte-schellingueanos. Na primeira parte dessas *Contribuições* publicadas em 1801, as quais Hegel certamente lê[224], Reinhold analisa a filosofia de Schelling ainda pelas suas produções iniciais - como ele mesmo deixa evidente - pretende tomar como base das suas análises o *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795) de Schelling e *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794) de Fichte, atacando sobretudo o conceito de *intuição intelectual* presente tantos nos textos schellingueanos quantos nos fichteanos. Reinhold analisa a filosofia de ambos os autores sob a perspectiva da *Vernunftlehre* desenvolvida por Bardili em seu *Grundriss*[225] que nas *Beyträge* aparecem explicadas por uma detalhada exposição sobre o "pensar enquanto pensar" ou "*das denken als denken"*. Pensar enquanto pensar de acordo com a explicação que dá Reinhold é a infinita repetição de um e o mesmo, enquanto um e o mesmo e por um e mesmo, em suma, é a pura identidade[226]. Nele reside evidentemente, então, uma absolutidade, visto que não depende de nenhum outro, senão da repetição de si em sua constituição, derivando-se daí também a imutabilidade, a eternidade, etc[227]. Reinhold alcança essa descrição pela investigação do pensar em sua aplicação, mais especificamente, o que ele entende por cálculo (*Rechnens*).

Para isso, ele divide a exposição entre a repetição infinita e a repetição finita, isto é, a primeira expressando o pensar enquanto pensar, ou seja, a repetição infinita e a segunda a infinitude relativa, ou o matemático. A repetição infinita se refere àquela já citada identidade absoluta, repetição de um e o mesmo, sem

---

[224] LAUTH, 1983.
[225] *Grundriss der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthürmmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere* (1800). A partir daqui apenas *Grundriss*.
[226] REINHOLD, 1801, p.106.
[227] REINHOLD, 1801, p.105.

compreender qualquer outro nesse processo. A repetição finita faz referência é a repetição condicionada, ao numérico, unidade, etc. Essa repetição tem como peculiaridade se repetir em um outro, fora de si próprio[228].

Fichte e Schelling seriam representantes dessa filosofia do "pensar enquanto pensar". Para sustentar esse ponto de vista, Reinhold baseia-se na ideia de que ambos foram responsáveis por "purgar" a razão kantiana de sua necessidade de vinculação empírica. Mais explicitamente, segundo ele, o sistema kantiano parte de um ponto empírico, isto faz com que seu objeto e sujeito se encontrem sempre vinculados a empiria. Fichte e Schelling teriam, a partir do ato absolutamente subjetivo da razão, chegado ao pensar enquanto pensar:

> Reside agora nessa atividade que retorna a si todo o "segredo" [*Geheimnis*] da razão pura enquanto a subjetividade absoluta ou a egoidade pura – pela admissão e reconhecimento não apenas de todo confessor da razão prática, senão também de todo o defensor da subjetividade do pensar enquanto pensar (REINHOLD, 1801, p.141)

Essa intuição intelectual a qual se refere Reinhold e a que atribui tanto a Fichte quanto a Schelling, seria uma saída da razão, em direção a própria razão, uma intuição do absoluto. Esse processo seria constituído a partir da imaginação, uma ferramenta que permite ao Eu fichte-schellingueano imaginar um empírico – já que todo imaginar é um representar do empírico – que continua puro, uma dualidade do Eu, um Eu ao mesmo tempo presente e fornecido. A imaginação cobriria então a ausência de um órgão para receber a sensibilidade. Isso corresponderia a uma atividade dupla: a de uma ação *da* ação (*Thun*) que performaria o objeto e uma ação *na* ação (*Handeln*), que seria o seu retorno a si mesmo da primeira. Esta última seria uma atividade própria do filósofo, ele é capaz de intuir a atividade do Eu em seu próprio intuir, uma ação de retorno conduzida por liberdade e arbitrariedade (*Willkürlichkeit*). É por essa ação que o eu puro se constitui por meio do eu filosofante: "A identificação do Eu puro com o Eu filosofante não é mais um mistério agora. O filósofo faz o Eu puro" (REINHOLD, 1801, p.148). O filósofo e a atividade de retorno absoluta então se tornam sinônimos para Reinhold. O filósofo é o eu puro, é o pensamento (*Denken*) em atividade, lugar no qual se unem abstrair e

---

[228] REINHOLD, 1801, p.107.

refletir. Por um lado, há a atividade de abstração do conteúdo empírico desse Eu e por outro a reflexão dele sobre si mesmo. Esse processo todo, contudo, baseia-se na arbitrariedade do Eu filosófico, algo que a consciência não filosófica não seria capaz de executar, em que em sua constituição permanece contaminado pela empiria, numa "mistura" na qual se torna impossível distinguir sujeito e objetividade:

> O filósofo transcendental decide, a saber pelo arbítrio e com liberdade, abstrair-se de todos os puros objetos, ou como ele chama a mesma coisa, desviar o olhar [*wegzusehen*]. Ele desvia o olhar, isto é, nisso olha para trás. O Eu, agora no olhar para trás, tem assim, que ter sido abstraído de todos os objetos, ser sujeito para o objeto e pelos objetos em geral, tem, portanto, individualidade em geral, e assim o caráter do Eu empírico em geral é criado – no não-filosófico, comum, o Eu desaparece junto dos objetos (REINHOLD, 1801, p.150)

Por esse procedimento, o filósofo transcendental, de acordo com ele, é capaz de deduzir o objeto, nesse sentido, as filosofias fichte-schellingueanas seriam filosofias que constroem o mundo, produzem-no. Primeiramente, ele se abstrai do mundo empírico, reflete sobre si, constituindo então uma subjetividade pura. Em segundo lugar a partir desta subjetividade pura se constroem tanto a individualidade em geral, quanto a objetividade do Eu empírico em geral, um não-Eu. É daí, então, que o filósofo, pela objetividade do Eu empírico em geral é capaz de deduzir um objeto, contudo, a maneira como se dá a passagem do âmbito empírico para o âmbito puro continua um mistério, como poderia fazê-lo afinal, sem um órgão da sensibilidade? Pela imaginação? Reinhold parece não se convencer com esse recurso: "Mas isso é na verdade segredo, que se esconde nesses processos para os senhores Fichte e Schelling, etc e provavelmente continuará a ser assim" (REINHOLD, 1801, p.153). A interpretação reinholdiana dos textos de Fichte e de Schelling, encontrará uma extensa resposta com Hegel em 1801, seu *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*

A atuação de Hegel nos primeiros meses em Jena se confunde com a história do *Kritische Journal der Philosophie* (1801 - 1803), é nele que se vê publicado seu primeiro trabalho, justamente o *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*[229] que traz, desde seu título, o tom de originalidade que se verá no seu discorrer, a diferenciação dos sistemas de Fichte e Schelling:

---

[229] A partir daqui apenas *Differenzschrift*.

> Desde o princípio haviam profundas diferenças entre a filosofia de Fichte e a de Schelling. Mas essas diferenças seguiam escondidas para ambos, antes de tudo, pela sua luta comum contra os kantianos que queriam manter a filosofia no mesmo lugar a que havia levado Kant (LUKÁCS, 1970, p.254)

O texto de Hegel também, não à toa, é facilmente é caracterizado como uma intervenção[230] no conflito entre Fichte e Schelling, aparecendo, poderia até se dizer, como um golpe de misericórdia na amizade nutrida (e após algum tempo, pelo menos um respeitoso conflito entre cavalheiros) entre os dois: “Hegel encarrega a seu amigo a desagradável tarefa de ultimar a separação entre ele e Fichte” (DILTHEY, 1956, p.179). Seu texto, concluído em julho de 1801 e publicado apenas em setembro do mesmo ano, segue os vetores da interpretação hölderlineana, fazendo um diagnóstico semelhante em alguns aspectos. Dieter Henrich (1999) corrobora com essa possibilidade se baseando naquilo que durante o capítulo anterior demoradamente se concentrou em analisar: a formação dos pontos de vista de Hölderlin já apresentavam uma avançada constituição quando encontra e convive com Hegel em Frankfurt. Como já analisado no capítulo anterior, Hölderlin fora, das figuras do *Tübingen Stift*[231], o primeiro a criticar com veemência a *Wissenschaftslehre*. Mais do que isso, é dele também a defesa da ideia de um âmbito originário que antecede a qualquer divisão por reflexão, o que se viu na análise de seu *Urtheil und Seyn*. Hegel evoca compreensões semelhantes a de Hölderlin no início do *Differenz*, tratando do que chama de “estado de necessidade da filosofia” (*Bedürfnis der Philosophie*). Isto é, segundo ele, isto se deriva do isolamento do absoluto, um estado de separação em que os seus produtos são tomados como elementos independentes da sua origem, ou seja, do absoluto, ainda que estes produtos sejam meros fenômeno deste último: “Ao mesmo tempo, porém, o fenômeno não pode renegar sua origem, deve sair desse, para constituir a multiplicidade das suas limitações como um todo” (JS, 20). Esse trabalho é delegado ao entendimento (*Verstand*), ao qual Hegel atribui o caráter de força de limitar (*Kraft des Bescränkungen*). O entendimento, porém, não alcança o absoluto, este último apenas o leva a produzir a si mesmo em sua busca, a lançar-se no desenvolvimento

---

[230] BECKENKAMP, 2009, p.192.
[231] D.Henrich prefere ir mais longe e colocá-lo como primeiro dos discípulos a criticá-lo.

infinito da multiplicidade[232], em um opor de elementos que, justamente por este motivo, configuram-se como finitos. A razão (*Vernunft*) é a alternativa a essa distensão resultante da atividade do entendimento. É com ela que se desfaz a aparição consequente da divisão (*Entzweiung*) entre absoluto e a totalidade de limitações. O ato racional de negar, no entendimento, dá origem a produtos e os fixa como contrapostos: "O infinito, na medida em que contrapõe o finito, é um tal termo da razão, que se expressa como racional somente negando o finito" (JS, 21). Estes contrapostos fixados podem ser observados em diversas épocas diferentes da cultura (*Bildung*), os exemplos são os imensos debates que a cultura se debruça e em que se vê reduzir a dois grandes elementos fixos seus interesses:

> Espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc. Esferas restritas e ainda de variados tipos e as quais, em si, pendia todo o peso do interesse humano – com o progresso que a cultura, com respeito ao conceito universal, as oposições passaram a tomar a forma da oposição entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e absoluta subjetividade e absoluta objetividade (JS, 21)

O estado de necessidade da filosofia seriam os momentos históricos nos quais os opostos já não reconhecem enquanto tais, em que seus constituintes não fazem referência mútua entre si, mas se isolam e absolutizam.

Esta é a maneira como Hegel enxerga a filosofia de Fichte, uma absolutização de um dos termos de oposição, evidentemente, da subjetividade. O princípio de sua filosofia é por meio da reflexão, o pôr de contrapostos, assim se faz na *Grundlage* de um princípio uno, abstrai-se da unidade originária, ou a identidade absoluta toda a contradição, toda a desigualmente e se faz desta identidade pura o princípio do sistema. Em suma, A=A se refere ao princípio no qual a partir da abstração se concentrou a pureza da igualdade, sujeito e objeto nele são idênticos, enquanto que a contraposição abstraída, representa o remanescente da extração na busca pela pureza no primeiro princípio, expressa pela equação A *não* = A, A=B[233], pode-se dizer que nela, sujeito e objeto se apresentam como diferentes. Hegel reconhece a proposição de Fichte como uma contradição, na medida em que nem há a pureza que se predica a A=A, nem a absoluta contraposição em A=B. O primeiro princípio, entretanto não subsiste como puro na medida em que a primeira

---

[232] JS, 20.
[233] JS, 38.

proposição está condicionada pela segunda, pois é a partir da abstração da segunda, que se constitui sua pureza. No caso da segunda, puro não pensar (*Nichtdenkens*) o condicionamento é ainda mais perceptível. A igualdade presente na proposição que a expressa, A *não* = A, demonstra que mesmo no puro não pensar há pensamento, é preciso que seja pensado, mais suscintamente, a condição da segunda é que a primeira seja posta: "Na medida em que é uma proposição, uma referência [*Beziehung*] é necessária" (JS, 38). Naturalmente que esta segunda proposição é algo dependente e assinalado enquanto causado por A = A, pelo seu não pôr. O que Hegel sugere, finalmente, é que a filosofia de Fichte se organiza como filosofia da reflexão quando concebe a unificação destas duas proposições contraditórias unidas, manifesta no terceiro princípio da *Grundlage*.

O Eu como extrato de um processo de abstração, fatalmente, conduz a uma pureza estéril. Hegel apresenta essa esterilidade, apontando a repetição a que se encontra confinado o primeiro princípio:

> O entendimento compreende então o pôr de A como B apenas como uma repetição de A, ou seja, sustenta apenas a identidade e abstrai daí que, quando se repete A como B ou em B é posto um outro, como *não* A e algo como A, por conseguinte A como *não* A (JS, 39)

A reflexão que hora se definiu como a manutenção dos opostos, diante disso, pode caracterizar um sistema no qual um destes âmbitos torna as demais meras repetições de si? O ponto de Hegel é propriamente este, de que filosofia de Fichte não foi capaz de o fazer. A processo de abstração é seu delator, o estado de pureza conquistado depende daquele estado anterior em que o "B" ou *não* A, eram tomados juntos. Esse estado se chama consciência empírica, a partir da qual a figura do filósofo é capaz de se desfazer de toda a oposição e se concentrar no ato mesmo de intuir – não o intuir de algo, senão o intuir da intuição – e constrói ali a identidade, a consciência transcendental, neste proceder da reflexão filosófica[234]. O problema da matéria, deste "B", permaneceria, restando como uma possibilidade (*Möglichkeit*)[235], seu A = A, a tentativa de abarcar sujeito e objeto, não alcança seu objetivo, a partir do momento em que: "A especulação do sistema exige anulação [*Aufhebung*] dos contrapostos, mas o próprio sistema não a aceita" (JS, 50), sendo assim, a

---

[234] JS, 53.
[235] JS, 49.

igualdade não se cumpre, e aquilo que deveria (*Soll*) ser igual, não cumpre seu itinerário, por conseguinte A ≠ A. Aquele rejeito da abstração retorna como um elemento estranho no interior do Eu, condicionando-o, como o *Anstoß*[236].

Sem aqui fazer da filosofia de Hegel um eco caduco das ideias dispersas de Hölderlin, a exposição de Hegel, de maneira sistemática e historicamente contextualizada reverbera de certa maneira as críticas de Hölderlin a Fichte:

> O pensamento de Hölderlin havia substituído o princípio supremo de Fichte e convencido a Hegel de que era necessário não partir já da consciência (HENRICH, 1990, p.31)

De fato, Hegel aponta as contraposições inexoráveis deste método. Mesmo no terceiro princípio, que em tese, funcionaria como síntese dos dois primeiros princípios, reincide na antinomia do Eu. Nele, o Eu objetivo e subjetivo não confluem em uma única identidade, a reflexão é incapaz de a representa senão por meio desta cisão, isto é: "Apresentando-os como contrapostos e os ligando como antinomia - a única maneira da reflexão de apresentar o Absoluto" (JS, 57). O que impressiona *prima facie* é a dificuldade de considerar contrapostos postos juntos sem que se anulem mutuamente, e por tanto, nada haveria[237]. A solução de Fichte para viabilizar a contraposição foi a concepção da faculdade da imaginação produtiva, oscilando entre ambos e fornecendo um "substrato" nessa relação entre contrapostos. Mas mesmo esta solução carrega consigo a antiga disfunção subjetivista, já que todo o edifício travejado entre os contrapostos se encontra em caracteres ideais (*Ideellen*), isto é, são concebidos a partir da abstração da consciência empírica, válida apenas do ponto de vista da reflexão, dado que:

> Ela não conhece as atividades contrapostas de outra maneira senão por fatores ideais, identidades inteiramente relativas com relação a identidade absoluta (JS, 60)

Mas o primeiro princípio que remonta à igualdade subjetiva/objetiva do Eu=Eu não parece se cumprir nesse processo, e a imaginação produtiva nada pode fazer senão, oscilar entre ambos, sem intentar qualquer unificação, este é o limite do campo teórico fichteano, a contraposição da consciência pura e empírica.

---

[236] JS, 63.
[237] JS, 59.

No campo teórico, o objeto é uma “emulação” a partir da consciência pura:

> A consciência pura produz a partir de si mesma uma multiplicidade de atividades, que são iguais a multiplicidade da consciência empírica, assim demonstraria Eu=Eu como fundamento real da totalidade do estar um fora do outro [Auβereinander], prova da objetividade (JS, 64)

O que na consciência pura se pressupõe (*voraussetzen*), na consciência empírica é dado. O “X” que é na consciência pura esse pressuposto, consequência da restrição à pureza do “pôr de si mesma”, na consciência empírica é o contraposto dado, o próprio “X”, ele não requer qualquer intermediação da consciência pura para se tornar seu objeto, nela alteridade se conserva. Esse “X” pressuposto é, de fato, como exposto acima, um retorno de um rejeito, mas do ponto de vista da consciência pura, é apenas uma “falta”, a ausência de algo que estivera antes, ou mais especificamente, uma deficiência (*Mangelhaftigkeit*): “O Eu põe um mundo objetivo porque na medida em que se põe, reconheci a si mesmo como deficiente; e com isso cai a absolutidade da consciência pura” (JS, 65). A solução prática de Fichte é colocar é o mundo objetivo no interior da subjetividade por meio da autolimitação da atividade, uma postura que fora anteriormente aprofundada durante o primeiro capítulo.

4.1 OS PROBLEMAS NA SOLUÇÃO PRÁTICA DE FICHTE

Hegel defende que a filosofia prática fichteana é a defesa da imanência do Eu. Mesmo a pergunta pela objetividade, vem apenas para responder aquela ausência, aquela deficiência que no campo prático se denota pela ação e sua limitação: “A limitação é na verdade imanente, pois é o Eu que limita a si próprio; os objetos são postos apenas para explicar a limitação, e essa autolimitação da inteligência é o único real [*Reele*]” (JS, 66). Hegel enxerga uma inversão no proceder fichteano: o dado não explica a consciência, não procura no dado a explicação para o conteúdo mental, mas pelo contrário, a consciência precisa explicar aquele algo estranho no interior de si, e o objeto cumpre tal função. Slavoj Zizek apresenta uma leitura incomum, fazendo um paralelo fecundo entre a doutrina de Fichte e o cinema:

> No *thriller* de Wolfgang Petersen, *Shattered* (1991), Tom Berenger acaba de sobreviver a um acidente de carro: quando, semanas depois acorda em um hospital com seu rosto e corpo reconstruídos por cirurgia plástica. Ele tem amnésia total no que se refere a sua identidade – ele não consegue lembrar quem é, apesar de todas as pessoas ao seu redor, incluindo sua mulher a quem ele chama de esposa, tratá-lo como o cabeça de uma rica corporação. Após uma série de eventos misteriosos, ele vai até um depósito abandonado onde foi avisado de que em um barril cheio de óleo, o corpo de uma pessoa que ele matou foi escondido. Quando ele puxa a cabeça do corpo para fora do líquido, ele se enrijece em consternação – a cabeça é a sua própria. Esse horror de encontrar esse um, sob o disfarce de um duplo, fora do um, é a verdade suprema da autoidentidade subjetiva: nela, o sujeito encontra ele próprio como objeto (GABRIEL; ZIZEK, 2009, p. 144)

Todo o caminho constitutivo até essa limitação ao encontrar seu "outro eu" é consequência de sua curiosidade. O fato que Zizek não expõe na passagem, é que no decorrer do enredo o protagonista Dan Merrick interpretado por Tom Berenger era frequentemente vítima de violentos "flashs" de sua antiga identidade, lembranças de algo que não se encaixava na sua identidade até então aceita, daí, portanto o título *Shattered*, "despedaçado". Percebe-se que, por vetores heterodoxos esta interpretação alcança a exegese de alguns pontos; assim como a identidade de Dan Merrick também era deficiente (pela amnésia) a busca pela identidade completa resulta naquela resposta impactante, num encontro violento. Aqui, vê-se como o objeto de Fichte se constitui. A interpretação hegeliana não se afasta deste ponto de vista. Por que Dan Merrick encontrara seu outro Eu? Tinha liberdade de procurá-lo, mas afinal, teria ele liberdade para impor a si esse limite característico do objeto?

De volta à letra de Hegel, é justamente nessa "liberdade para limitação" que reside a problemática essencial da filosofia prática. Em que medida a consciência pura é capaz de oferecer a si própria essa limitação característica do âmbito objetivo? O *Differenzschrift*, novamente remetendo a contraposição consciência pura/ consciência empírica, defende que a primeira não é capaz de perfazer o caminho da dedução da objetividade de modo a dissolvê-la na sua idealidade. Hegel pretende mostrar as dificuldades de Fichte nesse ponto, inviabilizando duas alternativas da *Wissenschaftslehre*. No primeiro caso, se a filosofia fichteana conseguisse constituir uma imanência na qual o próprio Eu oferecesse a si sua limitação, a objetividade mesma perderia toda sua essencialidade, de modo que os objetos, como Hegel mesmo afirma: "Só estão postos para explicar essa limitação [*Beschränkung*], sendo o se autolimitar da inteligência o único real" (JS, 66). O

caráter de “não livre” do Não-Eu é, neste sentido, sacrificado, isto é, ele é destituído de finitude. O Não-Eu não é mais deduzido como Não-Eu, pois suas características de “algo não idêntico, finito, não livre”[238] não são respeitadas quando a limitação advém de uma atividade de autolimitação pela liberdade mesma. Já no segundo, fica patente a impossibilidade de a liberdade aceitar simplesmente a limitação do Não-Eu, pois neste caso ela mesma estaria condicionada e abriria mão então de sua própria essencialidade enquanto liberdade[239]. Fichte, ao fim, está interessado numa produção da objetividade pelo Eu de modo que esta se torne “=Eu”, isto é, que o Eu seja causa do objeto, o determinando (*bestimmen*) completamente. Em meio a esta problemática que envolve Eu e Não-Eu, o que permanece é justamente sua relação, a relação de causalidade (*Kausalitätsverhältnis*), como afirma Hegel:

> Aqui o dominante é a relação de causalidade, e desta maneira a razão ou sujeito = Objeto é fixada como só um dos contrapostos e a verdadeira síntese se faz impossível (JS, 68)

A verdadeira síntese, em que sujeito e objeto se dissolvem não é possível para Hegel em um sistema que lega essa dissolvição ao âmbito subjetivo, uma vez que ao fim, o “X” de sua aparição permanece sempre como uma lembrança daquela abstração preliminar da consciência empírica. Retornando à interpretação de Zizek, o personagem de *Shattered*, Dan Merrick, constantemente assolado pelos *flashbacks* de sua vida anterior ao fatídico acidente é como o Eu fichteano, constantemente remetido a seu estado anterior da consciência empírica, da qual ele fora abstraído. Em última instância, aquele “X” está sempre presente como um algo estranho. Como explicita Hegel:

> Na consciência empírica está um contraposto, um X que na consciência pura, porque é um pôr-de-si-mesmo [*Sich-selbst-Setzen*], não pode produzir a partir de si mesma, nem tampouco superar, senão que tem de pressupor esse X (JS, 64)

Em conclusão, Hegel pretende assinalar que entre as alternativas de Fichte - de uma “imanentização” do Eu fichteano que limita a si mesmo a partir de si e a de um Eu que é limitado simplesmente por um Não-Eu - resta o *dever* do Eu de ser

---

[238] JS, 67.
[239] JS, 67.

igual a si mesmo ao fim desta contraposição com este “X”. Como expresso no início da seção *Darstellung des Fichtschen System*, a consciência transcendental uma vez abstraída da empírica deve “reconstruir” esta última a partir de um princípio imanente, a saber, Eu=Eu[240]. Mas por esta imanência conquistada pela abstração, não há maneira de reconstruir a consciência empírica sem que já se destitua a própria imanência conquistada. Nesta medida, o itinerário de “reconstrução” do Eu em relação a essa objetividade da consciência empírica não é senão uma admissão da contraposição. O Eu *deve ser* igual a si mesmo ao fim deste processo, mas:

> Esse postulado prático do dever-ser absoluto não expressa senão uma unificação pensada (*gedachte*) da contraposição que não se unifica em uma intuição, mas antes expressa a antítese do primeiro e segundo princípios (JS, 68)

Assim, diferentemente de Schelling, Hegel não identifica absoluto na *Wissenschaftslehre* sequer como um resultado. Não há absoluto em Fichte, senão uma filosofia do entendimento, uma filosofia de antinomias, de contrapostos irredutíveis, da reflexão.

4.2 SCHELLING E A IDENTIDADE ABSOLUTA

O sistema schellingueano atingiu a consecução de um sistema da identidade? Esta é a posição hegeliana. Em Schelling a tarefa de reconstrução do mundo pelo Eu é abandonada. A identidade que precisa ser conquistada em Fichte, Eu=Eu, é dada já no início do sistema de Schelling, ela não está mais a cargo de um dos polos subjetivo/objetivo como na *Wissenschaftslehre*, mas está garantida em ambos, isto é: “Para que a identidade absoluta seja o princípio de um sistema inteiro, é necessário que sujeito e objeto estejamos postos, ambos como sujeito-objeto” (JS, 94). Atribuir esta identidade a uma tarefa do Eu fora justamente o que tornou a doutrina da ciência um sistema do sujeito/objeto subjetivo. Fichte fez do subjetivo seu absoluto, concebendo uma imanência do Eu a partir da autoconsciência, daí portanto a objetividade constituir uma dificuldade tão evidente, ponto demonstrado

---

[240] JS, 53.

exaustivamente por Hegel, já que ela, nesta contraposição possui tanta dignidade de ser tomada enquanto absoluta quanto a subjetividade[241]. Não há uma objetividade genuína, por conseguinte, na velha formulação de um Eu contraposto a um Não-Eu, pois este último nada mais é do que uma formulação ideal de uma objetividade. Noutros termos, o que há nele é sempre uma objetividade em vista de uma subjetividade, em vista de um conhecer (*Erkennen*)[242].

O que ocorre em Schelling, especialmente em sua *Darstellung*, como exposto no capítulo anterior, é uma diferenciação quantitativa entre subjetivo e objetivo, sendo ambos subjetivo e também objetivo, isto é, qualitativamente idênticos. Garantida a identidade a partir desta igualdade qualitativa de ambos os membros subjetivo e objetivo, Schelling consegue escapar daquelas dificuldades fichteanas. Isto é, em Fichte é outorgada a identidade apenas a um dos membros, em seu caso, o subjetivo, fazendo com que o objetivo permaneça apenas como aquele "X" a ser dissolvido pela identidade do Eu. Por isso a filosofia de Fichte se restringe a uma contraposição da idealidade, pois o âmbito objetivo permanece ausente da dinâmica de contraposição "subjetivo/objetivo". Apenas a partir da atitude schellingueana de inclusão da objetividade também como âmbito de identidade subjetivo/objetivo é possível conceber consequentemente uma contraposição real. Esta contraposição ideal/real agora é o ponto de relação entre subjetividade e objetividade, pois há uma imanência do ponto de vista qualitativo[243].

Fazendo uso também de outros textos de Schelling, evidentemente se referindo agora ao *System*, Hegel compreende subjetivo e objetivo enquanto paralelos, cada qual detendo uma ciência própria: Uma investigando o itinerário traçado do subjetivo até o objetivo e outra, contrariamente, debruçando-se sobre o itinerário do objetivo até o subjetivo[244]. Ou seja, em uma das ciências se abstrai totalmente dos objetos, permanecendo apenas a pura inteligência, e em outra há uma completa abstração do saber, sendo todo o ideal compreendido de maneira imanente a própria natureza. A primeira é chamada de sistema da inteligência (*Intelligenz*), a segunda de sistema da natureza[245], ou ainda, Filosofia

---

[241] JS, 95.
[242] JS, 98.
[243] JS, 100.
[244] JS, 100.
[245] JS, 100.

Transcendental e Filosofia da Natureza, respectivamente[246]. Vê-se, portanto, a diferença de compreensão que Hegel possui entre a filosofia transcendental de Fichte e a filosofia transcendental de Schelling. Apenas esta segunda é possível sem que com isso se torne uma filosofia da reflexão, pois a filosofia transcendental em Schelling, esta ciência do sujeito-objeto subjetivo faz parte de um todo que engloba conjuntamente a filosofia da natureza, a ciência do sujeito-objeto objetivo. Schelling com esta atitude de conceber a identidade no subjetivo e no objetivo é capaz agora de fazer emergir no interior de cada um deles seu oposto:

> A natureza é uma idealidade imanente bem como a inteligência é uma realidade imanente. Ambos polos do conhecer e do ser estão em cada um deles, ambos têm também em si o ponto de indiferença (JS, 107)

O problema encontrado em Fichte de uma passagem entre subjetivo e objetivo está, por agora, resolvido na imanência subjetiva/objetiva de cada qual. Ambas as ciências são tomadas como uma continuidade[247], não existe rompimento entre elas. Ideias que Schelling desenvolverá curiosamente um ano mais tarde, como sustenta X. Tilliette em seu *Hegel et Schelling a Iena*. De acordo com Tilliette, Schelling no texto *Bruno oder über das göttlich und natürliche Princip der Dinge*[248] (1802): “Schelling recebe de bom grado a forma hegeliana, que é substituir a identidade da identidade pela identidade da identidade e da diferença, unidade da unidade e da oposição” (TILLIETTE, 1968).

A unificação de ambas, por sua vez, fica a cargo de mais uma das propostas schellingueanas presentes no *System*: a arte. Tomada agora como resultado da intuição do absoluto. Mas muito diferente de Schelling que compreendia uma unificação de subjetivo/objetivo na obra artística, em Hegel a arte é considerada o ponto objetivo, como polaridade objetiva do absoluto na intuição, pois nela há primazia pelo carente de consciência, pelo objeto da arte, pelo produto do gênio[249]. Em contraposição a esse aspecto cultural da polaridade objetiva, há a religião, em que a polaridade é subjetiva, visto que nela encontram apenas movimentos vivos

---

[246] JS, 101.
[247] JS, 111.
[248] A partir daqui apenas *Bruno*.
[249] JS, 112.

(*lebendiges Bewegen*), meros momentos, algo interno, resultado do exercício da especulação:

> Se em sua verdadeira extensão, o absoluto se apresenta à arte, mas na forma do ser absoluto, a especulação, sem embargo, se apresenta como engendrando [*Erzeugendes*] a si mesma em sua intuição infinita (JS, 113)

Em conclusão, coube a Schelling, de acordo com Hegel, compreender o Absoluto enquanto essa contraposição em que as antinomias não são preservadas, mas aniquiladas por seu próprio caráter imanente, subjetividade encontra a objetividade em seu interior e objetividade encontra da mesma maneira a subjetividade, ou seja, a passagem de um a outro em Schelling é garantida.

4.3 A CRÍTICA DE HEGEL À INTERPRETAÇÃO REINHOLDIANA DE FICHTE E SCHELLING

Como analisado na primeira seção deste capítulo, Reinhold é mais um dos que "abandonam o barco" da alternativa especulativa que representava a *Wissenschaftslehre*. Muito do *Differenzschrift* se deve a esse abandono e a produção reinholdiana subsequente presente nas suas *Contribuições*. O nome de Reinhold é citado diversas vezes no interior do texto, ganhando inclusive um capítulo dedicado apenas a interpretação deste sobre as filosofias de Fichte e Schelling, intitulado *Über Reinholds Ansicht und Philosophie*. A principal preocupação de Hegel em relação a leitura reinholdiana desses autores é o fato de não os reconhecer em suas diferenças fundamentais, minuciosamente pormenorizadas no *Differenzschrift*:

> Começando pela 'Advertência Prévia', onde é exprimida a intenção do escrito como um todo, que consiste em tratar da confusão provocada por Reinhold na identificação dos sistemas de Fichte e Schelling. Faltou a Reinhold ressaltar a diferença entre ambos (WERLE, 2012)

Hegel destaca que Reinhold não se atentou aos desenvolvimentos da filosofia schellingueana como alternativa ao idealismo puro transcendental[250], daí portanto a atitude reinholdiana de os tomar como representantes de um mesmo

---

[250] JS, 116.

empreendimento. Schelling, diferente de uma suposta confluência "fichte-schellingueana" como Reinhold descreve, prevê um princípio objetivo – paralelo ao subjetivo, como já exposto – sem com isso fazer qualquer uso da subjetividade. Hegel se fundamenta para afirmar esta diferença no texto recente de Schelling escrito em Janeiro de 1801 na revista *Zeitschrift für spekulative Physik* intitulado *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*. Muitas das ideias apresentadas por Hegel em setembro já se faziam presentes naquela resposta de Schelling a Eschenmayer, como é o exemplo da noção de um objetivo-subjetivo subjetivo e um objetivo-subjetivo objetivo cada qual investigado por uma ciência, *Wissenschaftslehre* e *Naturphilosophie,* encontrando ao fim uma unificação no sistema da arte[251], exatamente como Hegel também exporia mais tarde. Mas o ponto a que se atém Hegel para responder a Reinhold é de que, distanciando-se de uma filosofia construída pela arbitrariedade na intuição intelectual, Schelling, como descreve ele mesmo em seu texto de janeiro de 1801, lida com um âmbito anterior a esta intuição.

Neste texto em questão a chamada *Potenzlehre* de Schelling volta a aparecer. A partir da potência, Schelling traça uma distinção entre uma filosofia que lida com o objeto a partir da consciência - ou seja, como ele mesmo aponta, o objeto em sua máxima potência - e outra que lida com objeto abstraindo essa potência, lidando com ele em sua "potência 0". Ele encontra essa potência mínima do objeto a partir do processo de abstração, mas isto não significa que por meio desse processo se encontre um objetivo puro. A abstração que ele se refere é um processo em que a consciência não perfaz seu caminho completo da *Tathandlung*, ele por assim dizer interrompe a *Tathandlung*, não permitindo que o Eu, por meio do ato de intuir reconheça a ação originária do mesmo Eu. Schelling discorda de Fichte, portanto quando este diz: "Não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência" (SW, I, 98), ou seja, não há mais o impedimento da pergunta a respeito do que havia de anterior a autoconsciência como em Fichte[252]. Na contramão disto, Schelling atribuirá a essa ação originária uma não-consciência (*Bewußlosen*), objeto da ciência chamada de filosofia teórica pura, sendo a *Wissenschaftslehre*, ao invés disso, a ciência responsável pelo filosofar do filosofiar, uma vez que:

---

[251] FSW, IV, 86.
[252] FSW, I, 97.

> A *Wissenschaftslehre* não é filosofia mesma, mas filosofia sobre filosofia. Nela a igualdade posta pela consciência entre o objeto – sobre o qual se filosofa e que no filosofar produz e age – e o sujeito – que filosofa e que nesse ato mesmo é aquele que reflete e intui (SSW, IV, 85)

Em última instância, a *Wissenschaftslehre* representaria o *subjetivo-objetivo da consciência*, já que lida sempre com um objeto do ponto de vista da consciência, isto é, em sua máxima potência, sempre de modo a instituir com o objeto uma identidade consigo mesma. O objeto na *Wisseschaftslehre* é reconhecido no interior da dinâmica da consciência, que por seu próprio caráter subjetivo, seria o responsável por atribuir àquela ação originária, anterior a intuição, isto é o subjetivo-objetivo, a potência mínima, o "0", o caráter de *subjetivo-objetivo* objetivo[253]. O que importa à *Naturphilosophie* como dito anteriormente, é este subjetivo-objetivo:

> O filósofo deve reduzir seu intuir às mais baixas potencias de modo a se tornar um com o impercebido, o mundo natural escondido: ela deve se tornar como a natureza para filosofar do ponto de vista da natureza (WHISTLER, 2014)

A diferença desta distinção realizada por Schelling entre as duas ciências para aquela exposta no *System* está no fato de que até àquela altura, Schelling ainda mantinha ambas – *Transzendentalphilosophie* e *Naturphilosophie* – como paralelas, como já tratado no capítulo anterior:

> Até o *Sistema do Idealismo Transcendental*, ambas as ciências são complementares, porque não há privilégio de nenhuma ciência sobre a outra, ambas se distinguindo somente pelas direções opostas de suas tarefas e, contudo, porque ambas são igualmente necessárias no sistema do saber (GASPAR, 2019, p.401)

O *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* traz, pelo contrário, um rompimento definitivo com essa harmonia entre as filosofias[254]. Mesmo que Schelling argumente que não exista a descontinuidade entre ambas, e que há um

---

[253] SSW, IV, p.85.

[254] Como visto, na troca de cartas entre 1800/1801 e também no texto *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der kategorien der Physik* (1800). Daniel Whistler em seu artigo *Schelling's Doctrine of Abstraction* (2014) sustenta que esta posição agora muito clara no *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* é inclusive um resultado da recusa de Fichte em reconhecer a *Naturphilosophie* como independente da *Wissenschaftslehre* em suas correspondências.

avanço da simples natureza ao trabalho de arte (*Kunstwerk*)[255]. Há agora, entretanto, uma filosofia primeira[256] e sua primazia encontra pelo menos duas justificativas. A primeira é que de acordo com Schelling, a *Naturphilosophie* possui uma vantagem sobre a *Transzendentalphilosophie* na medida em que a filosofia da natureza é puramente teórica, isto é, ela não precisa lidar com qualquer âmbito prático visto que, como dito anteriormente, a preocupação da *Naturphilosophie* está concentrada naquilo que há antes do intuir do Eu, no subjetivo-objetivo[257]. A segunda, está associada a primeira e assentada no fato de a *Wissenschaftslehre* ser derivada da *Naturphilosophie*:

> Haja vista que filosofia da natureza e filosofia transcendental têm sido faladas como opostas, ainda que como orientações possíveis da filosofia, muitos têm perguntado qual das duas é dada prioridade? Sem dúvida a filosofia da natureza, porque ela deixa o ponto de vista do idealismo surgir pela primeira vez, fornecendo assim uma segura fundação teórica pura (SSW, IV, 92)

A *Naturphilosophie* portanto seria capaz de explicar o vir-a-ser do objeto na consciência, essa seria a sua tarefa de acordo com Schelling:

> Fazer o sujeito-objeto em seu modo objetivo e produzir a si de si mesma até o ponto onde coincida como um com a natureza (como produto). O ponto onde ele se torna natureza é também aquele onde o ilimitável [*Unbegrenztbare*] em si surge em si para o Eu e onde a oposição entre Eu e natureza, que é feita na consciência comum, desaparece completamente, então natureza = Eu e Eu= natureza (SSW, IV, 91)

O idealismo atribuído a *Transzendentalphilosophie* é desta maneira caracterizado pela completa recondução da natureza, subjetivo-objetivo, à essa identidade com o Eu em sua atividade, daí então: subjetivo-objetivo da consciência, ou como Hegel diria meses mais tarde: subjetivo-objetivo subjetivo.

Não atoa portanto, Hegel cita no *Differenzschrift* trechos do artigo de Schelling[258] para sustentar sua crítica a Reinhold: Schelling e Fichte não representam uma aliança homogênea podendo ser tomados, como faz Reinhold, enquanto detentores de um mesmo empreendimento. Pelo contrário, há uma

---

[255] SSW, IV, 89.
[256] WHISTLER, 2014.
[257] SSW, IV, 91.
[258] JS, 118.

“aliança oblíqua” entre ambos, possuindo diferenças fundamentais já na compreensão do início do sistema. Fichte começa seu sistema pela reflexão do Eu e por esta mesma razão, ele limita-se a “contar uma história pela metade”, já que não se atém antes, a maneira como o Eu de modo inconsciente chega até o momento da consciência, momento em que este Eu inconsciente se reflete:

> Ora, como o único dado que a consciência tem para si, neste momento da história da sua formação, momento justamente da reflexão, é a sua atividade consciência, então, caso se queira construir um sistema da filosofia a partir dele, tudo será concebido a partir dessa atividade consciente. Ou melhor, só será concebido o que essa atividade pode explicar ou representar, e o próprio mundo objetivo só poderá aparecer como representado, mas, por isso mesmo, não pode ser mais deduzido – está pois faticamente dado, e é impossível para a consciência pôr em questão o agir inconsciente anterior que produziu a objetividade, quer dizer, a natureza (GASPAR, 2019, p. 404)

A crítica de Reinhold, apontando a Fichte, mas também a Schelling como uma filosofia iniciada e fundamentada no arbítrio, na subjetividade do filósofo não atinge mais a filosofia schellingueana, uma vez que a autonomia da *Naturphilosophie* esteja garantida, ponto defendido no *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*[259].

Ironicamente, de acordo com Hegel, o subjetivismo a que Reinhold atribui a Fichte e a Schelling, apresenta-se muito claramente na *Vernunftlehre* (pelo menos do modo como Reinhold a apresenta). Assim, Reinhold, seria como aquele que é capaz de “enxergar um cisco no olho do outro, quando há uma viga em frente de si”. Quando Reinhold fala de um “pensar enquanto pensar” e de uma “aplicabilidade do pensar” ou “cálculo”, ele ignora que deva existir uma materialidade contraposta à própria noção de “pensar” e de “cáculo”, existindo como independente:

> De uma absoluta formalidade não se chega a materialidade nenhuma; (ambos estão contrapostos absolutamente) menos ainda que se alcance uma síntese absoluta que deva ser mais que uma mera soma - e, por outro lado, não se funda absolutamente nada a partir de algo hipotético e problemático em geral (JS, 123)

Sendo assim, a lógica apresentada pela *Vernunftlehre* não possuiria função alguma, pois lida apenas consigo mesma, não se aplicando a qualquer matéria, ou seja, permanecendo como um saber meramente hipotético. Sendo assim, ela se

---

[259] JS, 117.

restringe a duas possibilidades: ou ela conquista a identidade subjetivo-objetivo e assim acaba por abrir mão da sua própria ideia de uma lógica, de um saber formal, ou então permanece enquanto esse saber meramente hipotético[260]. O processo de abstração a que leva a *Vernunftlehre* possui assim o mesmo problema que a abstração de Fichte, ela outorga ao âmbito do qual fora abstraído uma independência, constituindo consequentemente uma alteridade que jamais pode ser extinguida. Ou seja, quando se fala em uma lógica, toda a materialidade é abstraída e ganha com isso uma estatuto próprio[261]. A contraposição em Reinhold assim, aparece sob o caráter de uma unidade do pensar enquanto pensar de um lado e de outro aquilo do qual é abstraído, agora sob o nome de multiplicidade:

> Porque a matéria não pode ser o que é o pensar – pois se o fosse, então não seria um outro nem teria aplicação nenhuma – e porque o que o caráter interno do pensar é unidade, o caráter interno da matéria é o caráter contraposto àquele, multiplicidade – O que uma vez se admitiu precisamente como empiricamente dado, é postulado desde a época de Kant, e isto significa permanecer como imanente; só no subjetivo – o objetivo tem que ser postulado (JS, 130)

O problema da passagem, por conseguinte se mostra como principal problema de Hegel a esta altura. Em suas últimas linhas do capítulo *Über Reinholds Ansicht und Philosophie* ele retoma a ideia de uma historicidade do pensamento. Reinhold assim como Fichte, seriam autores em que o estado de necessidade não teriam alcançado o seu ponto central (*Mittelpunkt*) mas se concentrado em um dos polos do absoluto, no caso destes autores, no polo subjetivo[262]. Mas nos dois, o modo como ocorre a tentativa de dissolvição da objetividade neste polo é fracassado. É apenas na instituição de uma identidade entre ambos que essa passagem se torna possível. O subjetivo precisa comportar em si subjetividade-objetividade, a objetividade comportar igualmente subjetividade-objetividade, assim a possibilidade da passagem é garantida. Subjetivo e objetivo, finito e infinito em Reinhold e Fichte estariam fadados a essa contraposição eterna, enquanto Schelling é capaz de superá-la instituindo a relação de identidade desde o início do seu sistema e o mantendo durante todo o desenvolvimento do mesmo. Como afirma Schelling em sua *Darstellung*:

---

[260] JS, 123.
[261] JS, 130.
[262] JS, 136.

> O erro fundamental de toda a filosofia é a exigência de que a absoluta identidade na verdade saia de si mesma e o esforço para que essa saída se faça compreensível. A absoluta identidade nunca deixou de ser identidade e tudo o que é, é considerado em si – não apenas também a aparição da identidade absoluta, senão ela mesma. E já que é da natureza da filosofia considerar as coisas como elas são em si mesmas, isto é, na medida em que elas são infinitas e são a própria identidade absoluta, então a verdadeira filosofia consiste em demonstrar que a absoluta identidade não sai de si mesmo e tudo o que é, na medida em que é, é o próprio infinito (SSW, II, 324)

Daí também fazer sentido, vetar completamente o início pela *Transzendentalphilosophie*, admitindo-a senão como se derivando da *Naturphilosophie*:

> Porque só admite o que entra na consciência através da representação, esse ponto de vista [de Fichte] estará impossibilitado de conceber como pode surgir esse mundo objetivo para a inteligência, que, na verdade é apenas um produto da atividade produtiva inconsciente, donde é levado, de um lado a fixar as oposições entre teórico e prático, espírito e natureza, sem nunca pressentir que no fundamenta dessa separação pode haver uma identidade (GASPAR, 2019, p.406)

É evidente, portanto, o modo como Hegel adere a filosofia schellingueana. Não atoa J.G. Naylor em seu artigo *La Controverse de Fichte et de Hegel sur l' "Indifférence*" (1978) definirá a maneira como Hegel enxerga Schelling nesse momento como *un progrès*:

> Hegel considerava que a interpretação de Schelling foi um progresso, embora ele não tenha sido desenvolvido de maneira consistente por Schelling. O progresso consiste em considerar o princípio segundo o qual o absoluto é identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, a indiferença absoluta do real e do ideal (NAYLOR, 1978)

Entretanto, apesar da aproximação de Hegel da filosofia schellingueana, ele possui em contrapartida uma maneira bastante própria de tratar a filosofia da identidade.

4.4 IDENTIDADE? NÃO IDENTIDADE? AMBOS?!: A RELAÇÃO INFINITO/FINITO EM HEGEL E SCHELLING

R. Lauth em seu *La Position Spéculative de Hegel dans son Écrit "Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie" a la Lumière de La Théorie de la Science* (1983), atenta para um ponto que Hegel conflui com o que o próprio Fichte asseverará em sua *Darstellung des Wissenschaftslehre* (1801-1802) no mesmo período. Hegel define o absoluto do sistema da identidade, não meramente como identidade, mas como "identidade da identidade e não-identidade"[263]. Em que se fundamenta essa contraposição na leitura hegeliana de Schelling? Talvez a filosofia de Fichte contemporânea ao desenvolvimento da filosofia da identidade tenha uma resposta pontual para esta questão[264]. Diz Fichte em suas primeiras preleções em Berlim:

> Se subjetivo e objetivo fossem originalmente indiferentes, como neste mundo eles poderiam se tornar diferentes, para então um deles intervir e dizer que ambos, dos quais, como diferentes, são em seu fundamento, indiferentes? Se então a absolutidade aniquila a si mesma para se tornar relação? Então ela deveria ser precisamento o nada absoluto, como ela é, na verdade, sob essa forma, pois é apenas a contradição que estabelecemos acima, somente em um outro contexto; assim, ao invés de se chamar sistema da absoluta identidade, esse sistema deveria se chamar sistema da absoluta nulidade (FSW, II , 66)

Então, a singela modificação de Hegel na formulação do sistema schellingueano como "sistema da identidade e não-identidade" é na verdade uma sútil crítica. A filosofia de Schelling não sai incólume das páginas do *Differenz*. Quando Hegel faz referência a essa formulação, o faz com a intenção de tornar possível a própria investigação filosófica. A filosofia de acordo com ele deve assumir a divisão (*Entzweiung*), sendo a tarefa de assumi-la, já o reconhecimento do subjetivo e do objetivo como idênticos: "Para assumir a divisão, ambos contrapostos, sujeito e objeto têm de ser assumidos; são assumidos como sujeito e objeto, ambos são postos identicamente" (JS, 95). Caso contrário, a absolutidade seria concentrada em um dos polos e recair-se-ia novamente no erro fichteano. A tarefa delegada a especulação filosófica é:

> Que ambas são contraposições que se chamam agora Eu e Natureza, autoconsciência pura e empírica, conhecer e ser, pôr a si mesmo e contrapor-se, finitude e infinitude são postas ao mesmo tempo no Absoluto. A reflexão comum não enxerga nesta antinomia senão a contradição;

---

[263] JS, 96.
[264] LAUTH, 1983.

> apenas a razão enxerga a verdade nesta absoluta contradição, segundo a qual ambos os termos estão postos e ambos são aniquilados, de modo que nenhum dos dois são ao mesmo tempo (JS, 115)

A razão agora cumpre aquela função de desfazer a absolutização de um dos polos da contradição. Ela não se coloca de nenhum dos dois lados (*Seiten*) do absoluto, nem do seu interior ou exterior, nem da sua essência (Wesen), nem da sua aparição externa (*äußere Erscheinung*), em suma, não absolutizando o sujeito nem o objeto mas considerando ambos no absoluto, numa identidade entre finito e infinito[265]. Como explica A. Koyré, a "identidade da identidade e não identidade" significa:

> Que se Fichte e Schelling identificaram o valor positivo do negativo, o papel da negação, do *não* enquanto oposto ao *sim* (do *não* em virtude da qual o *sim* que o supera adquire o próprio sentido afirmativo e positivo); eles compreenderam que a unidade real, vivente, 'orgânica' da vida e do espírito, não consiste na abstração, mas na unificação do múltiplo – nenhum dos dois, porém, soube colocar o *não* em seu devido lugar: que é no absoluto positivo mesmo. O absoluto fichteano, na verdade, suprime o *não*, enquanto que aquele schellingueano o ignora. E portanto, ambos permanecem absolutos, separados, trenscendentes ao ser e a razão: imóveis e inconscientes. Hegel, ao invés disso, pensa que é preciso ir mais longe, mirar mais alto, colocando o que é *não* no *sim*, mostrando no uno o múltiplo, no infinito o finito e na eternidade o tempo, o movimento, a inquietação que ele considera a essência do real (KOYRÉ, 1980, p.146)

As posições do texto *Bruno* de 1802 confirmam as afirmações de X. Tilliette quando diz: "Tanto é assim que o diálogo *Bruno* atesta uma singular convergência com os anúncios do *Differenz*" (TILLIETTE, 1968). Após o texto de Hegel, Schelling se sente obrigado de esclarecer a referida passagem do finito ao infinito, do finito ao infinito que não parecia suficientemente explicada na *Darstellung*[266]. No diálogo *Bruno*, se percebem certas semelhanças bastante significativas com Hegel. Um exemplo destas semelhanças está na explicação do problema da contraposição finito x infinito no interior de uma dinâmica histórica:

> Com razão dizes tu que aquele objeto é, em geral, digno de excelente consideração, e dirias tu muito mais corretamente que ele é o único digno de consideração filosófica, e também o único que a ocupa; pois não é manifesto que a inclinação a pôr o infinito no finito e, inversamente, este naquele é dominante em toda conversação e investigação filosóficas? (SSW, IV, 242)

---

[265] JS, 138.
[266] TILLIETTE, 1968.

A ideia central de Schelling, expressa pelo personagem Bruno é de que os termos contrapostos, em oposição, necessariamente precisam de um campo comum, ao qual se conectem numa relação. Ou seja, existe uma unidade, sem a qual o reconhecimento da própria oposição seria impossível, como é o caso de uma unidade submetida à própria oposição com a diferença (*Differenz*). Em outras palavras, há uma unidade superior (*höheren*) àquela unidade que se contrapõe a diferença e esta unidade superior compreenderia a unidade e a diferença contrapostas uma a outra[267]. Aqui, reverbera a fórmula hegeliana expressa no *Differenz*: "identidade da identidade e não identidade", mas dessa vez sob os termos: "Unidade da unidade e da oposição"[268]. Schelling vai mais longe e se esforça por aplicar esta fórmula inclusive no âmbito do saber. As faculdades de pensar e intuir de acordo com o diálogo se encontram em oposição: o intuir como uma faculdade determinada, finita, particular e o pensar – sendo faculdade dos conceitos - é a faculdade do indiferente, do indeterminado, infinito, universal. Isto é, a intuição é ela mesma determinada por outras intuições[269], enquanto o conceito abrange em si uma série infinita de coisas[270]. A tarefa consiste agora em demonstrar o modo com que a identidade se institui entre ambos para que a passagem seja possível. Essa identidade é assentada por Bruno em um campo comum. Com a tentativa posterior de Schelling em construir uma ligação possível entre infinitude e finitude.

O primeiro passo de Schelling para a consecução dessa passagem é construir um campo comum, como dito anteriormente. No caso do pensar e do intuir, o nome desse campo é chamado de ideia:

> Pois a ideia se distingue do conceito, ao qual cabe apenas uma parte de sua essência, por ser este mera infinitude e, justamente por isso, também imediatamente oposto à pluralidade, enquanto aquela, unificando pluralidade e unidade, finito e infinito, relaciona-se com ambos de maneira completamente igual (SSW, IV, 243)

---

[267] SSW, IV, 236.
[268] SSW, IV, 239.
[269] SSW, IV, 240.
[270] SSW, IV, 242.

O segundo é tentar extrair da finitude o seu oposto e partir desta extração da infinitude pela finitude, construir uma ligação possível. Enquanto o conceito do pensar comporta meramente o aspecto ideal e portanto de infinita possibilidade (*unendlich Möglichkeit*), a intuição comporta a efetividade (*Wirklichkeit*). A vinculação (*verknüpfung*) entre essas duas faculdades ocorre, assim, "infinitizando o finito". A intuição, que como dito acima, é determinada sempre por outra intuição - e esta por outra e assim por diante - encontrará sua infinitude justamente nessa determinação *ad infinitum* de intuições por intuições. Ele acaba por se tornar justamente aquela possibilidade que o conceito apresenta, mas por residir no absoluto, possibilidade e efetividade residem unidos. Como explica o próprio Schelling:

> Assim, portanto, nenhum finito é, em si mesmo, fora do Absoluto e apenas por si mesmo, singular, pois o que no Absoluto é sem tempo é também real e, aquela relação de possibilidade é a da causa e efeito, é ele que põe essa relação a si mesmo e se isso não ocorre sem o tempo, então ele põe seu próprio tempo, e de fato, aquilo de que põe apenas a efetividade sem a possibilidade, como passado, e aquilo de que põe a possibilidade sem efetividade, como futuro, o que põe seu tempo, portanto, é seu conceito, ou a possibilidade, determinada por referência a um real singular, que ele contém, cuja a determinidade exclui tanto o passado quanto aquilo que é futuro (SSW, IV, 251)

Ou seja, no Absoluto, tudo é ao mesmo tempo real e ideal e também tudo se dá de maneira simultânea, sendo o conceito de efetividade e possibilidade unificados. Mas com relação ao saber a argumentação se torna ainda mais complexa, visto que Schelling precisa lidar também com o saber e o próprio saber deste saber, isto é, é preciso lidar com o que foi dito até então enquanto saber (a união entre pensar e intuição) e enquanto modo de saber deste saber ou seja, a relação é entre a consciência absoluta (absolute Bewuβtsein) e a consciência fundada ou derivada (*abgleitete oder begründete*)[271]. É justamente pela segunda que há uma unidade relativa. Não a pura unidade, de modo absoluto mas uma unidade relativa, no caso, uma unidade relativa ideal/real. Nesta unidade relativa descrita por Schelling, há sempre uma contraposição, uma vez, separada da unidade absoluta, a unidade relativa tem que ver precisamente com o discernir os contrapostos. Onde se coloca ideal, contrapõe-se o real, onde se põe o real, contrapõe-se o ideal. O que

---

[271] SSW, IV, 253.

não ocorre na consciência absoluta, em que ambos seriam indiscerníveis[272]. Nesta consciência derivada, portanto, que é ela mesma uma unidade relativa, também encontra oposição, sendo o saber/consciência derivada contraposta ao Ser. Ser e saber não são polos puros, mas ambos possuem idealidade/realidade: “Nenhuma dessas duas unidades é algo em si, pois cada uma só é pela outra” (SSW, IV, 255). Está garantida desta maneira a passagem sem que se dissolva o caráter dos opostos, uma identidade em que se garante a diferença.

Vê-se, finalmente, como o *Differenz* apresenta além de uma série de questões a *Wissenschaftslehre*, impõe também desafios a filosofia de Schelling. Ainda que já na *Darstellung* a questão da identidade já se mostrasse logo no início do sistema, Schelling parece tentar reelaborar a questão agora fazendo uso de uma linguagem mais próxima à hegeliana. *Bruno*: “Resultou, contrastando com os teoremas lacônicos da *Darstellung*, numa preocupação em integrar as oposições reflexivas finitas à perspectiva da identidade absoluta (TILLIETTE, 1968). Na *Darstellung* aquela diferenciação inicial entre o ser e a forma da identidade se mostrava como uma tentativa de Schelling de lidar com a mesma dificuldade de uma identidade absoluta, em que nada se reconhece, e uma identidade agora apresentando em si mesma os termos de uma oposição, uma fórmula:

> A forma da proposição A=A é determinada pelo caráter de A como sujeito e A como predicado. Mas a identidade absoluta posta nesta mesma proposição independente de A como sujeito e A como predicado. Assim também o que é posto ao mesmo tempo com a forma dessa proposição pertence não a absoluta identidade ela mesma, mas meramente ao modo ou forma do seu ser (SSW, II, 324)

O que leva Schelling a conceber duas identidades: a essência da identidade e forma da identidade. Mais adiante, consequentemente, a famosa enunciação de uma “identidade da identidade” justamente para definir essa relação. Mas como mostrado na passagem schellingueana acima, a forma da identidade é definida pela identidade entre A como sujeito e A como objeto:

> Qualquer forma, seja qual for – mesmo a muito esparsa forma limitada a distinção entre sujeito e predicado de A= A – envolve alguma distinção e assim não pode alcançar, mas apenas falsamente, absoluta identidade ela mesma. O principal problema é que o Absoluto, como pura unidade

---

[272] SSW, IV, 254.

> indiferenciada, não pode ter qualquer forma, qualquer modo específico de ser, dado que toda determinação envolve negação (BEISER, 2002, p.569)

O que vai diretamente ao encontro daquilo que o próprio Hegel interpreta na *Darstellung* como “identidade da identidade e não identidade” e que o próprio Schelling se esforçará, como exposto, em explicar em textos posteriores como o *Bruno*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não seria incorreto, ao fim deste trabalho, compreendê-lo na verdade como um trabalho sobre uma certa historicidade geral da crítica à *Grundlage*, contudo, sempre tendo em vista que o retorno a outros autores anteriores a Hegel (em sua produção) e sua tratativa cuidadosa teve como objetivo principal a análise do *Differenzschrift*, agora sob a perspectiva de toda uma carga historiográfica anterior, percebendo e fazendo jus inclusive às palavras de Hegel, de que uma filosofia é sempre filha de seu tempo[273].

Num trabalho com o objetivo de demonstrar a construção das críticas de Hegel a Fichte por meio de uma constelação, o principal desafio se mostrou não deixar se perder no caminho de construção da mesma, sendo capaz de, ao fim, reconhecer o alvo fundamental, o próprio texto de Hegel. Obviamente que, limitando-se ao seu *Differenzschrift* muito se perde, mas como dito no início desta dissertação, sua relevância reside em se ocupar da construção da crítica hegeliana e isto demanda sem dúvidas um esforço em sair de sua letra, concentrando-se na análise de quais autores se ligam ao trabalho de Hegel e de que maneira isto acontece. Ao mesmo tempo, outro esforço se fez necessário, a saber, não compreender as críticas a Fichte como válidas ou inválidas, mas percorrer o lastro de influência que uma crítica abrange. A importância e influência dessas críticas é o que interessa durante esta análise historiográfica, independentemente se Jacobi, por exemplo, compreendeu ou não a *Wissenschaftslehre*. O historiador da filosofia permanece responsável por demonstrar como a filosofia de Fichte se defende de Jacobi. Que os problemas da *Wissenschaftslehre* podem receber respostas no interior da própria *Wissenschaftslehre* e também a partir das filosofias de seus adversários.

Se a tarefa proposta era compreender esse percurso constitutivo da crítica a *Grundlage* até Hegel e a maneira como elas se relacionam com seu primeiro texto crítico dirigido a Fichte, o presente trabalho foi capaz de o abranger, porém, evidentemente, sem sair ileso de algumas lacunas naturais em um trabalho de tamanha extensão executado ainda em uma pesquisa de mestrado. No entanto, seu valor se confunde com suas deficiências, já que o objeto de pesquisa dilatado permitiu a análise de textos ainda obscuros na pesquisa em filosofia clássica alemã

---

[273] HEGEL, 1986, p.64.

no Brasil e o reconhecimento da importância de alguns autores pouco estimados na investigação historiográfica até aqui.

REFERÊNCIAS

ACERBI, A. *Il Sistema di Jacobi*: Ragione, esistenza, persona. Hildesheim-Zurich/NY: Georg Olms Verlag, 2010. 279 p.

AMERIKS, K; STURMA, D. *The Modern Subject*: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy. NY: Suny Press, 1995. 260 p.

ARANTES, P. *O Ressentimento da Dialética*: Dialética e *Experiência Intelectual em Hegel*: Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 414 p.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. 288 p. (Coleção Filosofia).

_____. *O Jovem Hegel*: Formação de um Sistema pós-kantiano. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 279 p. (Coleção Filosofia).

BEISER, F.C. *German Idealism*: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 726 p.

BERTINETTO, A. A Ontologia Performativa de Fichte. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 27, n.42, p. 801- 817, set/dez, 2015.

BORNHEIM, G.A. *Aspectos Filosóficos do Romantismo*. RS: Instituto Estadual do Livro, 1956. 110 p.

BREAZEALE, D; ROCKMORE, T. *Fichte's Vocation of Man*: New Interpretative and Critical Essays. Albany: State University of New York, 2013. 317 p.

_____. *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam: Editions Rudopi, 2010. 386 p.

BREAZEALE, D. *Foundations of Transcendental Philosophy*: Wissenschaftslehre Nova Methodo (1796/99). Ithaca: Cornell University Press, 1992. 494 p.

_____. *Fichte*: Early Philosophical Writings. Ithaca: Cornell University Press, 1988. 455 p.

BRUHL, L. L. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Félix Alcan, 1894. 263 p.

BRUNEL, P.J. "De Protée à Polyphème. La Crise de la Rationalité chez F.H Jacobi". In: *Études Germaniques*, n. 251, Paris, p.571 – 600, 2008.

BRUNO, G.A. The Appearance and Disappearance of Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy. *Analecta Hermeneutica*, v.5. 2013.

BUTLER, C; SEILER,C. *Hegel*: The Letters. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 740 p.

D'ALFONSO, M.V; PASCALE, C; FUCHS, E; IVALDO, M. *Fichte und seine Zeit*. Leiden: Koninklijke Brill, 2017. 355 p.

DILTHEY, W. *Hegel y el Idealismo*. 2ª edição. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1956. 315 p.

DISTASO, L.V. *The Paradox of Existence*: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 178 p.

ESPINOSA, B. *Vida e Obra*. 3ª Edição. Trad: Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. São Paulo, SP: Abril Cultura, 1983. 391 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winters Universitätbuchhandlung, 1925, 631 p. v.2.

ESTES, Y; BOWMAN, C. *J.G Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2010. 297 p.

FERRER, D. *O Sistema da Incompletude*: A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. 215 p.

FICHTE, J.G; NIETHAMMER, F.I. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten IX*. Dritter Band. Hildesheim: Georg Olms, 1969. 390 p.

FICHTE, J.G; SCHELLING, F.W.J. *Fichtes und Schellings philosphischer Briefwechsel*. Stuttgart und Ausgburg: J.G Cotta'scher Verlag, 1856. 131 p.

FICHTE, J.G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1988. 313 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Sämmtliche Werke*: Erster Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 534 p.

_____. *Sämmtliche Werke:* Zweiter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 706 p.

_____. *Sämmtliche Werke:* Vierter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 610 p.

_____. *Sämmtliche Werke:* Fünfter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845. 580 p.

_____. Selected Correspondence, 1790 – 1799. In: *Fichte*: Early Philosophical Writings. Trad: Daniel Breazeale. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988. 455 p.

_____. *Von Fichte*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel:* Zweiter Band. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1827. 494 p.

FISCHBACH, F. *Du Commencement en Philosophie*: Étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999. 385 p.

FÖRSTER, E; MELAMED, Y.Y. *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 285 p.

GABRIEL, M; ZIZEK, S. *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. NY: Continuum, 2009. 202 p.

GASCOYNE, D. *Hölderlin's Madness*. London: Hague & Gill Ltd, 1938. 48 p.

GASPAR, F.P. *A Distância do Olhar*: Síntese e Liberdade na doutrina da ciência de Fichte. São Paulo: Edições Loyola, 2019. 462 p. (Coleção Leituras Filosóficas).

_____. Fichte e Schelling em confronto – filosofia da reflexão ou não? *Dois Pontos*, v.12, n.2, p.79 – 97. 2015.

GIESBERS, T. *The Wall or the Door*: German Realism around 1800. Utrecht: Utrecht University, 2017. 400 p.

GUEROULT, M. *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Paris: Société d'Edition: Les Belles Lettres, 1930. 383 p.

HARTMANN, N. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Vol 1. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1960. 575 p.

HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel*: Band 1. Hamburg: Felix Meiner, 1969. 515 p.

_____. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 620 p.

_____. *Jenaer Schriften: 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 583 p.

_____. *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 560 p.

HENRICH, D. *Between Kant and Hegel*: Lectures on German Idealism. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 341 p.

_____. *Hegel en su contexto*. Trad: Jorge A. Díaz. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990. 290 p. (Coleção Pensamiento Filosofico).

_____ . *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. 211 p.

_____. *The Course of Remembrance*: And other essays on Hölderlin. Stanford: Stanford University Press, 1997. 302 p.

HÖLDERLIN, F. *Friedrich Hölderlins Sämtliche Werke und Briefe*: Vieter Band. Leipzig: Im Infel-Verlag, 1921. 547 p.

_____. Urteil und Sein. In: *Hölderlin*: O Fragmento de Juízo e Ser e alguns poemas. Trad: Christian Iber e Nicole Barbosa. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014. 93 p.

IVALDO, M. Doutrina da Ciência e Filosofia Transcendental: Fichte em face de Kant. Trad: Agemir Bavaresco, Danilo Vaz-Curado R.M Costa, Paulo Roberto Konzen, Greice Ane Barbieri. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n.5, 2012.

_____. *Fichte*. Trad: Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. 231 p.

JACOBI, F.H. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke:* Erster Band. Leipzig: Gerhard Fleischer d.Jüng, 1812. 404 p.

_____. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke:* Zweiter Band. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jüng, 1845. 544 p.

_____. *Jacobis Spinoza Büchlein*: Zweiter Band. München: Georg Müller Verlag, 1912. 344 p.

_____. *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes, 1799. 105 p.

JIMÉNEZ, A.R. De Kant a Fichte. *Claridades*, Málaga, v.8, n.1, p.105-125, 2016.

KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956. 766 p.

_____. *Kritik der Pratiktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003. 277 p.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad: Fernando Costa Mattos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2016. 621 p.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad: Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. 239 p.

_____. *Erklärung*. Allgemeine Literatur-Zeitung, Jena, n.108, 28 de Agosto de 1799. Literatische Nachrichten, p.876.

KOYRÉ, A; et al. *Interpretazioni Hegeliane*. Trad: Roberto Salvadori. Firenze: La Nuova Italia, 1980. 309 p.

KRONER, R. *El Desarrolo Filosofico de Hegel*. Trad: Alfredo Llanos. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1981. 125 p.

LEMINSKI, P. *Catatau*: um romance-ideia. SP: Iluminuras Ltda, 2015. 253 p.

LESSING, G. E*. Lessings Nathan der Weise*. Boston: Ginn and Company, 1914. 336 p.

LAUTH, R. La Position Spéculative de Hegel dans son écrit “Differenz des fichte’schen und schelling’schen System der Philosophie” a lumière de la Théorie de la Science. *Archives de Philosphie*, n.46, p. 59-103. 1983.

LUKÁCS, G. *El Joven Hegel*: Y los problemas de la sociedad capitalista. Trad: Manuel Sacristán. 2ª Ed. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1970. 551 p.

LUKÁCS, G. *Goethe y su Época*. Trad: Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1968. 238 p.

MADUREIRA, M. Nihilism del Idealismo. Jacobi frente a Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n.1, 2010.

MATTHEWS, B. *Schelling’s Organic Form of Philosophy*: Life as the Schema of Freedom. NY, Albany: State University of New York Press, 2011. 282 p.

_____. *The Categorical Difference of Begginings: How Fichte’s Quality and Schelling’s Relation Determine System*. In: Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion. Volume I: Acta des brüsseler Kongresses 2009 der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft [online]. Toulouse: Europhilosophie Éditions, 2017.

NASSAR, D. *The Romantic Absolute*: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy 1795 – 1804. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. 341 p.

NAUEN, F.G. *Revolution, Idealism and Human Freedom*: Schelling, Höderlin and Hegel and The Crisis of Early German Idealism. Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 104 p.

NAYLOR, J.G. La Controverse de Fichte et de Hegel sur l’”indifférence”. *Archives de Philosophie*, n.41, p 46-67. 1978.

OSTARIC, L*. Interpreting Schelling*: Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 256 p.

PAREYSON, L. *Fichte*: Il sistema della libertà. Milano: Mursia, 1976. 418 p.

PUENTE, F.R; VIEIRA, L.A. *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. 288 p.

QUEVEDO, W.A. *Hölderlin em Jena*: União e Cisão nos Limites do Pensamento. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, p.244. 2018.

RAMETTA, G. *Fichte*. 2ª edição. Roma: Carocci, 2017. 315 p.

RAURICH, H. *Hegel y la Logica de la Pasión*. Buenos Aires: Marymar, 1976. 619 p. (Colección Filosofía y Crítica).

REID, J.D. On the Unity of Theoretical Subjectivity in Kant and Fichte. *The Review of Metaphysics*, v. 57, p. 243 – 277, dez 2003.

REINHOLD, K.L. *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange 19 Jahrhunderts*: Erstes Heft. Hamburg. Friedrich Perthes, 1801. 212 p.

ROSENKRANZ, K. *Vita di Hegel*. Trad: Remo Bodei. Milano: Bompiani, 2012. 1005 p.

SCHELLING, F.W.J. *Schellings Werke*: Erster Band. Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907. 816 p.

_____. *Schellings Werke:* Zweiter Band. Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907. 682 p.

_____. *Schellings Werke:* Vierter Band. Stuttgart und Augsburg: J.G Gotta'scher Verlag, 1859. 565 p.

_____. *Schelling an Hegel*. In: HEGEL, G.W.F. *Briefe von und an Hegel*: Band 1. Hamburg: Felix Meiner, 1969. 515 p.

_____. *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Tübingen: Jacob Friedrich Heerbrandt, 1795. 208 p.

SEIDEL, G. *Activity and Ground*: Fichte, Schelling and Hegel. NY: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976. 404 p.

SOLÉ, M.J. Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n.1, 2010.

STOLZENBERG, J; RAPIC, S. *Kierkgaard und Fichte*: Praktische und religiöse Subjektivität. Berlin: De Gruyer, 2010. 276 p.

TILLIETTE, X. Hegel et Schelling à Iena. *Revue de Méta*, n.2. 1968.

_____. *L'Absolu et la Philosophie*. Paris: Press Universitaires de France, 1987. 258 p.

_____. *L'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995. 294 p.

TORRES FILHO, R.R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo: Ática, 1975. 272 p.

UTTEICH, L. C. No Começo era o oposto. Notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel. In: SILVA, M. M. *Ser e Pensar, Inícios*. São Paulo: Todas as Musas, 2016. 330 p.

VATER, M.G; WOOD, D.W. *J.G. Fichte/F.W. Schelling The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling*: Selected Texts and Correspondence (1800-1802). Albany: State University of New York Press, 2012. 301 p.

VIEIRA, L.A. *Schelling*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 72 p. (Coleção Passo-a-passo).

VUILLEMIN, J. *L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*: Fichte – Cohen – Heidegger. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. 308 p.

WERLE, M.A. O Acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.19, p. 107-125. 2012.

WHISTLER, D. Schelling's Doctrine of Abstraction. *The Warwick Journal of Philosophie*, v.26, p. 125-167. 2014.

WILDE, N. *Friedrich Heinrich Jacobi*: A Study in the Origin of German Realism. Tese (Doutorado em Filosofia) - University Faculty of Philosophy, Columbia College. New York, p. 77. 1894.

WINDELBAND, W. *A History of Philosophy*. NY: The McMillan Company, 1893. 726 p.

WIRTH, J.M. *The Conspiracy of Life*: Meditations on Schelling and his Time. NY: State University of New York Press, 2003. 280 p.

ZIZEK, S. *The Parallax View*. Massachusetts, Cambridge. The MIT Press, 2006. 429 p.