

Sujeito e realidade em Schelling e a crítica de Heidegger

Hugo Renato Ochoa Disselkoen*

Professor titular do Instituto de Filosofia da PUC de Valparaíso (Ch)

Tradução: Marília Cota Pacheco

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra, Espanha. Professor titular de Filosofia do Instituto de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, no Chile. Tem várias publicações sobre o idealismo alemão e traduziu *As idades do mundo*, de Schelling (F. W. J. SCHELLING. *Las edades del mundo*. Valparaíso: Cerro Alegre, 1993). É editor da revista *Philosophica*.

discurso 42

O parágrafo 43 de *Ser e tempo* mostra, na seção “Realidade como problema do ser do *mundo exterior* e de sua demonstrabilidade”, como a “possibilidade da transcendência da consciência até a esfera do real”¹ constitui um problema que está peculiarmente mal formulado na base, pois tal formulação implica a suposição da existência de um sujeito extramundano que faz alusão correlatamente, enquanto mundo exterior, a um sujeito exterior a esse mundo. Se, por um lado, em sua crítica ao idealismo, Heidegger bem admite um importante acerto do idealismo, na medida em que a sua tese, segundo a qual o ser e a realidade estão apenas na consciência, significaria que o ser não pode ser compreendido por meio dos entes, por outro lado, conclui que o idealismo “constrói sua interpretação da realidade em cima do vazio”². Segue-se que o idealismo seria incapaz de atentar para quatro questões fundamentais e responder a elas, na medida em que não esclarece:

- que ali ocorre uma compreensão do ser.
- o que diz ontologicamente esta compreensão do ser.
- como esta compreensão é possível.
- que esta compreensão diz respeito à constituição do ser do

Dasein.

Segue-se que a intenção é responder a tais questões no fio do pensamento de Schelling sem deixarmos de ter em mente que o idealismo não pretende uma “interpretação” da realidade, mas, antes, a constituição de um sistema. E, como o próprio Heidegger assinala,

“o sistema” não é para os pensadores do idealismo alemão um marco do conteúdo do saber, nem uma empreitada literária, nem um monopólio ou feito do indivíduo nem tampouco um mero recurso “heurístico” – o sistema é todo o Ser na totalidade de sua verdade e da história da verdade³.

1 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 2005, p. 223.

2 *Id.*, *ibid.*, p. 228.

3 M. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1981, p. 59.

Reduzir efetivamente o idealismo a uma forma de subjetivismo radical significa não apenas uma má compreensão deste; também significa não compreender o problema com o qual o idealismo se depara. Não se trata apenas de construir um sistema, mas também de resolver por meio deste o dualismo estabelecido com Descartes.

A empreitada do idealismo crítico consiste muito mais em *provar* como cada uma das esferas supostamente “independentes” [natureza e Eu] – quando na realidade são mutuamente coexistentes e correlatas – se *compenetram* absoluta e dinamicamente em e com a outra⁴.

Esta afirmação de Felix Duque diz respeito ao idealismo crítico, aplica-se até mesmo mais pertinentemente ao idealismo de Schelling, contudo, seu esforço não é no sentido de provar o vínculo originário entre o eu e a natureza, antes, é expô-lo. A análise dessa mútua compenetração pode ser iniciada desde qualquer um dos polos, como bem mostra Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*⁵. Não obstante, se se trata de estabelecer a validade objetiva do que se afirma conhecido, é necessário primeiro estabelecer os limites do cognoscível, e tal é o propósito de Kant ao iniciar o exame crítico da faculdade cognoscitiva do sujeito, trata-se de submetê-la ao exame de suas pretensões. Então, é necessário começar por interrogar o sujeito a respeito dos “materiais” com os quais conta para alcançar seus objetivos. Neste sentido, Kant, quando desperta de seu sono dogmático, põe-se de imediato a examinar as condições de possibilidade dos objetos enquanto tais; em suas palavras, leva a cabo a investigação “transcendental”⁶. Em virtude desta investigação, ele estabelece

4 F. DUQUE. *Historia de la filosofía moderna*. La era de la crítica. Madri: Akal, 1998, p. 202.

5 Cf. F. W. J. SCHELLING. *Sistema del idealismo transcendental*. Barcelona: Anthropos, p. 150.

6 Cf. I. KANT. *Crítica de la razón pura*, B 25.

que o sujeito conta com uma estrutura cognoscitiva *a priori* que, formalizando o dado, constitui o fenômeno, de modo que só conhecemos representações. Mas o caráter transcendental deste conhecimento significa também que se trata de um “conhecimento do conhecimento”, que, por sua vez, também é conhecimento⁷. Portanto, se se pretende investigar as condições de possibilidade do conhecimento, seria necessário começar pela análise da possibilidade desse “conhecimento do conhecimento”, isto é, por uma análise sem fim. Por outro lado, entretanto, dado o caráter passivo da sensibilidade⁸ e sendo esta o ponto de partida necessário e evidente de todo conhecimento, o que desencadeia o ato cognoscitivo permanece necessariamente fora do tempo e do espaço, não está submetido a nenhuma categoria, de tal modo, que não é substância nem acidente, nem causa nem efeito, nem representação nem representável. Por conseguinte, este *x* ou coisa em si, que é formalizado pelas estruturas *a priori* do sujeito, acaba sendo para nós um puro nada, um verdadeiro “ferro de madeira”⁹. Assim, a proposição kantiana contém dois elementos absolutamente incompreensíveis:

por um lado, com a inconcebível fundamentação em nós de uma faculdade de representação que está forçada a representar no espaço e no tempo o que está em si fora do espaço e do tempo e, por outro lado, com aquilo igualmente inconcebível, que está fora de nós, do qual não sabemos o que é, nem como atua em nós, nem qual é a sua necessidade de atuar em nós e provocar nossa representação de um mundo sensível¹⁰.

O erro, se se pode dizer isso, dessa investigação transcendental é que, como bem ressalta Heidegger, “a relação do homem

7 Cf. F. W. J. SCHELLING. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, v. 4, p. I/10, 79.

8 Cf. *id.*, *ibid.* Sobre a crítica dessa passividade, cf. *idem*. Panorama general de la literatura filosófica más reciente. In: *Experiencia e historia*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 80.

9 Cf. *idem*. *Zur Geschichte...*, *op. cit.*, v. 4, p. I/10, 84.

10 *Id.*, *ibid.*, p. I/10, 81.

com o ente não é a consequência de seus conhecimentos, ao contrário, é o fundamento determinante da possibilidade de um conhecimento em geral”¹¹; tal afirmação seria integralmente subscrita por Schelling. A relação homem-mundo não pode ser objeto de dedução, ainda que transcendental, antes, é o *prius* absoluto que está na base, como condição de possibilidade, de todo conhecimento e, além disso, tampouco é mera relação cognoscitiva, mas sim real e efetiva. E é disso que deve dar conta uma filosofia que se propõe a remontar a um fundamento que tenha as pretensões de último. Sem dúvida, não se trata para Schelling do “ser no mundo”, trata-se simultaneamente do mesmo ser mundano do Eu e do ser egoidade da natureza.

Esse modo de proceder de ordem cognitiva, que não investiga o objeto, mas, antes, a forma como conhecemos¹², tentando evitar que a razão vá mais além de seus limites, é considerado por Schelling como “filosofia negativa”¹³. Esta filosofia constitui-se completamente *a priori*, não trata, nem pode tratar, da existência real. Se conceito e ser compõem uma unidade na representação, então, a filosofia negativa, pelo seu caráter, não pode acabar no real com base em conceitos¹⁴. A este respeito, é necessário lembrar a proposição de Kant: “A circunstância de que [este real] exista ou não não muda em nada meu conceito de conteúdo”¹⁵. A conversão produzia o sujeito, “o giro copernicano”, entretanto, continha ainda uma espécie de resíduo cartesiano dualista: a coisa em si explica o caráter impositivo com que os fenômenos se apresentam, mas o faz introduzindo uma incógnita ainda maior.

Nesse sentido, devemos ter em mente que, para Kant, no âmbito da especulação, a razão depende de uma coisa em si estranha

11 M. HEIDEGGER. *Schelling y...*, *op. cit.*, p. 64.

12 Cf. I. KANT. *Crítica de la razón pura...*, *op. cit.*, B 25.

13 Cf. F. W. J. SCHELLING. *Zur Geschichte...*, *op. cit.*, p. 174.

14 “Não se pode explicar por conceitos o que precede a todo conceito” (*idem*. *Panorama...*, In: *Experiência e história*, p. 79).

15 Cf. I. KANT. *Crítica de la razón pura...*, *op. cit.*, B 521/A 493.

à própria razão, e, no âmbito prático, a razão é propriamente autônoma na medida em que é por si mesma prática¹⁶. Nada restringe a razão no campo prático, e, por conseguinte, se se considera seriamente a tese kantiana que afirma a primazia da razão prática sobre a especulativa¹⁷, é preciso afirmar também o primado da ação. Ora, este primado significa definitivamente que o sujeito é atividade (*Thathandlung*), e, portanto, é essencialmente liberdade.

Daí Fichte ter formulado na *Primeira introdução à doutrina-da-ciência* o problema nos seguintes termos: “qual é o fundamento do sistema das representações acompanhadas de um sentimento de necessidade, e deste próprio sentimento de necessidade? Responder a tal questão é a tarefa da filosofia”¹⁸. Isto nada mais é que o problema formulado por Kant na *Crítica da razão pura*, na medida em que os juízos sintéticos *a priori* pretendem justificar o caráter necessário e universal de certos juízos que servem de fundamento para a ciência. Só que Fichte reformula este problema, porque em Kant, ainda que não objetivo, o caráter de oposição do juízo era dado categoricamente pela matéria sensorial, quer dizer, enfim, pela coisa em si. Daí que, na *Segunda introdução à doutrina da ciência*, Fichte reformula esta questão em termos mais amplos – “como chegamos a admitir um ser?”¹⁹ –, e tal reformulação o situa mais próximo de Leibniz do que de Kant. E, além disso, uma vez suposto o primado da ação, esta pergunta faz sentido, pois o que deve ser explicado não é a liberdade, mas sim a necessidade, e, por conseguinte, são invertidos os polos do problema tal qual havia sido entendido tradicionalmente. Ora,

16 Cf. *idem. Crítica de la razón práctica*, A 3.

17 Cf. *id., ibid.*, A 215.

18 J. G. FICHTE. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: *idem. Gesamtausgabe*, I, 4. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1970, p. 186; *idem. Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 8.

19 J. G. FICHTE. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. In: *idem. Gesamtausgabe...*, *op. cit.*, p. 211; *idem. Introducciones...*, *op. cit.*, p. 42.

como a experiência não é outra coisa que o sistema de representações acompanhadas de sentimento de necessidade, a filosofia precisa explicar o fundamento de toda experiência. É justamente isso ao que se propõe a doutrina-da-ciência²⁰. Com este propósito, Fichte segue o caminho traçado por Kant, mas descarta o recurso da coisa em si, porque “tudo o que faz do objeto uma *coisa*, algo efetivo, vinha do sujeito”²¹. Se a essência da filosofia consistia em “reduzir à unidade toda a multiplicidade”²², então esta redução exige a superação de toda dicotomia no âmbito dos princípios. Bem, este princípio último, que reúne toda multiplicidade, seria o Eu. Em contrapartida, se se quiser objetivá-lo e aliená-lo, obtém-se de volta algo análogo à velha *coisa em si*. O pensamento é originariamente consciência do próprio ser, portanto, o ser é apenas uma metade, e a outra é o pensamento, a cisão de ambos estando na base de toda filosofia pré-crítica. Pois bem, a unidade e inseparabilidade destes é o que Fichte chama de *Thatandlung*, trata-se do ato de autoposição e autopossessão cujo resultado é o próprio ato. Este ato é Eu, sempre que não objetivado, quer dizer, é preciso entendê-lo como a superação, por assim dizer, do hiato entre *sum* e *cogito*. Este Eu não pode ser objeto de conceito, logo, é inconcebível. “Segue-se que este inconcebível, considerado como base de toda realidade no saber – base compreendida por nós em seus princípios –, pode agora ser pensado como absoluto apenas enquanto inconcebível e nada mais”²³. O absoluto surge da anulação do conceito. Tal anulação ocorre em virtude de uma intuição intelectual na qual o conteúdo é o próprio ato. Dessa forma, a proposição “Eu sou Eu” não deve ser entendida como a

20 Cf. J. G. FICHTE. *Zweite Einleitung...*, *op. cit.* In: *idem. Gesamtausgabe...*, *op. cit.*, p. 187; *idem. Introducciones...*, *op. cit.*, p. 9.

21 Cf. F. W. J. SCHELLING. *Zur Geschichte...*, *op. cit.*, p. 160; *idem. Panorama general...*, *op. cit.*, p. 186, capítulo dedicado a Fichte.

22 J. G. FICHTE. *Exposición de la doctrina de la ciencia (1804)*. In: J. G. FICHTE. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 173.

23 *Id.*, *ibid.*, p. 193.

simples redução do ser ao princípio de identidade, mas sim como a afirmação do eu que põe a si mesmo, e neste ato de autoposição se põe e não simplesmente conhece a si mesmo: *se põe*. “Se é” por causa deste ato de autoposição que impera sobre si mesmo: “seja Eu”. Ora, pois, com aquele ato transcendental, quer dizer, com aquele ato que acima de tudo condiciona a própria consciência empírica e, justamente por isso, a precede, com este ato de metaconsciência de si, surge num só lance, para cada homem, o universo inteiro que, exatamente por isso, constitui uma unidade com a consciência, de modo que a consciência de si é também consciência do mundo.

O sentimento de necessidade que acompanha as representações é explicado com base no segundo princípio fundamental da doutrina-da-ciência: “Ao Eu se opõe absolutamente um Não-Eu”²⁴. Este princípio não deve, contudo, ser entendido como decorrente do primeiro. Schelling, no *Do Eu...*, explicando a estrutura Eu/Não-Eu, diz:

O caráter da finitude é não poder nada pôr sem contrapor-lhe simultaneamente algo. Esta forma de contraposição é originariamente determinada pela contraposição do Não-Eu. A saber, uma vez que o Eu finito se põe como absolutamente igual a si mesmo, é necessário que ele se contraponha simultaneamente a todo Não-Eu, o que não é possível sem se pôr o próprio Não-Eu²⁵.

Então, esse princípio pode ser compreendido dialeticamente, ou seja, a liberdade, enquanto característica da autogênese do Eu, constitui-se em virtude de uma oposição, logo, liberdade não é mera arbitrariedade (*Willkür*), e, por conseguinte, a oposição

24 J. G. FICHTE. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995, p. 266.

25 F. W. J. SCHELLING. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, p. 104, nota F; p. 112, nota H (Historisch-Kritische Ausgabe, I, 2, E).

do Não-Eu permite que a liberdade se reconheça como tal; a liberdade requer a oposição para que no exercício de seu “poder” (potência) se revele em consequência de si mesma. Neste sentido, o mundo é apenas o cenário²⁶ da ação moral, quer dizer, dos atos livres.

Assim, a filosofia moderna girou em torno dos propósitos que não tinha conseguido alcançar. De um lado, pretendia a constituição de um sistema e, por outro, devia resolver a equação liberdade-necessidade, que tinha sido formulada de diferentes maneiras: como *res cogitans/res extensa*, sujeito transcendental/objeto transcendental ou Eu/Não-Eu. O único que conseguiu solucionar tal equação teria sido, segundo Schelling, Espinosa, só que, ao trilhar o caminho do dogmatismo, não teria dado espaço para a liberdade. Schelling se proporá a criar o sistema da liberdade, construir um espinosismo invertido. Já os próprios termos põem em evidência um paradoxo: como é possível um sistema – termo que por si só implica necessidade – da liberdade?

O princípio fundamental já se encontra em uma de suas primeiras obras, *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*: “o começo e o fim de toda filosofia é – liberdade!”²⁷. E está também no *Ideias para uma filosofia da natureza como introdução ao estudo desta ciência*: “a filosofia [...] é completamente obra da liberdade”²⁸. Portanto, para Schelling, o primeiro princípio originário, “o que antigamente, agora e sempre se buscou”²⁹, é a liberdade. Isso constitui a afirmação de um primeiro princípio não substancial cujo caráter fundamental é ser incondicionado, absoluto e, portanto, só pode levar àquilo que

26 J. G. FICHTE. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. In: *idem. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977, I, 5, p. 353.

27 F. W. J. SCHELLING. *Vom Ich...*, *op. cit.*, p. 101.

28 *Idem. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 335 (Schelling *Ausgewählte Werke*).

29 ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1028 b 2.

põe a si mesmo como princípio radical da ação: tal princípio só pode ser a liberdade.

Como vimos, a liberdade implica simultaneamente autoposição e autopossessão de si, nunca pode deixar de autoafirmar-se, e, por conseguinte, é impossível que deixe de ser ou perca-se de si mesma, uma vez que é o absolutamente necessário. Além disso, todo limite precisa dela, porque é um ponto absoluto que joga com base em si um jogo que ela mesma cria ininterruptamente. A liberdade é essencialmente criadora, uma força, uma potência de tudo e, por isso, está na origem de tudo. Este princípio pode ser chamado de *Eu*, e, se é sujeito-objeto, então, já é de antemão *Eu* em si, ou seja, é *Eu* antes de qualquer conteúdo e configuração, antes de princípio estruturador, como o sujeito transcendental de Kant, é uma realidade que realiza a si mesma. A este respeito, Heidegger, no *Em torno à questão do ser*, afirma que se diz demasiadamente pouco do próprio ser quando este diz respeito ao ser humano já constituído e, também, dele se diz em demasia quando é pensado como aquilo que abarca tudo e o ser humano é meramente considerado mais um ser entre outros. E acrescenta:

mas parece que tudo entra em ordem quando não deixamos intencionalmente de prestar atenção nisso, já pensado há muito tempo: a relação sujeito-objeto. Esta relação diz que a cada sujeito (homem) cabe um objeto (ser), e vice-versa³⁰.

No Schelling tardio, entretanto, sujeito e objeto não são termos correlativos, mas, ao contrário, constituem a unidade última de um desenlace que, segundo a direção do escopo, pode-se bem perguntar ou como o sujeito se torna objeto, ou como o objeto se torna sujeito, o caminho da ida é o mesmo da volta; diferenciam-se apenas quanto à direção do itinerário especulativo. O que não

30 M. HEIDEGGER. En torno a la cuestión del ser. In: M. HEIDEGGER. *Hitos*. Madri: Alianza, 2001, p. 330.

há precisamente entre eles, entre sujeito e objeto assim entendidos, é uma distinção que adquira um valor absoluto³¹, antes, o absoluto está constituído exatamente pela unidade genética de um no outro.

O último ponto, do qual depende todo o nosso saber e toda a série do condicionado, não deve ser condicionado, de modo algum, através de nada mais. A totalidade de nosso saber não tem nenhuma eficácia se ele não for contido por algo que se suporte por força própria, e isto nada mais é que o efetivo por liberdade³².

Se se trata da construção de um sistema, este deve estar fixado num princípio incondicionado que, portanto, é necessariamente liberdade. Não obstante, tratando-se da própria liberdade, o princípio só pode ser ação, nisto coincidem Fichte e Schelling. Sem dúvida, uma diferença mínima entre um e outro é: para Schelling, não se trata de um certo *sujeito* ao qual compete agir livremente como se houvesse uma certa identidade substantiva que designa um ser real com uma prioridade ontológica em relação à ação. Pelo contrário, a ação em seu próprio agir, em seu próprio desdobramento, acaba na conformação de um sujeito-objeto como vértice no qual a ação se volta sobre si mesma. Assim, caso se referisse a Schelling, Heidegger cometeria uma injustiça quando diz:

se o idealismo consiste em uma redução de todo ente a uma consciência ou sujeito que se distinguiriam apenas por permanecer indeterminados em seu ser e, no melhor dos casos, negativamente caracterizados como “não cóisico”, então o idealismo não é metodologicamente menos ingênuo do que o mais grotesco realismo³³.

Como se sabe, num escrito de juventude, na esteira do pen-

³¹ Cf. M. HEIDEGGER. En torno a la cuestión del ser, *op. cit.*

³² F. W. J. SCHELLING. *Vom Ich...*, *op. cit.*, p. 101.

³³ M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo...*, *op. cit.*, p. 229.

samento de Fichte, Schelling ressalta que o caráter não substancial do princípio significa que não pode ser objeto e nunca pode ser objetivado, quer dizer, enquanto incondicionado (*unbeding*), não pode ser coisa (*Ding*) e, portanto, é necessariamente sujeito³⁴. Sem dúvida, esse sujeito não pode ser entendido de modo cartesiano, como *res cogitans*, mas sim como ação de si mesmo, “no princípio era a ação”³⁵. Schelling, mais tarde, precisará que este princípio é sujeito e deve ser entendido como o travo do ato que se realiza pelo seu próprio agir, e, portanto, é sujeito-objeto. Não pode haver nada anterior a ele, e, como é princípio atuante, todo o posterior tem nele sua origem. Ser é ação, e sua identidade não pode incidir numa esfera fechada sobre si mesma ou em algo que meramente contemple a si mesmo. Como sustenta Heidegger:

O saber não objetivo do ente em total sabe a si mesmo então como o saber propriamente dito e absoluto. O que ele (o saber) quer saber não é outra coisa que a junção do Ser que já não se contrapõe então ao saber como um objeto existente em algum lugar, antes, chega a ser no próprio saber de modo que esse “chegar a ser si mesmo” é o “Ser Absoluto”³⁶.

Mais uma vez, Schelling o subscreveria completamente, porque, como veremos, para este, trata-se precisamente de um saber do ente em total que, ao voltar-se a si mesmo, supera a dicotomia sujeito-objeto, e, em virtude disso, o saber é “propriamente dito e absoluto”, e, em Schelling, este “chegar a ser si mesmo” não incide senão no auge do movimento genético da natureza.

A respeito disso, recordemos que Schelling entende o absoluto segundo uma dimensão temporal que se realiza na história.

34 F. W. J. SCHELLING. *Vom Ich...*, *op. cit.*, p. 87 e ss.

35 J. W. von GOETHE. *Fausto*. Barcelona: Montaner y Simon Editores, 1905, p. 104 (“Das Wesen des Menschen ist handeln”). F. W. J. SCHELLING. *Ideen zu einer Philosophie...*, *op. cit.*, p. 337.

36 M. HEIDEGGER. *Schelling y...*, *op. cit.*, p. 55.

Vale dizer: sua filosofia intenta uma reconstrução da história do absoluto. Concebe, pois, um saber especulativo que não é oposto ao crer, mas, antes, o traz à consciência e é, num sentido, fundamento do pensar puramente racional. Esta crença consciente, que transcende a estrutura categorial da razão e apreende o fático em sua própria faticidade, é a contemplação. Ora, pois, esta contemplação, que é o saber sobre um fato e tem, portanto, qualidade de crença, é uma visão do reconstruído pelo pensar e, por ser uma reconstrução do pensar, é autêntico e legítimo saber racional.

Esse ponto é capital: não obstante sua faticidade, na medida em que o que ali se contempla é a mesma reconstrução da revelação do absoluto, trata-se de um saber do absoluto que o ato de assentimento alcança não objetivamente, mas sim como sujeito-objeto, porque contempla objetivamente algo que se revela num ato de manifestação de si mesmo, vale dizer, como sujeito. Que seja sujeito-objeto não significa, entretanto, que supere absolutamente essas determinações.

Trata-se de reconstruir uma metafísica do ser, e não do *nous*. Pois bem, se o ser é resistente ao pensar, e este ocorre pela sua própria atividade, ser não é quietude, imobilidade, paz, tudo isso parece mais o nada, e por isso o nada parece não exigir justificação³⁷. O caminho da natureza é o mesmo que o pensar deve realizar, desde a contradição até a unidade. Se se entende o ser ao modo de Parmênides, o pensar, depois de afirmar o ser, detém-se e, justamente por isso, não estabeleceu nenhum princípio nem explicou nada.

O propósito de Schelling é tentar alcançar o ser como existência. Mas a existência é justamente o que não pode ser pensado. E, ainda que seja o que transcende absolutamente o âmbito da consciência, tampouco pode ser chamado Não-Eu. De fato,

37 “[...] o nada é mais fácil” (G. W. LEIBNIZ. *Opera Omnia*, v. II. Hildesheim/Zurique/Nova York: Georg Olms, 1989, p. 35).

a existência, o ser, é realmente anterior ao Eu e ao Não-Eu. É o que nunca pode ser objeto, como queria Schelling no *Do Eu...*³⁸, mas, paradoxalmente neste caso, tampouco sujeito³⁹. Então o ser é precisamente o escondido, o oculto, o reprimido. Aqui e ali aparecem somente as formas de sua repressão. É a repressão que engendra a multiplicidade. O ser é o encerrado, o oculto, o fruto, a semente donde surge, obrigada pela repressão, a multiplicidade. Neste sentido, a consciência de si, enfim, o *cogito*, termina por ser a forma mais peculiar de repressão, porque tenta dar liberdade a algo que não pode ser livre. Abre portas, e só surge escuridão. Ninguém pode libertar o ser, apenas ele pode libertar a si mesmo. Desse modo, a tentativa de libertá-lo com base na razão ou no pensar é outra forma de repressão e, por conseguinte, ao invés de mostrá-lo, o oculta. A autoconsciência, contudo, não é só a forma que assume esse mandado dirigido a si mesmo, sou, mas também o autêntico estado superior, alcançado numa vontade que não quer, no abandono.

Nesse sentido, o *ego*, que reúne *cogito* e *sum*, cumpriria na realidade a função de cópula segundo a clássica dupla determinação, na medida em que desempenharia uma função copulativa e outra existencial. Se pensar é ser e ser é pensar, é porque o que de fato é e pensa é o Eu. Mas isso pode ser pensado de dois pontos de vista: ou bem o ser está dentro do Eu, e esta foi a opinião do jovem Schelling, ou bem o Eu está dentro do ser, e esta é a perspectiva que Schelling adota em *As idades do mundo*. Se é assim, de acordo com o que dissemos, a determinação do Eu é, entretanto, uma restrição, porque significa uma expressão, uma

38 F. W. J. SCHELLING. *Vom Ich...*, *op. cit.*, p. 89.

39 Cf. B. LOER. *Das Absolute und Die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass*. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 1974, p. 31. Para Schelling, “Diese Überschwenglichkeit, dieses dass weder Subject noch Objekt ist, ist also die Voraussetzung aller Philosophie [...]” (“Esta além-máxima, que isso nem é sujeito nem objeto, é, portanto, o pressuposto de toda filosofia...”).

manifestação do ser. Trata-se então de alcançar a identidade do absoluto para além das restrições próprias do Eu e do Não-Eu, precisamente porque o absoluto revela-se como o que está além de toda restrição, ou acima dela. Todo intento dialético de apreender o incondicionado significa, justamente porque dialético, submetê-lo às condições de um pensar que se põe a si mesmo e, portanto, só pode encontrar-se consigo mesmo. É necessário, pois, uma forma de saber que esteja além do pensar, um saber que sabe, um saber que, no sentido mais antigo, meramente vê, que é puramente contemplativo. Trata-se de superar o deslize do *cogito*, que, além de ter uma origem bastarda, porque é filho da dúvida, quer dizer, de alguma maneira é fruto da dialética, põe o ser no pensar, e não na pura contemplação.

“A filosofia deve explicar o fato do mundo”⁴⁰ e, se o mundo não é nada mais que atividade na mão da consciência, seu princípio só pode ser um princípio vivente. A concepção dialética poderá ser verdadeira, segundo Schelling, apenas se se trata de uma eternidade sem nenhuma finalidade exterior, mas, então, é como um nada⁴¹. Um princípio que só cumpra uma função dialética, paradoxalmente, não é um princípio, quer dizer: por causa de sua pura autossustentação e autossuficiência, definitivamente apenas lógica, é incapaz de sair propriamente de si mesmo, na maioria das vezes consegue somente a explicitação do implícito, gira em torno de uma identidade analítica e não pode fazer outra coisa que se remontar a si mesmo; o real não pode nunca ter um fundamento meramente lógico. Portanto, se o problema for formulado dialeticamente, transforma-se num dilema: ou bem é princípio, ou bem é absoluto.

Pelo contrário, como sustenta Heidegger, trata-se de “pensar

⁴⁰ F. W. J. SCHELLING. *Darstellung des philosophischen Empirismus (Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836)*. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta, 1856-1861, v. X, p. 227. Ed. de K. F. A. Schelling.

⁴¹ *Idem. Las edades...*, *op. cit.*, p. 260.

a relação do ser com a essência do homem”⁴², contudo, se para Heidegger o pressuposto fundamental e originário é o mesmo ser no mundo, que é a característica própria do *Dasein*, pode-se dizer que em Schelling trata-se de uma relação biunívoca, na medida em que o mundo está no homem como o homem no mundo. Este “ser em” é um “vir a ser em”, o mundo vem a ser no homem no vértice do devir da natureza, e o homem vem a ser no mundo sob a forma de uma autoconsciência contemplativa que reconstrói seu próprio devir. Ser é atividade, é um ser sendo até si mesmo onde homem e mundo, natureza e Eu, não se encontram dialeticamente, antes, historicamente.

Isso dito, é o momento de retomar as críticas que Heidegger faz ao idealismo e ver se estas são aplicáveis a Schelling. Em sua íntegra, a crítica sustentava que o idealismo “constrói sua interpretação da realidade sobre o vazio”. Tal crítica divide-se em quatro partes. A primeira sustenta que a interpretação idealista não daria lugar a uma compreensão do ser, logo, o ser não poderia de modo algum afirmar-se. Segue-se que o idealismo de Schelling não propõe uma solução para o problema da relação do ser com os entes⁴³, porque, particularmente em Schelling, o ser não é de modo algum um conceito, nem tampouco propriamente universal. Por outro lado, para Schelling, o ser é efetivamente indefinível⁴⁴ e não se confunde com o ente. Esse caráter indefinível do ser é o que obriga a abordá-lo com base em uma perspectiva que não pode mais ser a da lógica, mas, antes, a contemplativa. E ainda: para Schelling, o ser não é absolutamente algo óbvio, pelo contrário, o itinerário de sua exposição passa necessariamente por um caminho de vestígios, e a obscuridade lhe é inerente. Daí a compreensão do ser que surge da filosofia de Schelling equivaler

42 M. HEIDEGGER. Introducción a ¿Qué es metafísica?. In: M. HEIDEGGER. *Hitos*. Madri: Alianza, 2001, p. 305.

43 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo...*, *op. cit.*, p. 26.

44 *Id.*, *ibid.*

a uma atualidade genética de si constituída por uma dualidade de forças contrapostas: necessidade e liberdade⁴⁵, uma é negativa, a outra, positiva. Se ser é atividade, isto não pode ser explicado nem por um princípio lógico nem por um princípio afirmativo, antes, por uma compreensão sintética dos dois princípios, que constitui um terceiro. Sem dúvida, deve-se ter presente que, para Schelling, ser (*sein*) constitui um “rebaixamento” de *Wesen*, este é um protovivente.

Ser é entidade [*Seinheit*], particularidade, é isolamento; e o amor é o nada da particularidade, não busca o seu e, por isso, tampouco pode ser existente por si mesmo. Do mesmo modo, uma essência de todas as essências é por si mesma infundada, e nada a sustenta⁴⁶.

Heidegger também afirma que o idealismo não se obriga a responder à questão sobre o que diz ontologicamente uma compreensão do ser⁴⁷. Cabe ter em mente que quanto a isto a obra de Schelling fica, por assim dizer, inconclusa, na medida em que, segundo este, “a verdadeira representação é aquela em que se expõe o desenvolvimento de um ser vivo, efetivo”⁴⁸; e, se não leva a cabo esta tarefa, é simplesmente porque não lhe parece possível que um ser finito chegue a tanto. Neste sentido, Heidegger tem o mérito de pôr efetivamente tal compreensão dentro dos limites do humano. Schelling, em contrapartida, pretende uma compreensão do ser que já não pode ser qualificada de “ontológica”, antes, se lhe cabe uma denominação, deveria ser compreensão “meta-ontológica”, daí o seu fracasso. Por conseguinte, segundo a terceira crítica de Heidegger, pode-se afirmar que Schelling não se dá conta de como esta compreensão possa ser possível, na medida em que seu método genético fracassa. Finalmente, Heidegger

45 F. W. J. SCHELLING. *Las edades...*, *op. cit.*, p. 48.

46 *Id.*, *ibid.*, p. 49-50.

47 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo...*, *op. cit.*, p. 228.

48 F. W. J. SCHELLING. *Las edades...*, *op. cit.*, p. 33.

afirma que o idealismo não se daria conta de que essa compreensão “pertence à constituição do ser do *Dasein*”⁴⁹. Para Schelling, se se entende a filosofia como compreensão ontológica do ser, ela é apenas *anodos* e *katodos*, ou seja, a história progressiva da autoconsciência e a de seu retorno à sua origem, então, com isso, não se constitui apenas um saber e um modo de saber, mas, sobretudo, estes dois vetores marcariam a posição que o ser humano tem na história e qual é o seu sentido. A liberdade humana é precisamente uma prova de que *das Wesen aller Wesen* habita nele de um modo próprio e particular, a ponto de constituí-lo em seu ser. De modo que, segundo creio, Heidegger erra neste ponto, ainda que Schelling, ao entender o seu caráter constitutivo e ao tematizá-lo, só consiga a reconstrução com base nessa descoberta e, necessariamente, segundo os seus próprios pressupostos.

Com Schelling, o idealismo alemão desvia-se, por assim dizer, de si mesmo, e seu esforço para construir um real-idealismo fracassa. Não obstante, esse próprio fracasso põe em evidência que talvez a filosofia só seja isto: filo-sofia.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*.

DUQUE, F. *Historia de la filosofía moderna*. La era de la crítica. Madri: Akal, 1998.

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe*, I, 4. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1970.

_____. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975.

49 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo...*, *op. cit.*, p. 228.

- FICHTE, J. G. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. In: FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977.
- _____. *Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.
- GOETHE, J. W. von. *Fausto*. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1905.
- HEIDEGGER, M. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1981.
- _____. En torno a la cuestión del ser. In: HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.
- _____. Introducción a ¿Qué es metafísica?. In: HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.
- _____. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 2005.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*.
- _____. *Crítica de la razón práctica*.
- LEIBNIZ, G. W. *Opera Omnia*, v. II. Hildesheim/Zurique (Sui)/Nova York: Georg Olms, 1989.
- LOER, B. *Das Absolute und Die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 1974.
- SCHELLING, F. W. J. *Darstellung des philosophischen Empirismus* (Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836). Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta, 1856-1861, v. X. Ed. de K. F. A. Schelling.
- _____. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (Schelling Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798).

SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über des Unbedingte im menschlichen Wissen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980 (Historisch-Kritische Ausgabe, I, 2, E.).

_____. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. Panorama general de la literatura filosófica más reciente. In: *Experiencia e historia*. Madri: Tecnos, 1990.

_____. *Las edades del mundo*. Trad. de H. R. O. Disselkoen. Valparaíso: Cerro Alegre, 1993.

_____. *Sistema del idealismo transcendental*. Barcelona: Anthropos.

