

# Diferenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2024.i10.05 [pp. 103-136]

Recibido: 27/02/2023

Aceptado: 15/06/2023

## **A contribuição de Heidegger para superação da determinação metafísica da Liberdade, tomada enquanto fundamento incondicionado, e a sua abertura de um novo acesso para a investigação da verdade do Ser. Parte II**

## **Heidegger's contribution to overcoming the metaphysical determination of Freedom, taken as an unconditioned foundation, and its opening of a new access to the investigation of the truth of Being. Part II**

**Francisca Tânia Soares Rutigliano<sup>1</sup>**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

### **Resumo:**

Abordaremos aqui a problemática da Liberdade no contexto histórico de sua discussão no âmbito do Pensamento metafísico do Ser –âmbito formalizado pela primeira vez pela Filosofia de Platão e de Aristóteles. O nosso intuito é mostrar em linhas gerais como a partir do pressuposto da *incondicionalidade*, tomada enquanto a determinação fundamental da Liberdade, o Pensamento moderno angaria a configuração do Ser

---

<sup>1</sup> Pesquisadora: UFRJ – Programa Institucional de Pós-graduação (PIPD). UFRRJ – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição (*Zétesis*). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

na forma da Subjetividade. Tomamos a questão da Liberdade como fio condutor desta investigação porque compreendemos que tal questão põe o ponto de partida o mais genuíno para a investigação do estabelecimento das formas da Subjetividade pretendidas pelo Pensamento moderno. Encaminharemos nossa explanação indicando as perspectivas através das quais o Pensamento grego, medieval e moderno contemplou a incondicionalidade no âmbito da problemática do Ser. Aberto o contexto problemático sobre o qual se desdobra a questão da incondicionalidade, passaremos a abordar o papel atribuído à Liberdade pela Filosofia de Kant e de Schelling na determinação do Ser de todo.

**Palabras Chave:** Acontecimento; Diferença; Incondicionalidade; Liberdade; Nada; Verdade.

### **Abstract:**

We will approach here the issue of Freedom in the historical context of its discussion within the scope of the Metaphysical Thought of Being - scope first formalized by the Philosophy of Plato and Aristotle. Our aim is to show, in general terms, how from the assumption of *unconditionality*, taken as the fundamental determination of Freedom, modern Thought raises the configuration of Being in the form of Subjectivity. We take the issue of Freedom as the guiding thread of this investigation because we understand that this question is the most genuine starting point to the investigation of the forms of Subjectivity establishment intended by modern Thought. We will forward our explanation indicating the perspectives through which greek, medieval and modern Thought contemplated unconditionality within the scope of the problematic of Being. After we opening the problematic context on which the issue of unconditionality unfolds, we will address the role attributed to Freedom by the Philosophy of Kant and Schelling in the determination of the Being of all.

**Keywords:** Event; Difference; Unconditionality; Freedom; Nothing; Truth.

### **1. O posicionamento de Leibniz frente à *έντελέχεια* grega**

Neste contexto problemático do Ser e de sua Verdade é que o sentido da *έντελέχεια* enquanto *actualitas*, caracterizada pela causalidade, permanece e atravessa a Filosofia moderna. Quando, posteriormente à instauração cartesiana do Princípio da auto-certeza do eu penso no fundamento da determinação do Ser, Leibniz parte da causalidade para interpretar a concretude pela perspectiva da Mônada, da Substância racional volitiva, ele está orientado por esta perspectiva medieval da *έντελέχεια*, no sentido de ato. Daí Heidegger observar: “o ente concreto de tal forma (monádico) mantém aquele traço da

concretude que distingue a *actualitas* enquanto *causalitas*<sup>2</sup>. Contudo, veremos adiante, a contribuição de Leibniz reside em destituir a dicotomia entre ato e potência instaurada no Medievo, a qual corresponde à dicotomia entre concretude e possibilidade, como indicamos na primeira parte deste Ensaio.

Aqui, nesta segunda parte estaremos esclarecendo pormenorizadamente o caráter atribuído à incondicionalidade no âmbito do Pensamento moderno, a partir de Leibniz, e pondo em contraste as perspectivas de Kant e de Schelling acerca do fundamento da Liberdade - indicaremos neste contexto as posições ocupadas por Fichte e Hegel.

### **1.1. O Querer enquanto o distintivo da Vontade concebida na Modernidade.**

Vimos na Primeira parte de nosso Ensaio que o caráter causal atribuído à *actualitas* suposta enquanto o caráter essencial do Ser se ancorou no pressuposto da *incondicionalidade* que, por sua vez, se ofereceu como fundamento para a própria *eternidade*. O Ser suposto enquanto a Totalidade do ente é causa primeiramente porque é causa de si mesmo. Enquanto figura de tal Totalidade incondicionada, Deus dá princípio e fim à cadeia causal para todo ente finito, enquanto o *Summum Ens*, o eterno. Do ponto de vista do ego cogito, que toma a criação pela perspectiva da Verdade, no sentido da objetividade, o é, correspondente à concretude cumpre o papel de cópula entre o juízo e o ajuizado, aquele é verdadeiro primeiramente na medida em que é concreto e este aqui é verdadeiro na medida em que se conforma ao Pensamento certo de si (de sua própria concretude) que o pensa enquanto tal, isto é, enquanto verdadeiro (concreto).

Esta incondicionalidade instituinte, já figurada no Medievo enquanto Vontade, ganha no Pensamento moderno sua determinação enquanto *Querer* e é projetada sobre a Subjetividade, que, na forma da interioridade representativa e auto-representante do ego cogito, caracterizará de todo o Ser. Com isto, o Ser, desde a Antiguidade, visado seja enquanto a Totalidade do ente seja enquanto o Ente supremo, na Modernidade se transforma no caráter essencial da Substância egoica (o eu penso) com a figura do Querer ele mesmo: o Querer é o sentido primeiro do Ser, porquanto é o querer a si mesmo e, assim, o querer ser o primeiro. Vimos, ainda, na primeira parte em que sentido Schelling resumiu esta determinação do Ser enquanto Querer. Este caráter atribuído à Substância foi fundamentado pela primeira vez por Leibniz; Descartes já havia projetado a Vontade para a Subjetividade com o fito de atribuir a esta o caráter de incondicionalidade –já então visada enquanto imagem e semelhança da Substância primeira (Deus)– mas para tanto exigiu a si mesmo fundamentar a incondicionalidade do ego cogito através dele

---

2 HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 442.

mesmo, o que significou extraí-la de toda outra substância; o ego cogito fundamentava a sua incondicionalidade através da Razão, a qual se habilitava a fundamentar o seu Saber matemático e, assim, se afirmava enquanto princípio condicionante para a verdade do ente de todo – com isto nasce a cientificidade, o chamado rigor matemático, do Conhecimento.

A despeito das diferentes nuances na abordagem dos Pensadores idealistas modernos, este caráter do Querer, distintivo da Vontade atribuída ao Ser, permanece também em Schelling, que distinguindo a Substância, tomada enquanto essência, com o sentido de fundamento e existência, determina o fundamento enquanto *fundamento para* a existência. Heidegger esclarece esta perspectiva de Schelling, atribuindo-a a Leibniz, nestes termos:

A Substância, o Ente por si subsistente, é o que ele é, enquanto *perceptio* e *appetitus*, representar e tender. Isto não é suposto somente como sendo a Substância primeiramente algo por si e tenha então ainda duas propriedades (o representar e o tender), antes o tender é em si representante e o representar é propenso, e o tender representante (o Querer) é o modo fundamental do Ser do Ente, sobre o fundamento do qual e conforme o qual ele, sempre em-si-único, é Ente. “Querer é ser-primordial”. O querer é a essência originária do (s-) *Seyn*, diz Schelling, tendo lido (...) a *Monadologia* de Leibniz, isto é, a Doutrina da Substância enquanto a Unidade volitiva instantânea em si<sup>3</sup>.

## 1.2. A causalidade da *actualitas* tomada sob a perspectiva da força e a superação da dicotomia entre potência e ato pelo viés da interpretação monadológica de Leibniz

Embora Heidegger indique que Leibniz haja abolido a interpretação medieval da ἐνέργεια e da ἐντελέχεια em termos de potência e ato e tenha, assim, reconduzido a concretude à sua plenitude ontológica, isto se deu, contudo, (assim como ocorreu com Schelling) através da projeção integral do ego cogito sobre o Ser do ente, entabulada por Descartes. Na verdade, Leibniz consoma o que não foi possível a Descartes fazer. Como indicamos acima, a questão prioritária para Descartes era fundamentar a incondicionalidade do Sujeito, para afirmá-lo enquanto produtor. Tratava-se da atribuição da substância infinita (Deus), de suas propriedades, à substância finita. Descartes fundamentou esta determinação pretendida para o ego cogito por referência ao procedimento auto-fundamentador do Saber matemático, o qual se fundamenta a si mesmo por si mesmo enquanto um Saber cuja verdade se garante enquanto *certeza* necessária e universal, portanto, infinita<sup>4</sup>. A

3 Ibid., p. 165.

4 Ibid., p. 52 ss. E sobre o projeto matemático da Natureza e acerca do fundamento da homogeneidade do espaço, cf. HEIDEGGER, M. *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986, p. 354.

Liberdade aqui tem o sentido do movimento incondicionado do eu-penso, isto é, do eu-represento- *ponho* o ente, a *res extensa*, enquanto o contraposto à *res cogitans*, isto é, aloco-a adiante, em sua verdade, interior ao círculo luminoso da Razão.

Leibniz, partindo e apoiando-se na certeza do eu-penso, deu um passo para além de Descartes e projetou o suposto caráter ativo e incondicionado do ego para todas as outras substâncias, extraíndo da determinação essencial delas o primado da *res extensa* (Acompanhando a apresentação da estrutura do Ser por Leibniz, veremos que, na verdade, assim como se dá com Schelling, o resultante de sua contemplação foi de fato o tornar absoluto o primado do Eu para o Todo).

A alegação de Leibniz para estender o ego ao Todo do ente foi esta de que a evidência do Eu concerne a toda e qualquer substância, na medida em que é inerente a cada uma o impulso, a força ativa (*vis activa*) unificadora da multiplicidade no Uno –as substâncias não são concebidas em sua unidade enquanto um composto de características distintas unificadas na representação da *res cogitans*, sua multiplicidade originária se constitui das múltiplas perspectivas (correspondentes ao ponto de vista que é próprio a cada qual) as quais formam o seu próprio âmbito especular enquanto unidade do Universo ele mesmo– cada Mônada é, enquanto ponto de vista, um espelho vivo do Universo. O *Eu*, nas substâncias distintas da *res cogitans*, convalida-se pelo princípio de individuação que cada substância (Mônada) cumpre unificando ela própria a multiplicidade em si mesma enquanto sua mesma (a unidade já é dada ao Entendimento, para que ele a represente no conceito; o papel unificador do Entendimento se determina, nesta perspectiva, por unificar a representação da coisa ela mesma no Sujeito). Leibniz justifica o movimento unificador em toda Mônada por analogia ao procedimento do ego cogito nos seguintes termos:

[...] pois uma vez que a natureza das coisas é uniforme, então não pode ser que a nossa própria essencialidade [Wesenheit] seja tão infinitamente diferente das outras substâncias simples a partir das qual se compõe todo o Universo<sup>5</sup>.

Dissemos acima que Leibniz projetou o ego absolutamente para o Ser do ente de todo. O seu procedimento se consistiu em tomar a Substância enquanto representante (*perceptio*, ideia) e tendência (*appetitus*) e, assim, fundar o Ente de todo na ponência (representação) do *eu*. Esta ponência das outras mônadas, contudo, não se confunde com a ponência das *res cogitans* na medida em que não desdobra nelas o fenômeno de apercepção- as Mônadas distintas da *res cogitans* não representam percebendo

---

5 LEIBNIZ, G. W. "Brief an de Volder am 30/6/1704 Gerht. II, 270; B. II, 247". In HEIDEGGER, M. "Aus der letzten Marburger Vorlesung". GA 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 90.

o seu percebimento, isto é, não representam se representando a si mesmas em sua representatividade.

Leibniz concebe a Mônada enquanto força originária (*vis primitiva*), impulso (*vis activa*), empenho (*conatus*), que é em si esforço (*nisus*), isto é, inclinação adiante para a concretização, e, por fim, enquanto nexos preexistente, e concede ao impulso a sua interpretação monadológica da *έντελέχεια* grega, no sentido da *perfectio*. Esta aqui, em sua Filosofia, pretende significar completude (fechamento) tomada em termos de totalidade do concreto, e, com isto, princípio de causalidade<sup>6</sup>. Leibniz o diz, na *Monadologia* (§18), com as seguintes palavras:

Poder-se-ia dar o nome *έντελέχεια* a todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois elas têm nelas mesmas certa perfeição (*ἐχουσιὸ*

---

6 Ouve-se aí um eco longínquo da “rotunda verdade” (*Ἀληθείης εύκυκλῆος*) de Parmênides, na medida em que o Pensador grego projeta nesta figura o sentido da plenitude e eternidade do Ser –um eco longínquo, contudo, porque o Ser é aqui concebido por Leibniz na perspectiva do ego, um conceito estranho à problemática grega do Ser– o *Um* grego não se identifica com o *eu* volitivo dos Modernos; seu caráter unificador pressupõe e emprega o *λόγος* em sua função analógica (reportativa), mas este já pressupõe a unidade originária de Ser e perceber (*voεῖν*), tal unidade fundada na própria estrutura do ente, a qual o determina enquanto um visível a partir de si mesmo, o que desautoriza a pretensão moderna de atribuir uma proeminência do perceber sobre o Ser (Cf. HEIDEGGER, M. *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, p. 68). Além disto, o *voεῖν*, Aristóteles estabelece de partida, não é nenhuma propriedade exclusiva do homem. O que o diferencia neste é que devido ao *λόγος* se constituir enquanto uma abordagem sobre... (o ente e seu Ser) e, assim enquanto mediador, o *voεῖν* é nele é um perceber-através (*δια-voεῖν*). A despeito de todas estas distinções, ainda assim, é possível que esta perspectiva de Parmênides da Verdade tenha inspirado Leibniz para interpretar a *έντελέχεια* de Aristóteles no sentido de certa perfeição suposta para a Mônada. Por que aventamos tal possibilidade? Porque Heidegger observa que o sentido de perfeição que Leibniz projeta para a *έντελέχεια* não corresponde àquele que Aristóteles atribui ao conceito cunhado por ele. Tomando a etimologia mesmo da palavra *έντελέχεια*, Heidegger esclarece que o que Aristóteles tinha em vista com ela era precisamente o “ter-se no τέλος” (*έν-τελέ-χεια*) do ente, *τέλος* significando então “prontidão” para a disponibilidade –e este era o sentido eminente do Ser para Aristóteles, já o mencionamos. Na verdade, Aristóteles pensava o Ser, a presentidade caracterizada enquanto *οὐσία*, a presença constante de um preestabelecido (*ὑποκειμενον*), nas duas perspectivas de sua mobilidade, a *κίνεσις* e a *στάσις* (movimento e repouso), para os quais Heidegger indica o sentido mais essencial de mudança e permanência, no interior da problemática grega de determinação da *φύσις* desdobrada pelo viés das determinações capitais da *δύναμις*, a saber: a força de suportar (*δύναμις τοῦ παθεῖν*) e a força de opor resistência (*ἐξίς ἀπαθείας*), as quais são mais originárias que e a força de fazer (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*). Teríamos que desviar muito de nosso percurso em vista de uma exposição sucinta da determinação moderna do Ser pela perspectiva da incondicionalidade, para pontuar com toda precisão o modo pelo qual Aristóteles compreende o Ser enquanto mobilidade numa perspectiva inteiramente distinta da de Leibniz. Para tal esclarecimento, cf. HEIDEGGER, M. *GA 33. Aristoteles, Metaphysik* Θ 1 – 5. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931). Frankfurt am Main: Klostermann, 1981, § 8.

έντελές), há uma suficiência (αυτάρκεια) que lhes torna fonte de suas ações internas e, por assim dizer, autômatos incorporais<sup>7</sup>.

E Heidegger completa a menção de Leibniz com a seguinte explanação:

[...] elas carregam consigo de algum modo certa completude [*Vollendung*], na medida em que toda Mônada [...] já traz consigo o seu Positivo e na verdade de tal modo que este, segundo a possibilidade, é o Universo ele mesmo<sup>8</sup>.

Heidegger esclarece precisamente o que está pressuposto nesta tomada monadológica da έντελέχεια, na qual esta é suposta na perspectiva da constancialidade visada enquanto a força originária (*vis primitiva*) e seu impulso esforçado fora da dicotomia entre potência e ato –dicotomia através da qual a substância esteve restringida ao ato, isto é, à concretude, a qual excluía de si o *ainda-não* determinante da possibilidade– nestes termos:

Por respeito à distinção tradicional de *potentia* e *actus* a *vis* é, por assim dizer, caracterizada enquanto uma essência intermediária entre ambos. Na verdade, isso significa a superação dos conceitos até então vigentes de possibilidade e de concretude. Mas, a contemplação serve ao aperfeiçoamento da “Filosofia primeira”, que pergunta acerca da entidade do ente e conhece a *substantia* enquanto o propriamente ente. A *vis* é o nome para o Ser do ente que está em si. De acordo com isso, o Ser não consiste nem na *actualitas*, na medida em que esta supõe a concreticidade [*Gewirktheit*] do que é unicamente presente, nem na *potentia* no sentido da aptidão de uma coisa para algo (p. ex., do tronco para uma barra). A *vis* tem o caráter do *conatus*, empenho, do tentar já impulsionador de uma possibilidade. O *conatus* é em si *nisus*, esforço, a inclinação adiante para a concretização. Através disso é próprio à *vis* a *tendentia*, com a qual é suposta a aspiração a qual pertence o Representar. O obter experimental, inclinado adiante, tensionado é o traço fundamental da constancialidade [*Beständigkeit*], a partir da qual o respectivo ente ele mesmo se obtém, isto é, se desdobra para um *mundus concentratus*. A constancialização [*Beständigung*] aspirante-anteponente é a essência da existência; as modalidades “possibilidade” e “necessidade” são *modi existendi*<sup>9</sup>.

Visando a Mônada no sentido da Substância, Leibniz não a concebe no sentido do ente, mas antes no sentido do Ser deste. O ente concreto é apenas o fenômeno; no sentido que o Filósofo atribuiu a este, é apenas uma manifestação da Mônada –não é

7 LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Oviedo: Pentalfa, 1981, p. 88.

8 HEIDEGGER, M. “Aus der letzten Marburger Vorlesung”. GA9. Cit., p. 84.

9 Cf. HEIDEGGER, M. GA 6.2. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, p. 445.

uma pedra enquanto ente concreto que representa e tende para o que é representado por ela, é o Ser da pedra que traz consigo um ponto de vista do Universo e se mantém propenso para ele enquanto para uma perspectiva da verdade deste. Contudo, Heidegger ressalta justamente que Leibniz fala antes do ente pretendendo falar do Ser. E toma como referência para corroborar este parecer algumas citações em que Leibniz afirma que a ideia do Ser está em nós a partir do fato de nós mesmos termos o Ser. A questão é que, para a Metafísica, o *eu* constitui sen mais o Ser no sentido da ipseidade deste, e, assim, o *eu* não é ele mesmo um ente. Mas, para Heidegger, o *eu* é um complexo fenômeno ôntico *derivado* da própria recorrência do existir de um Mesmo *enquanto* ser-no-mundo –um tal Mesmo que pode ser, e o é na maior parte do tempo, um Outro (o Impessoal)– a ipseidade do Ser fundada no ser-no-mundo acarreta o Ser do Dasein e o Ser de todo ente de forma distinta da sua, na medida em que o ente tem o seu Ser aberto em reporto ao ser-no-mundo concernente ao Ser do Dasein, na medida ainda em que o Ser ele mesmo só se dá para um ente cujo Ser tem a forma da compreensão do Ser.

Na perspectiva substancialista/subjetivista de Leibniz, se o ego produtivo reflete o Deus criador em suas manifestações (criaturas), reflete-o em si mesmo enquanto Universo. Assim, cada Substância (Mônada) reflete a si mesma enquanto ego ponente, isto é, enquanto o que traz o Todo à presença (à luz) sob uma perspectiva –a sua própria. Assim, esta pró-a-dução do “Outro” só é possível porque este é já sempre apenas uma ponência do Mesmo. Nestes termos é que o apetite, a tendência representativa do *eu* de cada Mônada, se constitui do pro-a-duzir, do trazer à presença o ente enquanto ideia (*perceptio*). Quando Leibniz afirma que a Mônada é sem janelas, ele o faz compreendendo que a substancialidade do Todo diverso representada nela já se encontra em si mesma, na forma do ego ponente. Isto significa que a Mônada espelha em si, desde si mesma a força produtora inerente a toda Substância. Deste modo, cada Mônada tem em si a totalidade substancial do Mundo, o Universo, refletido sob *um ponto de vista* enquanto Mundo possível. Este ego estendido para as coisas é a primeira forma de um Realismo superior fundado no próprio Idealismo, um Realismo representado (posto) pelo próprio ego, aqui concebido enquanto o Princípio de individuação residente na Substância ela mesma. Se Descartes restringiu a representatividade da Substância à *res cogitans*, deixando a *res extensa* de fora, Leibniz incorporou esta *res* excluída, atribuindo a ela o sentido ontológico mais essencial de força (*vis activa*), portanto de Vontade, e propagou, assim, o caráter fundamental do ego, o Querer, sobre toda Substância, com o cuidado apenas de tirar das outras a apercepção, exclusividade da *res cogitans*.

## **2. O breve abalo do arranjo idealista e a consolidação deste pela Filosofia transcendental.**

Hume abalou esse sonho dogmático da Representação, preparado no Medievo e consumado na aurora da Modernidade, ao mostrar que o Pensamento estava a jogar

com conceitos sem qualquer compromisso com a prova experimental deles. Em termos lógicos tudo se articulava, tudo se provava, mas a Substância oferecida enquanto Princípio e Fundamento a priori não se deixava provar em sua concretude enquanto Princípio de causalidade, e, assim, não se convalidava enquanto necessária –para falar com a linguagem de Kant, enquanto posição absoluta. O que Hume pretende mostrar é que a causalidade enquanto caráter insigne de toda Substância não se convalida a priori para a determinação do fenômeno na experiência. Não se verifica, portanto, a intuição pura de nenhuma Substância à qual a ocorrência do ente concreto se possa referir. Todo saber repousa sobre a crença da recorrência de sua verdade, que é sempre emprestada da experiência que produz a associação das idéias e forma o hábito. Kant o explana nestes termos: Hume derivou o conceito de causa “de uma associação frequente do ocorrido com o precedente e de um hábito surgido daí (portanto, de uma necessidade, meramente subjetiva)”<sup>10</sup>. A partir da experiência com o nascimento recorrente do Sol surge o hábito de seu alvorecer e, com isto, este é predicado ao Sujeito enquanto uma verdade sua evidente.

Kant expõe o fundamento da recusa de Hume e a crítica mostrando que ela se origina de sua suposição da impossibilidade de dedução a priori do princípio da causalidade, e alegando que isto se deve justamente ao fato de Hume não ter considerado a possibilidade dos juízos sintéticos a priori, dos quais a Matemática e a Física dão prova:

David Hume [...] permaneceu meramente com a Proposição sintética da associação do efeito com suas causas (*Principium causalitatis*), acreditou demonstrar que uma tal Proposição a priori fosse inteiramente impossível, e segundo suas conclusões tudo aquilo o que nomeamos de Metafísica é o mesmo que uma mera ilusão de um pretenso conhecimento racional disso que de fato foi emprestado da experiência e transmitiu através do hábito a aparência de necessidade [...], se ele tivesse a nossa tarefa em sua universalidade diante dos olhos [provar a possibilidade dos juízos sintéticos a priori], então teria visto que de acordo com o seu argumento não se poderia dar nenhuma Matemática pura, porque esta contém certamente proposições sintéticas a priori, diante das quais seu bom entendimento lhe teria bem preservado destas afirmação<sup>11</sup>.

Na verdade aqui não se dá uma controvérsia legítima, porque Kant já parte do princípio que a experiência é tão somente uma ligação sintética das intuições, considerando que o conhecimento só se reporta a fenômenos e não à coisa em si. Por isso ele considera como um tipo de juízo sintético a priori da Matemática, a Proposição que postula que  $7+5=12$ .

---

10 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Stuttgart, Reclam, 1998, p. 53 (“Enleitung” B 5)

11 Ibid., B 19-20, p. 68-9.

Para ele esta é uma Proposição sintética a priori e não analítica porque o 12, o número que unifica em si o 7 e 5, não se extrair dos conceitos destes dois últimos e resulta portanto de uma síntese fornecida unicamente pela intuição da unidade. Já a Proposição da Física, que postula que em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante, esta Proposição ele a vê suportada na intuição da permanência. De fato, Kant extrai as “intuições de unidade e de permanência” da forma da representação matemática do espaço e do tempo, ambos supostos como intuições puras. Mas Hume está olhando a Substância de uma outra perspectiva que a do horizonte transcendental da representação estabelecido por Kant, e não pode apreender a experiência enquanto Representação por meio da ligação de intuições. A Hume, detido no contexto de Pensamento do Ser enquanto subsistência, ao compreender a pretensão abusiva do *a priori* pela Representação, não cabia mais que inverter o Princípio do Conhecimento deslocando-o do Sujeito para fixá-lo na Coisa, e apelar, assim, a um Realismo imediato.

O fato é que nem Kant nem Hume, regidos pelo Princípio lógico da Razão, puderam suspeitar que o fenômeno da Cura visado enquanto Princípio existencial para a significatividade do Mundo, e, assim, do trato de todo com o ente, seria o único fundamento possível para o fenômeno do Conhecimento, uma vez que só através da Cura a clareira da Verdade poderia se abrir.

## **2.1. A problemática da Liberdade na orientação da confrontação de Kant com a recusa de Hume ao dogmatismo**

Na controvérsia entre Hume e Kant o problema da tomada da Liberdade enquanto fundamento encontra a sua instância genuinamente problemática no âmbito da Metafísica, e é daí que Schelling terá que partir para dar o último passo metafísico na determinação da Liberdade.

Kant embora critique Hume por rechaçar a Proposição do princípio da causalidade enquanto Proposição a priori, compreende perfeitamente que tal Proposição só pode se convalidar enquanto a priori caso o Conhecimento seja repartido em conhecimento transcendental (de objetos da experiência) e prático (de emprego das ideias da Razão<sup>12</sup>,

---

12 Kant argumenta o porquê da necessidade da divisão do conhecimento: “A principal atenção na divisão de tal Ciência é a seguinte: que justamente nenhum conceito que contenha em si algo de empírico possa ser incluído; ou que o Conhecimento a priori seja completamente puro. Daí que, embora os Princípios supremos da Moralidade e os conceitos fundamentais da mesma sejam conhecimentos a priori, / eles, contudo, não pertençam à Filosofia transcendental, pois que os conceitos de prazer e desprazer, desejos, e inclinações, etc., que são no todo de origem empírica (não obstante não colocarem eles mesmos no fundamento os seus regulamentos, mas, todavia, no conceito de dever, enquanto obstáculo a transpor ou enquanto estímulo, o qual não deve ser transformado em fundamento do movimento), têm necessariamente que estar envolvidos na composição do Sistema da Moralidade pura. Daí que a Filosofia transcendental seja a Ciência

as quais não se deixam representar conceitualmente). Por um lado a Proposição que postula que todo efeito provém de uma causa extingue no plano do conhecimento teórico de imediato a Liberdade, na medida em que toda causa no plano da natureza é causa condicionada. Por outro, a incondicionalidade característica da Liberdade é exigida pela própria Razão precisamente enquanto termo para as suas inferências na cadeia causal. Neste caso, a Liberdade tem que ser pressuposta enquanto a dimensão da coisa em si, a qual permanece apenas de modo residual em cada objeto, isto é, em cada representação ordenada pela intuição e pelas categorias.

Daí o esforço de Kant para demonstrar que todo ente é ao mesmo tempo determinado pela Liberdade e pela necessidade. Por esta, porque, do ponto de vista do objeto da experiência como o qual é já determinado, ele está sempre de antemão inserido na cadeia causal determinada segundo o tempo, sendo, portanto, ele próprio condicionado enquanto efeito de uma causa antecedente e causa para outro efeito subsequente. Pela Liberdade, porque se a incondicionalidade fosse abolida nenhuma causa condicionada poderia servir nem de começo nem de termo para a cadeia, uma vez que ela mesma não poderia dar nem começo nem fim a partir de si. E as instâncias do incondicionado se revelam sendo a alma (inerente à problemática do homem e da sua Liberdade), o Mundo e Deus. Enquanto idéias da Razão elas se furtam à determinação do conhecimento teórico e, portanto, à possibilidade de sua prova, mas se deixam pensar sem contradição e permitem tirar de sua existência hipotética consequências verdadeiras. Assim, estas ideias se deixam pensar do ponto de vista lógico, para fundamentar a Liberdade requerida para a incondicionalidade.

A Tradição metafísica havia concebido que a manifestabilidade de Deus enquanto criação correspondia a uma intuição intelectual infinita, o que significava uma conexão necessária entre criação e conhecimento, e que a intuição humana, ainda pensada enquanto intelectual, mas finita (apenas capaz de conhecer), só podia fundar o seu conhecimento sobre a Razão divina da qual a Razão humana era uma extensão. Viu-se acima que, a partir de Descartes, com a instauração da primeira verdade indubitável, a certeza do eu-penso, a Razão se viu na possibilidade de fundar a si e ao seu conhecimento sobre si mesma apoiada sobre o conhecimento matemático. Assim, a Razão se auto-fundamentou enquanto o Princípio do Conhecimento intuitivo. Viu-se ainda que a Liberdade já estava concebida pelo Pensamento cartesiano precisamente por seu intuito de fundar a incondicionalidade do ego cogito e, por extensão, de fundar o Conhecimento na incondicionalidade da Razão. Mas, como foi observado, Hume veio acordar o Pensamento metafísico de seu sono dogmático.

---

do mundo da mera Razão pura especulativa. Pois todo o prático, porquanto contenha móveis, reporta-se a sentimentos, os quais pertencem às fontes do Conhecimento empírico” (Cf. KANT, I. *KrV*, A 14/15, B 28/29).

E o argumento de Hume levou justamente Kant a conceber que a intuição finita não poderia ter feição intelectual, teria que se configurar enquanto intuição sensível determinada pelas condições formais de sua receptividade, o espaço e o tempo. Isto o levou a impor a divisão do conhecimento em especulativo e prático. Assim, o conhecimento especulativo (demonstrativo) teria que se determinar unicamente nos termos de uma representação concebida enquanto posição; teria que significar uma ponência cujo caráter universal se restringia ao aspecto da Subjetividade ela mesma. Isto significou: o conhecimento especulativo ficaria caracterizado por seu limite à representação, a qual apreende toda coisa sob a forma de puro fenômeno, o que deixa de fora a coisa no que ela é em si mesma e, com isto atesta a finitude da Razão especulativa (fora da perspectiva do conhecimento teórico, na perspectiva do conhecimento prático, a Subjetividade se afirma infinita). Mas, a auto-certeza do conhecimento deposta no ego cogito permanece intocável enquanto Princípio do conhecimento, precisamente por seu caráter (auto-fundado) de incondicionalidade. Por isto Kant, realçando o que já estava implícito no eu-penso, a Liberdade, concebe o ego primeiramente na perspectiva da atividade; o eu-ajo se torna a partir daí a determinação privilegiada do ego, a qual recobre o eu-penso.

## 2.2. Uma aporia só a primeira vista contornável

A causalidade incondicionada revela sua dificuldade quando vem à questão a possibilidade de uma causa fora do tempo dar ensejo a uma cadeia causal temporal. Para Kant, esta questão não acarreta grandes dificuldades porque, como o indicamos, as ideias da Razão enquanto juízos, em sua modalidade, não são necessárias, mas apenas problemáticas, com consequências verdadeiras. E uma vez que o conhecimento especulativo está privado de acesso a *coisa em si*, não se constitui em um problema que o fundamento desta (Deus), posto pela Razão, não só não se deixe provar como não se obrigue absolutamente a *ser*. Ele é apenas fundamento para orientar o conhecimento representativo que se dirige unicamente à própria representação, isto é, ao fenômeno dado sob a condição do tempo na intuição sensível. A Razão precisa de um fundamento último para cessar seu procedimento de inferência, não para esclarecer tal fundamento em si mesmo e no modo de sua concessão. E o seu procedimento de inferência ela o esclarece desmembrando a estrutura sintética das faculdades do Sujeito do conhecimento, ou seja, dela mesma. Assim que as ideias da Razão não carecem da prova da existência do respectivo ente para fundamentar um fundamento como verdadeiro, elas carecem apenas de convalidar a sua existência problemática, isto é, possível e mostrar suas consequências verdadeiras. No tocante à sua relação, as ideias são juízos puramente hipotéticos e jamais categóricos.

Entretanto, verifica-se que a aporia se mantém, na medida em que a Liberdade se deixa verificar enquanto existente, isto é, concreta no contexto da praxis humana. Pois, o que se convencionou chamar de Liberdade, no sentido prático, é a possibilidade do homem

se subtrair aos impulsos da sensibilidade e se determinar pela Razão, fixada enquanto sua essência –a resistência aos impulsos se testemunha na prática humana. Se a Liberdade se demonstra concreta, como pretender dar a um ente concreto a determinação de causa incondicionada e mesmo de categoria? Veremos isto mais adiante na ocasião em que estaremos expondo a explanação de Heidegger da pretensão de Kant de atribuir o status de categoria à Liberdade.

Embora Kant afirme que o uso que a Razão prática pode fazer da Liberdade é a moral, na verdade o uso primário que aquela faz desta, visto pelo argumento da impossibilidade de suprimir a incondicionalidade da cadeia causal, é justamente a possibilitação do conhecimento especulativo ele mesmo, o qual é completamente fundado sobre a auto-certeza do Eu. Não por outro motivo, já se o indicou, Kant apreende a essência do Sujeito não primeiramente pela perspectiva do eu-penso, mas antes do eu-ajo; com isto, ele põe o conhecimento especulativo a reboque da Liberdade e este é o seu modo de anuir de algum modo a pretensão totalitária da Razão.

Mas, como foi dito, isto implicava justamente dar à Liberdade uma dimensão maior que a do uso prático da Razão que é voltado para o estabelecimento da moral. A Liberdade, no sentido prático da “independência da coerção pelos impulsos da sensibilidade”<sup>13</sup>, habilitava já a função reguladora da moral. Kant o diz: “a moral pressupõe a Liberdade (em sentido o mais estrito) enquanto propriedade da nossa Vontade, na medida em que ela conduz *a priori* Proposições práticas à nossa Razão, enquanto dados, originadas nela mesma, que sem a pressuposição da Liberdade seriam absolutamente impossíveis”<sup>14</sup>. Mas, uma vez que o conhecimento prático não se afigura enquanto conhecimento transcendental, atribuído apenas ao conhecimento especulativo, tornou-se preciso que Kant, para fundar sobre a Liberdade a própria atividade do ego, concedesse a ela um sentido ainda cosmológico.

Com este sentido, a Liberdade significa: “a capacidade de principiar um estado, cuja causalidade, por sua vez, não está, portanto, submetida a uma outra causa, conforme a lei da Natureza, que a determina segundo o tempo. A Liberdade, nessa significação, é uma pura Ideia transcendental”<sup>15</sup>. E mais é sobre esta ideia transcendental da Liberdade que se funda a Liberdade prática. Kant esclarece que sendo a lei geral da possibilidade de toda experiência que toda causa repouse numa causa ocorrida no tempo, o que não permite obter a causalidade absoluta das condições na relação causal, uma vez que cada causa remete a outra ela mesma causada, “a Razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa devesse precedê-la

---

13 Ibid., A 534, B 562.

14 Ibid., B XXVII-XXIX.

15 Ibid., A 533, B 561.

para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal<sup>16</sup>. E afirma tanto que o conceito prático da Liberdade se funda sobre essa ideia transcendental da Liberdade quanto que é esta ideia mesmo o que constitui as dificuldades que envolvem o problema da possibilidade da Liberdade. Vemos aqui que estamos no centro da aporia: ter uma ideia da razão que se determina enquanto um concreto (um conceito prático) e um concreto que se determina enquanto ideia transcendental (pura).

### **3. A refutação de Heidegger do procedimento de Kant em implicar a Liberdade na categoria de causalidade.**

Ao tomar a Liberdade na perspectiva da causalidade Kant a implica numa categoria, que ele denomina de categoria prática; O Filósofo não se deteve em esclarecer o que constitui uma categoria prática. Por categoria, foi indicado um conceito puro do entendimento (uma simples função lógica do juízo) a ser aplicado na unificação do diverso do fenômeno (representação), de uma intuição dada, um conceito esquematizado segundo uma determinação transcendental (pura) do tempo.

Em seu Tratado *Da essência da Liberdade humana – Introdução à Filosofia*, Heidegger põe em questão justamente o sentido de categoria atribuído ao conceito da Liberdade. A seu ver, Kant, ao tomar a Liberdade em sua implicação com a causalidade não chega a determinar rigorosamente os seus caracteres de possibilidade e de concretude. Pois a questão da possibilidade da Liberdade é inquirida por Kant tão somente enquanto possibilidade de compatibilidade da sua forma de causalidade com a causalidade natural (pelo tempo) e a questão da sua concretude se detém na apresentação do seu caráter propriamente prático e do meio de demonstração deste caráter. Heidegger compreende que, na verdade, o que Kant deveria ter demonstrado era a possibilidade e a concretude da Liberdade enquanto causalidade, pois que esta é sua determinação pretendida.

Assim, o que Heidegger põe em questão é a pertinência de determinar a estrutura transcendental da Liberdade em seu caráter de possibilidade e concretude a partir da categoria de causalidade, sem expor tal ponto de partida à crítica, uma vez que é este caráter o verdadeiro fator problemático da questão. Em função disto, Heidegger mostra algumas dificuldades que a determinação da Liberdade pela causalidade apresenta; a primeira é esta: se a liberdade é contemplada como um modo de uma dada categoria, nomeadamente da categoria de causalidade, como lhe atribuir uma concretude sendo a categoria um simples conceito do entendimento; segunda: se a Liberdade é pensada apenas enquanto idéia da razão cunhada para exprimir o princípio incondicionado na série causal dos fenômenos, como caracterizá-la em sua possibilidade pela forma de um conceito produzido pelo entendimento (de uma categoria), isto é, de um conceito

---

16 Ibid., A 533, B 561.

arquitetado sob a restrição de uma regra prévia de constituição (simples função lógica do juízo) e aplicação (determinação do diverso de uma intuição dada); terceira: se a Liberdade se demonstra concreta, na medida em que se faz atestar no agir livre do homem (abstração feita ao fato de que a concretude é uma característica do fenômeno apenas e jamais da categoria) como é possível que ela se comprove ainda enquanto um modo da causalidade e mesmo um modo distinto da causalidade natural, uma vez que, seja qual for o modo que se queira lhe atribuir a causalidade, não é possível desconsiderar que esta *enquanto categoria* deve já ser esquematizada, isto é, deve contar para a sua possibilidade enquanto tal e para a sua função de *subsunção* com uma determinação transcendental do tempo? Heidegger tem em vista a própria afirmação de Kant: “Aí onde não existe nenhuma reportagem ao tempo, todo o uso das categorias cessa”<sup>17</sup>. E Kant afirma ainda com maior rigor: aí onde não existe nenhuma reportagem ao tempo a *própria arquitetura* das categorias se inviabiliza.

Em função destas dificuldades a questão que se apresenta é a seguinte: se a Liberdade, enquanto idéia da Razão, não pode ser limitada às condições a que está restrita toda categoria (contar com uma determinação transcendental do tempo), como é possível expandi-la à condição de fundamento incondicionado da causalidade natural e ao mesmo tempo legitimá-la na estrutura da categoria despojando-lhe da determinação temporal que é necessária a esta? Heidegger aponta a aporia em que se enreda a determinação da Liberdade enquanto modo da causalidade. Em primeiro lugar, o Filósofo argumenta que Kant não aplica a categoria de causalidade à determinação da Natureza. Kant não afirma que a natureza é um modo da causalidade, como o afirma da Liberdade. Ele apenas diz que há uma causalidade segundo o modo sequencial (temporal) de manifestação do ente subsistente no encadeamento de sua subsistência, do seu ser objeto, na experiência teórica, e o que constitui a essência deste modo próprio de manifestação do ente (do modo sequencial, temporal) ele denomina *Natureza* de todo –a Natureza é a essência da sucessão temporal da diversidade do fenômeno dada na apreensão de sua forma sensível, apreensão esta que é configurada a priori pela intuição pura. A Natureza enquanto tal (a Unidade da série dos fenômenos de todo) não pode se determinar enquanto modo

---

17 Cf. in HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982, p. 191, nota (O trecho da *KrV*. reza: “A Doutrina da sensibilidade é agora ao mesmo tempo a Doutrina do númeno, compreendido em sentido negativo, isto é das coisas que o Entendimento deve pensar em si sem essa reportagem à nossa forma de intuição, portanto não enquanto meros fenômenos, antes enquanto coisas em si mesmo, mas das quais ele nessa abstração deve conceber ao mesmo tempo que não pode fazer uso de suas categorias nessa forma de considerá-las, porque estas categorias só têm significação em reportagem à unidade das intuições no espaço e no tempo e elas também só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude da mera idealidade do espaço e do tempo. Onde não possa ser encontrada esta unidade do tempo, por conseguinte no númeno, cessa totalmente a aplicação e até mesmo a significação das categorias”. (Cf. KANT, I. *KrV*. A 252-3, B 307-8, op. cit. p. 338.

da causalidade, porque para se determinar enquanto tal ela deveria constituir-se num conceito puro do entendimento, mas “um conceito puro do entendimento, Natureza, sem reporto ao tempo não poderia ser esquematizado”<sup>18</sup>, e, precisamente, a Natureza muito antes de se terminar pelo tempo constitui, na verdade, a essência da forma sucessiva deste.

Heidegger compreende que esta aporia põe em questão o rigor do próprio conceito de categoria “O que significa aqui finalmente categoria?”<sup>19</sup>. E o Filósofo conclui:

Ou bem *não* há uma categoria geral e superior de causalidade acima da causalidade segundo a natureza e [estabelecida] a partir da liberdade, ou, se há uma tal, então o conceito desta categoria é *fundamentalmente equívoco*: simples categoria de natureza, por um lado, e categoria esquematizada [com reporto ao tempo], esquema, por outro. Mas então surge o primeiro problema: como conceitos puros do entendimento podem possuir uma função categorial decisiva para um ente (supra-sensível)? Qual é aqui a caracterização e a execução não esquemática, ou antes por que esta não é necessária aqui?<sup>20</sup>.

A pergunta de Heidegger é bem precisa: como a Liberdade pode se apresentar como um modo da categoria de causa (conceito puro do entendimento) quando, justamente, enquanto ideia, cuja função é puramente heurística, ela não se habilita a cumprir a função de amálgama que constitui a categoria enquanto fonte mediadora da apreensão do fenômeno? E, por outro lado, se é inerente a toda categoria uma determinação transcendental do tempo, isto é, uma esquematização, na medida em que enquanto conceito do entendimento ela tem que conter a unidade sintética pura do diverso de todo, unidade cujo tempo enquanto condição formal da sensibilidade (precisamente do sentido interno) é o esquema, como é possível representá-la livre desta condição formal de sua própria determinação enquanto tal? Com efeito, Kant estabelece:

O esquema de um conceito puro do entendimento [...] é apenas a síntese pura, em conformidade com uma regra da unidade segundo conceitos de todo, que exprime a categoria, e é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno de todo [da mudança no Sujeito] segundo as condições de sua forma (o tempo), em consideração a todas as representações, na medida em que estas devem conectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção<sup>21</sup>.

18 HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen deer Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 191, nota.

19 Ibid., nota.

20 Ibid., p. 190-191.

21 KANT I. *KrV.*, A. 142, B 181.

Em função disto, Heidegger inquire: “o que significa então causalidade?”<sup>22</sup>.

#### **4. A quebra dos limites depositos por Kant para o conhecimento especulativo do Sujeito iniciada por Fichte e concluída por Hegel**

Kant salva, por um lado, a estrutura a priori do conhecimento, isto é, ele salvaguarda a Subjetividade enquanto determinação primeira do Ser, por respeito ao Conhecimento especulativo e à Liberdade, isto à condição de manter um limite para este Conhecimento na representação ela mesma. Esta detenção do Conhecimento num certo limite corresponde à própria coerência de Kant que sabe ter imposto uma inversão de perspectiva na proporção entre o Pensamento e as coisas. Como ele mesmo esclarece, foi-lhe necessário ao invés de orientar o Conhecimento pela multiplicidade ilimitada das coisas, antes orientá-las pela unidade sintética do conhecimento (a intuição e o entendimento). Com isto ele sabia que estava impondo uma perspectiva unilateral ao Conhecimento, embora pudesse projetá-lo para as coisas em caráter universal à condição de tomá-las unicamente enquanto fenômenos (objetos da intuição empírica).

Fichte, descontente com o limite posto por Kant à Ciência (Conhecimento especulativo) e compreendendo que este acabou por fundar a Liberdade prática sobre a ideia transcendental dela (uma ideia da Razão ela mesma), procurou garantir a primazia do eu-penso sobre o eu-ajo, posto por Kant enquanto determinação primeira do Sujeito, afirmando no ego cogito ele mesmo o princípio da atividade, sob o argumento que a sua prática ponente configura a Liberdade e mesmo em sentido primordial.

O que Heidegger observa, esclarecendo a posição de Fichte frente a Kant é que aquele compreendeu que, de acordo mesmo com a definição que Kant concede à Filosofia: “*teleologia rationes humanae*”<sup>23</sup>, o Saber racional e todo saber da área da Razão é sempre um Saber da Razão humana enquanto fim ela mesma. A palavra *teleologia* indica justamente que a Razão tem o saber (*logos*) do fim (τέλος) –fim, que é desde os Gregos também o Princípio. Heidegger o expõe nestes termos:

Kant descobriu pela primeira vez –e isto significa sempre também na Filosofia: ele formou– enquanto Lei espiritual o caráter interno do Sistema da Razão. Em correspondência a qual ele concebe o conceito de Filosofia de todo. Na medida em que a Filosofia vê adiante sobre aqueles conceitos e representações cá desde os quais todo o conhecimento do Ente é conduzido e sobre os quais ele é reconduzido, ela age a partir de tal ponto desde o qual o Todo do que é passível de ser conhecido vem ao seu fim abarcante, fim

---

22 HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...*, Cit., p. 191, nota.

23 KANT, I. *KrV*, A. 839, B 867.

que é ao mesmo tempo o Princípio. Um tal fim significa em Grego, τέλος, e o destacamento ciente desse ponto focal o mais extremo e mais elevado de todo raio do saber através do Saber, este λόγος ele mesmo, é o λόγος do τέλος, Teleologia. (...) Ninguém antes de Kant soube tão claramente quanto ele que este saber racional da Razão e de sua área é sempre o saber da Razão humana ela mesma. [...] Além disso, Kant estava persuadido de que as Ideias da Razão pura eram “postas em nós pela natureza de nossa Razão” e que “seria impossível que esse Tribunal supremo de todo Direito e de toda pretensão da especulação...” pudesse “mesmo conter enganos, fantasmagorias originários”. “Presumivelmente, elas [as Ideias] terão portanto sua boa e conveniente determinação na disposição natural de nossa Razão”<sup>24</sup>.

O que Fichte iria apreender disto? Certamente a autonomia *absoluta* da Razão humana. Com este horizonte aberto por Kant, Fichte segue para diante dele e ao mesmo tempo golpeia Leibniz. Heidegger esclarece com precisão o princípio norteador do Pensamento de Fichte, o qual constituirá o teor fundamental do Idealismo alemão:

As representações fundamentais da Razão são, segundo Kant, as Ideias de Deus, Mundo e homem, mas estas Ideias são para Kant apenas conceitos condutores, nenhuma representação objetiva doadadora do suposto objeto ele mesmo. Mas agora – assim podemos apresentar em síntese as considerações do Idealismo alemão – *algo* é, contudo, representado, pensado, nessas Ideias, e *o que* é pensado, Deus, Mundo e homem é para ser mantido assim essencialmente determinante, de modo tal que sobre o fundamento deste pensado seja possível um Saber. Portanto, o representado nas Ideias não pode ser livremente imaginado, ele deve mesmo ser sabido em um Saber. Esse saber do Todo, porque ele suporta e determina todo outro Saber, deve até mesmo ser o Saber propriamente e ocupar o primeiro *rank*. Mas o Saber – como Kant ele mesmo ainda uma vez descobriu – é no fundo *intuição*, representação imediata do suposto em sua auto-essencialidade existente [seiende]. A intuição constituinte do Saber primeiro e próprio deve seguir daí para Deus, Mundo para a essência do homem (a liberdade), isto é, para o Todo do Ente<sup>25</sup>.

Com esta perspectiva da Representação, Fichte quebra a barreira sensível da intuição kantiana. A intuição que pode partir para Deus é, a partir de então, a intuição intelectual do Absoluto ele mesmo. E Heidegger não deixa de pontuar, que foi Kant ele mesmo quem

24 Ibid., A 669, B 697. v. HEIDEGGER, M. GA 31. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 66.

25 HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., pp. 74-75.

definiu o conhecimento matemático enquanto um conhecimento da Razão através da construção de conceitos (o que implica a necessidade de uma intuição intelectual, isto é, pura), quem instituiu a própria possibilidade da intuição pura nas figuras do tempo e do espaço, e ainda um “fato” supra-sensível, a Liberdade, na Razão<sup>26</sup>. Como observamos acima Fichte se move no horizonte aberto por Kant –horizonte que este mesmo não trilhou e não contemplou. Heidegger faz questão de ressaltar que nem Fichte, nem Hegel nem Schelling se movem no sentido de chegar por trás de Kant, antes eles apenas remetem a lança do Pensamento de Kant para diante do ponto no qual ele se reteve.

Por respeito a Leibniz, Fichte se move em sentido contrário a ele ao negar a eguidade na Natureza concebendo o caráter de não-Eu dela como um caso limite do Sujeito ele mesmo. Fichte pensa resgatar para o ego cogito o status único de substância representante e fixar o lugar desde o qual Todo ente deve obter o seu fundamento, agora absoluto na Representação ela mesma. A prova ôntico-ontológica da Substância se põe na própria atividade (ponente) factícia verificada no Sujeito da Razão absoluta. Fichte resgata com isto a figura da incondicionalidade do eu-penso, posta por Descartes, enquanto fundamentação ontológica para o Saber da Ciência matemática, mas não em termos propriamente cartesianos e sim kantianos.

Para demonstrar o Princípio da Liberdade no eu-penso, Fichte cria um Sistema do Saber (científico), no qual o ente singular deve se mostrar articulado ao Todo do ente e cada ente deve se mostrar em suas articulações imediatas no nexu integral do Sistema. Kant desistiu do projeto do Sistema justamente por conceber que o processo de inferência não podia abarcar o Absoluto, uma vez que o incondicionado não se dava à experiência. Fichte desprezou as restrições de Kant, recolocou a incondicionalidade no ato de auto-fundamentação do ego cogito e restabeleceu o Idealismo. Vale contemplar o seguinte parecer de Schiller expresso numa carta dirigida a Goethe. Ele mostra bem a envergadura do movimento de Fichte no interior da Metafísica:

De acordo com as palavras de Fichte, pois em seu livro não era ainda questão disto, o Eu é criador mesmo por suas representações; não há concretude senão o Eu. Para Fichte o Mundo não é senão uma bola que o Eu lançou e que ele alcança no salto graças à reflexão! Assim, ele teria, portanto, proclamado concretamente a sua Divindade, como nós esperávamos já há algum tempo<sup>27</sup>.

Este projeto sistemático é o que Hegel dará conclusão cabal, ao fundamentar a Subjetividade com sua representação enquanto a reflexão legítima do Absoluto, em

---

26 HEIDEGGER, M. “Appendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. In *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977, p. 334.

27 Ibid., p. 322.

atendimento ao *Querer* mesmo do Absoluto, porque a seu ver, o Absoluto quer se refletir na Consciência. Em Hegel, a Vontade, característica da incondicionalidade pretendida para a determinação da Liberdade, se torna Vontade para o Saber absoluto.

Em seu Ensaio “A negatividade. Uma confrontação com Hegel desde a partida para a negatividade”, Heidegger apresenta a perspectiva fundamental de Hegel do Ser enquanto concretude, onde fica patente o lugar de fundamento absoluto que ele atribui ao ego cogito. Daqui dá para compreender como Hegel conclui o movimento de Fichte de anulação dos limites da Representação kantiana. Citando uma Proposição de Hegel apresentada no Prefácio do seu Tratado *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, Heidegger esclarece:

*Concretude*: entidade enquanto representatividade da Razão absoluta. Razão enquanto o Saber absoluto – o Representar [antepor] incondicionado, re-presentante de si e de sua representividade. [...] Só a partir daí se decide o que é “racional” e o que pode ser abordado enquanto ‘concreto’. Desde aqui é para ser compreendida a palavra de Hegel constantemente citada e igualmente constantemente mal interpretada: ‘O que é racional é concreto; e o que é concreto é racional’. [...] Esta palavra se converte em seu contrário quando se compreende por “concreto” o “concreto” comum, i. é., o subsistente de uma presença [*Gegenwart*] acidental, e por “Razão” o entendimento acidental do pensamento comum evidente. [...] A Proposição não oferece uma constatação, no sentido do equacionamento de um *subsistente* encontrado e de uma *opinião* precisamente óbvia do vivente ‘racional’ nomeado homem –ela é antes a Proposição fundamental da *determinação da essência do Ser*. O Ser é a representatividade do representar incondicionado representante de si –a perceptividade da razão. A Proposição não é uma regra prática sobre a apreciação do ente, ela diz antes o fundamento da essência da *entidade* do ente. Daí que a Proposição tampouco seja contradita pelo fato de muito de “racional” (no sentido habitual [?]) justamente não ocorrer e se tornar “concreto”, portanto faltar, e pelo fato de muito de “concreto” ser, contudo, justamente “irracional” (no sentido do entendimento calculador). A Proposição essencial não é absolutamente “refutável”<sup>28</sup>.

De fato, Hegel não só concluiu o movimento de Fichte como concedeu a ele a devida virada investigativa. Embora haja abandonado os limites do Conhecimento transcendental estabelecidos por Kant, Fichte se manteve detido na configuração sistemática do conhecimento do ente orientada pelas primado da apercepção (da auto-ponência incondicionada da consciência sobre os fenômenos). Hegel compreende que a partir

28 Cf. HEIDEGGER, M. GA 68. *Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, p. 10 ss.

daí o que reclama a investigação não é mais a objetividade do objeto da Consciência, isto é, da verdade de sua unificação pela apercepção (a autoconsciência do Sujeito de suas representações). Há que se passar da objetividade do objeto, até então posta enquanto a questão da Filosofia transcendental, para a objetividade da Consciência ela mesma, isto é, de sua verdade enquanto mediadora –enquanto Saber apto à unificação.

O que Hegel se pergunta é pelo componente que constitui o puro ver (voẽiv). Tal componente é para Hegel a própria inversão da Consciência – Hegel dobra a Consciência sobre si mesma e fecha na dobra o Mundo, não no modo monádico de Leibniz que punha o Mundo na Consciência com certa autonomia e sempre numa perspectiva, mas de modo absoluto. O perceber redobrado na mediação (λόγος) é o que Hegel invoca enquanto o novo e verdadeiro objeto do conhecimento. Era o que faltava para o fundamento da aspirada *Doutrina da Ciência* de Fichte. Isto significa que Hegel consumou aquilo ao qual Kant renunciou: a Vontade para o Sistema, ou seja, a construção de um Sistema da incondicionalidade da Consciência estabelecida por ela mesma. É sobre a estrutura deste novo objeto concebido, a inversão da Consciência, que Hegel logrará fundar a incondicionalidade integral do Saber absoluto.

Na verdade, Hegel consuma a redução do Ser à Ideia. Ou seja, consuma o projeto metafísico inaugurado formalmente por Platão – que fundou o ἀγαθόν enquanto ἰδέα –e instaurado definitivamente por Kant, quando determinou Deus, Mundo e Liberdade enquanto Ideia supra-sensíveis. Daí Heidegger observar, explicando a virada do sentido grego da ideia, enquanto a aparência avistada (Ser) do ente subsistente (Platão e Aristóteles), para a representatividade (Ser) representada do ente (a partir de Descartes): “‘Ideia’ significa doravante no Idealismo alemão sempre o aparecer por si mesmo a si mesmo do Ente no Saber absoluto”<sup>29</sup>. E para corroborar o sentido essencial que Hegel atribui à ideia absoluta, Heidegger toma o próprio esclarecimento que aquele concede dela em sua *Ciência da Lógica*: A Ideia enquanto:

[...] o cume supremo o mais agudo... a *pura personalidade*, que unicamente através da Dialética absoluta, que é a sua Natureza, *se debruça sobre tudo* e também detém tudo, porque ela se faz a si o maximamente livre –a simplicidade, a qual é a primeira imediaticidade e universalidade<sup>30</sup>.

Como podemos constatar Hegel aloca a Ideia no cume do Ser depondo nela a própria essência da Liberdade humana. Não haveria mais questão para pôr acerca do Ser e de sua incondicionalidade idealmente concreta, se, como dissemos já na primeira parte de nosso Ensaio, Schelling não tivesse aportado justamente com a “incomoda” exigência de ter que

29 HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 164.

30 Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (zweiter Teil, WW V, 349). In HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 164.

abordar esta incondicionalidade sob a rubrica de “Liberdade para o bem e para o mal”. Sua posição é bem precisa: a Liberdade determinada no sentido da incondicionalidade da Consciência justamente é ainda uma determinação puramente formal, é preciso comprovar a possibilidade e a concretude da Liberdade, na medida mesmo em que ela se depõe no fundamento da determinação da Pessoa, isto é, do constituinte do ser-homem (na perspectiva da Metafísica).

### **5. A Posição fundamental de Schelling acerca da Liberdade: sua retenção na Subjetividade**

De forma bastante geral apresentamos o contexto problemático da questão da Liberdade visada desde o Princípio da incondicionalidade suposta para o Ser, contexto no qual se encontra Schelling procurando escapar da rede totalitária do idealismo absoluto de Hegel, e procurando, ao seu modo, resgatar e mesmo ultrapassar a tentativa de Leibniz de estender à Liberdade à Natureza. Retomemos brevemente numa perspectiva a mais o percurso histórico da Liberdade na Modernidade:

Até Leibniz a Liberdade foi pensada no âmbito da distinção Espírito (ego) e Natureza. Esta distinção foi fixada por Descartes nas figuras da *res cogitans* e da *res extensa*. Sob a figura da *res extensa* a Natureza foi apreendida, na figura da Mecânica, enquanto o âmbito da pura mudança de localização de pontos de massa. Com este sentido, ela não apresentava nada de Espírito nem de Razão. E, na medida em que o Espírito é suposto enquanto o “Eu”, na figura do *eu-penso* incondicionado e, nestes termos, ainda enquanto o detentor da faculdade prática de independência frente aos impulsos da sensibilidade (Kant), a Liberdade enquanto o fato da auto-experiência desse Eu autoconsciente de sua representatividade e de sua autonomia, se torna, justamente, uma determinação do Espírito. Se à Natureza não é atribuído nem Espírito nem Razão e se a Liberdade é, portanto, uma determinação do Espírito a partir de sua auto-percepção enquanto representante –na contraposição de *res cogitans* e *res extensa*– o movimento próprio da Natureza, enquanto o Outro do Eu espiritual, é representado enquanto puramente mecânico.

Esta concepção prevalecente do nexos do Ser está na raiz do esforço de Kant de encontrar um lugar para Liberdade fora da Natureza e, ao mesmo tempo, para além do *eu-penso*, uma vez que a seu ver, o princípio do movimento representativo, condicionado pelo tempo, aponta para a necessidade de um âmbito inteiramente atemporal de determinação do Ser. E tal âmbito é precisamente aquele das ideias cosmológicas, onde se afirma os limites do entendimento e, ao mesmo tempo, a possibilidade de amparo para a Razão –possibilidade posta por ela própria. Se por um lado as ideias ou os entes representados nelas –Mundo (totalidade), Deus (fundamento) e Pessoa (Liberdade)– não se deixam determinar pelo entendimento, já que elas não trazem diante de nós o seu

representado numa figura unificada espaço temporalmente, se com isto elas apontam os limites do conhecimento especulativo, contudo, devem ser apreendidas enquanto representações reguladoras deste próprio conhecimento, as quais indicam “a direção na qual nós devemos pesquisar a multiplicidade dos dados por respeito à sua conexão e isto significa, por respeito à sua unidade possível”<sup>31</sup>. É unicamente esta a função e possibilidade das ideias.

Vimos que Leibniz destituiu a determinação primeira da *extensio*, fixada por Descartes, para a Natureza –determinação que a detinha na figura da mecânica e a privava de todo da Razão– atribuindo-lhe uma dinâmica representativa. Contudo, com isto, Leibniz não lograva fundar a Liberdade na Natureza porque embora tenha projetado para esta o caráter do ego e, assim, da Vontade, concebeu, entretanto, a Substância monádica desprovida da apercepção (a Liberdade estava consensualmente concebida enquanto um fato da auto-experiência representativa do ego incondicionado) e, ao mesmo tempo, manteve o primado da autonomia frente aos impulsos da sensibilidade enquanto o característico da Liberdade ela mesma, o que não se conformava às condições da Natureza acatadas por Kant.

Schelling sem reconhecer propriamente a falha em Leibniz, por crer que o dinamismo da Filosofia deste já estabelecia um fator de Liberdade na Natureza, procura num movimento contrário ao de Fichte, reintroduzir a Razão na Natureza e, assim, expandir nesta a Liberdade, que ele supõe apenas não desdobrada ali (portanto, a seu ver, apercepção, certeza do *eu*, e autonomia, tudo o que caracteriza a Liberdade não está excluído, antes simplesmente dobrado na Natureza; é o que prova o *lóγος* ele mesmo, quando imaginando não faz senão expor o fundamento racional e livre dela, através das próprias determinações). Heidegger seleciona muito providencialmente um trecho do Prefácio do Tratado da Liberdade de Schelling, no qual este expõe justamente a sua recusa à restrição dos fatores constitutivos da Liberdade unicamente ao ego cogito. Contemplemo-lo:

Que seja atribuída à natureza espiritual primeiramente Razão, Pensamento e Conhecimento, o contraste de Natureza e Espírito foi contemplado primeiro meramente desse lado. A firme crença em uma mera Razão humana, a convicção da inteira Subjetividade de todo o Pensamento e de todo o Conhecimento e da total ausência de Razão e Pensamento da Natureza, nisso incluído a forma da representação mecanicista por todo lado dominante, na medida em que também o Dinâmico revivido por Kant foi novamente apenas sobrepujado por um Mecânico mais elevado e não foi de modo algum reconhecido em sua identidade com o Espírito, isso basta

---

31 HEIDEGGER, M.GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 63.

para justificar este curso da contemplação. Toda raiz do contraste é agora arrancada e a fixação de uma visão mais judiciosa pode ativar o progresso geral para ser concedido um Conhecimento melhor. [...] É o tempo em que surge o contraste mais elevado, ou antes, o contraste próprio, que há entre necessidade e Liberdade, com o qual vem à contemplação o ponto médio o mais interno da Filosofia<sup>32</sup>.

Com isto, Schelling procura deslocar o contraste entre necessidade e Liberdade deposto sobre a distinção de Espírito e Natureza, para um plano mais elevado, como veremos adiante. Nesta linha mesmo do argumento de Schelling é que Heidegger esclarece a posição do Filósofo e afirma o seu avanço sobre a primeira fase do Idealismo alemão:

O conceito formal da Liberdade é: Independência, situamento em si mesmo [*Eigenständigkeit*] em uma lei própria da essência. Isto supõe a Liberdade dita no sentido do Idealismo, próprio e histórico. A Filosofia de Kant marca a transição do conceito impróprio para o conceito próprio de Liberdade. Liberdade é ainda o senhorio sobre a sensibilidade, mas não apenas isso, antes isto já enquanto independência no próprio fundamento e autodeterminação enquanto auto-legislação. E, todavia, ainda não se completa nesse conceito kantiano de Liberdade a demarcação da essência formal da Liberdade humana. Pois Kant transfere essa Liberdade enquanto autonomia exclusivamente para a Razão pura do homem. Esta Razão pura permanece não apenas distinta frente à sensibilidade, mas no fundo, o que é decisivo, também frente à “Natureza” enquanto algo inteiramente outro. O Mesmo do homem se determina unicamente a partir da egoidade do “Eu penso”, egoidade a qual só empilha sobre a sensibilidade, enquanto a animalidade do homem, mas não é propriamente admitida na Natureza. A Natureza, e o que assim se nomeia, permanece aqui o Negativo e o que há de se superar e que não se constitui *como* um fundamento próprio da essência plena do homem. Mas onde a Natureza é então concebida, não enquanto o que há de ser superado, antes enquanto o co-determinante, aí ela se volta para uma unidade mais elevada com a Liberdade. Mas, inversamente, a Liberdade se volta, por sua vez, ainda quando implícita, para a Natureza e a reintegra. Schelling, ao ultrapassar Fichte, deu o passo para esse conceito consumado e universal da essência da Liberdade<sup>33</sup>.

O “contraste mais elevado entre necessidade e Liberdade, aludido por Schelling, contraste o qual Heidegger nomeia “uma unidade mais elevada” da Natureza com

---

32 Ibid., p. 104.

33 Ibid., pp. 144-145.

a Liberdade, como se o indicou, não pode mais ser fixado na distinção de *res extensa* e *res cogitans*, porque o fator distintivo, qual seja, a Razão, com seu caráter volitivo, doravante concernirá a ambas. Este contraste deverá ser procurado, a partir de então, na própria distinção atribuída por Schelling à essência do Ser enquanto Fundamento e existência (Schelling suprime a distinção clássica de *essentia* e *existentia* na qual a *essentia* correspondia à essencialidade, ao *o que* (o *quid*) do ente e a *existentia* correspondia ao *quê* (*quod*), ao modo do *o que*). Assim, Heidegger esclarece que Schelling concebe a existência enquanto o Ser ele mesmo na perspectiva do existente, e afirma que, com isto, Schelling a concebeu no sentido muito mais próximo do sentido corrente que a apreende enquanto o próprio subsistir.

Se a essência corresponde ao Ser ele mesmo e se ela se determina enquanto Fundamento e existência, esta aqui tem o sentido único do sair de si do Fundamento ele mesmo, que no sair mesmo se manifesta. A essência, Schelling a concebe no sentido do ente singular postado em si enquanto o Todo no *quê* e como ele é, enquanto ente fundamental. É neste sentido que num tal ente precisa ser distinguido o Fundamento e a sua existência. Schelling, portanto, nem concebe a existência enquanto um simples modo da essência, nem o fundamento “no sentido do fundamento lógico, que tem a consequência lógica (a existência) como contra-conceito, antes [os concebe] no sentido do *ὑποκείμενον*”<sup>34</sup>.

Mas com esta referência do Fundamento atribuído à essência ela mesma existente, ver-se-á que o Fundamento em sentido primordial concerne a Deus, porque este critério de ser “postado em si enquanto o Todo” só o Ente supremo o cumpre em caráter absoluto. A Natureza e o homem são fundamentais porquanto fundados em Deus. Transfere-se, com isto, o contraste entre necessidade e Liberdade deposto anteriormente sobre o Espírito e a Natureza, para o Fundamento e o seu fundado. Mas, uma vez que na Natureza a Liberdade permanece dobrada, o contraste “mais elevado” suposto por Schelling, concernirá à proporção entre Deus e homem, no qual a Liberdade se encontra desdobrada. Daí Heidegger concluir:

Agora trata-se de mostrar que a Liberdade rege todos os âmbitos do Ente, mas que ela se funde no homem com especial agudeza e reclama um novo nexa para o Ente no todo<sup>35</sup>.

Considerando-se que a Liberdade exigiu ser determinada em termos de liberdade para o bem e para o mal, na medida em que ela deve fundar o Sistema do Saber e o Sistema tem que abarcar o Todo do ente; e, na medida em que o mal, justamente, se comprova um fato, põe-se em questão o caráter próprio do vínculo: como o homem, e a Natureza

---

34 Ibid., p. 194.

35 Ibid., p. 105.

podem deter Liberdade para o bem e para o mal estando vinculados ao Bem<sup>36</sup> (Deus)? A Natureza é pensada aqui, na medida em que a Razão lhe foi atribuída, e na medida em que a Liberdade concerne agora ao Todo do ente. Deste modo, a questão que Schelling discutirá abaixo é um prelúdio para a questão central, qual seja: o contraste posto entre Liberdade humana e Necessidade divina.

Prefaciando o problema propriamente dito, Schelling mostra a sua perspectiva da questão e o seu propósito:

A Filosofia da Natureza estabeleceu pela primeira vez na Ciência a distinção entre a essência porquanto ela existe e a essência porquanto ela é o simples fundamento da existência. Esta distinção é tão antiga quanto a primeira representação científica dessa Filosofia. Se bem que ela se distancie o mais decididamente do caminho seguido por Espinosa, contudo, tem-se podido afirmar na Alemanha, até os nossos dias, que os seus princípios metafísicos não fazem senão um com os de Espinosa; e ainda que seja esta distinção que tenha provocado a distinção a mais determinante entre a Natureza e Deus, tem-se acusado esta Filosofia de misturar Deus com a Natureza<sup>37</sup>.

Este argumento de Schelling mostra que a questão da Liberdade está sendo abordada no contexto da contenda panteísta<sup>38</sup>. O propósito do Filósofo é demonstrar de fato

---

36 Transcrevo aqui a palavra “bem” ora com inicial maiúscula ora minúscula, em respeito ao fato que o fenômeno está sendo indicado, do ponto de vista metafísico, tanto enquanto o caráter essencial do Ente supremo (Deus) quanto da sua simples ocorrência factícia, desdobrada enquanto um modo do ser-livre do homem. Já a palavra “mal”, transcrevo-a sempre com minúscula, em respeito à circunstância de que ela é suposta apenas como o outro modo deste ser-livre, modo, contudo, no qual se revela, neste próprio ser-livre, ainda que não para a Metafísica, a insurgência do não-Ser contra o Ser radicada no Ser ele mesmo.

37 Cf. SCHELLING, F. “Freiheitsabhandlung” (Sämtliche Werke, VII, I, Abteilung, s. 357). In HEIDEGGER, M.GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 186).

38 Esta contenda constitui discussão acirrada envolvendo os nomes de Lassing, Jacobi (um crítico acirrado da Filosofia da Natureza de Schelling), Mendelssohn, Heder e Goethe, sobre a Filosofia de Spinoza, a primeira que postulou a Doutrina do Panteísmo, isto é, afirmou que Deus é tudo. A Doutrina do Panteísmo põe precisamente a questão para o Pensamento acerca da possibilidade de Deus, enquanto Fundamento do ente, implicar o mal verificado neste. Se Deus, o fundamento, é em tudo, então é também no mal? —esta é a questão. Sobre o que seja o Bem Schelling não tem questão, a seu ver este é Deus ele mesmo. Daí a necessidade, no seu parecer, de investigar apenas a possibilidade concreta do mal. A perspectiva da Liberdade enquanto liberdade para o bem e para o mal é uma visão inédita dela no curso da Metafísica. Desde Descartes a Liberdade, concebida através da atividade incondicionada do ego cogito e de sua autonomia frente à sensibilidade, era pensada apenas de modo unilateral enquanto liberdade para o Bem. Para esta Filosofia o mal se manteve suposto enquanto desprovido de entidade, mantido fora da determinação do Ser. Mas Schelling, compreendendo que a Liberdade constitui um modo do Ser, do Todo do ente, e, na verdade, o modo por excelência, e acatando, ainda, o fato de que o mal se verifica concretamente no ente, conclui que o mal tem que radicar no Ser ele mesmo. E na medida em que o Filósofo busca

que Deus se comprova o Fundamento existente do Todo do ente – Todo que inclui a concretude do mal. E a tese contrária ao Panteísmo, que se apóia sobre o argumento que Deus não pode ser o fundamento do mal, Schelling a replica com o esclarecimento de um Princípio de Identidade mais elevado, no qual as partes em proporção devem se reger pela Liberdade. Que Deus seja Fundamento, não significa que o seu fundado esteja reduzido à determinação divina sobre ele –Deus é o Fundamento não a *causa* das determinações do fundado, pois funda sobre o Princípio da Liberdade e o mal é um dos modos do ser-livre do homem. Heidegger procura demonstrar que o mal trazido à questão da determinação da Liberdade se depõe na questão metafísica mesma do nexu do Ser (Fundamento e existência). Precisamente, este nexu do Ser não poderia nem fundar nem concretizar a Liberdade se esta não fosse concebida em sua possibilidade integral na base do Todo do ente. Heidegger, orientado por Schelling, procura esclarecer a questão nos seguintes termos:

O Princípio do mal deve ser procurado mais acima, no espiritual. Pois o mal ele mesmo é espiritual, sim ‘em certo sentido, o espiritual o mais puro, pois ele conduz à guerra mais violenta contra todo *Ser*, sim ele gostaria mesmo de revogar o fundamento da criação’<sup>39</sup>. [...] No julgamento do mal nós somos ou muito rápidos, ou muito superficiais ou muito acomodados, na medida em que só o tomamos sempre enquanto uma falta, em todo caso, quando ele surge, enquanto o desregrado, confuso, grosseiro e odioso, do mesmo modo que nós também subestimamos muito facilmente o erro apenas enquanto uma falta no mal-entendimento da verdade. Mas o erro não é falta no Espírito, é antes o Espírito pervertido. Daí que o erro possa ser o mais engenhoso e, contudo, um erro. [...] Só se tomarmos lugar elevado no questionamento e concebermos a essência do mal –a maldade– enquanto Espírito, possuiremos amplitude de vista suficiente para a tarefa de rastrear a possibilidade interna do mal em seu âmbito de condição o mais íntimo. [...] Nós mostramos que nesta questão reside uma gradação de questões orientadas de modo inteiramente determinado saídas da possibilidade do mal, que *reconduz* ao nexu do Ser.<sup>40</sup>

Schelling busca subsídios em Kant mesmo para corroborar a sua perspectiva. Heidegger pontua justamente, como Schelling no intuito de estender a Liberdade com validade

---

na verdade demonstrar um Sistema do Saber fundado necessariamente no Ser enquanto Totalidade e Fundamento do ente, este Sistema tem que se configurar enquanto o Sistema da Liberdade – portanto o mal deve ser demonstrado em sua possibilidade e em sua concretude caso se pretenda expor o Ser num Sistema.

39 Cf. SCHELLING, F. “Stuttgarter Privatvorlesungen”, 1810, VII, s. 468). In HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 208 ss.

40 Ibid.

essencial à Natureza, critica Kant por este ter interditado ao conhecimento especulativo a essência da coisa em si, na *Crítica da Razão pura*, e, no entanto, ter reconhecido em sua Filosofia prática que a essência, isto é, o *em-si*, do “Eu” seja a Liberdade ela mesma. Isto significa que Schelling resgata o movimento expansionista de Leibniz, mas dá um passo adiante dele na medida em que depõe simplesmente no *em-si* do ego cogito a Liberdade e não na auto-representação dele mesmo (Kant pretendia que o Sujeito só poderia ser conhecido, como todo ente, nos limites da Representação, isto é, enquanto fenômeno) e nem na atribuída autonomia do eu-ajo frente aos impulsos sensíveis, como vinha procedendo a Tradição metafísica. Heidegger expõe a crítica de Schelling a Kant nestes termos:

Schelling aponta enquanto uma particularidade notável o fato de Kant, na verdade, reconhecer na Filosofia prática: que a essência do “Eu” seja a Liberdade, e, assim, a essência desse ente seja determinada em si em seu próprio Ser, mas que ele tenha esclarecido junto a *Crítica da Razão pura*, que a essência da coisa em si seja incognoscível. É necessário só um passo para transferir de todo a perspectiva sobre o ser-em-si do homem para o ser-em-si de todo ente e, assim, tornar de todo a Liberdade uma determinação positiva e absolutamente universal do ‘em-si’<sup>41</sup>.

Schelling, com efeito, abala o império da Ideia no Idealismo alemão ao depor a Razão na Natureza ela mesma e reconhecer o direito do mal no todo do Ente (o que concede ao Nada a sua legitimidade de questão), e com isto ele alcança o limite máximo do Idealismo alemão. Mas, como se vê, contemplando o seu percurso, fixamente engajado na concepção do Ser enquanto Subjetividade, toda sua abordagem da Liberdade, do princípio ao fim, foi orientada pela perspectiva da Razão. Seu arranjo pressupõe de partida o predomínio da Liberdade a partir do Sujeito. Se a Liberdade está na Natureza, Schelling não deixa de concluir, está justamente dobrada, latente, e se ela se desdobra aí, em alguma medida, é mediada pela Palavra (λόγος). É, portanto, no ego cogito que ela se desdobra. Isto significa que a questão da Liberdade concerne em primeira linha ao homem ele mesmo. Daí que o contraste mais elevado entre Liberdade e Necessidade o Filósofo o procure resolver no reporto de homem e Deus, quando então a Palavra cumpre o papel iluminador do nexos intrínseco de Fundamento e existência. E não poderia ser de outro modo, pois que o Ser suposto tanto no sentido da Totalidade (o Absoluto) quanto no sentido do Fundamento tem a configuração do Ente supremo. E se Deus é necessariamente Razão e esta, por sua vez, em sua plenitude divina é unicamente o Bem, o contraste mais elevado entre Liberdade e Necessidade concerne, assim, ao reporto entre o Ente necessariamente bom e o ente livre *para o bem e para o mal*. Mas, com isto, fica claro que a questão da Liberdade é uma questão concernente apenas à determinação do ente finito; o Ente infinito

---

41 Ibid., p. 161.

está determinado desde si mesmo pela Necessidade. Assim, Schelling procede a uma verdadeira inversão no sentido do Fundamento ele mesmo, porque à incondicionalidade e à eternidade características dele concerne agora a Necessidade e não mais, como pretendeu a Tradição, a Liberdade.

Não podemos aqui adentrar na explanação que Heidegger concede do modo pelo qual Schelling articula o reporto do Fundamento ao ente, enquanto reporto do Fundamento à existência de todo, no qual o mal e o bem factícios se manifestam, precisamente, na Palavra. Tal reporto só pode indicar, contudo, que a questão da Liberdade é, como Heidegger tem insistido, a questão mesmo acerca do Ser da verdade, a qual só pode ser resolvida no âmbito da questão da verdade do Ser, que é sempre a questão histórica por princípio. Desde Platão a verdade foi inquirida por respeito ao Bem. Daí Heidegger contestar: “A explanação do ἀγαθόν é insuficiente; até que ponto [reside nisso] a destruição da ἀλήθεια?”<sup>42</sup>. Por que é insuficiente a explanação metafísica do Bem? Porque nela a Verdade é tomada unilateralmente na perspectiva da descerração – perspectiva que, no curso da história, chega ao ponto de enclausurar a verdade na Subjetividade do Sujeito. Daí Heidegger colocar a questão da Liberdade em respeito a sua co-pertença à verdade essencial:

Liberdade é a co-pertença à propriedade [Eigentum] do Ser. A propriedade do Ser é a verdade essencial enquanto clareira da ocultação. A ligação, a partir do Ser, ligada não ao ente, intimidade da essência de Verdade e Liberdade<sup>43</sup>.

A luta de Heidegger em sua confrontação com os Pensadores da Metafísica moderna por respeito à problemática da Liberdade tem um único intuito: mostrar que a Liberdade pensada a fundo é sempre a questão da possibilidade concreta do descerramento, mas unicamente em consideração permanente a cerração originária que lhe é concernente. Anterior a pergunta pela verdade do ente, jaz latente há muito a pergunta pela verdade da clareira. Schelling e Hegel, cada qual ao seu modo, pretenderam assumir esta questão, mas a Metafísica, inaugurada e suportada sobre a presentidade do ente, não pôde e não poderá nunca assumi-la – não importa se ela ponha limites para a descerração ou a leve ao absoluto, seu discurso estará sempre imantado pelo ente.

Daí se conclui que o aparente desmantelamento que Schelling consumou sobre a construção pensante de Kant da Liberdade, apreendendo-a enquanto o em-si do homem, e transferindo-a para a Natureza e, ato contínuo, colocando Deus enquanto o mediador racional da retro-reportação de ambos, tal arranjo não poderia resultar em nenhuma

---

42 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, p. 66.

43 Cf. HEIDEGGER, M. *GA 69. Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 170.

transformação radical do problema da verdade e, conseqüentemente da própria Liberdade. Por outro lado, a sua contribuição por trazer o mal à questão para determinar o caráter pleno da Liberdade não logra abrir caminho para conceder ao Erro, ao Nada e, no contexto de ambos, ao Tempo, à sua possibilidade de questão, porque estes fenômenos radicados no Ser<sup>44</sup> ficam detidos na esfera da Subjetividade. E disto Heidegger conclui:

O Absoluto: o Ser do ente no Todo e, ao mesmo tempo, o Ente supremo. [...] Mesmo no Tratado de Schelling esta ambigüidade permanece não resolvida; ela é origem de todas as más-interpretações que fazem eco umas às outras. [...] A Subjetividade e o Absoluto. [...] Até que ponto a Subjetividade abriga nela a incondicionalidade e deve se desdobrar enquanto o Ser do ente incondicionado (do Absoluto). Como se abre por esta via a possibilidade de transformar a Revelação em Razão no sentido de Schelling e no de Hegel?<sup>45</sup>.

Como Heidegger resume a Liberdade em tal contexto e em que sentido a refuta?

A Liberdade. Entendida metafisicamente ela nomeia o poder de começar por si mesmo (espontaneidade, causalidade). Desde que a Liberdade acesse metafisicamente ao centro (na Metafísica em sentido próprio), ela reunirá em si a determinação do proto-caso, (a causa: *Ur-sache*) e a da ipseidade (do fundamento enquanto subjacência e do a-si e para-si), isto é, da *Subjetividade*. Donde finalmente Liberdade enquanto resolução para o inelutável (afirmação do “tempo!”), enquanto auto-ilusão essencial. [...] Em um Pensamento mais *primordial*, um *Pensamento da história do Ser*, a Liberdade perdeu esse papel que era seu. [...] Pois o *Ser* é mais originário que a entidade e que a Subjetividade<sup>46</sup>.

---

44 O que resta por compreender acerca do fenômeno do mal, para além da perspectiva metafísica de Schelling, que o apreende enquanto um dos dois modos do ser-livre do homem? Resta compreender apenas que o mal visado em seu sentido o mais essencial, despojado de suas figuras factícias (de fracasso, logro, insuficiência e violência) é um fenômeno radicado no Ser ele mesmo, o qual configura o caráter litigante deste por respeito a sua possibilidade inelidível de não-Ser de todo. Daí que Heidegger conclua o seu “Carta sobre o humanismo” com a observação de que a luta essencial e decisiva é a do Ser contra o não-Ser. Mas, filosoficamente, o que importa compreender e distinguir, no sentido ontológico do mal, é o que constitui o verdadeiramente mal: a possibilidade da vigência de todo do não-Ser, a qual acabamos de aludir, e aquilo o que é indevidamente suposto por mal: o Nada, o erro, a mutação, a ocultação e a própria finitude característica do Tempo e do Ser ele mesmo permanecer desconsiderados neste último. Tal discernimento é imprescindível e, hoje, urgente, uma vez que nisto que é indevidamente suposto e sustentando enquanto o mal reside justamente a nossa possibilidade de salvar com o Ser ele mesmo o nosso ser-homem no Todo da φύσις.

45 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. In *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977, p. 330.

46 Ibid.

Assim, eis, pois, a tomada de medida de Heidegger acerca da questão.

Com a citação abaixo, tomamos em vista a referência inédita de Heidegger à Liberdade no contexto da Metafísica, onde pode ver-se destituído do fenômeno a posição subjetivista consumada por Schelling e Hegel; vemos aí perspectiva da essência do Ser na figura do Acontecimento Contemple-se:

*Liberdade enquanto fundamento da possibilidade –este fundamento enquanto a-fundamento. Isto quer dizer: nos passos seguintes da questão da essência nós não podemos mais pensar do modo habitual (Condição de possibilidade [...]). A questão da possibilidade enquanto modo da questão da essência [...], temos antes, diferentemente, que principiar. Desde onde? –da verdade do Ser (recusa – essenciando – mistério. O homem enquanto Da-sein). [...] A liberdade é ex-(s)istente –e ex-(s)istente porque lançamento. [...] O deixar-ser enquanto o suportar instante da fundação cedente [übereigneten Gründung] da clareira do Ser<sup>47</sup>.*

## 6. Conclusão

Vimos na primeira parte deste Ensaio que Heidegger encontra na questão da Liberdade, visada a partir da essenciação do Ser enquanto Acontecimento, o fundamento da transcendência, na qual reside o princípio deliberativo originário (a deliberalidade) do compreender enquanto determinação prévia de sua intencionalidade, isto é, da mobilidade de sua facticidade. A Liberdade constitui o sentido essencial do Nada (de ente) implicado na dobra do Ser e configura, assim, o caráter próprio de sua temporalidade. Isto só se deixa pensar por extensão à Verdade no tocante ao seu caráter essencial de cerração e descerração contínuas.

A partir do que foi desenvolvido aqui neste Ensaio, ficou claro que Heidegger não se atém a nenhuma das perspectivas da Liberdade abertas pela Metafísica. Sua compreensão do fenômeno e de sua problemática ontológica se abre numa perspectiva inteiramente distinta àquela da incondicionalidade, a qual, não importa sob que figura, impôs-se

---

47 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*, p. 66. (Em Artigo recente a autora deste Ensaio procedeu a uma ampla apresentação do conceito de Acontecimento de Heidegger, a partir do qual o Filósofo problematiza a questão do fundamento enquanto a-fundamento, da existência enquanto ex-(s)-istência, do *Dasein* enquanto *Da-sein* e da Clareira do Ser enquanto clareira da ocultação. A contextualização histórica da cunhagem do conceito e o seu propósito pedagógico foram pormenorizadamente expostos ali. Cf. RUTIGLIANO, F.T.S, “Os saltos de Heidegger desde sua retomada do Pensamento grego clássico em vista da edificação de um novo Princípio para a abordagem do Ser”. *Eikasía. Revista de filosofia*, 111, 2022, pp. 115-162.

normativamente em todo o desenvolvimento da Metafísica enquanto fundamento para o Ser.

A Liberdade, Heidegger a compreende na perspectiva da finitude deposta no Tempo. E a finitude constitui precisamente na problemática ontológica o seu teor ético – teor este implicado na própria questão da compreensibilidade inerente ao Ser. Eis porque a Liberdade se encontra na base da transcendência ela mesma.

Compreendemos que, se a transcendência se constitui do princípio deliberativo do compreender, isto significa que, enquanto transitividade na possibilidade atinente ao Ser, ela tem precisamente o sentido originário do ἦθος grego e do *mos* romano determinados precisamente enquanto o caráter intrinsecamente existencial da auto-deliberação do Dasein para o Ser e para o não-Ser abertos à sua projeção em seu Mundo.

Não fica lugar para inquirir se a questão da projeção para o Ser e para o não-Ser é uma questão de cunho ético ou moral tomada no sentido corrente destes termos. Porque tanto o ἦθος grego quanto o *mos* romano só derivadamente têm a significação de costume e comportamento –significações que se desdobram em termos de valores, ideias, crenças e mesmo de personalidade. ἦθος e *mos* significam originariamente a morada dos homens e dos animais. Mas, morada significa estadia, duração, daí que o costume tenha vindo se agregar ao sentido dos termos. E se pensarmos o que há de recorrência no morar, compreendemos como os sentidos ulteriores puderam se agregar ao conceito. Isto mostra que o fundamento de todo conceito é sempre o fenômeno, o qual constitui a sua matéria própria.

Assim, a questão concernente à Liberdade, na medida em que nela reside a possibilidade de compreensão do Ser e do não-Ser atinentes à facticidade da existência, só é uma questão ética na medida em que é primordialmente uma questão existencial, e isto significa no sentido mais radical do Pensamento de Heidegger: uma questão de *compreensão do Ser*. Saber discernir no todo da significatividade, isto é, no Mundo, é o princípio *existencialmente* necessário para orientar a projeção do Dasein para o seu Ser em seu reporto próprio ao Ser de cada ente. Mas, este discernimento primordial reside no discernimento da própria Liberdade, o que para o Dasein significa o discernimento do que lhe é próprio e do que não lhe é próprio, isto é, do que é seu mesmo e do que não é seu. E o que lhe é próprio é unicamente a sua instância na proximidade de Ser e não-Ser aberta na clareira de Ser e Tempo. Este é o discernimento primário devido ao Dasein e é dele que este é continuamente devedor, enquanto condição de seu estar-em-si (estar-em-casa) na ἀλήθεια.

Quando se toma como questão o fenômeno da propriedade, há que se ter em conta que tal fenômeno só pode ser apreendido pela via de uma investigação rigorosa da história do Dasein no curso da verdade histórica do Ser ele mesmo. Toda interpretação de cunho

psicológico, antropológico, sociológico e historiográfico do fenômeno da propriedade, não pode senão desviar o percurso do Estudioso e obnubilar a visão do problema da Liberdade. A única possibilidade genuína de abordar o “indivíduo” em sua deliberalidade originária é fazê-lo sob a luz da clareira histórica do Ser ela mesma – cada homem delibera unicamente na perspectiva do Mundo no qual se encontra situado e como o qual ele mesmo se constitui. E se tivermos que falar em responsabilidade, a primeira tarefa que se põe é a de reconhecer que as leis prescritas pelo Direito, inteiramente regido pelo Impessoal, ao qual a propriedade do Dasein está sempre já alienada, não são jamais promulgadas com consideração às condições factícias concedidas ou negadas à possibilidade genuína de desenvolvimento de cada Dasein em seu Mundo de emergência. Bem antes essas leis, sempre muito rígidas, são promulgadas unicamente em vista apenas do desdobramento do Impessoal ele mesmo.

Para compreender o fenômeno da propriedade respectivamente da impropriedade e, assim, mensurar a dimensão da Liberdade e de sua correspondente responsabilidade, há que se ter bem presente o fato que, se o Dasein de cada um é sempre enquanto compreensão do Ser no modo do ser-no-mundo, este ente não se determina jamais nos termos de um indivíduo subsistente que, como um exemplar singular do animal racional em geral se constituiria algo como uma *coisa animada*, mas bem antes que ele se determina exclusivamente em termos de um *acontecimento*, isto é, um *proporcionamento compreensivo* sustentado por uma concessão originária –concessão esta que o Dasein não pode configurar na forma de uma Consciência supostamente subsistente e antecipadora. A concessão originária do Acontecimento ao compreender, a partir do qual o Dasein pode orientar o seu Ser-deliberativo, é a concessão de um claro e de um escuro, que exigem ser apreendidos e considerados em seu dimensionamento recíproco no Mundo de cada *Dasein*.

O Ser não se manifesta fora do ente, mas primeiro que este está a dobra na qual se situa o Dasein e se manifesta o ente, e é ela que reclama a primazia de ser pensada antes de todo e qualquer ente. Contudo, a dobra não se oferece à percepção imediata, por isso a exigência de apreender a concessão do Acontecimento ao compreender é também uma prescrição de aprendizado do situar-se próprio do Dasein na clareira –tal aprendizado é o que constitui a essência do ἦθος nos termos de um morar construtor, um morar desdobrado na permanente tomada de medida do Ser. Por isto, a essência do Pensamento não é a atividade, mas antes a Espera. Unicamente na Espera o *Dasein* pode ater-se àquela primeira das quatro dimensões do Tempo, a qual Heidegger nomeou de *proximidade*<sup>48</sup>; por isto a Espera é a forma ética da presentidade para o homem. E nela reside o verdadeiro exercício de sua Liberdade.

---

48 HEIDEGGER, M. “Einleitung zur ‘Was ist Metaphysik’ – Der Rückgang in den Grund der Metaphysik”. GA 9. *Wegmarken*. Cit, pp. 376-377.

### Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M. *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, M. *GA 31. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit- Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, M. *GA 33. Aristoteles, Metaphysik 11*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, M. *GA 42. Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, M. *GA 45. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.
- HEIDEGGER, M. *GA 67. Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, M. *GA 68. Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, M. *GA 69. Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1998.
- LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Oviedo: Pentalfa, 1981.
- RUTIGLIANO, F.T.S. "Os saltos de Heidegger desde sua retomada do Pensamento grego clássico em vista da edificação de um novo Princípio para a abordagem do Ser". *Eikasía. Revista de filosofia*, 111, 2022, pp. 115-162.
- RUTIGLIANO, F.T.S. "A contribuição de Heidegger para superação da determinação metafísica da Liberdade, tomada enquanto fundamento incondicionado, e a sua abertura de um novo acesso para a investigação da verdade do Ser. Parte I". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas*. 9, 2023, pp. 103-129.