



 <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11i1E.938>

Hegel e Schelling sobre o Ser Objetivo: Duas Visões sobre a Filosofia?

Hegel and Schelling on the Objective Being: Two Views about Philosophy?

Ivan Krás Borges ScharDOSim¹

Resumo

No presente artigo, discutimos as concepções de Hegel e Schelling sobre o ser objetivo, a partir das críticas deste àquele, as quais abrem uma questão importante para nós: suas duas visões sobre o ser objetivo (especialmente *Deus*) importam dois caminhos diferentes para a filosofia? A partir de um confronto entre as ideias dos dois pensadores e de alguns de seus comentadores sobre estas questões, buscamos compreender, de maneira preliminar, o que estaria em jogo na crítica de Schelling a Hegel e para onde envereda sua proposta de filosofia positiva, no que tange aos desígnios do saber para a humanidade.

Palavras-chave: Ser objetivo. Deus. Filosofia. Hegel. Schelling.

Abstract

In the present work, we discuss Hegel's and Schelling's conceptions about the objective being, by revisiting the critiques of the latter to the former, which open up an important question for us: do those two different views about the objective being (especially *God*) correspond to two different paths for philosophy? Through a confrontation of both thinkers' ideas and a few commentators on the subject, we seek to comprehend, preliminarily, what is at stake on Schelling's critiques of the Hegelian thought, and to what direction his positive philosophy points out, in what concerns reason and its purposes for mankind.

Keywords: Objective being. God. Philosophy. Hegel. Schelling.

1 As críticas de Schelling a Hegel com relação ao ser objetivo: uma introdução

No presente texto, trabalhamos a partir da crítica de Schelling a Hegel no que diz respeito à Lógica e sua ênfase nos conceitos, ou seja, à ciência que, para Hegel, fundamenta o filosofar. Conforme bem salientou Iber, neste âmbito da crítica, Schelling “contesta a categorialidade dos conceitos” de Hegel (IBER, 2010, p. 61).

Neste sentido, gostaríamos de iniciar expondo, o que nos parece, uma precisa caracterização do que é o ser objetivo para Hegel, e de como, para ele, seria possível alcançá-lo: “Como observa Hegel na *Enciclopédia da Filosofia do Espírito*, o que

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
E-mail: ivanscharDOSim@gmail.com

nós vemos é, como tal, meramente uma determinação de nossa sensibilidade.” (HOULGATE, 1999, p. 117) Esclarecendo o que isso quer dizer, Houlgate observou: “Nós vemos azulado ou avermelhado, como se assim o fosse, mas não há consciência em nosso simples ver do vermelho que o vermelho que nós vemos esteja lá. Para Hegel, assim, é ‘a reflexão da alma para dentro de si mesma, o Eu, [o que] separa este material de si mesmo e dá a ele inicialmente a determinação do *ser*’²”. (ibidem)

Sobre a crítica de Schelling a Hegel, Matthews (2007) sugere que é no espírito kantiano da questão do uso dogmático da razão, quando esta entra “em polêmica”, ou seja, quando deve ser definida a questão de onde está (se ela existe) a verdade de algo, que ela se faz presente. Na seguinte passagem de Schelling, podemos começar a perceber sua visão sobre o ser objetivo e, por outro lado, a expressão de sua investida contra Hegel:

Originariamente, fala-se de representação somente em relação aos objetos do conhecimento *sensível*. Representamos um objeto no espaço como consequência de impressões recebidas. O primeiro conteúdo desta representação é somente *a existência* de algo em geral. O *quê* é o que representamos, o *quid* é um segundo passo ou momento³ (SCHELLING, 1998, p. 182).

Embora a crítica de Schelling a Hegel tenha ganhado maior consistência nos últimos anos de sua vida, já em 1827, em um texto intitulado *História da Filosofia Moderna*, podemos observar o que estará presente, mais tarde, em sua filosofia madura, bem como visualizar o essencial do pensamento do autor. Nele, critica a “pretensa necessidade” de Hegel de “pensar o *ser em geral* e no *ser todo ser*”, argumentando, pelo contrário, que seria impossível pensar esse “ser em geral”, pois, simplesmente, ele não existiria, pois não haveria nenhum “ser sem sujeito”, complementando que:

[...] o ser é, antes, necessariamente e sempre um ser determinado, ou seja, *ou* meramente essencial, retornando à essência, idêntico a esta, *ou* objetivo – uma distinção que Hegel ignora totalmente; mas do *pensamento* pura e simplesmente primeiro o ser objetivo está já excluído por sua natureza: só pode, como já indica a palavra *objeto* – o *ante-posto* –, estar posto em contraposição a um outro ou, pelo menos, posto somente *para* aquilo *ao qual* é objeto; o ser dessa espécie só *pode*, pois, ser o segundo; de onde se segue que o

² Houlgate, aqui, faz referência ao texto de Hegel da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, edição da *Filosofia do Espírito*, §418.

³ Todas as traduções de *Filosofia de la Revelación. 1 Introducción* de Schelling são nossas.

ser do *pensamento* pura e simplesmente *primeiro* só pode ser o inobjetivo, o meramente essencial, ou puramente primitivo, com o qual justamente nada está posto além do mero sujeito (SCHELLING, 1989, p. 162).

Para Schelling, segundo apontam comentadores, haveria duas ficções no pensamento de Hegel. A primeira ocorreria “através de uma inversão da ordem da natureza com aquela do sujeito, por meio do que a realidade extralógica do ser é reduzida a e englobada no conceito reflexivo do ser do sujeito.” Já a segunda, seria a tentativa de Hegel “de conceber a natureza como a externalização de uma ideia abstrata” (MATTHEWS, 2007, p. 60).

Para compreender, por outro lado, como Hegel concebe o ser objetivo, tomemos como exemplo suas ideias sobre o que seria a “vida”. Esta, para Hegel (2018), quando ainda não *especificada*, é ideia. Como tal, ela seria a ideia imediata que nos permite, por meio da reflexão, chegar ao conhecer. “Vida”, assim, é um conceito geral, que, para este pensador, precisa ser conhecido separadamente e mais detidamente nos diferentes “âmbitos” em que aparece. A vida *natural*, desta maneira, é a exterioridade que se interioriza e se suprassume na subjetividade. A vida *lógica*, por sua vez, é a vida que deixou de ser imediatidade e incrustou-se na objetividade do conceito. Neste ponto, Hegel parece querer nos convencer de que, apesar de “existir”, a “vida” pode não ser *a mesma* para todos. Sob a ótica da lógica, será uma; sob a ótica da psicologia ou da antropologia, outra. O trecho a seguir de Hegel instiga-nos a pensar sobre a questão, ao mesmo tempo em que pode servir de “contraponto” à crítica de Schelling:

À assim chamada lógica pura se costuma acrescentar em sequência uma lógica *aplicada* – uma lógica que se ocupa com o *conhecer concreto*, excetuada muita *psicologia* e *antropologia* que frequentemente se considera necessário entrelaçar com a lógica. O lado antropológico e psicológico do conhecer, porém, concerne ao seu *aparecimento*, no qual o conceito para si mesmo ainda não consiste em ter uma objetividade que lhe é igual, isto é, em ter a si mesmo como objeto. A parte da lógica que considera o conhecer não pertence à *lógica aplicada* enquanto tal; assim cada ciência precisaria ser incluída na lógica, pois cada ciência é uma lógica aplicada na medida em que consiste em apreender seu objeto em formas do pensamento e do conceito. – O conceito subjetivo tem pressuposições que se apresentam em forma psicológica, antropológica e mais outra (HEGEL, 2018, p. 245).

“A vida”, em suma, segundo Hegel (2018), “tem nos dois casos, como vida *natural* e como está em relação *como o espírito*, uma *determinidade de sua*

exterioridade”, e isso é o que importa para a *lógica*. “A vida, considerada mais precisamente em sua ideia, é *universalidade* absoluta em si e para si; a objetividade que ela tem nela mesma é compenetrada pura e simplesmente pelo conceito, possui somente ele como substância.” (p. 247) Isso quer dizer que, *em essência*, a vida não tem nada de objetivo; a vida só torna-se objetiva através do homem, da besta pensante. A *vida*, pura e simplesmente *considerada*, equivaleria, assim, à nossa ideia imediata no ato do pensar. Seria a partir dela (de sua existência) que, por assim dizer, as portas ao conhecer seriam abertas.

A vida simples [...] não é apenas onipresente, mas pura e simplesmente o *subsistir* e a *substância imanente* de sua objetividade, mas, como substância subjetiva, é *impulso* e, precisamente, o *impulso específico* da *diferença particular* e, igualmente, de modo essencial, o impulso uno e universal do específico, que reconduz a sua particularização para a unidade e nela a conserva. [...] Ela é, assim, essencialmente *algo singular* que se relaciona à objetividade como a um outro, a uma natureza não viva. [...] Por conseguinte, a vida tem de ser considerada, *em primeiro lugar*, como *indivíduo vivo*, que é para si a totalidade subjetiva e está pressuposto como indiferente frente a uma objetividade que se lhe contrapõe como indiferente (HEGEL, 2018, p. 248).

Adiante, buscaremos elucidar melhor a crítica de Schelling a Hegel, evidenciando como ela aparece em outras discussões, como, por exemplo, em sua crítica a um *modo de proceder* ao conhecimento que ele vê como característico de muitas filosofias.

2 Da Filosofia negativa à Filosofia positiva: para compreender a crítica

A lição oitava da *Filosofia da Revelação* de Schelling (1998) inicia com uma polêmica: sustenta que a filosofia deve buscar um objeto de conhecimento para si. Nesta busca, a filosofia “não pode excluir nada”, e deve, inicialmente, “recorrer a todos os objetos possíveis” (p. 159). Entretanto, por que, afinal, deve a filosofia encontrar seu objeto próprio? Estaria Schelling querendo delimitar um *fim* para a filosofia? A filosofia precisa de um “fim”? Ou melhor, não seria ela própria a negação da necessidade de um fim para a(s) descoberta(s)? Tão estranho quanto isso possa parecer, é isso que Schelling propõe logo de início, no capítulo em que delineia a necessidade de uma virada para a filosofia:

[...] a filosofia deve, antes de qualquer coisa, conquistar para si seu próprio objeto e fundamentá-lo, visto que não pode a filosofia permitir que seu objeto lhe venha da experiência ou de alguma outra ciência superior e, menos ainda, que lhe venha como algo puramente casual. [...] o descobrimento e a fundamentação de seu próprio objeto deve ser a tarefa primordial da filosofia (SCHELLING, 1998, p. 159).

O verdadeiramente desejado, na filosofia, para Schelling, seria o “ente mesmo” (*das Seyende selbst*), aquele que seria, por isso, seu objeto próprio.

Este último [o ente que vai mais além do pensar puro] é o que está por sobre o ser, o que já não dá o passo ao ser, e é o que denominamos o ente mesmo (*das Seyende selbst*). Não é precisamente já simplesmente o ente (*bloß das Seyende*), senão o ente mesmo (*das Seyende selbst*), o ente em sua verdade, e, por isso, o que desde o começo é verdadeiramente desejado [...] aquilo que é necessário saber do modo mais completo possível [...] o ente *de modo total* (*das ganz Seyende*) (SCHELLING, 1998, p. 160).

Com este entendimento, Schelling está propondo uma virada para a filosofia, para uma filosofia *positiva*. Por meio dela, ela apareceria “*agora* claramente como o que era antes”, como “ciência de todas as ciências (*Wissenschaft aller Wissenschaften*).” (SCHELLING, 1998, p. 161) Contra o princípio socrático “*ipse se nihil scire id unum sciat*”, a transição da filosofia negativa para a filosofia positiva significaria um situar o saber “em si mesmo”, por meio do que “já não é não-sabedora, senão sabedora ela mesma, e, pelo mesmo motivo, ciência positiva.” (ibidem) Evidenciar-se-ia, aqui, uma disputa entre *afirmação* e *dúvida* na filosofia, reaberta pelas provocações de Schelling. Segundo ele,

Na ciência negativa, tudo o que está entre o início e o fim é somente relativamente verdadeiro, e, portanto, não é o verdadeiramente, o propriamente verdadeiro, o *verdadeiro* em si mesmo (*das Wahre selbst*); todo momento é verdadeiro somente como um ponto do caminho até o verdadeiro, mas este ponto não é precisamente o verdadeiro mesmo, o ente mesmo (*das Seyende selbst*) (SCHELLING, 1998, p. 162).

Schelling está preocupado, portanto, com o alcance de um *algo* que sobrepassa o que a partir da razão é puro *pensar*. “A *Filosofia positiva*”, segue ele, “faz conhecer, precisamente, o que, na negativa, era tido como incognoscível.” Além do mais, “se a filosofia negativa tivesse permanecido somente para si mesma e sozinha, não teria então nenhum resultado positivo para a razão *mesma*; e a razão

cognoscente ficaria, com respeito a seu próprio conteúdo, de todo insatisfeita, e acabaria vazia.” (ibidem, p. 164) A filosofia positiva, segundo Schelling, teria sido a filosofia desejada e buscada desde sempre. Porém, ao ter se equivocado na escolha de seu caminho, teria provocado a “filosofia crítica”, que teria evocado a filosofia negativa. Schelling almejava, portanto, que a filosofia alcançasse os “entes no mundo”, porém, de alguma forma, parecia praticar a mesma filosofia que supostamente criticava⁴.

Seu argumento principal contra a Filosofia negativa era o de que, com ela, as coisas não podiam ser conhecidas *de fato*, uma vez que restavam apenas no plano das *ideias*. “Se [a filosofia negativa] se denomina a si mesma filosofia, como poderia em seguida opor-se às exigências que universalmente isso mesmo comporta? Se lhe exigirá o Deus existente *realmente*, não a mera ideia de Deus. Como conseguirá alcançá-lo, se nela aparece como incognoscível?” (ibidem, p. 165) Por que Schelling usa, aqui, a figura de Deus para referir-se ao “conhecível”? Será Deus para ele a *essência* de tudo, em face da ideia deste “*realmente* existente”? Ou terá ele aqui apenas utilizado Deus como exemplo, por assim dizer, *par excellence*, da figura do que possa existir? É o que buscaremos descobrir a seguir, pois Deus, como vemos, entra no centro da questão do ser objetivo para Schelling.

3 A discussão sobre a figura de Deus e o que isso tem a ver com a filosofia na crítica de Schelling a Hegel

Um primeiro ponto “salta aos olhos” quando Schelling coloca em questão (o que é) Deus para argumentar em favor de sua filosofia positiva (em contra, especialmente, de Kant, Jacobi e Hegel). Em sua crítica, afirma que “[...] antes se louvavam e foram reconhecidos como filósofos cristãos a *Jacobi* e outros mais, os

⁴ Há algo bastante obscuro na ideia de que a filosofia crítica teria levado à filosofia negativa. Se assim de fato fosse, seria, antes, a filosofia de Schelling que deveria ser questionada por Hegel, e não o contrário. A título de exemplo, Matthews (2007) observa que a filosofia de Hegel careceria de categorias para “a *necessidade*, a *demanda*, a *motivação*, o *desejo*, ou a *esperança*” (p. 66), cujos significados, Schelling entende, deveriam preocupar a filosofia; insinuando que, por isso, o sistema de Hegel apontaria para uma “negação da história e do futuro”, já que a “Ideia Absoluta” desfrutaria de uma “história’ predeterminada”, por meio do que não haveria “futuro em seu sistema que já não estaria contido dentro do conceito” (ibidem). Porém, é esta interpretação correta, ou melhor, fiel às reflexões de Hegel? Em nosso ver, ela só poderia proceder se, ao invés de filosofar, Hegel estivesse preocupado com o futuro, ou seja, em praticar uma *futurologia*. O que finalmente nos conduz à seguinte questão: Deveria haver espaço na Lógica de Hegel para aquelas categorias, se [nela] Hegel não se preocupava com o futuro?

quais não conheceram outra filosofia que a *racional*, capaz de ser somente negativa, por causa do recurso ao sentimento, para o qual exclusivamente podia existir o Deus que a razão não fazia, senão, negar.” (ibidem) Porém, não será o contrário que ocorre, uma vez que o apelo ao sentimento não costuma vir das ideias racionalistas, senão justamente das religiosas?

Schelling insinua que, para a filosofia negativa, Deus não existiria de forma alguma fora da consciência humana, dizendo que, através deste modo de pensar, “o homem é propriamente Deus e Deus vem a ser somente o homem; todo o qual se apresenta, logo, como o fato de que Deus se faz homem (ao que corresponde o fato de que o homem se faz Deus).” (SCHELLING, 1998, p. 166) Para Hegel, por outro lado, Deus parece, sim, existir fora da consciência; apesar de, erroneamente, achar que apenas os que *não fazem* o caminho do conceito que terminam o sentindo e o louvando. Sobre o assunto, afirmou: “A comunidade religiosa, enquanto é inicialmente a substância do espírito absoluto, é a consciência tosca que tem um ser-aí tanto mais bárbaro e rude quanto mais profundo é seu espírito interior; e tanto mais duro trabalho [tem] seu Si obtuso com sua essência; com o conteúdo, para ele estranho, de sua consciência.” (HEGEL, 2014, p. 526) Se lermos a passagem atentamente, porém, percebemos que em nenhum momento Hegel nega a possibilidade de que a(s) divindade(s) possam ser *sentida(s)*. De fato, falar em “espírito interior profundo” é exatamente explicitar a *existência* de espiritualidade, que pressupõe o *mítico*.

Por essa razão deve-se dizer que nada é *sabido* que não esteja na *experiência*; – ou, como também se exprime a mesma coisa – que não esteja presente como *verdade sentida*, como Eterno *interiormente revelado*, como o sagrado *em que se crê*, ou quaisquer outras expressões que sejam empregadas. Com efeito, a experiência é exatamente isso: que o conteúdo – e ele é o espírito – seja *em si* substância, e assim, *objeto* da *consciência*. [...] Por isso, o conteúdo da religião proclama no tempo, mais cedo que a ciência, o que é o *espírito*; mas só a ciência é o verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo (HEGEL, 2014, p. 526).

Portanto, conforme podemos notar, a crítica mais profunda que Schelling dirige a Hegel está diretamente relacionada com a função que a filosofia poderia cumprir (aos olhos de Schelling) enquanto “instrumento” para o saber. A filosofia negativa, é fácil notar, é equiparada por Schelling à ideia de “filosofia racional”;

enquanto que sua filosofia *positiva* se revela, fundamentalmente, a partir de uma especulação sobre Deus⁵.

É a partir da argumentação de que Deus seria apenas um produto da razão para o pensar racional [negativo], que Schelling propõe uma virada para a filosofia, que, [gostaria], deixasse de preocupar-se com o que parte das ideias, e, de alguma maneira, *fora da razão*, se ocupasse com o que *extrapola* a capacidade intelectual do homem. “A filosofia racional”, argumenta Schelling,

não se ocupa do realmente existente (*wirklich Existirenden*), mas do que *pode* existir. Agora vejamos: o último que pode existir é a potência que já não é potência, senão que, enquanto é o ente mesmo (*Seyende selbst*), é ato puro (*reiner Actus*). Podemos, portanto, chamá-la de a potência *existente* (*seyende*). Inclusive esta última, é ainda somente conceito na filosofia negativa (SCHELLING, 1998, p. 166)

Com tais ideias, Schelling (1998) retoma a tese de Spinoza sobre o existente, para quem “nada é pensado senão somente a existência” (*quod non cogitari potest, nisi existens*) (p. 167) Esta, para Spinoza, é Deus, e é aí onde Schelling se diferencia da compreensão daquele. Para Schelling, ao contrário, Deus deve ser visto como *posterius*, não como *prius*, como um segundo momento, após o *mero existente*. Ele queria evitar, segundo defende, o ponto em que a metafísica antiga chegou a alcançar sobre a questão, sobretudo a ideia presente em Leibniz, para quem “Deus é o ser mesmo, de cuja essência segue o que vem a frente” (*Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia*) (ibidem). A prova ontológica tradicional, nesta lógica, para Schelling, perde sua razão de ser, visto que, ao acreditar ser possível partir do “indubitavelmente existente” (*unzweifelhaft Existirende*) como *prius*, não precisa da divindade como força explicativa primeira, ou, o que é o mesmo, conclui aprioristicamente não poder provar a existência de Deus, na medida em que pretende haver descartado o uso de conceitos para tanto. Hegel, ao contrário, pensaria que todo existente é *existente* apenas na medida em que a ideia o compreende assim, ainda que, *no mundo* – sem dúvida podemos pensar assim – “esteja”.

O que estaria em jogo nesta “disputa” entre duas visões de mundo antagônicas, portanto, seria, antes, o “papel da razão” no mundo. Como vimos até

⁵ Cf. Iber (2010), especialmente p. 68.

então, para Schelling, seria equivocado “partir do conceito *Deus* para provar a existência de Deus”. (ibidem, p. 169) Porém, de onde partir então? Partir do “existente” não seria o mesmo que partir de qualquer *outra coisa*, de *qualquer* ente? “Deus”, assim, é anterior ao *conceito* “Deus”? Estar-se-ia, com isso, então, a buscar provar a existência de Deus sem pressupor a *ideia* de Deus? Partir do existente seria observar o mundo *sem conceitos*, ou seja, sem querer nomeá-lo? Apesar de todas estas questões que se nos vem à mente, o que é notório (e parece correto de se afirmar) é que Schelling vislumbra a redenção de um novo modelo de ciência, uma ciência *afirmadora*. Por meio da qual, entretanto, junto a seu caráter positivo, não se admita o “pensar pelo pensar”, e, por outro lado, deva-se trabalhar apenas com o *sentir* ou partir de outras frentes que não às da razão para o conhecer? Aqui, portanto, seria o local para questionarmos a ideia de intuição presente na filosofia de Schelling.

Na medida em que Schelling nega que o pensar do pensar seja o pensamento efetivo, fica implícita também a sua própria concepção do pensar enquanto mera possibilidade que não sai de si para abrir-se à efetividade e tornar-se algo simplesmente subjetivo. Com a separação entre pensamento e realidade, a referência do pensar à efetividade é assegurada apenas pela intuição. Contudo, como a complementação do conceito pela intuição deve ser pensada mais detalhadamente e, por outro lado, o que o conceito acrescenta positivamente à intuição, não fica claro em Schelling. Todavia, não podemos, afinal de contas, deixar de ver que Schelling vê apenas a intuição como a verdadeira forma de conhecer (IBER, 2010, p. 63).

Finalmente, a partir desta virada proposta por Schelling para o pensamento (a redenção da *Filosofia positiva*), ilumina-se para nós sua designação de Deus:

Como o que somente pode ser redondo é o necessariamente redondo, igualmente o que somente pode ser necessariamente – como Deus –, necessariamente é necessariamente existente. Este puro necessariamente existente, que é o único que Spinoza conhece, não é Deus, senão o *prius* da divindade. Se Deus – por favor, tratem de captar isto com precisão – é o que “pode existir somente necessariamente”, então Deus também só pode ser o necessariamente existente. [...] A proposição: *In Deo nihil potentiale* diz que Deus *a priori* não é *potentia*, como todo o resto, mas que ele é *a priori actus*. Concordamos, assim, com este princípio fundamental, pois o que aqui na *Filosofia positiva* chamamos o *prius* da divindade não é potência, senão ato. [...] Se Deus tem seu *prius* no *actus*, terá sua divindade na *potentia*, no fato de que ele é a *potentia universalis* e, enquanto tal, o supraexistente, o *senhor* do ser (*Herr des Seins*) (SCHELLING, 1998, p. 170).

Deus, portanto, para Schelling, é o supraexistente, que aparece a partir do *actus* em forma de *potentia*. Ser “senhor do ser” parece significar, assim, que Deus “governa” o ser, que [ele] está fora de tudo o que é, e, por isso, de uma forma ou de outra, rege o existente. A nossa conclusão, portanto, é de que Deus, para Schelling, é o criador do mundo, uma vez que seria aquele que “tudo move”, que “tudo faz”. Tal visão se aproxima de uma visão religiosa tradicional da figura de Deus. Schelling parece necessitar assumir esta premissa para poder seguir com sua tese contra Hegel, e contra a filosofia dita negativa em geral. Não deixa de ser contraditório, entretanto, que Schelling afirme que Deus seja o supraexistente, e, em seguida, cogite a possibilidade de conhecê-lo, ainda que apenas como um “segundo momento” após a passagem pelo *puramente* existente, conforme sustenta.

Para Schelling (1998), não haver se dado conta de que “Deus não é, como muitos acreditam, o transcendente”, mas “o imanente feito transcendente”, seria onde residiria “o grande mal entendido de nosso tempo. [...] O infinitamente existente, que a razão não pode guardar e ocultar em si, se faz, para ela, imanente em Deus.” (p.179) A seguinte passagem de sua *Filosofia da Revelação* parece confirmar e reforçar nossa tese a respeito de quem é Deus para Schelling:

Mas *Deus* (é dizer, o que se denomina realmente Deus – e creio que o filósofo tem que adequar-se em sua linguagem ao uso geral) é somente aquele que pode ser autor e que pode iniciar algo, é dizer, que existe antes de tudo, que não é mera ideia da razão. Um Deus não *existente* poderia também não ser chamado Deus. Porém, visto que a existência não pode jamais ser conhecida no mero pensamento, então Deus, o Deus que é realmente tal, segundo Hegel, pertence à mera representação (SCHELLING, 1998, p. 181).

Entretanto, como poderíamos chegar às coisas (ao que elas são), por meio de uma prática filosófica, sem lançar mão de conceitos? Schelling quer-nos convencer de que, por meio da *Filosofia positiva*, isso é possível.

Pois justamente com o *pura e simplesmente* existente, sem nenhuma potência precedente, com o ente em tal sentido, a filosofia chegou ao que já não precisa nenhuma fundamentação, ainda mais, a algo que, por sua própria natureza, exclui toda fundamentação. [...] O simplesmente existente se desliga, pois, por si mesmo do pressuposto que acidentalmente tinha na filosofia negativa, e, assim, a *Filosofia positiva* enquanto tal, como já disse antes, deixa de lado o conceito e mantém somente o *puro*, o ente sem nenhum “quê”; se desligou da filosofia negativa. Com *este* princípio do simplesmente existente a *Filosofia positiva* poderia inclusive

começar por si mesma, sozinha, e poderia começar inclusive mesmo que não fosse precedida por nenhuma filosofia racional (SCHELLING, 1998, p. 171).

Schelling, assim, parece tratar a filosofia como um ente, pois, neste caso, se bem analisarmos, não seria equivocado achar que esteja pensando a *filosofia* como a própria *vida*, ou seja, que o conceito *filosofia* signifique o próprio *movimento do espírito no mundo*, ou, se quisermos, a *vida do homem*. Pois, conforme sugere o pensador, “o infinitamente existente, precisamente por ser tal, está resguardado inclusive do pensamento e de toda dúvida.” (ibidem, p. 172) A respeito disso, Houlgate (1999, p. 102) nos diz, por exemplo, que, para Schelling, “*Vorstellung* [...] não é a atividade de representar ou fazer imagens de coisas na mente, mas antes, a atividade de coloca-las imediatamente presentes à mente.”

É certo que alguém pode ficar perplexo a respeito do infinitamente existente, ao tentar esclarecer se deve ser denominado também como ideia, como um conceito da razão. Sobretudo, não parece possível recusar que o chamem de “ideia”, já que, imediatamente, nenhuma proposição, nenhuma afirmação, vão ligadas a ele. Este “simplesmente existente” é, em sua espécie, também o existente mesmo, αὐτὸ τὸ ὄν, se consideramos ὄν em sentido verbal. Por isso, dele não se pode dizer o ser *attributive*; o que *em outro caso* é o predicado, aqui é o sujeito, está precisamente no lugar do sujeito. A existência, que em todo o resto aparece como acidental (*accidentell*), aqui é a essência (SCHELLING, 1998, p. 172)

Basicamente, Schelling parece querer nos dizer que “não pelo fato de se dar um pensamento se dá um ser.” (Ibidem). Nós, particularmente, interpretamos isso da seguinte maneira: para Schelling, a ideia é uma *potência do existir*, e este “é o ser no qual antes é excluída toda ideia, é dizer, toda potência.” É por meio disso que esse existir seria “ideia invertida (*umgekehrte Idee*)”, em que “a razão fica situada *fora de si*.” (ibidem, p. 173)

Considerações Finais

O que estaria em jogo entre duas compreensões de mundo tão divergentes, ainda assim, tão instigantes quanto as de Schelling e Hegel? *O quê* a filosofia deveria ser (e por que), afinal, a partir de como, para os dois autores, o mundo se *manifesta*?

“Claramente”, conforme sugere Matthews (2007), Hegel e Schelling “apontam para diferentes orientações em relação à existência e à realidade, o que, em contrapartida, reflete concepções amplamente diferentes do que a filosofia deveria ser.” (p. 58) Poderíamos inicialmente buscar responder a estas duas perguntas procurando entender o que significa *ser humano* para Schelling. Sustenta o autor, assim, “que o homem nasceu para atuar, não para especular, e que, portanto, seu primeiro passo em direção à filosofia deve manifestar a chegada de um ser humano livre.” (SCHELLING, I/1, 242 apud MATTHEWS, 2007, p. 57) Como sentencia Matthews, “em última instância, Schelling está preocupado com a possibilidade da ação moral, a qual permanece com um vazio de significação se a filosofia remove do seu coração a liberdade e o caráter único do indivíduo.” (ibidem)

A principal crítica de Schelling a Hegel, conforme já fizemos notar, reside precisamente na proposição: o pensamento de Hegel não conhece o “necessariamente existente”, ou seja, o ser que é, antes de qualquer coisa, *existente*. Em sua filosofia, sugeriu, “não há lugar algum para este conceito.” (SCHELLING, 1998, p. 174) Neste caso, para Schelling, Hegel estaria deixando de dar atenção ao real, e apenas especulando sobre ele. Mas, afinal, esta crítica se justifica? Seria esta uma interpretação correta das ideias de Hegel?

A crítica de Schelling, sobretudo, aponta para a necessidade de uma virada para a filosofia, por meio da qual pudesse ser possível partir do que é primeiro na natureza, o que seria anterior a *todo* pensar. Vimos, assim, que o autor entende ser necessário abandonar o conceito de Deus como dado *a priori*, visto que, para ele, “o conceito é a consequência do ser – e, em tal caso, devemos começar desde o ser, sem o conceito”. (ibidem) Sua insatisfação com as teorias sobre o ser objetivo apresentadas pela filosofia negativa parece partir, portanto, de uma sensação de que esta lega um “vazio” para o plano da existência (seja ela a humana, a de Deus, ou a de qualquer outro ente), que necessitaria ser preenchido; e o qual, para tanto, não poderia depender, como de costume, do auxílio da razão.

Seria equivocado, porém, aderir a qualquer crítica precipitadamente. Sem que se tome o devido cuidado, toda interpretação corre o risco de enviesar aquilo que é dito, e, com mais frequência do que pensamos, pode acontecer de uma filosofia ser subscrita em nome de outra por mero capricho, senão pela existência de muitos interesses. Com isso, não estamos dizendo que concordamos, no todo ou em parte,

com as ideias de Hegel. Apenas queremos chamar à atenção para o fato de que, conforme bem ponderou Houlgate,

Há [...] uma razão importante para estudar a crítica de Schelling a Hegel, porque esta crítica introduziu uma dupla suspeita sobre Hegel que se arrasta até os dias de hoje, que com frequência ofusca o todo de seu sistema. [...] Como argumenta Alan White, o pensamento hegeliano não sabe imediatamente para onde está se direcionando, nem tampouco procede, como sustenta Heidegger, ‘de acordo com uma ideia predeterminada do ser’⁶ [...] É verdade que Hegel não enxerga a externalidade da natureza como absolutamente externa ao pensamento, mas isto não ocorre porque ele simplesmente reduz a externalidade a uma mera categoria, e sim porque acredita que o pensamento mesmo é precisamente o que revela para nós o espaço da externalidade genuína (HOULGATE, 1999, p. 127)

Finalmente, nossa interpretação é a de que, com sua proposta de virada para a filosofia, Schelling termina (talvez sem esta intenção) por “descartar” a possibilidade mesma de se fazer *filosofia*, pois do *logos*, em essência, sempre dependeu; mesmo quando a filosofia passa longe de ser acadêmica, formal ou burocrática, quando ela é *de verdade*, ainda lá ela não consegue deixar de apelar para o uso da razão e abandonar sua teimosia à negatividade. Por outro lado, ao tratar a filosofia como ente, Schelling não poderia almejar outra coisa senão o retorno ao puro *mito*, à “palavra solta”. A evidência desta atitude, para nós, pode ser observada na crítica que também direcionou a Kant a respeito do assunto em questão:

Mas propriamente o que em Deus é *aquilo* por cuja virtude é o existente infundamentado (*grundlos Existierende*) é chamado por Kant abismo para a razão humana. Que outra coisa é isso senão aquilo ante o qual a razão permanece em silêncio, por meio do que a razão é absorvida e, respeito ao qual, ela deixa de ser e já não pode nada? [...] Pois, eterno é aquilo frente o qual não se pode ir com nenhum conceito (SCHELLING, 1998, p. 174).

Schelling pode ter razão ao dizer que “eterno é aquilo ante o qual não se pode ir com nenhum conceito.” (ibidem); porém, ilude-se, ao achar que isso tenha a ver com filosofia. Um mundo sem filosofia é um mundo sem conceitos, para o bem e para o mal, e Hegel parece ter tido plena consciência disto.

⁶ Houlgate faz alusão, aqui, ao texto de Heidegger intitulado *A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, de 1980.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. 3. A Doutrina do Conceito. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HOULGATE, Stephen. Schelling's critique of Hegel's "Science of Logic". In: *The Review of Metaphysics*, vol. 53, n. 1, p. 99-128, set. 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20131304>.

IBER, Christian. A crítica de Schelling à concepção da lógica hegeliana como metafísica da fundação da realidade. [Schellings Kritik an der Konzeption der Hegelschen Logik als Metaphysik der Wirklichkeitsbegründung]. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 7, n. 13, p. 56-73, dez. 2010. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/38/32>.

MATTHEWS, Bruce. Hegel Critiqued. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *The Grounding of Positive Philosophy: The Berlin Lectures*. Albany: SUNY, 2007, p. 54-68.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. História da Filosofia Moderna: Hegel. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 155-178.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filosofía de la Revelación*. 1. Introducción. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.

Recebido em: 07/02/2020.

Aprovado em: 17/03/2020.