

Tratado sobre a fonte das verdades eternas¹

Treatise on the source of eternal truths

F. W. J. Schelling

Tradução: Luiz Filipe da Silva Oliveira

Resumo: Este *Tratado sobre a fonte das verdades eternas* possui vital importância para a observância do pensamento tardio de Schelling bem como para se entender do findar da tradição dos Idealismo Alemão. Percebe-se claramente aqui a inovadora posição da filosofia tardia de Schelling em relação a tradição da filosofia pós-kantiana. Através disso, esse texto se torna também paradigma para a compreensão da irrupção das diversas tentativas posteriores de superação dos grandes sistemas filosóficos. Encontrar o espaço para o ser e para contingência em detrimento do pensar e do amorfismo sistemático aparece aqui como objetivo último.

Palavras-chave: Idealismo Alemão. Verdades Eternas. Sistema. Ser. Pensar.

Abstract: This *Treatise on the source of eternal truths* has vital importance for the observance of Schelling's late thinking, as well as for understanding the end of the tradition of German Idealism. Here we can clearly see the innovative position of Schelling's late philosophy in relation to the tradition of post-Kantian philosophy. Through this, this text also becomes a paradigm for understanding the emergence of the various subsequent attempts to overcome the great philosophical systems. Finding the space for being and for contingency at the expense of thinking and the systematic amorphism appears here as the ultimate goal.

Keywords: German Idealism; Eternal Truths; System; Being; Thinking.

INTRODUÇÃO

O texto que trazemos a lume sua tradução para a Língua Portuguesa foi lido na reunião geral da Academia de Ciências de Berlim em 17 de janeiro de 1850, e ocupa cronologicamente um lugar importante no desenvolvimento do pensamento schellinguiano. Considerado virtualmente o último trabalho do autor, ele ajuda de modo geral a compreender de que maneira se tornou possível

¹ Essa tradução baseia-se na seguinte versão: SCHELLING, F. W. J. *Abhandlung aber die Quelle der ewigen Wahrheiten*. In: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856, v. 11, pp. 575-590.

situar Schelling como a grande persona do fim do Idealismo alemão. Comportando vários elementos que justificam afirmar o problema da liberdade como a grande questão de sua filosofia, Schelling resgata uma antiga e difícil discussão filosófica que, tão logo, o obriga a se posicionar acerca de seus antecedentes e, de certa maneira, acertar suas contas com a filosofia de seu próprio tempo, o equivalente a dizer da filosofia de Hegel. Como coroamento do árduo trabalho de extirpar “as sementes de dragão do hegelianismo”, o discurso proferido por Schelling acena ao ponto nevrálgico da filosofia hegeliana. Dentre outras coisas, ele funciona como uma crítica mordaz à equiparação que Hegel faz entre ser e pensar que, conforme Schelling afirmou em outros lugares, dissolvida em meio ao racionalismo do sistema, acabava por sobrelevar a autonomia do segundo em detrimento do primeiro. Mas a importância desta questão ultrapassa o do lugar que ela ocuparia na história da filosofia como mero mote de uma contenda entre duas cabeças filosóficas. Ela representa uma virada de perspectiva que mais tarde forneceria terreno fértil para a irrupção de uma série de personagens da filosofia contemporânea.

O debate que Schelling propõe traz à tona especificamente o tema da relação entre o intelecto e vontade divina e as verdades eternas, o que explica as diversas referências ao pensamento da tradição escolástica da filosofia medieval, assim como a autores como Descartes, Bayle e Leibniz. A importância da discussão que Schelling suscita é inflada principalmente pelo rumo um tanto peculiar que sua filosofia a conduz. Schelling está propriamente interessado em repensar a antiga divisão entre essência e realidade (*Wirklichkeit*) ao qual pelo lado da essência estaria a eternidade e a necessidade e pelo lado da realidade a mutabilidade e a contingência. Na esteira de Kant, conclui que o reino das essências, isto é, das verdades eternas, é um só com o reino das possibilidades. Entretanto, o que o difere da tradição pregressa do kantismo, que teve Hegel como ponto culminante, vai ser o resgate da noção aristotélica da existência de algo que prescinde a própria razão, o que nos conecta diretamente com aquela máxima da primazia do ser em relação ao pensar que marca todo o desenvolvimento da filosofia tardia schellinguiana. Mais especificamente Schelling está acenando para o fato de que ter como princípio a quintessência de toda possibilidade ao lado das verdades eternas não significa tomá-las idealmente e pressupor sua natureza na explicação dos particulares, ou seja, mais ou menos

o que foi considerado por muitos o movimento do Universal ao particular da *Lógica* de Hegel. Para Schelling a possibilidade se torna necessária pela realidade das coisas, isto porque, o movimento aqui é invertido, ou seja, pressupõe-se um o movimento de aproximação da universalidade pelo individual. Na verdade, a tendência schellinguiana é a de se distanciar quanto mais de toda postura que admitisse de Deus apenas uma relação lógico-formal com o mundo, isto porque, como o próprio disse em outra ocasião “Deus é uma vida e não meramente um ser. Mas toda a vida tem um destino e está submetida ao sofrimento e ao de-vir”.² Vai ser exatamente devido a esta inversão dada a relação entre ser e pensar que se poderá apregoar à filosofia de Schelling uma série de compromissos. Talvez o mais famoso deles foi o de ter rompido com a linhagem de desenvolvimento do idealismo pós-kantiano e ter principiado, em solos alemães, uma filosofia de cunho existencialista de inspiração essencialista.

TRADUÇÃO

A questão sobre a qual vou falar hoje já ocupou a filosofia da Idade Média, uma vez que está relacionada com as maiores investigações da antiguidade filosófica. Retomada novamente por Descartes e Leibniz, foi levada a uma nova etapa, sendo talvez aproximada de sua sentença pelo movimento filosófico principiado por Kant e ainda não separada de seus verdadeiros objetivos pela nova filosofia, apesar de todas interrupções e distorções atuais. A questão a que aceno se refere às verdades chamadas eternas ou necessárias, em particular às suas fontes. Esta é a expressão mais simples; na mais completa, se trata do *origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*; considera-se todas essas equivalentes. Pois o que diz respeito as essências, vale também como um princípio incontestável: *essentias rerum esse aeternas*. Contigência (*contingentia*) sempre se refere apenas a existência das coisas; o contingente é essa planta que existe aqui, neste lugar, ou agora, neste momento, contudo, necessária e eterna é a essência da planta, incapaz de ser de outra maneira, mas somente assim ou de nenhum outro modo. A partir disso, é evidente que as *essentiae rerum* é mais ou menos o mesmo que as Ideias concebidas por Platão.

² SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad. C. Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 117.

Além disso, uma vez que em relação a essência não é levada em consideração a realidade [*Wirklichkeit*], enquanto a essência permanece a mesma, a coisa pode existir realmente ou não, e, assim como a essência de um círculo não muda em nada pelo fato de se descrever um círculo real, é compreensível que o reino das essências seja também o reino das possibilidades, e que o que somente é possível seja também necessário. Isso leva automaticamente à quarta expressão das verdades necessárias ou eternas. Geralmente isso é relacionado apenas ao âmbito matemático. Mas o termo é muito mais amplo. Se pensarmos, como Kant, a ideia suprema da razão como a quintessência de todas as possibilidades, então também haverá uma ciência que torna essas possibilidades reconhecíveis e distinguíveis na medida em que as produz, pensando-as ativamente desde a potencialidade, fazendo elas se tornarem reais no pensamento, como a matemática faz quando encontra o que em uma figura, por exemplo, em um triângulo retângulo, é mera potência (de acordo com a capacidade), como, por exemplo, a relação da hipotenusa com os catetos; digo isto na medida em que ela faz da atividade do pensar (*ho nous energêsas*) um ato. *Phaneròn*, disse Aristóteles, *hòti ta dynámei ónta eis enérgeian anagómena heurísketai* (É evidente que o que existe meramente segundo a potência se encontra em ato por transformação). Este é o método de toda ciência pura ou racional. Na ideia suprema da razão a planta é incontestavelmente predeterminada, e não será absolutamente impossível proceder das primeiras possibilidades apresentadas como princípios à muito condicionada e ajuntada possibilidade da planta. Não é, digo eu, absolutamente impossível pois não se trata em absoluto do que é possível para nós, mas sim sobre o que é possível em si mesmo. O que é possível para nós depende em geral de muitas condições contingentes. Para nós, em tais derivações, o auxílio da experiência é imprescindível (um espírito superior, talvez, poderia dispensá-lo). A experiência está sempre progredindo, nunca está completa, e também o grau de aplicação de nossas faculdades espirituais, já em si limitadas, é muito condicionado por contingências [*Zufällen*]. Vamos agora assumir, no entanto, o que geralmente é para ser assumido como possível e nunca deve ser abandonado, isto é, que uma progressão contínua pode ser descoberta desde a mais alta Idéia da razão até a planta como um momento necessário da mesma, assim, a planta de modo algum é algo contingente nesta relação, mas sim uma verdade eterna. Não desejo pronunciar aqui o julgamento que se teria de fazer do cientista

natural, a quem isto é irrelevante e cujas investigações não são acompanhadas da constante consciência de que ele não se ocupa continuamente de uma coisa meramente contingente e sem valor para a razão, mas sim do tipo de coisa que de modo geral, ainda que para ele despercebidamente, possui relação com aquilo que possui um lugar necessário e, portanto, é uma verdade eterna.

Havendo mostrado assim a extensão do objeto da questão chego os meios e, primeiramente, começarei indicando como os escolásticos estavam decididos a investigar ao seu redor a fonte das verdades eternas.

Estes meios, então, eram que as verdades eternas, quer dizer, necessárias, não podiam ser sancionadas pela vontade [*Wille*] divina pois se fossem estabelecidas meramente por um capricho divino seriam verdades contingentes que poderiam ser também falsas. Portanto, a fonte delas deveria ser reconhecida como independente da vontade divina e, da mesma maneira, as possibilidades das coisas teriam seu fundamento em algo independente da vontade divina. É verdade que, para Tomás de Aquino, a possibilidade estava, todavia, na essência divina mesma, quer dizer, concebia ela como *participabilis s. imitabilis*; uma ideia cujo rastro se pode encontrar em Malebranche. Nestes termos pode-se reconhecer facilmente a *méthexis* platônica e a *mímesis* comum entre os pitagóricos. Mas quem não vê, ao mesmo tempo, que aqui a capacidade das coisas de participar ou imitar a essência divina – no qual consistiria a possibilidade de existência das coisas – uma vez que se atribui a estas uma capacidade própria da essência divina de participar de si mesmo ou de deixar-se imitar, não explicaria a possibilidade de existência das coisas? O que era inevitável, por conseguinte, era o reconhecimento de uma possibilidade original das coisas que não fosse independente apenas da vontade divina, mas sim também da essência divina. Isto era o que os escoceses, obrigados a admitir, afirmavam, tal como se expressou um partidário de Leibniz: *coacti admittere principium realitatis essentialium nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentialium pendeat necessitas et aeternitas*. Este *nescio quod* poderia ter sido superado até certo ponto, por certo, inclusive com as expressões utilizadas por Scotus. Este falou de um *ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum* no latim de Scotus não significa nada além do que aquilo que existe somente num sentido subordinado, do mesmo modo que Aristóteles fez a distinção entre os *prótos ón*, o ente primeiro, e o mero *hepoménos ón*, que é meramente o resultado

e a co-posição de outro; entre *energéia ón* e o mero *hylikôs ón* e iguala este com *dýnámei ón* ou *mè ón* (seguramente para distinguir do *oúk ón* que absolutamente é o não-ente). Não havia dúvidas sobre a natureza material dessa co-posição. O que acabou por não ser resolvido até nossos dias não concerne a sua constituição, mas sim ao fato de que, segundo sua própria natureza, aquele poder-ser [*Seienkönnende*] tinha que ter algum tipo de relação com Deus. Mas Descartes desatou o nó a sua maneira, quer dizer, de modo rompante, pronunciando o oposto: tanto as verdades matemáticas como todas as demais verdades eternas, foram estabelecidas por Deus e dependiam da vontade divina assim como todas as demais criaturas. (As palavras de Descartes em uma de suas cartas são as seguintes: *Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo stabilitas et ab illo pendere non secus quam quam reliquas creaturas*). Poder-se-ia interpretar as palavras como se devessem refutar somente a independência das verdades eternas do conhecimento divino, de modo contrário ao que ensinavam os escoceses: as verdades eternas existiriam inclusive ainda que não houvesse intelecto [*Verstand*] algum, nem sequer do divino. Mas essa interpretação contradiz a seguinte declaração do filósofo: *In Deo unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum* (a saber, porque se quer) *res est vera*.

A consequência imediata que resulta desta afirmação é que a matemática se trata de uma mera ciência empírica; pois o que é consequência de uma vontade é contingente, já que também poderia não ser, e, assim, só pode ser meramente apreendido e, portanto, não conhecido a priori, como se diz. Mas isso se contradiz com o fato de que não há na experiência nenhum ponto, nem na realidade alguma linha que seja perfeitamente reta ou destituída de amplitude, o que em qualquer caso revelaria que nos conceitos primordiais ou supostos da geometria está em jogo algo mais que a mera experiência. Digo “em qualquer caso” pois na observação geral de que a matemática seja uma ciência a priori tampouco a coisa está descartada, mas não posso me deter aqui na investigação específica sobre a gênese das verdades matemáticas e devo reservá-la para outra ocasião. No entanto, toda a natureza da matemática contradiz a afirmação (que as verdades matemáticas somente devem ser verdadeiras como resultado da vontade divina). Pois onde quer que a vontade intervenha, se fala do real, mas é óbvio que a

geometria, por exemplo, não se ocupa do triângulo real [*Wirkliche*], mas somente do triângulo possível, e o sentido de suas proposições não é que o triângulo seja real, mas sim que não pode ser de outra maneira e que o triângulo, por exemplo, só é possível se a soma de seus ângulos for igual a dois ângulos retos, do que se segue claramente que, se o triângulo é, será assim, mas é considerado como absolutamente indiferente que seja ou não. No entanto, esta consequência sobre a matemática, provavelmente, Descartes teria admitido escassamente; mas isto não é menos verdade que a incontestável derivação da dedução das verdades eternas da vontade divina, isto é, que com este suposto toda a verdade eternamente válida seria removida das ciências em geral. Alguém poderia, como Peter Bayle, extrair da conclusão de Descartes dizendo que $3 + 3 = 6$ é somente certo onde e quando Deus quiser, de tal maneira que talvez seja falso em outras regiões do universo e que talvez deixe de ser verdadeiro para nós no próximo ano. Mas a coisa teria consequências mais sérias se a doutrina se transferisse ao âmbito moral e religioso, como sucederam alguns teólogos da igreja reformada que através da doutrina do *decretum absolutum* chegaram a opinião de que também a diferença entre o bem e o mal não era objetiva, mas sim fixada pela vontade divina. A respeito deste ponto de vista, o anteriormente mencionado, Bayle, atacou Descartes, cujas palavras, que Leibniz não encontrou indignas de um lugar em sua *Teodiceia*, posso repetir também aqui. “Muitos dos autores mais sérios” disse, “declaram que há um bem e um mal na natureza das coisas mesmas, antes e independentemente de qualquer mandamento divino. Para provar esta afirmação, eles se valem das abomináveis consequências da doutrina oposta, mas há um argumento apropriado e direto tomado da metafísica. É certo que a existência de Deus não é consequência de sua vontade; não existe porque quer, e tampouco é onipotente e onisciente porque quer ser, sua vontade somente pode se estender ao que existe aparte dele, mas também somente ao que é, mas não ao que pertence a sua essência. Deus, se quisesse, poderia não fazer a matéria real, os homens, os círculos, mas seria impossível fazê-los reais sem outorgar-lhes suas propriedades essenciais, que, portanto, não dependem de sua vontade”³. Não se deve considerar estritamente os discursos engenhosos, pois então se poderia ver através das palavras de Bayle a opinião de que a existência de Deus é uma verdade

³ Erdmannsche Ausgabe von Leibniz, S. 560, § 183.

eterna no mesmo sentido que é $3 + 3 = 6$; uma opinião que talvez fosse oportuna contradizer como o abade de um convento ao qual um professor diligente havia dito que tinha sido deixado aceitar que a existência de Deus é tão certa quanto 2 vezes é 2 igual a 4, e o primeiro como reprimenda disse que a existência de Deus era muito mais certo que $2 \times 2 = 4$. Entendo perfeitamente que, quando se explique com mais detalhes, os ouvintes gargalhem diante de tal expressão, da mesma forma que entendo que, entretanto, há suficientes homens que não podem entender como algo pode ser mais certo que $2 \times 2 = 4$. Sem querer examinar a expressão, é certo que há verdades de diferentes ordens e que as verdades da aritmética e da matemática não podem ser incondicionalmente certas, pois estas ciências, como mencionei em minhas lições anteriores sobre Platão, recorrem a pressupostos que elas mesmas não podem justificar, e portanto, no que se refere ao seu valor e validade, reconhecem um tribunal superior; ademais, porque muitas coisas elas conhecem apenas através da experiência, por exemplo: números inteiros e naturais, derivados e primos, para os quais não se encontrou sequer uma lei de distancia mútua.

Leibniz concorda com Bayle no que concerne a independência das verdades eternas da vontade divina, mas não com os escoceses mais radicais, ou em geral, com aqueles que estabelecem um reino de verdades eternas independentes de Deus em todo sentido, ou uma natureza de coisas que existem por si mesmas e fora de toda conexão com Deus. Se a vontade de Deus fosse a causa da realidade das coisas, a fonte de sua possibilidade não poderia estar nesta vontade, tampouco poderia ela, em todos os aspectos, ser incondicionada e independente em relação a Deus. “Em minha opinião” disse Leibniz (na *Teodiceia*), “a vontade divina é a causa da realidade, mas o intelecto divino é a fonte da possibilidade das coisas. Isto é como se constitui a verdade das verdades eternas sem que vontade participe dela. Toda realidade – inclusive aquilo que devemos atribuir as verdades eternas – deve estar fundada sobre algo que existe. Certamente, é verdade – como alguns escolásticos afirmaram – que inclusive um ateu pode ser um geômetra perfeito. Mas se não existisse Deus, não haveria objeto algum da geometria, e sem Deus não só não haveria nenhum existente, mas também nada possível. Isto não impede que aqueles que não têm conhecimento da conexão de todas as coisas entre si e com Deus, possam entender certas

ciências sem conhecer sua primeira fonte, que é Deus”.⁴ Tendo Leibniz dito isso somente de certas ciências, ele excluiu obviamente delas a filosofia. *Ultima ratio tam essentialium quam existentiarum in Uno*, é a afirmação mais geral de Leibniz no tratado *De rerum originatione radicale*. Há algo no meio entre “ser completamente independente de Deus” e ser determinado pelo arbítrio [*Willkür*] divino. Este meio é independente do intelecto divino. Leibniz utiliza esta distinção em específico para eliminar qualquer acusação sobre a vontade divina pela causa do mal e da maldade no mundo. A causa do mal, disse, está fundada na natureza ideal das coisas, que não dependem da vontade divina, mas sim do intelecto divino.

Mas como este intelecto se relaciona com as verdades eternas? Ou ele as determina a partir de si mesmo, sem estar vinculado a qualquer coisa, o que deveria ser necessário e eterno nas coisas; neste caso é impossível ver como se distingue da vontade, o que também significa aqui: *stat pro ratione voluntas*. Se é o intelecto de Deus, indeterminado e ilimitado, que pensa as possibilidades das coisas, que na realidade se convertem em necessidades, então tampouco se escapará do arbítrio. Ou o sentido é este: o intelecto [de Deus] não cria estas possibilidades, mas as encontra, as descobre sendo, então deve ter algo diferente deste intelecto e algo pressuposto por ele, em que essas possibilidades são fundadas e nas quais ele as contempla. Mas, com o que devemos considerá-lo vinculado e como devemos chamar este que é independente do entendimento divino? A fonte do universal e necessário nas coisas não pode ser algo individual, tal como compreendemos o entendimento [*Verstand*], pois inclusive a expressão leibniziana do *l'entendement divin* só pode ser compreendida como uma faculdade divina. Mas independente e oposta a todo individual, de modo que seja ela mesma o universal e a sede de todas as verdades universais e necessárias, tudo isto só pode ser dito da razão [*Vernunft*]. Portanto, seríamos dirigidos à razão eterna, que existe independentemente da vontade divina e cujos limites ou leis o intelecto divino não poderia exceder em suas próprias criações ou projetos. Mas, uma vez neste ponto, e encantados pelo universal que nos eleva por cima de toda individualidade – devemos permanecer nele sem tratar de nos livrarmos completamente do individual? E tanto mais na medida em que é feita uma

⁴ Erdmannsche Ausgabe von Leibniz, S. 561. § 184.

distinção entre esta razão e Deus, dois princípios independentes um do outro devem ser aceitos, nenhum dos quais é derivável do outro, ao passo que a ciência aspira, antes de tudo, a unidade dos princípios. Então, porque não dizer que o próprio Deus não é outra coisa que não esta razão eterna, uma opinião que, uma vez adotada como irrefutável e evidente entre as pessoas inteligentes, supera as infinitas queixas e elimina toda incompreensão de uma só vez?

Talvez possa haver alguma objeção no sentido de que esta progressão seja um salto demasiado que nos leva dos tempos de Leibniz diretamente ao presente. Pois o sistema em que a razão é tudo é o mais atual. Só que disso não se segue o que se quer. No período de Leibniz até Kant, o racionalismo era a forma geral de pensar da época e não estava representado por nenhum sistema filosófico (já que naqueles dias, como sabemos, não existia nenhum sistema filosófico), por isso se viu obrigado a se afirmar de uma maneira mais popular e lançar-se à teologia. Este racionalismo teológico, que não sabia o que queria em última instância, surgiu diretamente da escola de Wolff (isto se pode provar historicamente). Mas, embora esse racionalismo tenha se estabelecido recentemente como um sistema filosófico, fato este devido claramente aos desenvolvimentos posteriores, tem suas raízes não neste tempo, mas sim no tempo precedente. Pois um modo de pensar que tornou-se universalmente aceito e assumido como uma segunda natureza, por assim dizer, por uma época inteira, só será superado por algumas almas que aparecem como exceções, portanto, não pode ser suspenso [*Aufheben*] mediante um sistema filosófico, mas ocorre o revés, da forma de pensar aceita anular aquele sistema de modo que ele se torne servil e tolerado apenas de maneira amordaçada.

No entanto, uma grande e iniludível inconveniência é também inerente a esta solução. Pois, da mesma maneira que, por um lado, a mera vontade divina não explica a necessidade e universalidade das coisas, é impossível explicar a contingência e a realidade das coisas pela mera razão. Por fim, não restaria outra coisa além de aceitar que a razão é infiel a si mesma, rejeitar aquelas ideias que se apresentavam como as mais perfeitas, as quais nenhuma dialética poderia causar algum dano, de tal maneira que estas ideias, sem possuir um fundamento qualquer em si mesmas, *sans rime ni raison* como dizem os franceses, se destruam neste mundo de coisas contingentes, impenetráveis à razão e recalcitrantes ao conceito. Esta tentativa, se fosse feita, seria um estranho

exemplo do que se pode oferecer a uma época iludida; julga-lo? Sim, por exemplo, com as palavras de Terêncio: *haec si tu postules* (tal enlouquecimento da razão) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*.

Mais uma vez referindo-se a Leibniz - é evidente: Para evitar a dependência total e a independência completa, igualmente inadmissíveis, Leibniz aceita duas faculdades diferentes em Deus; mas não seria mais simples e mais natural buscar a causa das diferentes relações de Deus na natureza do próprio *nescio quod*? Este que supostamente contém o fundamento de toda possibilidade, e, ao mesmo tempo, o material [*Stoff*] que a matéria [*Materie*] de todas as possibilidades necessita, mas, por conseguinte, apenas a própria possibilidade, e portanto, a *potentia universalis*, que, como tal, é completamente diferente de Deus segundo sua essência e, assim, que por consideração lógica tem que ser independente Daquele que todos os sábios unanimemente dizem ser pura realidade, onde não há nada em potência. Até agora, a relação é meramente lógica. Mas qual será a verdadeira relação? Simplesmente essa: Aquele que compreende toda possibilidade, inclusive o meramente possível, é incapaz de ser independente, e só pode ser de maneira que permaneça como mera matéria de outro, que é para ele o ser no qual ele aparece como aquilo que não existe em si mesmo. Todas estas disposições são sem mais explicações pois todas estão baseadas em frases aristotélicas conhecidas. *Tò hylikòn oudépotè kath' hautoû lektéon*, “o hilético, o meramente capaz de um ser material, não pode ser dito por si mesmo, mas somente por outro”, por meio do qual ele é. Pois quando predigo B de A, digo que A é B. Este outro, porém, é incapaz de ser si mesmo, na medida que teria que ser o ente independente no sentido mais elevado do ente independente, que é Deus. A verdadeira relação, então, seria que Deus é aquele não ente para si mesmo, que agora, na medida em que é – a saber, sob a forma *É* [*Ist*], que é a única possível - aparecerá como o *ens universal*, como a essência em que todas as essências são, quer dizer, todas as possibilidades.

Com este passo chegamos ao ponto de vista alcançado pela primeira vez por Kant, ao qual lhe foi outorgado como o prêmio mais alto de sua incansável e honesta investigação, ainda que ele tenha alcançado este ponto de vista sem fazer nenhum outro progresso. Posso ser breve sobre a doutrina de Kant a respeito do ideal da razão, uma vez que tem sido expressamente objeto de um tratado

detalhado, que já tive a honra de ler aqui, sobre a ideia que mais tarde irei me referir.⁵ Kant mostra que a ideia de possibilidade completa ou de uma quintessência de todos os predicados pertence a determinação inteligível das coisas. Isto é o que entende a filosofia pós-kantiana quando fala da Ideia como tal, sem nenhuma outra determinação; mas esta Ideia mesma não existe; ela é, como se costuma dizer, uma mera ideia; não há nada universal, apenas individual, e a essência universal existe apenas enquanto indivíduo absoluto. Não é que a ideia seja causa do ser do Ideal, mas o Ideal é a causa do ser [*Ursache des Seins*] da Ideia, assim como também é comum dizer que a ideia se torna real através do Ideal. Na oração: o Ideal é a Ideia, o “é” não tem assim, o significado da mera cópula lógica. Deus é a Ideia não quer dizer que ele é somente Ideia, mas sim que ele é a Ideia (naquele sentido mais alto como possibilidade de todas as coisas), ele como Ideia é a causa do Ser, porque é *aitía toû ênai* na expressão aristotélica.

Assim, a relação está determinada de tal maneira que Deus é a essência universal, mas não como o resultado de alguma necessidade. No que diz respeito ao como, se entende, até mesmo sem se considerar o que já se foi dito, que Deus é eternamente a totalidade das possibilidades, quer dizer, anterior a toda ação, portanto, também, a todo querer. E, no entanto, ele mesmo não é este Todo. Nele não há *Was*, mas sim um puro *Daß* - *actus purus*. Mas, ainda mais, se em si mesmo não há *Was*, nem nada universal, porque se apresenta a necessidade de que ele que é em si mesmo, ou em si sem nenhum *Was*, seja a essência universal que compreende todo *Was*?

Nada ajuda dizer: do meramente individual sem o universal não haveria nenhuma ciência. *Hè epistéme toû kathólon*. Pois poderia ser questionado: por que, precisamente, deveria existir ciência? E as possibilidades de nosso conhecimento nunca pode ser a causa do fato de que aquele em quem nada de universal pode ser encontrado, e que, portanto, se eleva acima de tudo que chamamos de individual (pois este carrega muito do universal) – de que este, que é o indivíduo absoluto, seja a essência universal. Posto que ele não é vontade [*Nicht wollend*], nem a consequência de sua essência ou de si mesmo – da maneira mais singular (*tò málista choristón*), isto é, como o mais individual, é

⁵ Enthalten in der zwölften Vorlesung [zur Philosophie der Mythologie].

aquilo de que não se pode deduzir nada de universal – ele só pode ser aquele Omnicompreendente [*Alles Begreifende*] como resultado de uma necessidade que vai além de si mesmo. Mas que necessidade? Tentemos dessa maneira: Digamos que esta necessidade é a da identidade do ser e do pensar – esta é a lei mais elevada e seu significado é que, o que sempre é tem que ter uma relação com os conceitos, e aquilo que é nada, isto é, o que não tem relação com o pensar, tampouco é de forma verdadeira.

Deus não contém em si mesmo nada mais que o puro *Daß* de seu próprio ser. Mas isto no qual ele é não seria nenhuma verdade se não fosse algo [*Etwas*] – algo certamente não no sentido de um ente, mas sim de tudo o que existe – se não tivesse uma relação com o pensar: não com um conceito, mas com o conceito de todos os conceitos, a Ideia. Aqui está o verdadeiro lugar para essa unidade do ser e do pensar que, uma vez expressa, se aplica de maneiras muito diferentes. Pois é fácil arrancar alguns farrapos de um sistema que não se compreende, e que esteja longe da execução necessária, mas é difícil cobrir sua nudez com tais farrapos e não os colocar no lugar errado. É um longo caminho até a mais alta oposição [*Gegensatz*], e quem deseja falar sobre ela deve perguntar-se duas vezes antes se irão mesmo por este caminho. A unidade que aqui se quer alcançar chega a mais alta oposição; portanto, este é também o último limite sobre o qual se pode ir. Mas nesta unidade a prioridade não recai sobre o pensar; o ser é o primeiro, o pensar o segundo ou o seguinte. Esta oposição é ao mesmo tempo a do universal e do absolutamente individual. Mas o caminho não vai do universal ao individual, como parece se considerar hoje em dia. Inclusive um francês que adquiriu méritos em Aristóteles está de acordo com esta opinião geral ao dizer: *le général se réalise en s'individualisant*. Poderia ser difícil dizer de onde vem os meios e o poder para o universal se realizar. Antes, há que se dizer: o individual é, sobretudo e em verdade, no mais alto sentido de sua realização, ou melhor, se faz inteligível quando entra no círculo da razão e do conhecimento universalizando-se, ou seja, quando se reveste da essência universal que tudo compreende. Se hoje em dia, todavia, pudessemos ficar surpreso a respeito de algo, isso seria ao se escutar Platão e Aristóteles ao lado daqueles que põem o pensamento acima do ser. Platão? – Bem, sim, quando se ignora aquela única passagem do sexto livro de *A República* onde se fala do *agathòn*, quer dizer, do mais elevado dos seus pensamentos: *ouk ousías óntos toû agathoû all' éti epékeina tês ousías presbeía*

kai dynámei hyperéchontos, assim, que o mais elevado não é *ousia*, essência ou *Was*, mas sim que vai mais além da essência e que a precede em dignidade e poder. Inclusive, a palavra *presbeía*, que em seu significado primordial significa idade, somente em seu segundo significado, prioridade, dignidade, não é escolhida em vão, mas sim para expressar a prioridade da essência. Assim, se esta posição passasse despercebida poderia ter parecido como se Platão tivesse dado ao pensar a prioridade sobre o ser. Mas e Aristóteles? Aristóteles a quem o mundo deve o discernimento de que somente o individual existe, que o universal, o ente, é somente atributo (*kategórema mónon*), e não um ente independente, de forma que somente o *prótos* pode ser, isto é, posto como o primeiro. Em Aristóteles, a expressão *hoû he ousía enérgia* por si só dissiparia todas as dúvidas, pois *ousía*, para Aristóteles, nada mais é que *tí estin*, a essência, o *Was*, e o sentido é que nenhum *Was* e nenhuma essência precede Deus, o ato toma o lugar da essência, e a realidade precede o conceito e o pensar. A este absoluto *Daß* em Deus somente o absoluto *Was* pode corresponder. Mas a forma como eles se conectam necessita ainda de uma expressão mais específica. Deus é a essência universal, a indiferença de todas as possibilidades, e isto não é acidentalmente, mas de um modo necessário e eterno; ele possui em si essa indiferença: em si da maneira como se diz que um ser humano tem algo em si quando este expressa o que ele não desejava, ou inclusive, às vezes, o que ele não tinha consciência. Mas, precisamente porque Deus é aquele outro sem ação adicional de sua parte, de modo não intencional, portanto, algo que é adicionado de forma contingente em relação a si mesmo, é um *symbebekós* no sentido aristotélico, algo necessário, na verdade um *autô kath' hautòn hypárchon*, mas isso não diz respeito à sua essência (*mé en tê ousía on*), de modo que, portanto, sua essência permanece livre (observação que não pertence a esta questão, mas que é importante devido as consequências). Aristóteles não explica semelhante essência, mas a toma em si mesma através de uma metáfora retirada da geometria. O fato de que os ângulos unidos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos retos, *kath' hautò hypárchon* em relação ao triângulo, é algo consequente de uma derivação necessária, mas que não está em sua *ousía*, pois o conceito de ângulo reto não decorre da determinação da essência ou definição do triângulo: pode haver um triângulo sem ângulos retos.

As discussões que aqui me ocupei parecem estar longe de tudo que agora é de importância primordial para os espíritos atuais, mas, no entanto, têm uma relação muito estreita com o presente. Pois aquela preponderância dada ao pensamento, em detrimento do ser, do *Was* sobre o *Daß*, não me parece um sofrimento específico, mas sim um sofrimento geral de toda a nação alemã, afortunadamente dotada por Deus de uma autocomplacência inabalável, que se mostra capaz de lidar por um bom tempo com o *Was* de um estado sem preocupar-se com o *Daß*. Assim, a infeliz improdutividade que nos últimos tempos tem golpeado a filosofia alemã me parece possuir a mesma causa que a falta de produtividade política da Alemanha, e sente-se isso de modo mais doloroso num Estado [*Staat*] que, desde suas pequenas e incertas origens, ganhou grande destaque por sua energia incansável, tendo, assim, mais razão ainda para se recordar as palavras daquele grande italiano sobre a qual os estados se mantêm devido as mesmas causas pelas quais se tornaram grandes. Se o ser [*Sein*] é estabelecido de forma sublime acima de qualquer contestação e de qualquer dúvida pode-se buscar, como sempre aconteceu por si mesmo, tornar o conteúdo desse ser mais justo ao pensamento e à razão. Mas se se começa pelo conteúdo, que em geral só pode ser separado de si mesmo e de todas as condições de existência, então poder-se-á proceder dessa forma por um tempo, mas no final se dará conta, com espanto, que falta o recipiente deste conteúdo. O *Was* leva por si mesmo à amplitude, à multiplicidade e, portanto, também, naturalmente, ao campo da pluralidade [*Vielherrschaft*], pois o *Was* é distinto em cada coisa, enquanto o *Daß* é, naturalmente, em todas as coisas, apenas um. Na grande comunidade [*Gemeinwesen*], que chamamos natureza e mundo, reina um *Daß* único que exclui toda multiplicidade; mas há de se aceitar com Platão que nem os incultos nem os ignorantes sobre a verdade administrarão bem o estado, muito menos aqueles que perseveraram e viveram exclusivamente na ciência. Os primeiros porque não estão acostumados a perseguir um propósito na vida, mas sim buscar objetivos plurais e contingentes. Os últimos porque não se interessam pelos assuntos humanos, mas acreditam habitar nas ilhas dos abençoados: não se pode seguir disso que o filósofo, ainda que a azarenta corrente política se enverede na posição oposta, faça outra coisa que não manter tanto mais na ciência esse lema homérico, que Aristóteles adaptou como princípio para a metafísica:

heîs koíranos ésto.