

# A DISCUSSÃO DE HEIDEGGER COM O IDEALISMO ALEMÃO. A CRÍTICA DA RAZÃO EM NOME DO SER

HEIDEGGER'S DISCUSSION WITH GERMAN IDEALISM: THE CRITICISM OF  
REASONING IN THE NAME OF THE BEING

Christian Iber\*

**Resumo:** Meu artigo divide-se em duas partes.<sup>1</sup> A primeira parte discute as interpretações de Heidegger acerca do *Escrito sobre a liberdade* de Schelling nos anos de 1936 e 1941, tendo como pano de fundo a mudança histórica do desenvolvimento da sua própria abordagem do pensar.<sup>2</sup> A segunda parte ilumina, em três estações, a discussão de Heidegger com Hegel, que se delineia já cedo na contraposição rígida da hermenêutica existencial-ontológica à dialética: 1. a crítica de Heidegger a Hegel em “O que é metafísica?” (1929), 2. seus encontros com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel nos anos trinta e no início dos anos quarenta e 3. sua crítica à *Ciência da Lógica* de Hegel em “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” (1957).

**Palavras-chave:** Seinsfuge (comissura do ser), ontoteologia, hermenêutica existencial-ontológica, dialética, ser temporal.

**Abstract:** The contribution has two parts. In the first part the article discusses interpretations of Heidegger to Schelling's treatise *On the Essence of Human Freedom* (1809) in the years 1936 and 1941 against the background of the historical development's change of his own intellectual approach. The second part illuminates Heidegger's discussion with Hegel, which becomes apparent early in the enmity of the existential-ontology hermeneutics against the dialectics, in three points: 1. Heidegger's critique of Hegel in „What is metaphysics?“, 2. his encounter with Hegel's *Phenomenology of the Spirit* in the thirties and the beginning of the forties and 3. his critique of *Hegel's Science of Logic* in „The onto-theological constitution of the metaphysics“ (1957).

---

\* Doutor em Filosofia da Livre Universidade de Berlim. Atualmente é pesquisador do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / Brasil). E-mail: [christian.iber@yahoo.de](mailto:christian.iber@yahoo.de)

<sup>1</sup> Esse artigo se baseia numa contribuição para o Heidegger-Handbuch [Manual Heidegger] com o título: *Heideggers Interpretationen zum Deutschen Idealismus. Vernunftkritik im Namen des Seins*. In: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Dieter Thomä (Org.). 2. Auflage. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 2013, p. 166-174.

<sup>2</sup> O título completo do *Escrito sobre a liberdade* de Schelling é: *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [Investigações sobre a essência da liberdade humana e os objetos que com isso se relacionam]. In: *Sämtliche Werke*. K.F.A. Schelling (Org). Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1856s., Vol. 7, 333-416.

**Key words:** Seinsfuge (ontological juncture), ontotheology, existential-ontological hermeneutics, dialectics, temporal being

### *I. A discussão de Heidegger com o Escrito sobre a liberdade humana de Schelling*

As interpretações de Heidegger do *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling, na sua preleção do semestre de verão de 1936, podem ser consideradas como ponto de partida histórico e lógico da pesquisa sobre Schelling no século XX. Suas interpretações do texto o *Escrito sobre a liberdade humana* pertencem ainda às mais instrutivas e àquelas que merecem ser lidas. Partindo do novo pensamento do sistema, Heidegger compreende o *Escrito sobre a liberdade humana* como documento da revisão da filosofia inteira de Schelling e, ao mesmo tempo, avista nela uma nova posição básica da filosofia em geral. Na carta a Jaspers de 24. 04. 1926 ele observa: “Schelling ousa avançar muito mais do que Hegel, ainda que ele seja conceitualmente mais desleixado” (HJ 62). Com efeito, Schelling é considerado como precursor do pensamento da “comissura [abertura] do ser [Seinsfuge]” (Sch 128), mas ao mesmo tempo fala-se de um “grande fracassar” (Sch 4) de um grande filósofo. Rompendo de dentro a ontoteologia metafísica, Schelling teria ficado preso a ela.

Em 1941 Heidegger classifica a filosofia de Schelling dentro do niilismo da metafísica ocidental do saber e da vontade, que na sua última consequência chega ao nazismo. Consequentemente, o *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling é, agora, compreendido como o “apogeu da metafísica do idealismo alemão” (GA 49, 1). Essa transformação da sua posição em relação a Schelling apenas pode ser explicada a partir de uma mudança em seu próprio pensar.

#### *I.1. A Preleção de Heidegger sobre Schelling de 1936*

A interpretação de Heidegger concentra-se inteiramente na introdução ao *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling, enquanto o texto principal é abordado apenas em linhas gerais; ela não pode, portanto, ser tomada como comentário a todo o *Escrito sobre a liberdade humana*. Na sua interpretação da introdução, Heidegger discute três coisas distintas: em primeiro lugar, a conexão entre liberdade e sistema, em segundo lugar, a formação do sistema da filosofia como ontoteologia na filosofia da Modernidade de Spinoza via Kant até o idealismo alemão e, em terceiro lugar, a refutação de Schelling da objeção de panteísmo, segundo a qual o panteísmo seria idêntico ao fatalismo e o fatalismo seria idêntico à negação

da liberdade, tal como os argumentos mobilizados, na consideração intermediária do *Escrito sobre a liberdade humana*, contra essa objeção sobre a lei da identidade e da essência da cópula. Schelling compreende a identidade de Deus e do ser humano não como unicidade [Einerleiheit], mas como identidade criadora, considerado mais de perto, como relação de fundamento-consequência, com a qual está pensado um tipo de consequências dependentes que não exclui a liberdade humana. Ao mesmo tempo, Heidegger enfatiza, de forma elogiosa, a reformulação metafísica de vontade de Schelling do spinozismo (“O ser originário é querer” (Sch 114)), com a qual Schelling se distingue da subjetivação filosófica de espírito da substância de Hegel. O panteísmo da razão de Schelling, que inclui a liberdade humana, é interpretado por Heidegger como o caráter ontoteológico do *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling, no qual a “questão ontológica pela verdade e pelo fundamento do ser” [do ser humano] está internamente ligada à “questão teológica pelo ser do fundamento” [de Deus] (Sch 29).

Heidegger coloca a liberdade especificamente humana, que levanta a questão pela possibilidade e efetividade do mal, no horizonte da “questão pelo ser” (Sch 125). Na medida em que Heidegger põe a questão do ser no centro da sua interpretação do *Escrito sobre a liberdade humana*, ele marginaliza a problemática da teodiceia, decisiva para o *Escrito sobre a liberdade humana*, quer dizer, a conexão entre o dualismo interno do fundamento da existência e do existente em Deus e a defesa da liberdade humana, que tenta desvincular a efetividade do mal de Deus e mostrar a própria responsabilidade do ser humano para a efetividade do mal (cf. Iber 2001, 149s.). Ao invés de uma teodiceia, o *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling é compreendido como uma “metafísica do mal” (Sch 125), que teria dado um novo impulso à questão pelo ser, na medida em que ele apresenta a necessidade de integrar o mal na ontoteologia metafísica, o que conduz, por fim, a um rompimento interior desse sistema e torna necessária uma nova concepção global da metafísica (cf. Sch 117s.). Visto que Schelling, segundo Heidegger, contudo, mantém com firmeza uma metafísica ontoteológica do absoluto, precisa-se de uma “transformação mais elevada” (Sch 118) para desenvolver o potencial do seu impulso. Isso é uma indicação para a nova abordagem da filosofia de Heidegger.

Ainda que Heidegger tenha consciência da unilateridade da sua interpretação (cf. Sch 176), ele interpreta a concepção de Schelling da distinção universal-ontológica da essência em fundamento da existência e do existente como “comissura do ser” (Sch 128) do fundamento e da existência. Ela fornece a chave da sua interpretação da parte principal do *Escrito sobre a liberdade humana*. Acentuando que existência não significa ser presente, mas sair e se revelar

e fundamento não significa fundamentação racional, mas base e assento (cf. 128s.), Heidegger destaca Deus como nascente e histórico (cf. 131s.). O ser – conforme sua essência um devir finito – seria a “comissura do fundamento e da existência” (163). Para a intenção de Heidegger não é irrelevante que ele interprete a eternidade do Deus vivo nascente como “temporalidade mais originária” (136), na qual a presença do momento, na qual o futuro e o passado como dois princípios antagônicos “batem um no outro” (136), é a origem da temporalidade inteira. Com isso ele quer obrigar o conceito de Deus de Schelling à temporalidade do seu conceito de ser, sem, contudo, suspeitar que o próprio Schelling, no fragmento *Idades do mundo*, de 1811, publicado apenas em 1946, desenvolve uma concepção na qual a eternidade de Deus está entrelaçada com o tempo.

A interpretação de Heidegger está exposta a objeções consideráveis. Sua posição do Deus nascente como antecipação da comissura do ser desconhece a primordialidade igual dos princípios do fundamento da existência e do existente, na medida em que eles são nivelados em fundamento e existência. Enquanto para Heidegger de Deus como fundamento brota Deus como existência no sentido da revelação, para Schelling o fundamento da existência justamente não é suficiente, pelo contrário, infinitamente menos do que o próprio existente. Com isso Heidegger desconhece a especificidade da nova abordagem teológica de criação alvejada por Schelling, que, com o dualismo interno em Deus, visa fundar a essência da liberdade humana sem responsabilizar Deus mesmo pelo mal. Para Heidegger, pelo contrário, Schelling explica a “comissura do ser” do fundamento e da existência unicamente com respeito à transformação do ser humano no horizonte da finitude irredutível do ser. Por fim, Heidegger não leva em consideração a determinação de Deus como não fundamento [Ungrund], ou seja, a indiferença antes da dualidade dos princípios, assegurando, com isso, que Deus, no processo histórico de revelação, pode conservar sua integridade e soberania. Não pode ser ignorado, contudo, que Heidegger conheceu como ninguém a nova abordagem de Schelling no *Escrito sobre a liberdade humana*, de modo que sua interpretação não pode ser simplesmente reprovada como interpretação errônea.

Com efeito, Heidegger vê um ponto forte na crítica de Schelling ao mal como mera privação e também em sua versão positiva como elevação da vontade própria sobre a vontade universal; além disso, Heidegger destaca, como Schelling, o modo indireto da admissão do mal pela atração do fundamento em Deus, a fim de deixar cair a decisão para o próprio mal inteiramente na liberdade do ser humano (cf. Sch 167s.). Ao mesmo tempo, Heidegger segue a estratégia oposta de intensificar a necessidade da possibilidade do mal no ser humano para a necessidade da efetividade do mal, que é estilizada, ao mesmo tempo, para uma necessidade

do mal no ser do ente em geral. Apenas com isto o mal recebe um tal ímpeto, com o qual ele ameaça explodir o sistema da ontoteologia (cf. Buchheim 1999, 85s.). Enquanto Heidegger segue aquela agudização do mal, ele abandona a tentativa de solução de Schelling da problemática da teodiceia. Ele subtrai que, para Schelling, o ser humano, com efeito, em virtude da possibilidade que reside fundamentada na criação e da efetividade universal do mal, é colocado necessariamente diante da alternativa do bem e do mal, mas que o próprio mal efetivo unicamente pode ser a ação da liberdade do ser humano. Igualmente desconsiderada permanece a possibilidade da reconversão do ser humano do mal para o bem. Heidegger assentou o fundamento para essa estratégia da intensificação do significado metafísico do mal já na sua interpretação da definição de Schelling da liberdade humana. Ele a interpreta como decisão do homem para o bem e o mal, de tal forma que ela também fica manifestada na própria decisão, de modo que o ser humano – como quer que ele se decida – torna efetivo com o um também o outro (cf. Sch 88). O conceito de ação transcendental, segundo o qual, para Schelling, o ser humano determina fora do mundo e fora de todo o tempo inconsciente-conscientemente a sua essência como boa ou má, é interpretado por Heidegger, de acordo com a sua concepção da decisão em *Ser e Tempo*, como ação resolva, consciente no momento (cf. Schl 186s.).

Apenas com isto, a saber, que Heidegger nivela a diferença da possibilidade e da efetividade do mal e, ao mesmo tempo, identifica essa com o todo do ente esboçado a partir da “comissura do ser“, ele pode afirmar que o mal se torna uma ameaça autodestrutiva para todo o sistema. No fim, ele remete ao dilema fundamental do *Escrito sobre a liberdade humana*: em face do mal, os momentos da “comissura do ser” – fundamento e existência – divergem de tal modo que eles não podem mais ser integrados no sistema do entendimento divino. O *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling é, para Heidegger, uma das “obras mais profundas da filosofia alemã e, com isso, da filosofia ocidental” (Sch 2), porque aqui o idealismo ontoteológico é superado a partir de dentro e prefigura a filosofia contemporânea da existência, na qual a intelecção da finitude irreduzível de todo o ser fica manifestada. De acordo com Heidegger, a abordagem de Schelling fracassa, porque ele mantém com firmeza uma filosofia do absoluto e recua diante da intelecção, de “que a essência de todo o ser é a finitude e que apenas o existente finito tem o privilégio e a dor de estar dentro do ser como tal e experimentar o verdadeiro como ente” (Sch 195). Vale, portanto, aproveitar o rompimento interior do sistema metafísico para uma transformação do ser humano no horizonte de um ser que é finito na sua essência (cf. 192s.). O fato da liberdade tem um fundamento que é impensável previamente [unvordenklich]. Schelling não poderia se colocar ainda naquele

lugar metafísico, no qual Hölderlin se arriscou poeticamente. Heidegger constata que no *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling fica manifestado algo daquela tonalidade afetiva fundamental que Hölderlin expressa no hino “Reno”, segundo o qual o ser humano tem que ser um outro de si mesmo, “em virtude do qual Deus unicamente pode se revelar em geral, caso ele se revele” (Sch 189).

### *1.2. A interpretação de Heidegger do Escrito sobre a liberdade humana de 1941*

A interpretação do *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling na preleção “A metafísica do idealismo alemão” do semestre de verão de 1941 (GA 49) tem um caráter consideravelmente mais reduzido. Discute-se, como no ano de 1936, a distinção ontológica fundamental recorrendo à tradição ocidental e em demarcação com a filosofia da existência de Kierkegaard e Jaspers (cf. G 49, 17s.). Ao mesmo tempo, o *Escrito sobre a liberdade humana* é discutido à luz da essência da metafísica ocidental e no horizonte de uma questão alterada do ser.

O conceito de existência de Schelling assume, de acordo com Heidegger, uma posição intermediária entre o conceito de existência tradicional e aquele de Kierkegaard. Enquanto o último compreende a existência como o ser si-mesmo do ente no sentido da subjetividade humana, em Schelling ela não está restrita ao ser humano, mas concerne a todo o ente. Ao mesmo tempo, o conceito de fundamento de Schelling é classificado na história do declínio da essência do fundamento a partir do conceito da *arché* via o *hypokeimenon* (base) e *subiectum* (substrato) para a subjetividade moderna. Nesse caso, fica em aberto se o conceito fundamental de Schelling, o fundamento, é tomado de empréstimo da posição moderna (cf. GA 49, 82).

A essa presunção Heidegger dá razão, quando ele conceitualiza a distinção de Schelling do fundamento da existência e do existente como ser do ente e a coloca no horizonte da metafísica da vontade. Consequentemente, Heidegger a conota com a fórmula “querer é ser primitivo” como um querer a si mesmo que supera o tempo, que dá a si mesmo o fundamento e não precisa de nenhum fundamento fora de si mesmo (cf. GA 49, 83s.).

Por conseguinte, o *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling é conceitualizado no contexto da metafísica ocidental como conclusão e consumação da ontoteologia metafísica, que nivela o ser do ente à entidade no sentido da presença constante, o que se expressa no querer-a-si-mesmo da vontade, e precisamente de modo diferente: em Hegel como vontade de saber, em Schelling na vontade do amor, que deixa o fundamento atuar, em Nietzsche na vontade de poder (cf. GA 49, 102).

O pensamento da “comissura do ser” perde o papel de orientação da interpretação da distinção principal universal-ontológica do fundamento da existência e do existente. Da interpretação de Schelling do ser do ente como querer brota, agora, a dualidade do fundamento e da existência como auto-revelação histórica de Deus. No centro do acontecimento da criação está a subjetividade volitiva do ser humano, nesse caso, surge com o negativo do mal um paralelo entre o *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (cf. GA 49, 137). A reformulação teórica volitiva de Schelling da ontoteologia tradicional é o prelúdio para a concepção da vontade de poder de Nietzsche, que Heidegger interpreta criticamente como fase preliminar ao niilismo do nazismo (cf. GA 49, 122, cf. Köhler 1999, 211). Com isso, a filosofia de Schelling se torna ponto final da metafísica, que somente ainda é superada pela concepção de Nietzsche da vontade de poder. Dessa história do declínio da metafísica é excluído, agora, unicamente Kant, na medida em que ele se afirma como crítico da especulação do absoluto (cf. GA 49, 120).

Enquanto em 1936 a distinção fundamental de Schelling é interpretada como comissura do ser e, com efeito, na perspectiva da finitude do ser que rompe a ontoteologia tradicional de dentro, assim no ano de 1941 ela é interpretada como concepção da vontade que consoma a metafísica tradicional. À diferença da interpretação de Schelling de 1936, a partir de 1941 Hegel aparece igualmente ao lado de Schelling, de fato Hegel assume metódica e sistematicamente até mesmo uma prioridade em relação a Schelling (cf. A “consideração intermediária sobre Hegel”; GA 49, 174-186, esp. 180s.). Em especial, a dialética da negatividade é avaliada positivamente. Ao mesmo tempo, Heidegger acentua que ambos os pensadores possuem a mesma paixão para o absoluto, de modo que “sua discórdia é o atestado da sua unidade” (GA 49, 185).

A diferença decisiva em relação a 1936 é que Schelling não mais atua como aquele que rompe a ontoteologia metafísica a partir de dentro em direção à questão heideggeriana do ser. Pelo contrário, ele é classificado na tradição da metafísica de Platão até Nietzsche, que progressivamente deixa cair no esquecimento as experiências originárias do primeiro início. Enquanto em 1936 o *Escrito sobre a liberdade humana* de Schelling é apreendido como metafísica do mal, na qual o mal é a condição necessária do bem, e a problemática da teodiceia pelo menos ainda encontra consideração, em 1941 ele é interpretado como metafísica da vontade, na qual a negatividade do mal praticamente não desempenha mais nenhum papel. Com efeito, Heidegger reconhece a superação do mal por meio da vontade do amor, o qual produz efeitos através do fundamento de Deus. Contudo, essa metafísica da vontade conduz à vontade de poder de Nietzsche e, por fim, à vontade da dominação universal

da natureza pela técnica. Desse desenvolvimento somente um pensar que toma sua saída de “outro início” (GA 49, 189) pode se desatar.

No período de Marburg Heidegger discute principalmente com Kant, uma discussão que, em 1929, assume figura literária no seu livro sobre Kant (GA 3). Já em *Ser e Tempo* (1927) ele tenta, orientando-se pela esquematização temporal das categorias, avançar à temporalidade do ser aí como seu fundamento. A partir de 1928 Heidegger empreende a elaboração da questão do ser na figura da questão pelo ente no todo, o que se deixa interpretar como elaboração do horizonte metafísico de *Ser e Tempo*. Com a questão pelo ente no todo, a filosofia do idealismo alemão passa ao primeiro plano, o que repercute nos temas das lições a partir de 1929. No semestre de verão de 1929 Heidegger lê sobre Fichte, Schelling e Hegel (GA 28); no semestre de inverno de 1930/31 sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (GA 32). A partir de 1933 Heidegger se ocupa com Nietzsche, a fim de optar por um novo início. Com o distanciamento do nazismo, Heidegger assume progressivamente uma posição crítica frente a Nietzsche. Toda a tradição ocidental lhe parece caminhar para o nazismo, razão pela qual uma continuação dessa tradição é considerada fatal. Com a nova abordagem do pensar histórico do ser [seinsgeschichtliches Denken], que Heidegger esboça entre 1936 e 1938 nas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (GA 65), a crítica ao idealismo alemão e notadamente a discussão com Schelling se torna mais brusca. Agora, o poeta Hölderlin é absorvido como anunciador da dimensão escatológica do pensar histórico do ser [seinsgeschichtliches Denken]. Com a despotencialização da filosofia schellingiana, que é resultado de uma autocrítica da sua posição anterior, a discussão com Schelling é recuada mais e mais em favor da discussão com Hegel.

## II. A discussão de Heidegger com Hegel

Já na lição “Hermenêutica da facticidade”, de 1923, Heidegger opõe à dialética de Hegel, qual seja: que a consciência conduz até o conhecimento do absoluto, uma hermenêutica que compreende o ser situacional do ser aí na sua temporalidade. À dialética falta “a visão fundamental radical do *objeto da filosofia*, a partir do qual brota “o como” do compreendido na sua ‘unidade’” (GA 63, 43s.). Para Heidegger, essa avaliação da dialética de Hegel permanece determinante. É a questão pela temporalidade do ser aí que conduz à destruição da ontologia transmitida e coloca a hermenêutica numa atitude hostil à dialética de Hegel.

### II. 1. A crítica de Heidegger a Hegel em “O que é metafísica?” (1929)

No fim dos anos vinte e no início dos anos trinta Heidegger tenta, com e contra Hegel, extrair o horizonte metafísico da ontologia existencial de *Ser e Tempo* (1927). Se Heidegger em “O que é metafísica?” (1929) descreve a confrontação do ser humano com o nada puro na tonalidade afetiva básica da angústia, assim ele alveja, primeiramente, uma fundamentação teórico-afetiva da metafísica, que executa uma mudança de paradigma do primado do cognitivo no idealismo e do volitivo em Schopenhauer e Nietzsche, em segundo lugar, brota disso uma teoria radical da finitude, que está numa oposição incisiva a Hegel. O nada é expressão de um desamparo metafísico abrangente, com o qual, conforme Heidegger, a contemporaneidade está confrontada. Ele resulta da decomposição do absoluto tradicional, que fundava a segurança e ao qual, em toda a metafísica tradicional, o ente regressava. Em oposição a Hegel, Heidegger estabelece a finitude como categoria da verdade por excelência. À transferência do finito no infinito pelo espírito que se sabe Heidegger opõe a concepção da finitude irreduzível (cf. Iber 1994, 394s.). Enquanto a transcendência do espírito de Hegel visa à infinidade, a transcendência do ser aí retido no nada é essencialmente finito (cf. GA 9, 118).

Com efeito, Hegel teria enunciado a identidade do ser e do nada, mas avistou-a apenas na imediatidade indeterminada do pensar (cf. GA 9, 12). Heidegger arranca a imediatidade indeterminada do pensar e a atribui à angústia. À diferença de Hegel, Heidegger determina a identidade do ser com o nada como essência finita do ser. Conforme sua essência finita, o ser do ente e o nada são idênticos. Nesse caso, o nada é o poder da finitização: “A finitização escava tão insondavelmente as raízes do ser aí, que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade” (GA 9, 118). Com isso Heidegger aguça de tal maneira sua atitude crítica frente à metafísica hegeliana da razão, que ele suprime a diferença entre ser e nada. O nivelamento da diferença de ambos impede o desenvolvimento de uma metafísica da razão do infinito e do absoluto como em Hegel e fundamenta uma metafísica da finitude irreduzível do ser aí humano. Na sua discussão com Hegel nos anos trinta e quarenta, Heidegger desenvolve essa posição de uma metafísica do ser aí ao pensar histórico do ser [seinsgeschichtliches Denken] da verdade do ser.

Heidegger se ocupa reiteradamente com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. No semestre de inverno de 1930/31 ele apresenta uma interpretação que se estende da introdução à *Fenomenologia* até o capítulo sobre a autoconsciência. No fragmento “Hegel – a negatividade”, de 1938/39, ele interpreta o conceito de negatividade de Hegel e num manuscrito para uma palestra de 1942 novamente a introdução à *Fenomenologia* (GA 68). Esses trabalhos entram essencialmente no ensaio do *Caminho do Campo* “O conceito de

experiência de Hegel” de 1942/43 (GA 5), no qual Heidegger discute mais uma vez o conceito de experiência da consciência através da introdução à *Fenomenologia*.

## II. 2. *Encontros com a Fenomenologia do Espírito de Hegel*

Heidegger não tem um interesse meramente histórico na *Fenomenologia* de Hegel, mas discute com ela, em virtude da Coisa do pensar, já na sua lição de 1930/31. O “cruzamento” (GA 32, 106) do seu pensar com o de Hegel reside, em primeiro lugar, no problema do ser, e, em segundo lugar, na temática do tempo. A *Fenomenologia* de Hegel é para Heidegger “a filosofia fundamental da ontologia absoluta” (GA 32, 204), portanto, uma iniciação a uma ontologia, na qual a metafísica e a filosofia transcendental moderna igualmente se consumam. No manuscrito para uma palestra de 1942, Heidegger interpreta a *Fenomenologia* de Hegel a partir da *Fenomenologia* de Husserl como uma superação radicalizante da filosofia transcendental kantiana, que intensifica essa no especulativo-metafísico. O movimento dialético da consciência, do qual, conforme Hegel, brota o novo objeto verdadeiro da próxima figura da consciência, Heidegger interpreta de modo filosófico-transcendental como constituição da objetividade do objeto da consciência na e para a autoconsciência (cf. GA 68, 111s.). Consequentemente, a experiência que a consciência faz seria exclusivamente uma experiência que a consciência faz consigo mesma. A consciência seria “*dentro de si uma discussão consigo mesma*” (GA 68, 94). De acordo com Heidegger, Hegel vai além de Kant, na medida em que ele religa a experiência transcendental da consciência sobre a verdade transcendental de cada objeto no absoluto, a partir do qual ela primeiramente poderia ser compreendida de modo adequado (cf. GA 68, 114s.). O movimento da consciência experimentadora é, portanto, o retorno a algo que já sempre está aí, ao absoluto.

No semestre de verão Heidegger objeta à concepção global da *Fenomenologia* hegeliana um círculo vicioso, na medida em que ela já pressupõe o absoluto, o qual, todavia, deve primeiramente ser provado na passagem da experiência da consciência. “*Hegel já pressupõe no início aquilo que ele ganha no fim*” (GA 32, 43). Consequentemente, ele interpreta o desenvolvimento da consciência como processo do absoluto, no qual o saber se desliga progressivamente da relação com os objetos e, por fim, na Coisa, a consciência lida ainda apenas consigo mesma. “*Como absolvência o absoluto se torna absolvição*” (GA 32, 107). Visto que o ponto de partida já sempre é o infinito, Hegel não poderia ir além do finito para o infinito. Com isso Heidegger não reconhece o autoexame da consciência natural, que,

conforme Hegel, em virtude das suas contradições, vai necessariamente além na próxima figura. Consequentemente, Heidegger se esforça para cindir as figuras da consciência contra sua remodelação dialética por Hegel.

A partir do ponto de vista e do princípio da filosofia hegeliana Heidegger também interpreta o conceito de negatividade no fragmento “Hegel – a negatividade”, de 1938/39. Negatividade seria a energia do pensar incondicionado, que, negando todo o negativo, fundamenta-se no sim ao absoluto (cf. GA 68, 14). Na crítica à fundação da negatividade no absoluto e à eliminação do tempo pelo conceito, Heidegger reserva a negatividade existencial-ontologicamente para o campo da finitude e temporalidade do ser aí e a coloca no contexto da experiência da morte, cuja insondabilidade Hegel efetivamente não toma a sério.

Questionáveis na interpretação da *Fenomenologia* de Heidegger são os seguintes pontos: em primeiro lugar, sua interpretação filosófico-transcendental reduz a experiência da consciência de modo imanentista à mera autoexperiência interior da consciência, em segundo lugar, a *Fenomenologia* é reduzida à fundação da filosofia moderna da consciência numa autoconsciência intensificada no absoluto. Com isso desconhece-se que na *Fenomenologia* se trata das figuras de uma efetividade histórica, que Hegel, ao lado das figuras da consciência no sentido mais estrito, conceitualiza como manifestações do espírito, que sem exceção, salvo a religião e o saber absoluto, são caracteres da finitude. A estreitada perspectiva teórica de consciência na *Fenomenologia* não admite uma consciência mais profunda do conceito de história, que é o interesse comum de ambos os pensadores (cf. Snell 1998, 144s.). O adiamento prematuro da negatividade no absoluto não vê, em quarto lugar, o potencial crítico que em Hegel está contido nela. Em quinto lugar, a oposição brusca da interpretação do ser referente à infinitude, ao logos e à subjetividade atribuída a Hegel à sua própria interpretação do ser referente ao tempo (cf. GA 32, 209, 211) ignora o fato que na discussão com Hegel Heidegger alveja, no fundo, o infinito no finito, o eterno no momento. No “Colóquio sobre dialética”, de 1952, Heidegger formula: “Não há nenhuma oposição maior!” (1952/1990, 20). A circunstância de que Heidegger assume precariamente os potenciais produtivos de Hegel para suas próprias intenções converte-se em déficits do seu próprio pensar, que ele queria desenvolver com e contra Hegel.

### *II.3. A crítica de Heidegger à Ciência da Lógica de Hegel*

A discussão de Heidegger com Hegel encontra sua formulação definitiva quando ele, em fevereiro de 1957, na sua palestra “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, faz a

tentativa de posicionar-se criticamente frente à *Ciência da Lógica* de Hegel. Com efeito, Heidegger constata que para Hegel o ser “nunca é apenas a imediatidade indeterminada” (ID 33), mas primeiramente chega à sua verdade pelo “pensar absoluto”, contudo, ele não reflete sobre a crítica à metafísica ontológica que reside nesse movimento do pensar especulativo, o qual retém o ser na sua encontrabilidade irreduzível. Heidegger desconhece a intenção crítica de metafísica de Hegel, na medida em que ele inverte a proposição de Hegel – a verdade do ser é a ideia absoluta – e diz: a ideia absoluta é o ser verdadeiro (cf. ID 342). Visto que Heidegger fixa Hegel no pensar especulativo-dialético do ser, a única diferença decisiva entre a metafísica tradicional e Hegel parece consistir no fato de que ele pensa “o ser do ente especulativo-historicamente” (ID 35). Ao mesmo tempo, Heidegger intenta destacar a diferença da historicidade entre o pensar especulativo-dialético do ser e a historicidade do seu próprio pensar do ser (cf. ID 36). Consequentemente, no seu ensaio “Hegel e os gregos” (1968), Heidegger trata de libertar a filosofia grega inicial da sua remodelação pelo idealismo de Hegel. O ponto principal da crítica é que para Hegel a proveniência essencial da *alétheia*, da verdade, em cujo reinar o ser como presença unicamente pode essencializar (cf. GA, 441), permanece escondida. Em vez de fundar o *logos* de Heráclito no ser, Hegel o conceitualiza como “razão no sentido da subjetividade absoluta” (GA 9, 436).

Enquanto para Hegel a Coisa do pensar seria o ser pensado do ente, a Coisa do seu próprio pensar seria, com efeito, também o ser, mas “em termos de sua diferença com o ente” (ID 37), a “diferença enquanto diferença” (idem). Heidegger não percebe que mesmo Hegel já intenta uma diferença entre ser e ente, na medida em que ele objetiva uma crítica ao pensar representante, objetivante, que retém o ser na encontrabilidade da entidade. O pensamento de Hegel é por inteiro crítico da metafísica também no sentido heideggeriano, na medida em que ele desenvolve o ser como conceito apenas na crítica à imediatidade da entidade do ente. Hegel traz sua crítica da metafísica ao conceito da negação da negação, um termo com o qual a “diferença enquanto diferença” de Heidegger está traçada.

Enquanto Hegel objetiva um resgate dos potenciais da racionalidade que residem na história da filosofia, e precisamente numa crítica a formas deficitárias da racionalidade, obrigando a história a um progresso dialético no desdobramento da verdade filosófica, Heidegger se importa com o descobrimento do outro da racionalidade. Esse discurso é motivado por uma crítica à dominação da razão instrumental na técnica hodierna, contra a qual Heidegger não faz valer potenciais não instrumentais da racionalidade, mas potenciais pré-rationais do desenvolvimento do pensar (cf. Iber 1999, 250).

Heidegger desconhece a lógica de Hegel como um pensar metafísico do ser, que tem sua especificidade somente no fato de que ele perfaz um processo dialético do desenvolvimento do abstrato ao concreto. O ser do início da lógica é, sem dúvida, a forma inicial da verdade, que, porém, está envolvida na aparência da inverdade absoluta. A progressão não é, portanto, apenas um enriquecimento, mas uma decomposição da aparência, isto é, da inverdade. Na medida em que primeiramente a ideia leva para fora o que é na verdade, o ser puro na sua inverdade é rebaixado a um momento absoluto. O que é na verdade, não é o ser; portanto, a ideia é a crítica executada ao ser. Com isto, a lógica de Hegel é desde o início crítica da ontologia.

Mas, para Heidegger, a lógica de Hegel não é apenas ontologia, mas também teologia e com isso ontoteologia. Seu argumento é que Hegel identifica a ideia lógica com Deus. Com isso, ele segue o preconceito que Hegel dissolve Deus no conceito. Contudo, Hegel não dissolve Deus no conceito, nem deixa repousar o conceito sobre a representação tradicional de Deus. A lógica de Hegel é tanto crítica da metafísica universal como da ontologia quanto também da metafísica especial e da teologia, a qual traduz a representação natural de Deus apenas nos pensamentos de um ente supremo. A lógica de Hegel não tem, portanto, pela sua natureza, o caráter de uma metafísica ontoteológica.

Enquanto para Hegel o caráter ontoteológico da metafísica tradicional se torna questionável diante do pano de fundo da verdade e racionalidade que residem na metafísica, ela se torna questionável para Heidegger em virtude da “unidade ainda *não pensada* da essência da metafísica” (ID 45), tendo, portanto, como pano de fundo a essência não racional até agora não pensada da racionalidade metafísica. Com isso, para Heidegger, está colocada a questão pela proveniência da constituição ontoteológica da metafísica e da filosofia de Hegel, que não deve mais ser pensada metafisicamente.

Segundo Heidegger, a metafísica tematiza, desde Aristóteles, o ente enquanto tal e no todo, quer dizer, enquanto universal e enquanto supremo. Com isso ela tem a tarefa de determinar o ser do ente como fundamento que fundamenta todo o ser. Hegel retomaria a determinação tradicional do “ser como fundamento” (ID 58), mas o pensar como fundamentar. No pensar especulativo se mostraria o “ser como o fundamento que se aprofunda e fundamenta a si mesmo” (idem) do ente. A lógica não seria a própria filosofia de Hegel porque ela tem o pensar como tema, mas “porque a Coisa do pensar permaneceria o *ser*” (ID 49), mas esse absorve o pensar que fundamenta. Heidegger não vê que Hegel justamente critica a conexão entre ontologia e as formas deficitárias da fundamentação do pensar do entendimento da metafísica, na medida em que ele transmuda esse numa forma elevada do fundamentar no

sentido da razão especulativa. Deus não entra na lógica especulativa de Hegel não porque o ser, mas o pensar é a única instância irreduzível, a última instância de fundamentação. De acordo com Hegel, isso é o caso, porque o pensar pode se fundamentar diferentemente do ser. Heidegger inverte a intenção de Hegel ao oposto: não o pensar, mas a ideia do ser é o absoluto. Com isso, a lógica de Hegel é recolocada na metafísica ontoteológica de Aristóteles até Leibniz.

Enquanto Hegel avista a unidade da metafísica não pensada pela metafísica tradicional na razão especulativa que vai além da metafísica tradicional do entendimento, para Heidegger essa unidade não pensada da metafísica é o outro da racionalidade metafísica do *logos*, que ele conceitualiza na diferença ontológica do ser e do ente.

A diferença ontológica é como “a diferença da ultrapassagem e da chegada, a *disputa que detecta e guarda*” (ID 67) do ser e do ente. Valeria pensar a “diferença como tal” (idem) e com isso considerar o ser e o ente a partir da sua “proveniência essencial” (idem). Estranho é que Heidegger não compara o pensamento da diferença que dissolve e faz surgir as entidades ontológicas com o conceito de negatividade de Hegel. A metafísica representa o ser sem pensar o modo de dadibilidade do ser. Enquanto Hegel, com o conceito de negatividade, quer escapar à encontrabilidade metafísica do ser, Heidegger o tenta com o pensar da diferença ontológica. Hegel pensa a “essência do ser” (ID 58) como negatividade discursiva da razão, Heidegger como “jogo” (idem) pré-racional da diferença. A negatividade discursiva de Hegel e o jogo heideggeriano da diferença se furtam igualmente a todo tipo de pensar representante. Contudo, o ponto da crítica proferida à encontrabilidade do ser é respectivamente um outro. Enquanto o ponto de vista hegeliano é o da razão, assim Heidegger vincula aquela crítica com aquela à racionalidade do entendimento, a qual ele identifica com a racionalidade por excelência. O acontecimento pré-racional da diferença ontológica teria que ser conceitualizado de tal maneira, que ele evidencie em que medida a constituição ontológica da metafísica tem sua proveniência essencial nela [na diferença ontológica] e com isso se manifesta nas diferentes épocas da história da metafísica até Hegel, mas de tal modo que ela se oculta e permanece esquecida. Isso Heidegger faz, na medida em que ele mostra como o acontecimento da diferença ontológica aparece no *logos* e nele, ao mesmo tempo, é transformado na conexão de fundamentação racional do ser e do ente.

A metafísica tradicional deixa impensada a diferença enquanto diferença, cujo reinar pré-racional no *logos* primeiramente põe o ser e o ente na relação de fundamento e fundamentado. No *logos*, esse reinar pré-racional da diferença enquanto diferença não pode ser reconstruído adequadamente a partir dos momentos da racionalidade: fundamento e fundamentado. A

proveniência essencial pré-racional da metafísica ultrapassa o “horizonte da metafísica” (ID 64). Irritante, de fato, permanece que Heidegger não esclarece como a diferença ontológica não pensada entra no pensar de Hegel. Ele deveria, então, ter percebido que com o seu conceito de negatividade Hegel tem a intenção de criticar a metafísica ontológica que fica parada diante do ser na sua encontrabilidade.

É incontestável que na racionalidade do entendimento se perde algo essencial das experiências pré-racionais do pensar. Com isso Heidegger acerta criticamente algo verdadeiro na história da racionalidade em geral e também na filosofia da razão de Hegel, a saber, que ela se desdobra precisamente no esquecimento do seu fundamento não racional. Contudo, Heidegger não aproveita o ser considerado desse fundamento para colocar a racionalidade deficitária na direção correta, mas para superá-la por inteiro e deixá-la para trás.

## Referências

- Buchheim, Thomas. ›*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*‹. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*. In: I. Fehér, G. Jacobs (Orgs.). *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Budapest 1999, 183–191.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe (GA)*. Hermann Heidegger in Verbindung mit Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag, 1975s.
- Heidegger, Martin, Karl Jaspers. *Briefwechsel 1918-1969*. Joachim Storck (Org.). Marbach 1989 (HJ).
- Heidegger, Martin. GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik (1829)*.
- Heidegger, Martin. GA 5: *Holzwege (1935-1946)*.
- Heidegger, Martin. GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*.
- Heidegger, Martin. GA 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)*. Im Anhang: Nachschrift „Einführung in das akademische Studium“ (Sommersemester 1929).
- Heidegger, Martin. GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31)*.
- Heidegger, Martin. GA 63: *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1928)*.
- Heidegger, Martin. GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*.
- Heidegger, Martin. GA 68: *Hegel. 1. Die Negativität (1938/39). 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942)*.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957 (auch in GA 11).
- Heidegger, Martin. *Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809)*. Tübingen 1971 (Sch) (Auch in: GA 42).
- Heidegger, Martin. GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809)*“.

- Heidegger, Martin. *Colloquium über Dialektik* (E. Fink, M. Müller, K.-H. Volkmann-Schluck, M. Biemel, W. Biemel, H. Birault), Muggenbrunn am 15.9.1952. In: *Hegel-Studien* 25 (1990), 9–40.
- Iber, Christian. *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York: De Gruyter, 1994.
- Iber, Christian. *Geschichtlichkeit der Philosophie bei Hegel und Heidegger*. In: A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann (Orgs.): *Hegel-Jahrbuch 1998 (Zweiter Teil)*. Berlin 1999, 247–252.
- Iber, Christian. *Die Theodizeeproblematik in Schellings Freiheitsschrift*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Bd. 48, H. 1–2 Freiburg 2001, 146–164.
- Köhler, Dietmar. *Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*. In: I. Fehér, G. Jacobs (Orgs.): *Zeit und Freiheit. Schelling – Kierkegaard – Heidegger*. Budapest 1999, 201–213.
- Snell, Annette. *Martin Heideggers Gang durch Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. *Hegel-Studien Beiheft* 39. Bonn 1998.

---

Recebido em 24/09/2018

Aprovado em 16/10/2018