O COMEÇO DA LIBERDADE EM SCHELLING

THE BEGINNING OF FREEDOM IN SCHELLING

Klinger Scoralick*

RESUMO

Schelling (1775-1854) é um dos maiores expoentes do romantismo alemão e, por certo, ainda que não ignore a noite, é um pensador do dia, que ama a clareza e foge das fumosidades da Schwärmerei, isto é, recusa toda espécie de sentimentalismo, paixão, exaltação, fanatismo e entusiasmo enganador, que se cumpre por meio da renúncia da razão. Apesar de propor uma “metafísica do irracional”, Schelling evita a falta de mediação racional e toma o realismo como o corpo e o idealismo como a alma da filosofia, investigando um princípio que se realiza e adquire sangue. Para tanto, Schelling introduz em um sistema pouco acabado e satisfeito a possibilidade de se pensar seu fundamento como vida e liberdade. Não se atendo à distinção dos conceitos mais gerais e avaliando corretamente a totalidade, Schelling busca com agudeza evitar o terrível erro que faz com que tanto o gramático quanto o ignorante possam julgar e sentenciar sobre aquilo que foi mais pensado. Neste texto que aqui se apresenta propomos uma exposição sobre o problema do fundamento da liberdade, a partir das *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, indicando a crítica ao princípio de identidade e a dimensão trágica que o engendra.

PALAVRAS-CHAVE: Schelling; liberdade; identidade; mal; homem; Deus.

ABSTRACT

Schelling (1775-1854) is one of the greatest exponents of German romanticism and although he does not ignore the night, he is a thinker of the day, who flees from the spell of Schwärmerei, that is, refuses all kinds of sentimentality, passion, exaltation, fanaticism and deceptive enthusiasm, which is fulfilled through the renunciation of reason. Despite proposing a “metaphysics of the irrational”, Schelling avoids the lack of rational mediation and takes realism as the body and idealism as the soul of philosophy, looking for a principle that realizes itself and acquires blood. For this purpose, Schelling introduces the possibility of thinking about its foundation as life and freedom in a barely finished and satisfied system. Disregarding the distinction of the most general concepts and seeking to correctly understand the totality, Schelling keenly seeks to avoid the terrible error that makes both the grammarian and the ignorant can judge and sentence on what has been most thought out. In this text presented here, we propose an exposition on the problem of the foundation of freedom, based on *Philosophical Investigations into the essence of human freedom*, indicating the criticism of the principle of identity and the tragic dimension that engenders it.

KEYWORDS: Schelling; freedom; identity; evil; human being; God.

* Professor do CAp UFJF. Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: scoralickk@yahoo.com.br.

O homem é o começo da nova aliança.
Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes.
(ILH, 82; UMF, 411)¹

O mecanicismo não foi capaz de reconhecer a identidade da natureza com o espírito e chegar a observar o coração da filosofia, sua organicidade. Almejando traçar uma representação dinâmica da natureza, Schelling buscou solucionar a esquizofrenia que assombrava os modernos, isto é, a dicotomia entre razão e coração, pois para ele “somente a união de ambos pode constituir uma realidade viva” [nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus] (ILH, 37; UMF, 356). E será por meio da “negação da organicidade do todo [do sistema] que a palavra moderna sistema vai instaurar o horizonte do dogmatismo e a concepção mecanicista da totalidade de tudo o que é” (SCHUBACK, 1998, p. 130). Em sua obra, Schelling dá ênfase ao conceito de liberdade, conduzindo-o para dentro do sistema, depurando-o e reatando-o à realidade, sem “jogar-se nos braços da razão e da necessidade” [um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen] (ILH, 23; UMF, 338). A “maneira espinosista” de ver as coisas não pode alcançar a tarefa necessária do filosofar, a saber, o estabelecimento das relações entre a parte e o todo no que tange ao conceito de liberdade em seu fundamento originário. A liberdade seria incompatível com o sistema? A difusão equivocada de uma certa leitura do panteísmo, em que se considera a fusão entre Deus e as coisas, contribuiu para a afirmação de tal incompatibilidade. O erro faz recair sobre Espinosa, apesar de o sistema de Espinosa não sustentar o fatalismo, pois “panteísmo não exclui a liberdade formal” [der Pantheismus macht [...] die formelle Freiheit nicht unmöglich] (ILH, 31; UMF, 349). Em Espinosa tem-se uma distinção *toto genere* entre aquelas duas realidades. “Deus é aquilo que é em si e concebe a si somente a partir de si mesmo: a finitude é, ao contrário, o que é necessariamente em outro e que só pode ser concebido a partir desse outro” [Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann.] (ILH, 24; UMF, 340). Diz ainda Espinosa (1973, p. 15) que “as coisas criadas não têm por si mesmas nenhuma necessidade [...] nem existem por si mesmas”. As coisas são derivações e consequências de Deus e, desse modo, “a reunião de todas as coisas não pode constituir Deus”

¹ Neste texto utilizamos a tradução brasileira *A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas* (Doravante: ILH). Todas as citações desta obra são acompanhadas do texto no original (entre colchetes), *Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit* (Doravante: UMF), publicado em uma coletânea com suas obras completas, *Sämtliche Werke*. As indicações deste texto de Schelling serão feitas por meio das abreviações supracitadas - em português e em alemão, separadas por ponto e vírgula - e seguidas das respectivas paginações.

[Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen...] (ILH, 25; UMF, 340). Afinal, poderia algo que é derivado se tornar a própria origem? Não. Um Deus derivado não pode ser Deus. Cada coisa singular não deve ser igual a Deus. Trata-se de uma representação vazia e imperfeita do princípio de identidade – a qual é atribuída, em parte, a Fichte.

Segundo Schelling, o conceito de sistema mantém-se preso a um equívoco, pois há uma “incompreensão disseminada do princípio de identidade ou do sentido da cópula no juízo”, que pressupõe o seguinte: *se p é q, então $p \rightarrow q$* . Isto é, quando alguém afirma, por exemplo, que um “corpo é azul, não [se] diz que o corpo, naquilo que é e mediante o que o corpo é o que é, seja também azul mas sim de que aquilo que esse corpo é também é azul, embora numa outra perspectiva” [dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht] (ILH, 25; UMF, 341). Ao se afirmar, portanto, o corpo é azul não se pode inferir a partir desta sentença o princípio da igualdade, da unidade – o que é amplamente difundido, lamentavelmente, por meio da explicação mais elevada do princípio de identidade. Não está subentendido, necessariamente, ao se afirmar uma proposição qualquer, que sujeito e predicado formem juntos, sob uma relação de inerência, uma unidade. Na lógica não se pode “supor que o antecedente [antecedens] de qualquer frase condicional verdadeira implica o seu conseqüente [consequens]” (KNEALE; KNEALE, 1980, p. 137). Em uma sentença, como a acima mencionada, não está “em jogo nenhuma atribuição mas o próprio ser de ser enquanto possibilidade de qualquer atribuição. Nesse modo essencial de enunciação, ser diz, propriamente, poder-ser” (SCHUBACK, 1998, p. 151-152). O “é” é admitido como um “poder-ser”. O sistema de liberdade schellinguiano contesta a incompreensão da essência da cópula, que é tomada de modo irrefletido, como mera igualdade. Schelling assevera que não se deve confundir identidade com igualdade. Assim, sujeito e predicado preservariam suas propriedades particulares, insubsumíveis, subordináveis. Para que se possa enunciar “o sentido real do princípio de identidade” [den reellen Sinn des Identitätsgesetz] (ILH, 26; UMF, 342), é preciso retomar a distinção da lógica antiga entre *antecedens* e *consequens*, entre *implicitum* e *explicitum*, superando essa incapacidade dialética aplicada ao princípio de identidade, que se faz permear pela noção de cópula, que se denomina causalidade linear.

É preciso pensar o princípio de identidade como um olho. Afinal, o olho “só pode existir no todo de um organismo, não obstante tenha uma vida para si, ou seja, possua uma

espécie de liberdade que ele demonstra, manifestamente, por exemplo, por meio da doença” [das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist.] (ILH, 29; UMF, 346). Não se pressupõe a fusão. Schelling evita a leitura equivocada que faz confundir Deus com as coisas e busca extrair a possibilidade da liberdade dentro do panteísmo em geral, do sistema que se desdobra na superação de toda e qualquer individualidade. Confrontando a necessidade do sistema (unilateral-realista-dogmático) e o fato da liberdade, Schelling almeja aproximar-se da verdadeira realidade do sistema. Dito de outro modo, ele pretende expor suas vísceras, sua sombra, sua humanidade, sua dimensão trágica, ou seu erro, sua queda.

Essa trajetória, que visa a se distanciar do conceito de sistema o mais difundido, lança-se com a publicação de suas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (doravante *Investigações*)², que data de 1809, obra tida pelo próprio Schelling, posteriormente, como o início de sua última filosofia – que confrontou severamente o sistema da identidade. Nessa obra, Schelling “vai empreender a busca de um sistema da liberdade como a primeira apresentação integral de sua filosofia positiva” (SCHUBACK, 1998, p. 136). O contato com a cultura de Munique, a partir de 1806, com Baader e a retomada de Böhme e Oetinger são elementos que contribuíram para “pôr, decisivamente, em primeiro plano, em lugar da natureza, o homem com os seus problemas, a liberdade e o mal, a moralidade e a religião, a relação com Deus, e que conferem uma tintura teosófica ao seu pensamento” (PAREYSON, 1974, p. 12, tradução nossa), linguagem teosófica que, segundo Pareyson (1974), em nenhuma de suas outras obras é utilizada como nesta.

Em certa medida, é possível notar que as *Investigações* ainda preservam a estrutura da identidade no que se refere à explicação do significado do panteísmo e quanto à preocupação em afirmar a identidade dos opostos no absoluto – o que faz com que esse texto seja de transição. O panteísmo defendido por Schelling nessas linhas mostra-se já bastante distante não só daquele panteísmo naturalístico de cunho goethiano – que correspondia ao “privilegiamento da parte e do detalhe do mundo como portal de acesso ao todo” (DREHER,

² O texto *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809) corresponde à fase intermediária do pensamento de Schelling, chamada de “filosofia da liberdade” (PAREYSON, 1974). Nesse período quatro obras merecem destaque: *Philosophie und Religion* (Filosofia e religião), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana), *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Lições de Stuttgart) e *Erlangen Vorträge* (Conferências de Erlangen). Vale ressaltar que as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* dão continuidade às temáticas da liberdade e do mal, apresentadas inicialmente em *Filosofia e religião*.

2002, p. 91), ou seja, da ideia de um cosmo divino ou de um Deus tangível (sensível e palpável) de um *Deus sive natura* vivente *in herbis et lapidibus*,³ – quanto “daquele especial panteísmo que punha início à filosofia da identidade, composto de uma estrita e inseparável união de universal e particular, infinito e finito, sujeito e objeto, ideal e real, fundamentada pela famosa *Einbildung* ou *Einsbildung*” (PAREYSON, 1974, p. 12-13, tradução nossa). Em Schelling o panteísmo propriamente dito é substituído pelas relações entre homem e Deus. Ele busca, assim, aproximar e enlaçar as tradições humanista e metafísica, em que é preciso que o homem exista para que Deus exista.

Ao retomar o conceito de Deus pessoa, Schelling volta-se, sobretudo, contra Espinosa e Fichte, uma vez que para ele “a natureza não é nem o mecanicismo nem o determinismo, mas a presença da ‘personalidade e espírito’” (PAREYSON, 1974, p. 13, tradução nossa). A identidade e indiferença da unitotalidade, do absoluto, é substituída pela concepção de Deus como personalidade, isto é, como liberdade e vontade – algo, em toda parte, inconcebível e de modo algum compreensível. Schelling apresenta um Deus que deve ser entendido como sujeito pessoal e que se constitui enquanto tal pela afirmação de sua liberdade, “na luta eterna contra um fundamento abissal e negativo, que está sempre nele e sem o qual ele mesmo não seria” (ARAÚJO, 2003, p. 42). O fio condutor das análises de Schelling pressupõe o pensamento de um Deus como pessoa, como vida e liberdade. Afinal, somente quem provou a liberdade pode compreender o desejo de encontrar – onde quer que possa existir – analogia com ela, de estendê-la a todo o universo, afirma Schelling; enigma da liberdade que revela uma incompletude de princípio. É nesse contexto conscientemente antropomórfico que se projeta sobre a natureza o segredo da liberdade, onde se colocam e se compreendem as fórmulas schellinguianas: “só na personalidade está a vida” [nur in der Persönlichkeit ist Leben]; “a vontade é o ser originário” [Wollen ist Ursein]; “só o pessoal pode salvar – curar – o pessoal” [nur Persönliches kann Persönliches heilen] (ILH, 85; 33; 57; UMF, 413; 350; 380, tradução nossa).

A defesa do panteísmo ou panenteísmo empreendida pelo pensamento schellinguiano visa a dar destaque à transcendência, ou seja, à personalidade de Deus. Schelling caminha para “um *panenteísmo* em que Deus não se reduz ao mundo, e no qual o mundo e o ser humano são símbolos – embora este último condenado à liberdade – do divino” (DREHER, 2003, p. 39). Dizer “que Deus é personalidade significa não somente atribuir-lhe liberdade e

³ *Deus sive natura*, Deus ou natureza; *in herbis et lapidibus*: nas grammas/na relva/no pasto e pedras. Em outras palavras, fala-se sobre um Deus presente tanto na natureza viva quanto na morta.

vontade, mas, também, concebê-lo como atividade e movimento, vida e devir” (PAREYSON, 1974, p. 14, tradução nossa). Afirma Schelling: “O ser só se deixa experimentar no devir” [Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich.] (ILH, 76; UMF, 403). Assim, a personalidade configura-se como uma conquista, uma vez que Deus escolhe tornar-se pessoal. Eis o aspecto mais propriamente teosófico de *Investigações*.

A vida resulta de um contraste dos princípios opostos [...] e a personalidade resulta de um retorno sobre si, de uma tomada de consciência de si mesmo, e, logo, de uma história e de um devir. Por mais absurdo que isso possa parecer, Deus tem em si um contraste e uma história: ele por um lado se fosse puro espírito não seria Deus vivente, e pelo outro se não tivesse um nascimento não seria Deus pessoal. (PAREYSON, 1974, p. 14-15, tradução nossa).

A tese defendida por Schelling afirma que Deus não se reduz ao seu fundamento, mas, sobre ele, “produz a si mesmo trazendo-se para fora daquele abismo” (PAREYSON, 1974, p. 14, tradução nossa), nascimento da escuridão para a luz. É necessário, a fim de se pensar um Deus vivente e pessoal, atribuir a ele contradição que é a condição da vida e nascença que é a condição da personalidade. “Dizer [portanto] ‘Deus existe’ não significa senão dizer: ‘foi escolhido o bem’.” (PAREYSON, 1996, p. 85).

Ao ter ordenado o nascimento desordenado do caos e pronunciado sua eterna unidade na natureza, Deus agiu propriamente contra as trevas, opondo ao movimento desordenado do princípio, desprovido de entendimento, a palavra (o verbo) como um centro consistente e um brilho eterno. Apenas de forma imediata, portanto, é que a vontade de criação foi uma vontade de nascimento da luz e, assim, do bem. [Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten.] (ILH, 75; UMF, 402).

Aqui se faz necessário compreender a existência em Deus de uma natureza que é a profundidade abissal da sua essência. O termo schellinguiano de *Grund* é assim significativo. Não se pode aí, diz Pareyson (1974), evitar discutir as relações com o *Urgrund* (fundamento original, causa primeira) ou o *Ungrund* (sem fundamento, não razão) ou *Abgrund* (abismo) da tradição mística alemã. Vale ressaltar que a “pergunta pelo fundamento é [...] o modo próprio de a metafísica da substância colocar a questão do ‘a partir de onde’ ser é o que é, ou, em última instância, de colocar a questão do começo” (SCHUBACK, 1998, p. 154). Fundamento este que não deve ser confundido com causa segundo Schelling, pois a “causa é a restrição do começo. Distinguir causa de fundamento é, portanto, tarefa fundamental de um

redimensionamento da base ontológica, guiada pela liberdade do começo” (SCHUBACK, 1998, p. 162; 166). Com Schelling passa-se a admitir um fundamento de Deus e não mais a se afirmar Deus como fundamento.

O fundamento, a vontade e a liberdade têm um caráter ambíguo: podem ser princípio do mal como podem ser princípio do bem e vice-versa; e não uma coisa sem a outra. A indiferença no abismo que antecede todo fundamento, essência inteiramente distinta de toda contraposição, “nada mais é do que o não ser das contraposições, não possuindo nenhum predicado sem que, por isso, seja um nada ou uma irrealidade” [das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre] (ILH, 79; UMF, 406). A liberdade do começo define-se, fundamentalmente, como liberdade de poder ser ou não ser, princípio de individuação ou desprendimento – *creatio continua* do bem e do mal. No entanto, é preciso salientar: “Somente o despertar da vida é a vontade do fundamento e não o mal imediato e em si.” [Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich.] (ILH, 73; UMF, 400).

O fundamento é feito para ser vencido por Deus, na sua vicissitude interior, mas pode ser subtraído a esta sua final subordinação; a vontade individual é necessária para despertar e ‘aguçar a vida’, sem a qual estaria na inércia que tudo mata e faz definhar o bem, porque ‘onde não há luta não há vida’ [...] ‘quem não tem em si elementos nem força para o mal, é, também, incapaz do bem. (PAREYSON, 1974, p. 16, tradução nossa).

Por certo, o idealismo não foi “capaz de resolver as dificuldades mais profundas relacionadas ao conceito de liberdade” [die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden] (SCHELLING, 1991, p. 34; UMF, 352). E o problema do mal representa, talvez, a maior dessas dificuldades. Segundo Schelling, é somente por meio do enfrentamento do problema do mal, da suposição de um mal real, que se torna possível acessar o conceito de liberdade, o mais profundo. Trata-se de uma árdua especulação, que em nome do real “macula” o espiritual. Em Schelling, pode-se dizer, não se preserva o sistema a salvo (apesar de que para ele há salvação). É preciso manter o olhar atento para a origem do mal. Schelling não quer abraçar a tentação do dualismo, em que bem e mal são abordados como princípios absolutamente distintos, independentes e contrapostos. Para ele isso representa “o esfacelamento e o desespero da razão” [der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft]

(ILH, 36; UMF, 354). Em nossa época, diz Schelling, as representações situam “o único fundamento do mal na sensibilidade, na animalidade ou no princípio telúrico” [der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip,] (ILH, 50; UMF, 371); conseqüentemente, “supera-se inteiramente o mal” [das Böse völlig aufgehoben wird], negando-lhe, assim, também a liberdade. Por sua vez, Schelling nega que a finitude seja, por ela mesma, o mal, pois, em sentido metafísico, “a imperfeição não é o caráter próprio do mal” [Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen] (ILH, 48; UMF, 368-369). A intenção de Schelling consiste em pensar o mal como cooperação entre opostos, uma vez que para ele “toda essência só pode revelar-se em seu contrário, o amor no ódio, a unidade no conflito.” [Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheile offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.] (ILH, 52; UMF, 373). Se assim não o fosse, a unidade não poderia manifestar sua onipotência. A discórdia, pois, é necessária para a realização do sistema em Schelling. Sem o conflito o sistema (de liberdade) não se realizaria – tal qual o amor, ou Deus. Nesses termos, a noite para Schelling – embora seja ele um pensador do dia – mostra-se como condição para a luz e para o bem. Não se dispensa a noite, a sombra, o mal. Trata-se de uma realidade necessária.

O que se deve esclarecer não é o modo em que o mal se realiza no indivíduo mas a sua efetivação universal ou ainda de que maneira o mal pode brotar da criação como um princípio irrevogavelmente universal, sempre em luta com o bem. Não se pode negar que o mal tenha a realidade de uma proposição universal e, com isso, também não se pode duvidar que ele tenha sido necessário à revelação de Deus. [Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten.] (ILH, 51-52; UMF, 373).

A posição de Schelling sobre o problema do mal mostra-se como o único dualismo que é correto de ser pensado, isto é, aquele que admite um ponto comum, “uma essência para todas as contraposições, uma identidade absoluta entre a luz e as trevas, o bem e o mal” [Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Böse] (ILH, 78; UMF, 406). Trata-se de uma “separação” que ao mesmo tempo permite uma

unidade – não identidade absoluta –, uma vez que bem e mal, luz e trevas, ideal e real não podem ser predicados como contraposições⁴.

O bem e o mal não constituem uma contraposição originária e muito menos uma dualidade. Dualidade ocorre quando duas essências realmente se opõem. O mal, contudo, não é uma essência mas uma não-essência (*Unwesen*), desprovida de realidade em si, guardando-a apenas na contraposição. [Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich.] (ILH, 81; UMF, 409).

A concepção de liberdade proposta por Schelling afirma que é preciso atravessar o mal. Portanto, todo sistema de identidade que o ignora em nada se aproxima da apreensão do “quê” do fundamento ou do começo da liberdade, e da própria criação. Logo, para Schelling, as formulações do idealismo não passam de expressões generalizantes. Não se pode anular o mal – e imunizar o bem –, pois isso tornaria o mal ineficaz. “Onde não há luta, não há vida” [wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben]; “aquele que não possui em si a matéria ou força para o mal também não é capaz do bem” [wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey] (ILH, 73; 74; UMF, 400). O mal não pode ser explicado por contradição: seja considerando-o como menor perfeição (*plus* ou *minus* da perfeição); seja por meio da afirmação da doutrina da emanação, por excesso de ser; seja pela suposição de um *actus purissimus*; seja como *conditio sine qua non* da perfeição possivelmente maior do mundo de Leibniz; seja por deliberação divina. Todas essas abstrações teóricas recusam o fundamento vivo da natureza, do mesmo modo que ignoram uma base conciliadora e mediadora entre o espírito e o mundo, o ideal e o real, base esta que, para Schelling, é o homem, começo da “nova aliança”. É sob o primado da indeterminação radical do homem e do próprio Deus que se tece uma ontologia do começo e da liberdade. As questões propostas por Schelling mostram-se reunidas em um sistema em que o centro é o homem, e Deus é livre.

O mal é uma possibilidade que pertence, de modo exclusivo, ao homem, pois Deus já fez sua escolha. “O primeiro ato de liberdade foi, em Deus, um ato de liberdade positiva e, no homem, um ato de liberdade negativa.” (PAREYSON, 1996, p. 87). O homem pode escolher o bem, mas também pode “descolar-se” negativamente da vontade universal, substituir-se a ela, tornar-se o absoluto ou Deus (onipotência), universalizar-se na própria individualidade e subverter, assim, a relação entre os princípios, elevando a vontade própria acima da vontade

⁴ Para Schelling, somente um sistema edificado sob esses termos seria digno do nome panteísmo.

universal, o que constitui o mal. O homem é esse ser que se descolou e segue se descolando da vontade universal. É dessa forma que surge o mal, do qual é autor, despertando-o, tão-somente o homem. A primeira possibilidade do mal se traduz pelo uso equivocado da liberdade. O homem é copartícipe do ato da criação; e é o único capaz do mal (o poder do mal somente pode ser suscitado pelo homem). Ou seja, o mal sempre permanece uma escolha do homem, aquele que pode “rasgar o elo eterno entre as forças” (PAREYSON, 1974, p. 15, tradução nossa). O “mal só pode brotar, como tal, na criatura porque é somente nela que a luz e as trevas ou ambos os princípios podem constituir uma unidade separável” [das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können.] (ILH, 52-53; UMF, 374-375). O mal é incontornável tal qual a dor. Não se pode evitá-lo. Antes, deve-se atravessá-lo até se alcançar o bem e a pacificação final. Em outras palavras, o homem está sujeito à “necessidade geral do mal” (PAREYSON, 1974, p. 18, tradução nossa). O caráter “cosmoteândrico” do sistema schellinguiano não permite que se postule uma concepção do absoluto e da natureza senão através da visão do homem. É somente por meio do homem que se torna possível a conciliação entre finito e infinito: “Deus só se liga à natureza e a assume através do homem” [Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet.] (ILH, 82; UMF, 411). Ele é princípio do “novo pacto”, mediador entre Deus e a natureza, de modo que se firma como o “salvador da natureza”.

A proposta schellinguiana indica que o mal deve ser superado pelo homem da “mesma forma” que Deus o superou, isto é, pela escolha do bem. Exige-se a imitação, a cada passo do homem, pois o mal não se esvai. O mal não é tido mais como simples passagem do absoluto, ou seja, como justificação dialética para a afirmação do real, consideração do mal enquanto necessário desde que isso signifique dissolvê-lo e cancelá-lo. Aqui ele deixa de ser repellido eternamente no não-ser, reduzido ao não-ser, para então firmar sua existência real e necessária. Afinal: “Se no corpo não existisse uma raiz do frio não se poderia sentir o calor.” [Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn.] (ILH, 73; UMF, 400). O mesmo se aplica analogamente ao mal. Schelling insiste em afirmar juntas a realidade e a necessidade do mal, isto é, a realidade positiva, que não se reduz ao não-ser ou a simples privação; e a necessidade relativa com relação ao objetivo final da história. Ressalta ele que: “Não pode haver nenhuma dúvida que o mal tenha sido necessário... Se não houvesse aqui nenhuma separação dos princípios, a unidade não poderia mostrar a sua

onipotência; se não fosse aí dissidência [discórdia, desavença], não poderia vir a ser o real amor” (PAREYSON, 1974, p. 19, tradução nossa). Coincidência dos opostos?

É preciso frisar que o mal deve se preservar em sua liberdade, pois de outro modo a vitória do bem não se tornaria completa. Em uma filosofia da liberdade, bem e mal não subsistem sem referência um ao outro. Mas isso não se dá em razão de uma necessidade lógico-dialética, e sim “pela energia possante e viva da liberdade, que alternadamente é capaz de animar a ambos. É pela liberdade que surge e se afirma o bem, mas é também pela liberdade que nasce e se propaga o mal” (PAREYSON, 1996, p. 84). Afirmar que o mal é necessário não significa torná-lo ineficaz em uma total redenção última. O “objetivo final, a plena atualização de Deus, a redenção última não é apocatástase [⁵]: ao realizar a ideia de um final, completa perfeição, não ocorre inteiramente uma reintegração do mal no bem” (PAREYSON, 1974, p. 20, tradução nossa), da reparação de todas as coisas. Afirmar a existência do mal, tal como propõe Schelling, significa debruçar-se sobre a condição de possibilidade para a existência do próprio bem, uma vez que “se o mal não existisse, não deveria existir nem sequer Deus” (PAREYSON, 1974, p. 19, tradução nossa). De modo que podemos vislumbrar o mal como contemporâneo de Deus. O mal, porém, “não é o si-mesmo suscitado como tal, mas somente enquanto o que se desprende inteiramente de sua contraposição, isto é, da luz ou da vontade universal. Esse desprender-se do bem é, por sua vez, o pecado”. O mal, portanto, é um deslocamento, afastamento do bem. Logo, “o mal só pode surgir na vontade mais interior do próprio coração e nunca se perfaz sem um ato próprio” [Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht.] (ILH, 73; UMF, 399), sem uma decisão do homem. E há que se decidir, sempre. “O homem está colocado num cume, possuindo em si a fonte autônoma capaz de movimentar tanto o bem como o mal; o elo dos princípios não é um elo necessário, mas livre.” [Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat] (ILH, 52; UMF, 374). No alto desse cume em que se experimenta uma vertigem, pode-se ouvir uma voz secreta que convoca para um salto e talvez para a queda – tal qual “o canto irresistível das sereias que, vindo das profundezas, convida o navegante a se lançar no turbilhão.” [...unwiderstehlicher Sirenen gesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinab zuziehen.] (ILH, 58; UMF, 381).

A escolha do percurso adotado por Schelling em suas *Investigações* não deixa à margem o elemento trágico. Ao contrário, ele o elege e o coloca em evidência como elemento central de sua filosofia da liberdade.

[Ao invés de] uma filosofia que acentua, sobretudo, a natureza e a arte, e que se afixa especialmente sobre a contemplação da evidência e da perfeição, e que coloca à mostra, particularmente, a imanência e a organização, a necessidade e a unitotalidade [...] [busca-se] uma filosofia que acentua, antes, a história e a religião e que prefere recordar o mistério e o mal, o profundo e a dor, o abismo e a angústia, isto é, os aspectos obscuros e tenebrosos do mundo, e que ama recordar que a vida é, antes, contraste que harmonia, e implica [necessariamente] a liberdade e a vontade, a decisão e o esforço, e consiste na luta do intelecto contra o desejo, do amor contra o egoísmo, da luz contra as trevas, de maneira que a harmonia pode ser somente final, como vitória daquela luta e como superação definitiva do mal, do erro e da dor (PAREYSON, 1974, p. 20, tradução nossa).

O esforço de Schelling em colocar ênfase no mal advém da necessidade de afirmar Deus como pessoa, liberdade, movimento e vida – devir – o que o torna pessoal. Assim, a perfeição não surge desde o princípio – justamente porque Deus é vida e não simplesmente ser. “Deus está acima do ser e do não ser, enquanto é possibilidade de escolha entre o ser e o não ser, pois primariamente Deus não é o ser. Ele escolheu o ser, a luz – acontecimento ‘intemporal e imemorial’ – e isso marca a sua liberdade.” (ARAÚJO, 2003, p. 42). A liberdade faz remeter à questão do sofrimento e da dor, do padecer. O padecimento não é “privilégio” dado unicamente aos seres finitos, mas Deus mesmo para tornar-se pessoal foi sujeitado ao sofrer, pois eis que Deus pessoal realizou a vitória sobre o mal. O começo é luta pelo próprio pertencimento. E “somente quem é capaz de conquistar o próprio pertencimento pode ser livre. Este é o sentido principal de um sistema da liberdade” (SCHUBACK, 1998, p. 136). Inevitavelmente, a liberdade arrasta consigo em seu devir o sofrimento, pois toda vida está sujeita a ele, assim como ao devir. “Também Deus a isso submeteu-se de livre vontade no momento em que separou, primeiramente, o mundo da luz do mundo das trevas, a fim de se tornar pessoa.” [Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied.] (ILH, 76; UMF, 403). Somente assim a liberdade pode caminhar ao lado do sistema, em uma harmonia que se sustenta sempre sobre o trágico.

⁵ Apokatástasis tón páton: redenção universal. Tendência teológica cristã iniciada com Orígenes, teólogo de Alexandria, no séc. III, que pressupõe uma restauração final de todos os seres, inclusive o demônio e os condenados: origenismo.

Para Schelling a pergunta fundamental da filosofia era a “pergunta pelo desespero” (PAREYSON, 1996, p. 78), ou antes, a pergunta pelo “abismo da razão” que dá margem à investigação dos aspectos obscuros, tenebrosos da realidade. Seguindo essa inspiração, ele assumiu a tarefa de um pensar que confronta o fundamento do sistema em sua profundidade mesma, postulando um conceito de liberdade que não é vazio e que faz conduzir, ao final de contas, à seguinte pergunta: como Deus permitiu o mal? Ou, por que ele é necessário? O mistério da liberdade é também o mistério do mal, da noite. Embora tenha defendido uma “metafísica do irracional”, Schelling percorreu “a direção do infatigável esforço de entender o mundo como um Sistema de Razão” (WINDELBAND, 1958, p. 569). Inserido no íntimo da tradição do idealismo, que buscava uma revisão da possibilidade da metafísica no contexto pós-kantiano, e que dividiu a realidade em duas instâncias, teórica e prática, Schelling não abriu mão do sistema – mas sem se manter fechado dentro de seus limites. Ele arquitetou seu pensamento a partir desse sistema, preservando-o, mas elevando-o, juntamente com a filosofia, à questão do “quê” próprio da realidade, isto é, a liberdade. Ao estender uma corda sobre o abismo, Schelling propôs uma transposição incomum, para além da superfície e sobre ela, em direção a uma “sabedoria inicial” que toca o *primum passivum* dos místicos, ou seja, em que todas as coisas se juntam apesar de separadas, alcançando a própria liberdade em toda sua profundidade, inscrição de seu humanismo.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo Afonso. **Introdução à filosofia da religião**. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003.

DREHER, Luís Henrique. As emanções do Grande Pagão: a religião na poesia de Goethe. **Numen**, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 77-98, jan.-jun., 2002.

DREHER, Luís Henrique. Schopenhauer, o idealismo e a mística. **Rhema**, Juiz de Fora, v. 9, n. 30, p. 27-50, jan.-abr. 2003.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

PAREYSON, Luigi. Filosofia da liberdade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 23, n. 72, p. 75-90, jan.-mar., 1996.

PAREYSON, Luigi. Introduzione. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. Milano: Mursia, 1974. p. 5-32.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **A essência da liberdade humana**: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. Milano: Mursia, 1974.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit. I/7 (1809). In: **Sämtliche Werke**. K. F. A. Schelling (ed.), Stuttgart / Augsburg: Cotta, 1856-1861.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **O começo de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1998.

WINDELBAND, Wilhelm. **A history of philosophy**: Renaissance, Enlightenment, and Modern. New York: Harper & Row, 1958. v. II.