

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Rafael César Pitt

**A SUPREMA QUESTÃO DA *FREIHEITSSCHRIFT*: a crítica de Schelling às tentativas
de teodiceia**

Juiz de Fora
2010

Rafael César Pitt

**A SUPREMA QUESTÃO DA FREIHEITSSCHRIFT: a crítica de Schelling às
tentativas de teodiceia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião na linha da Filosofia da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. PhD. Luís Henrique Dreher
Co-orientador: Prof. Dr. Ronaldo Duarte da Silva

Juiz de Fora
2010

Esta redação já passou por tantos amigos, situações, turbulências e inovações, que já não sei mais a quem agradecer. Talvez a todos nós. Mas não saberia mais por onde começar a listar. Com uma chance enorme de ser injusto com quem presenciou e ajudou nesta dissertação:

Primeiramente, agradeço a Deus. Por tudo. Em segundo lugar, agradeço a meus pais pelo apoio, diálogo e atenção quando precisei. E, em terceiro, agradeço a CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço também muito ao professor e amigo Luís Henrique Dreher pelos últimos três anos de aprendizado, pesquisa e reflexão. E como não citar meu grupo tão divertido de amigos do mestrado: Vítor, Davison, Babi, Lu, Tico, Mexicano e Bruno Hells. A vocês, meu muito obrigado pela paciência para comigo e pelas risadas que sinto tanta falta.

Ao Lauro, ao Gabriel e àqueles que dividiam a “pelada do mensalão” quinta-feira à noite, que saudades. Obrigado por não me machucarem pelo resto de minha vida. Destaca o Cavalo, outro goleiro, que dividiu comigo as honras de algumas corridas disputadíssimas na quadra pelo mais campeão.

E ao Maha e ao Flávio, claro, companheiros de república, contas e confusão. Obrigado por serem tão legais. Desde o Winning Eleven 3, passando pela academia e pegação das gatinhas, até as palas coletivas na cozinha e no rango disputado do “engenheiro do fogão”.

E ao Leonardo e à Cíntia, que dizer, senão que os adoro? Muito obrigado pela amizade sincera. Sobre eles, digo em especial que nada é mais difícil do que é mais valioso.

E, por último, mas não menos importante, e com um turbilhão irrepresentável de coisas a dizer, muito obrigado a todos vocês que compõe o escopo existencial deste reles pensador.

Poema Livre

Minas é dentro e é profundo.
Minas é tradição e é futuro.
Minas não tem montanhas.
São as montanhas que têm Minas.
Minas são muitas dentro das montanhas.
Pontos altos em terras estranhas.

O mineiro não é calado como dizem.
O mineiro é falante, mas o mineiro
Só fala a verdade.
O mineiro só não diz quem ele é.
Porque não sabe. Se soubesse,
Calaria.

Minas são muitas.
São muitas as histórias de Minas.
Algo de especial? De imperfeição ou ternura?
Alguém na janela, de frente para a torre,
numa ruela inclinada, ao som frenético do sino,
com uma namoradeira no caminho.
Tudo isso é Minas Gerais.
Terra formadora de gente especialista em generalidades.

R.C.P.

RESUMO

A teodiceia é o conceito utilizado na modernidade filosófica para designar uma defesa ou justificativa da perfeição divina diante do problema do mal. O objetivo deste trabalho é mostrar que o livro de Schelling de 1809, a *Freiheitsschrift*, dispensa a elaboração de uma teodiceia ao oferecer um sistema da razão no qual o problema do mal é devidamente compreendido dentro da esfera da liberdade humana. Esse feito permite a Schelling demonstrar os atributos divinos da vida e da personalidade, ao mesmo tempo em que aponta para a ausência de relação entre Deus e o mal. Esse vazio entre o criador e o mal é possível, por um lado, pela concepção de criação, enquanto desdobramento do ser divino e, por outro lado, pela possibilidade do mal fundada exclusivamente na liberdade humana. O resultado desse vazio é a consequente dispensabilidade da defesa de Deus diante do problema do mal.

Palavras-chave: Schelling. *Freiheitsschrift*. Teodiceia. Deus. Liberdade humana. Mal.

ABSTRACT

Theodicy is the concept used in modern philosophy to describe a defense or justification of divine perfection before the problem of evil. The objective of this work is to show that the book of Schelling of 1809, the *Freiheitsschrift*, dispenses the preparation of a theodicy while offering a system of the reason in which the problem of the evil is properly understood inside the sphere of the human freedom. This achievement allows Schelling demonstrate the divine attributes of life and personality, while pointing to the absence of relationship between God and evil. This emptiness between the creator and evil is possible, firstly, through the conception of creation as an unfolding of the divine being and, secondly, through the possibility of evil founded exclusively on human freedom. The result of this emptiness is the dispensability of the subsequent defense of God before the problem of evil.

Keywords: Schelling. *Freiheitsschrift*. Theodicy. God. Human freedom. Evil.

SUMÁRIO

Introdução	7
Capítulo 1: O Deus vivo e pessoal	16
1.1 A autêntica oposição	16
1.2 Liberdade, necessidade e panteísmo	20
1.3 O correto sentido da cópula	27
1.4 O verdadeiro conceito de liberdade	32
1.5 A diferença entre fundamento e existência	38
1.6 O Deus vivo e pessoal	45
Capítulo 2: A criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo	56
2.1 O desdobramento das forças criativas e a <i>in-formação</i> das criaturas	56
2.2 O duplo princípio da criação e a possibilidade do mal	63
2.3 O mal como inversão dos princípios e perversão das forças criativas	70
2.4 O anúncio do mal na natureza e na história do espírito	79
2.5 A criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo	87
Capítulo 3: A suprema questão da Freiheitsschrift	96
3.1 O mal radical enquanto mancha originária da essência inteligível do homem	96
3.2 A religiosidade e o pecado como manifestações do bem e do mal no homem	105
3.3 A suprema questão da Freiheitsschrift	114
I – A liberdade de Deus	114
II – A vontade de Deus	121
III – A finalidade da criação	129
Conclusão	133

INTRODUÇÃO

A teodiceia ou teodiceia racional é um conceito que os grandes filósofos da antiguidade ignoram. Platão, por exemplo, escreve apenas um primeiro esboço no *Timeu* (360 a.C.) daquilo que viria a ser o conteúdo da teodiceia racional. Ela surge verdadeiramente enquanto problema filosófico com Agostinho e sua obra *Do livre arbítrio* (395), mas é apenas com Leibniz e seus *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade humana e a origem do mal* (1710) que ela recebe nome e estrutura conceitual própria.

A teodiceia só poderia encontrar lugar em uma filosofia que pensasse a liberdade humana e o problema do mal a partir de suas bases metafísicas. Para isto, é essencial que esta metafísica reconheça a ligação intrínseca que existe entre a liberdade humana e a vontade do supremo criador. Só assim o problema do mal pode aparecer em toda a sua complexidade enquanto atrito metafísico entre a vontade finita e infinita.

Afinal, se Deus criou o homem que pratica o mal, Ele quis o mal? Como isentá-Lo completamente com a teoria do livre-arbítrio se esse é um presente de Deus? O homem está predestinado ao mal? Se está, por que Deus não o impede desde o início? E se Deus é sumamente bom, por que ele não elimina o mal do mundo? É no pensamento de Agostinho e depois no de Leibniz que se percebe com mais clareza essas questões, devido à forte ligação metafísica que ambos estabelecem entre a vontade do homem e a vontade de Deus.

Outra filosofia que reconhece essa ligação metafísica entre a liberdade da criatura e a do criador encontra-se nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados* (1809), de F. W. J. von Schelling. Nesse livro o pensador elabora uma longa “cadeia do ser¹”, que une desde a presença do mal real no mundo pela liberdade humana até a transcendência divina.

Por causa disso, vários autores atestam, em um grau ou outro, a existência de uma teodiceia na *Freiheitsschrift*². Um deles, Jean-François Marquet, afirma que o texto schellinguiano “se apresenta essencialmente como uma teodiceia”³. Outro deles, Arturo Leyte, defende juntamente com Volker Ruhle a tese de que a obra possui um “modo usual de

¹ LOVEJOY, Arthur O. *The great chain of being: A study of the history of an idea*. New York: Harper & Row, 1960, p. 318 e segs.

² Em nosso trabalho, sempre nos referiremos ao escrito sobre a liberdade schellinguiano de 1809 com a nomenclatura reduzida pela qual ele ficou conhecido em sua época, *Freiheitsschrift*.

³ MARQUET, Jean-François. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. 1ª ed. Paris: Cerf, 2006, p. 415, nota n. 2.

tratar o problema da teodiceia”⁴. E ainda um terceiro, Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, interpreta a *Freiheitsschrift* como uma “ontoteodiceia”⁵ na medida em que contém a positividade metafísica da liberdade humana radicada na estrutura ontológica do ser.

Mas afinal de contas, o que é uma teodiceia? Quais são as principais características desse conceito que permitem reconhecê-lo em um autor ou outro? Segundo um antigo manual de filosofia, “a teodiceia ou teologia racional tem por objeto o conhecimento de Deus. Ela se propõe estabelecer a existência do ser infinitamente perfeito e determinar seus atributos e suas relações essenciais com o mundo”⁶.

De acordo com esse manual, a teodiceia é uma argumentação filosófica dividida basicamente em dois momentos principais: o primeiro momento se encarrega de estabelecer a base teórica para se pensar o supremo criador e pode ser resumido à demonstração dos mais altos atributos divinos, por exemplo, unidade, imutabilidade, eternidade, perfeição, bondade, sabedoria, providência e onipotência.

O segundo momento se ocupa de mostrar as relações desse ser perfeito com o mundo, o que envolve a ideia da obra divina (criação *ex nihilo*, criação contínua, emanção ou doação); de homem (finitude, sensibilidade, razão, dependência, alma, egoísmo) e de liberdade (bem, mal, fatalismo, indiferentismo, predestinação, vontade, arbítrio, moralidade).

Apesar de datada, essa definição parece estar de pleno acordo com o que diz o eminente teólogo contemporâneo John Hick. Para ele

O nome aceito a todo assunto incluindo o problema do mal e sua tentativa de resolução é teodiceia, do grego *θεός*, Deus, e *δίκη*, justiça. A palavra é assim uma espécie de taquigrafia técnica para: a defesa da justiça e retidão de Deus em função do fato do mal. A invenção da palavra (em sua forma francesa, *théodicée*) é comum e validamente atribuída a Leibniz. Eu tive frequentes ocasiões para usar o termo – tanto para significar teodiceia como um assunto, quanto para o sentido de *uma* teodiceia, i.e., uma particular solução proferida ao problema do mal⁷.

⁴ LEYTE, Arturo. “Estudio Introductorio”. In: SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; introd. de Arturo Leyte y Volker Ruhle. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, p. 74.

⁵ ÁLVAREZ, Fernando Pérez-Borbujo. *Schelling: El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder Editorial, 2003, p. 67.

⁶ AMÉDÉE, Jacques; JULES, Simon; ÉMILE, Saisset. *Manuel de philosophie*. 3ª ed. Paris: Librairie de L’Hachette, 1857, p. 399. “La théodicée ou théologie rationnelle a pour objet la connaissance de Dieu. Elle se propose d’établir l’existence de l’être infiniment parfait, de déterminer ses attributs et ses rapports essentiels avec le monde”.

⁷ HICK, John. *Evil and the god of love*. San Francisco: Harper & Row, 1979, p. 6. “The accepted name for the whole subject comprising the problem of evil and its attempted resolution is theodicy, from the Greek *θεός*, God, and *δίκη*, justice. The word is thus a kind of technical shorthand for: the defence of the justice and righteousness of God in face of the fact of evil. The invention of the word (in its French form, *théodicée*) is commonly and credibly attributed to Leibniz. I shall have frequent occasion to use the term – both to signify theodicy as a subject, and also in the sense of *a* theodicy, i.e. a particular proffered solution to the problem of evil’. Para

Ambas as definições concordam no essencial com aquilo que Leibniz define como sendo o fim maior de seu livro. No *Prefácio*, o filósofo explica que seus *Ensaio de teodiceia...* vêm à luz para atingir um objetivo específico, a saber, oferecer uma defesa dos “dogmas revelados que nos ensinam a existência de um único Deus perfeitamente bom, perfeitamente poderoso e perfeitamente sábio”⁸.

Leibniz diz que seu posicionamento sobre esses assuntos teológicos e filosóficos são claramente opostos ao daqueles homens – cujo melhor exemplo para o ele é Pierre Bayle – que concebem erroneamente a bondade e a justiça do Soberano, supondo Nele a existência de um princípio mau, erros presentes particularmente em noções tocantes à liberdade, à necessidade e ao destino. Tal como o pensador escreve em seu livro, o combate a essas falsas ideias

me motivou mais de uma vez a tomar da pena a fim de clarear pontos tão importantes, e finalmente me vi obrigado a condensar meu pensamento sobre todas estas matérias tomadas em conjunto, e dá-las a conhecer ao público. Este é o objeto do ensaio presente sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal⁹.

Quase 100 anos depois do ensaio de Leibniz, o livro de Schelling *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados* também contém uma justificativa da liberdade, da bondade e da perfeição de Deus em função do fato do mal. *Por algum motivo*, esse pensador prefere chamar sua justificativa de “suprema questão” em vez de teodiceia.

Encontrou-se essa justificativa em seu texto depois de “investigar, tanto quanto foi possível, o desenvolvimento da oposição entre o Bem e o Mal e o modo como ambos agem um através do outro na criação¹⁰”. Após essa difícil tarefa, Schelling retorna – nas últimas

conhecer uma síntese das principais ideias de John Hick sobre teodiceia, consulte seu artigo: HICK, John. “The Problem of Evil”. In: *Encyclopedia of philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967.

⁸ LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. 1ª ed. Paris: GF Flammarion, 1969, p. 41. “Et qu’on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aus dogmes révélés, que nous enseignent l’existence d’un seul Dieu, parfaitement bon, parfaitement puissant et parfaitement sage”.

⁹ LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, 1969, p. 29. “Mais enfin j’ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d’en faire part au public. C’est ce que j’ai entrepris dans les *Essais* que je donne ici, *sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme, et l’origine du mal*’.

¹⁰ SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. 1ª ed. Prefácio e tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 106.

páginas da *Freiheitsschrift* – àquilo que ficou para trás: “a suprema questão de toda essa investigação”¹¹.

Essa “suprema questão” da *Freiheitsschrift* decorre, inevitavelmente, da compreensão de Deus que sustenta toda a investigação de Schelling sobre a liberdade: Deus é “um ser que se revela”¹². Decorre daí a originalidade da compreensão schellinguiana da criação: de um lado, ela é autorrevelação da pessoa de Deus; de outro lado, ela é também “o desenvolvimento da oposição entre o bem e o mal e o modo como ambos agem um através do outro”.

A partir dessa oposição real entre o bem e o mal, Schelling enuncia uma primeira questão que diz respeito à relação de Deus como ser moral e a revelação: “mas como é que ele se relaciona com esta revelação, enquanto ser moral?”¹³. Mais precisamente, pergunta Schelling, “trata-se de uma ação que se efetiva com uma necessidade cega e inconsciente, ou é uma atividade livre e consciente?”¹⁴.

Segundo Schelling, se a resposta é que a revelação é uma “atividade consciente e livre”, ou seja, se Deus é um ser moral, então cabe, de modo necessário, uma segunda questão: “como é que Deus se comporta (como ser moral) relativamente ao Mal, cuja possibilidade e efetividade dependem da autorrevelação?”¹⁵ E visto que, como um ser moral, Deus é também um *querer* (*Wollen*), cabe também perguntar: “quando se quis revelar, Deus terá também querido o Mal? E como é que se pode conciliar esta vontade com a santidade e a elevada perfeição que nele existe?”¹⁶

Essas duas perguntas, que interrogam sobre a relação de Deus como um ser moral que se autorrevela, e o mal, cuja possibilidade e efetividade dependem da autorrevelação, podem ser sintetizadas em uma só questão: “como é que Deus pode ser justificado diante do Mal?”¹⁷. Reside aqui, parece, a questão que Schelling considerou “a mais elevada” da *Freiheitsschrift*.

Essa justificativa schellinguiana da divindade foi bem aprofundada pelo pesquisador Luis Fernando Cardona Suárez. Em um de seus artigos sobre o tema, o autor diz que o grande diferencial da argumentação schellinguiana diante daquelas teodiceias elaboradas anteriormente é a transformação do conceito de mal. Se antes, principalmente com Agostinho e Leibniz, o mal foi compreendido dentro do paradigma do *privatio boni*, com Schelling o mal é abordado em sua legítima realidade e efetividade espiritual como uma *perversio positiva*.

¹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

¹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

Se bem que, em um primeiro momento, Schelling assume a posição da teodiceia leibniziana segundo a qual a fonte e o fundamento do mal humano radica na finitude de sua existência, posteriormente, na *Freiheitsschrift*, ele desmonta a doutrina da *privatio boni* que serviu como suporte ontológico à teodiceia clássica. Este desmonte se cumpre quando Schelling explica que a estrutura interna da liberdade está necessariamente vinculada à aceção da positividade real do mal. Daqui se vê que em 1809, para Schelling, o mal não significa simplesmente uma *perversio negativa*, como ocorria antes nos ensaios de teodiceia, mas uma *perversio positiva*, quer dizer, uma inversão positiva da ordem que constitui os princípios ontológicos de todo ser¹⁸.

Para Cardona, a transformação do mal em uma unidade positiva é a *conditio sine qua non* para que Schelling possa ir além das teodiceias tradicionais em seu texto de 1809, isto é, para que ele desmonte o fio argumentativo de Agostinho e Leibniz. Segundo esse pesquisador, ao construir uma nova ontologia na qual o mal é tomado em toda sua realidade, o filósofo de Leonberg supera a moralização do mal e o aborda em sua radicalidade na liberdade humana.

Com isso, continua Cardona, Schelling supera o projeto das teodiceias racionais ao construir uma justificativa da divindade que não escamoteia a ligação metafísica que existe entre essa liberdade finita para o mal e a estrutura interna do ser na qual o homem está radicado enquanto criatura de Deus.

Para aprofundar essa conclusão de seu texto, cinco anos depois Cardona escreveu outro artigo no qual investiga a relação intrínseca que existe entre a justificativa da divindade feita por Schelling e o sentido da criação no texto metafísico de 1809. Nesse artigo, o pesquisador discute a estratégia schellinguiana de conceber a revelação de Deus como um ato livre, assim como a presença do mal no mundo como requisito para a realização do referido ato. Entretanto, o fundamental desse trabalho é a contribuição de Cardona no que se refere à herança kantiana no cerne da obra schellinguiana.

Segundo Cardona, a justificativa schellinguiana da divindade configura uma “teodiceia da devoção” porque ela traz *in nuce* as ideias kantianas do famoso tratado de 1791 *Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas em teodiceia*. A partir da leitura desse texto, defende Cardona, Schelling teria assimilado o componente crítico do filosofar e reconhecido que “as tentativas racionais de fundar uma teodiceia que justifique Deus de um modo absoluto

¹⁸ CARDONA, Luis Fernando. La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios: Un aporte a la teodicea. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. Madrid: Universidad Comillas, v. 56, n. 216, 2000. p. 358.

são consideradas como excessivas e pretensivas¹⁹”. A única saída então, continua o pesquisador, é fazer uma teodiceia da “devoção”, em que

essa devoção é o componente crítico que acompanha as afirmações schellinguianas em torno do sentido último da criação divina; afirmações que reconhecem o limite interno da razão humana, pois expressam muito bem que as respostas à pergunta sobre o sentido do mundo em sua totalidade são sempre um assunto de fé.²⁰

Porém, levantou-se um problema de pesquisa em relação a todas as afirmações sobre uma teodiceia no texto schellinguiano de 1809, a saber: a *Freiheitsschrift* não possui escrita em nenhuma das linhas do corpo principal do texto a palavra “teodiceia”. É incrível! Simplesmente não há uma única ocorrência dessa palavra em toda a obra! Será que se pode simplesmente ignorar esse fato, ou haverá *um motivo relevante para isso*? Em qual medida se estaria correto ao dissertar sobre uma teodiceia da *Freiheitsschrift* quando a palavra nem mesmo está escrita ali?

Embora Schelling cite seis vezes o nome do livro *Ensaio de Teodiceia...* de Leibniz em notas de rodapé, o fato que mais incomoda e para o qual se chama a atenção do leitor é: apesar de Schelling abordar aqueles temas que compõe o quadro de uma justificativa da divindade diante do fato do mal e, também, essa abordagem ter sido considerada por mais de um pesquisador competente do pensamento schellinguiano como “teodiceia”, o próprio Schelling, repita-se, em nenhum momento escreve o nome desse termo em seu livro.

Nossa tese é que Schelling não escreve a palavra porque na *Freiheitsschrift* ele cumpre as três condições delineadas por Kant para se construir uma filosofia do absoluto e, com ela, rejeitar todas as formas de teodiceia. Essas condições estão presentes no texto kantiano de 1791, *Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas em teodiceia*.

A primeira condição é que o pensador que deseja apresentar um conceito de Deus pessoal para, com ele, demonstrar a total independência do criador frente às ações de suas criaturas deve, antes, mostrar que o homem é “uma criatura que apenas segue a vontade de seu Criador enquanto ente natural”²¹. Se por um lado Schelling realiza essa condição ao mostrar a dependência essencial das criaturas em relação ao criador, por outro, ele não se esquece de manter uma dimensão livre das criaturas que possibilitará justamente a ação má.

¹⁹ CARDONA, Luis Fernando. Teodiceia e o sentido da criação na metafísica schellinguiana de 1809. In: *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 157.

²⁰ CARDONA. Teodiceia e o sentido da criação na metafísica schellinguiana de 1809, p. 156.

²¹ KANT, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. 1ª ed. Madrid: Universidad Complutense, 1992, p. 19. (Excerpta philosophica n. 3).

A segunda condição que o filósofo tem que cumprir, segundo Kant, para que se dispensem definitivamente as tentativas de teodiceia, é apresentar uma concepção de criação tal que o homem seja, fundamentalmente, “um agente livre cuja vontade é independente de móveis externos e que pode inclusive se posicionar contrária ao Criador”²². Essa condição, como será visto em no segundo capítulo desta pesquisa, foi muito bem cumprida por Schelling e seu conceito de criação contínua na qual o homem dispõe de uma esfera espiritual capaz de realizar o mal positivo, isto é, a ação contrária à vontade universal.

E por fim, como terceira condição, que o filósofo “penetre no conhecimento do mundo suprassensível (inteligível) e compreenda o modo em que se dá a base do mundo sensível”²³, quesito cumprido por Schelling com sua distinção axial dos dois princípios ontológicos do ser que sustenta todo o sistema teórico da *Freiheitsschrift*.

Dessa maneira, considera-se que Schelling realiza as condições delineadas por Kant e demonstra ser totalmente desnecessária qualquer tentativa de justificar a divindade, seja por argumentos racionais, seja por quesitos da fé, uma vez que, cumpridas essas condições, ele apresenta, sem qualquer relação com o mal, a liberdade, a vontade e a personalidade divinas.

Em busca dos argumentos schellinguianos sobre a dispensabilidade das tentativas de teodiceia, abordar-se-á, no primeiro capítulo, um dos principais conceitos da *Freiheitsschrift*, a saber, *o conceito de Deus vivo e pessoal*. Dentro do sistema da liberdade, o ser divino não é um ser absoluto desde o início ou um ser estático sem movimento e mudança, ao contrário, ele é expressão de um *drama amoroso* entre seus dois princípios essenciais: o fundamento e a existência. Esse conceito permite pensar de forma inovadora a demonstração dos mais altos atributos do ser divino ao lado das bases reais do mal na conjuntura total dos entes.

Na obra de 1809, Deus é uma *vida* que se faz enquanto *recobrimento ou sobrepujamento* do fundamento pela existência, um nascer constante no qual cada etapa corresponde a uma fase da vida divina. Schelling mostra como a imbricação mútua dos dois princípios configura os vários momentos nos quais a vida divina se desenvolve, desde a rebelião do fundo contra a vontade de criação até a manifestação viva de Deus em Cristo e a completa expulsão do mal da criação.

Nessa mudança constante de seu próprio ser, o Verbo e o Filho não são simples manifestações divinas, são antes marcos do drama do criador, indícios que apontam o sucesso do ser sobre o não-ser, do sim sobre o não, do bem sobre o mal. Nesse sentido, a vida é o processo no qual o espírito de Deus, representado pelos princípios do fundamento e da

²² KANT. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, p. 19.

²³ KANT. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, p. 19.

existência, gradualmente se desdobram até sua mais completa expressão de si: o vínculo perfeito das forças na *pessoa* absoluta de Deus.

O segundo capítulo irá dissertar sobre outro dos principais conceitos da *Freiheitsschrift*, a saber, *o conceito de Criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. Na obra de 1809, a criação é a outra face da moeda da vida de Deus, ou seja, a criação é autorrevelação divina. No momento em que Deus inicia sua vida, ele também inicia o processo dinâmico da criação.

Viver, criar e se personalizar são ações simultâneas de Deus. Isso porque, segundo Schelling, a criação não é um ato exterior a Deus ou um fato ocorrido no passado, mas sim uma ação contínua na qual a autorrevelação de Deus desenvolve a criação do mundo. Em outras palavras, a vida de Deus não está separada da vida do mundo, da natureza e do homem, antes, ambas se unem em devir e são, embora de pontos de vista diferentes, a mesma essência divina em manifestação.

Com isso, destacar-se-á a unidade primordial que existe, na *Freiheitsschrift*, entre o criador e a criatura, unidade schellinguiana que configura uma tese original dentro da tradição ocidental de pensamento que permite pensar a teodiceia a partir de um ponto de vista diferente.

E, por último, no terceiro capítulo serão apresentadas as últimas contribuições schellinguianas a favor da dispensa das tentativas racionais de teodiceia. Apresentar-se-á ali como a liberdade para o mal constitui uma “mancha originária” que o homem traz junto a si desde o início da criação. Essa mancha é a versão de Schelling para o pecado original cristão e o mal radical kantiano.

Todavia, tal como se argumentará, Schelling não confere qualquer grau de fatalidade a esse mal radical. Pelo contrário, o filósofo demonstra que a opção para o mal é sempre uma escolha livre e que, portanto, o homem é o único e verdadeiro responsável por suas ações, ainda que esse mal radical determine até mesmo as dificuldades pelas quais o homem seguidor da vontade universal deve passar em sua vida terrena.

Aprofundando esse conceito de uma escolha originária para o mal – escolha que, na visão deste pesquisador, isenta o criador de se justificar pelas ações de suas criaturas livres – serão tratados os conceitos de homem religioso e pecador. Nosso objetivo será demonstrar que, na *Freiheitsschrift*, Deus permite uma liberdade perfeita a suas criaturas e que é a essa liberdade humana que se deve recorrer para explicar o problema do mal no mundo.

Por fim, abordar-se-á a demonstração schellinguiana dos mais altos atributos divinos (liberdade, vontade, personalidade) naquela que é, para o filósofo, a “suprema questão” da

Freiheitschrift, a saber, a exposição da perfeição divina e sua paralela distância do problema do mal e das consequentes tentativas de teodiceia.

CAPÍTULO 1: O DEUS VIVO E PESSOAL

1.1 A autêntica oposição

Neste primeiro tópico, mostraremos como Schelling inicia seu escrito sobre a liberdade apresentando aquela que é, para ele, a *autêntica oposição entre liberdade e necessidade* presente em todo legítimo filosofar. “É tempo de se pôr em evidência a mais alta, ou melhor, a autêntica oposição, a oposição entre necessidade e liberdade, com a qual, somente, se pode tomar em consideração o ponto central mais íntimo da filosofia.”²⁴

Inicialmente, cito Schelling e seu primeiro parágrafo da *Freiheitsschrift*, o parágrafo em que ele apresenta de forma sucinta e objetiva o propósito geral do seu texto:

Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana podem, em parte, dizer respeito ao conceito verdadeiro de liberdade, na medida em que o fato da liberdade (por muito imediatamente que o sentimento dela esteja entranhado em cada um de nós) de forma alguma é tão superficial que, também para o exprimir somente por palavras, não se exija mais do que a pureza e a profundidade habituais dos sentidos; de outra parte, podem também tais investigações dizer respeito à conexão entre este conceito e a totalidade de uma visão científica do mundo.²⁵

A partir desse parágrafo introdutório, percebe-se que Schelling tem pelo menos duas metas capitais para suas investigações, a saber, ir além da mera sensação da liberdade e oferecer um conceito real e vivo dela e, também, mostrar a conexão desse conceito com uma visão científica do mundo.

Em outros termos, Schelling quer construir uma filosofia na qual não haja oposição, abstração ou distância entre a liberdade e o saber. “Só quem saboreou a liberdade pode sentir a ânsia de tornar tudo semelhante a ela e alargá-la à totalidade do universo. Quem não chega à filosofia por este caminho segue e faz, simplesmente, o que outros fizeram, insensível aos motivos por que eles o fazem.”²⁶ E a *Freiheitsschrift* parece ser um bom exemplo de um legítimo sistema da liberdade.

O dispositivo de Schelling para superar a oposição entre liberdade e sistema é posicionar, audaciosamente, a liberdade como pilar e núcleo do sistema, ou seja, fazer da

²³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 35.

²⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 35.

²⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 54.

filosofia a ciência que tem *na liberdade mesma* sua condição de possibilidade mais radical.

Esse posicionamento schellinguiano da liberdade como o cerne do sistema de pensamento representa, para Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, o auge e o fim histórico de uma determinada corrente da modernidade filosófica, a saber, aquela que parte de Descartes e sua “virada subjetiva” até a revolução kantiana e o primado da subjetividade pelo idealismo alemão.²⁷

De fato, a respeito dessa originalidade do pensamento schellinguiano, um popular exegeta de seu texto de 1809, Martin Heidegger, diz-nos que Schelling inaugura na *Freiheitsschrift* uma investigação sobre a liberdade mais originária do que aquelas empreendidas pela corrente ocidental do “voluntarismo filosófico”²⁸.

Mais detalhadamente, Heidegger afirma que a *corrente do voluntarismo filosófico* na tradição ocidental de pensamento, tal qual encontramos desde o estoicismo, seguido por Agostinho e Kant, está, quando comparada com a *Freiheitsschrift*, em um patamar *prévio* ou *ultrapassado* daquele no qual se posiciona Schelling desde o início das investigações sobre a essência da liberdade humana.

Embora de grosso calibre, a opinião de Heidegger não é unânime e incontestável. Outro grande pesquisador do pensamento schellinguiano, Miklos Vetö, prefere se posicionar mais próximo de Kant e de uma filosofia da vontade assumida pela razão crítica.²⁹ Em que pesem as opiniões divergentes, cabe-nos frisar um ponto no qual Schelling se destaca com

²⁷ Em especial, destaca Álvarez, Schelling tem como seu mérito pessoal elevar a *oposição entre liberdade e sistema* a um ponto suficiente de conjugação dos extremos, que permite, a partir do conceito kantiano de liberdade, uma solução verdadeiramente original. (cf. ÁLVAREZ. *Schelling: El sistema de la libertad*, p. 43-53). Todavia, é correto afirmar que essa visão histórica da filosofia moderna não é exclusiva de Álvarez. Jean-François Marquet, por exemplo, escreveu um artigo bem sucinto no qual, analisando os cursos de Munique de Schelling e outras passagens deste sobre Descartes, conclui bem antes que Álvarez que Descartes e Schelling representam respectivamente o *alfa* e o *ômega* do racionalismo moderno (cf. MARQUET, Jean-François. *Schelling et Descartes. Les études philosophiques*. Paris: PUF, n. 2, p. 237-50, 1985).

²⁸ O ponto de vista de Heidegger é de que o “voluntarismo filosófico” se ocupa do problema da liberdade da vontade *como se* a liberdade fosse uma dentre outras propriedades do homem. Diferentemente – e nisto Heidegger está correto – na *Freiheitsschrift* há o contrário, isto é, o homem não tem uma propriedade chamada liberdade, mas a liberdade tem como uma de suas propriedades o homem, e só enquanto ser livre é que o homem está dentro do ser (cf. HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. 1ª ed. Traducción, notas y epílogo: Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985, p. 11) (Colección Pensamiento Filosófico).

²⁹ Bem distante de Heidegger, no que se refere à metafísica schellinguiana da vontade, Miklos Vetö entende que, se por um lado, Schelling ocupa um papel muito importante dentro do panvoluntarismo moderno, por outro, ele representa um retrocesso da tradição de investigação da vontade iniciada pelo estoicismo, que adquire, na filosofia prática de Kant, seu ponto de maturidade e perfeição. Para o leitor ponderar sobre este debate, sugerimos conhecer essa tradição ocidental de meditação sobre a vontade e o retrocesso schellinguiano do sucesso alcançado por Kant em: VETÖ, Miklos. *O Nascimento da Vontade*. Tradutor Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, 309 p. (Col. Ideias 19). E também, para uma apreciação mais específica sobre a continuidade da investigação da vontade em Kant e Schelling (não necessariamente uma melhora), (cf. VETÖ, Miklos. *Le mal: Essais et études*. 1ª ed. Paris: L’Harmattan, 2000, p. 251 – 61) (Ouverture Philosophique).

legitimidade perante a tradição. Trata-se do sentido que o pensador confere ao termo *essência* na expressão “essência da liberdade humana” presente no título da obra de 1809.

Segundo o tradutor para a língua portuguesa e prefaciador da *Freiheitsschrift*, Carlos Aurélio Ventura Morujão, o termo “essência” em alemão (*Wesen*) possui “um sentido fortemente ativo, mais como verbo do que como substantivo: a essência não é o universal comum a um conjunto de singulares, mas o que torna possível que esses singulares se manifestem como aquilo que são”.³⁰

Se nossa interpretação está correta, a tradução de “essência” por Morujão sugere que a liberdade possui na investigação de Schelling o sentido de *criação e condição de existência* das coisas livres (dentre elas o homem). Se for assim, cabe compreender com Schelling qual é o posicionamento da liberdade dentro do todo, uma vez que ela é o *lógos* do qual todo o resto adquire sentido e razoabilidade. Cito o filósofo:

O pensamento de fazer, por sua vez, da liberdade o Uno e o Todo da filosofia, introduziu a liberdade no espírito humano em geral e não somente na relação consigo mesmo, e deu à ciência, em todas as partes, uma mudança mais poderosa do que todas as suas anteriores revoluções.³¹

De acordo com essas palavras de Schelling, é por meio de seu Escrito da Liberdade de 1809 que, pela primeira vez na história ocidental de pensamento, a filosofia requer como seu *modus operandi* a conexão da liberdade com *a totalidade de uma visão científica do mundo*.

A conexão entre o conceito de liberdade e a totalidade da visão do mundo permanece uma tarefa necessária, sem cuja solução vacilaria o próprio conceito de liberdade e a filosofia ficaria completamente sem valor. Porque é unicamente esta grande tarefa que é o motor inconsciente e imperceptível de todo o esforço do conhecimento, desde o menos importante ao mais elevado; sem a contradição entre necessidade e liberdade sucumbiria não somente a filosofia, mas também todo o mais alto querer do espírito, o que acontece nas ciências, em que esta contradição não tem lugar³².

Mas o que vem a ser essa visão científica de mundo da qual nos fala o pensador? Continuando na esteira de Kant, Schelling, assim como Hegel, por exemplo, assume que o sistema é a forma mais apropriada para a exposição do pensamento filosófico.

³⁰ MORUJÃO, Carlos. “Prefácio do tradutor”. In: SCHELLING, F. W. J. *Investigações sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. 1ªed. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 25.

³¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 54.

³² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 37-8.

Porém, podemos indagar qual é, afinal, a característica tão preciosa do sistema que faz dele o critério de cientificidade para a filosofia. Podemos, inclusive, especificar essa dúvida na seguinte formulação: qual é, por fim, a contribuição da sistematicidade para a abordagem filosófica? O que é, propriamente, acrescentado à filosofia, em sua formulação sistemática, que a transforma em uma visão científica do mundo? Para respondermos a essa pergunta, cabe citar uma ótima passagem do artigo de Alain Renaut, no qual o autor sintetiza o papel do sistema para as filosofias alemãs do século XIX.

A filosofia engloba necessariamente uma pluralidade de disciplinas que ela tem por missão distinguir, classificar e unificar: o sistema é justamente esta reunião disto que foi isolado e classificado. Mais precisamente, se o esforço em direção a uma classificação das ciências nitidamente distinguidas é elemento constitutivo do sistema [...], não existe verdadeiramente sistema quando a unificação é uma simples reunião exterior, mas somente quando chega plenamente a fazer da montagem da filosofia uma só ciência mantendo-a como unidade. É, pois, a função unificante que é a essência do sistema como unidade de uma multiplicidade.³³

Então, construir uma visão científica do mundo significa pensar, segundo Schelling, a disposição dos vários conceitos da *Freiheitsschrift* (Deus, mal, revelação e outros) em relação ao fio principal da obra, que é a liberdade. Isso é pensar filosoficamente uma visão científica de mundo.

Em outras palavras, Schelling parte da liberdade para compor uma *rede sistemática do todo*, na qual se tem, por fim, a *necessária disposição dos vários assuntos relacionados com ela*. Esse é o propósito mor do sistema de 1809, afinal, “no sistema, cada conceito tem um determinado lugar, no qual, somente, tem validade e que determina tanto o seu sentido como o seu limite”.³⁴

Sobre essa *tessitura sistemática* de Schelling, tornou-se para nós bem-vinda a nova luz que Heidegger lançou sobre a etimologia de “sistema” como “eu ponho junto”³⁵. Resumidamente, essa expressão quer dizer a ação de construir um “sistema” ou “totalidade científica”, na qual os elementos da estrutura se organizam de tal forma que, ao final, o que se

³³ RENAUT, Alain. Étude critique: Système et histoire de l'être. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, n. 2, p. 247, avril-juin, 1974. “La philosophie englobe nécessairement une pluralité de disciplines qu'elle a pour mission de distinguer, de classer et d'unifier: le système est précisément une telle réunion de ce qui a été isolé et classé. Plus précisément, si l'effort vers une classification de sciences soigneusement distinguées est constitutif du système [...], il n'y a véritablement système que si le classement n'est pas une simple réunion extérieure, mais parvient bel et bien à faire de l'ensemble de la philosophie une seule science se maintenant comme unité. C'est donc la fonction unifiant qui est l'essence même du système comme unité d'une multiplicité”.

³⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, 1993, p. 127.

³⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 31.

destaca dessa construção não é o grande número de elementos organizados um a um, mas a estrutura *posta junta* como *série necessária e interligada dos elementos disponíveis do e no todo*.

Em seu comentário, já ao norte citado, ele mostra uma interessante pesquisa do termo “sistema” para os idealistas a partir do que foi dito por Kant sobre o assunto.³⁶

Embora Alain Renaut nos mostre acertadamente um engano de Heidegger a respeito da formação de “sistemas” dentro da antiguidade grega³⁷, todavia, no que concerne ao período que vai de Descartes ao idealismo alemão, a síntese de Heidegger é bastante feliz naquilo que julgamos ser o sentido essencial de “eu ponho junto”, a saber, um sistema filosófico que é construído mantendo um conceito central (a liberdade) como medida e regra dos outros conceitos no interior do sistema.

Percebemos então que a autêntica oposição presente no pensamento moderno desde Descartes está posta, por Schelling, como o ponto de partida de suas investigações sobre a essência da liberdade humana. Com isso, o filósofo inaugura uma poderosa via de pensamento que o levará a indagar qual é o sistema da razão capaz de abrigar em sua tessitura necessária à “caixa de pandora” chamada liberdade.

É a resposta de Schelling a essa indagação, ou seja, ao problema de articular liberdade e necessidade, que nos leva ao próximo tópico: liberdade, necessidade e *panteísmo*.

1.2 Liberdade, necessidade e panteísmo

Dando prosseguimento ao que se mostrou antes, a saber, o objetivo de Schelling em encontrar um sistema da razão compatível com a liberdade, cabe agora, neste tópico, mostrar o tipo de sistema que o filósofo tem por mais apto para tal tarefa, o *panteísmo*. Segundo o

³⁶ Pensamos que o essencial a se conhecer sobre “sistema” para os idealistas a partir de Kant seja que, enquanto com este as ideias da razão referentes à totalidade do mundo e do saber (Deus, mundo e homem) são meramente diretrizes e sem qualquer pretensão de representação objetiva daquilo a que se referem; com os idealistas, essas mesmas ideias da razão concernentes à visão de mundo (*Weltanschauung*) são de tal maneira decisivas e fundantes que somente graças a elas existe a possibilidade de algum *saber*. Assim, os idealistas fazem dos fins e dos limites da razão kantiana o preâmbulo e a premissa de um *saber absoluto* (cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 40 – 58).

³⁷ Na verdade, Alain Renaut não apenas nos mostra que Heidegger está enganado quando diz que os pensadores gregos ignoraram o que é um sistema de filosofia, lembra também que um dos mais fortes pressupostos dos filósofos do Pórtico foi justamente a concepção de sistema, o autor ainda nos traz uma busca bem detalhada no texto da “arquitetônica da razão pura” sobre o termo “sistema” e o que significa “filosofar sistematicamente”. A nosso ver, um dos estudos mais imparciais e informativo sobre o tema, embora de poucas páginas (RENAUT. *Étude critique: Système et histoire de l’être*. pp. 245-64).

filósofo, o panteísmo é um modelo da razão privilegiado quando a pauta é vislumbrar as dificuldades de se conjugar necessidade e liberdade.

Por exemplo, diz ele que as versões imprecisas para se conjugar necessidade e liberdade podem ser detectadas “através da seguinte aproximação: o único sistema possível da razão é o panteísmo, mas este é, inevitavelmente, um fatalismo”.³⁸ Essa afirmação procura, então, argumentar que inevitavelmente ocorre a perda ou prejuízo da liberdade quando a pensamos em um todo necessário ou sistemático. Ora, defende Schelling, “se o panteísmo mais não significasse do que a imanência das coisas em Deus, qualquer perspectiva deveria, num certo sentido, ter em conta esta teoria. Mas é, precisamente, o sentido que marca aqui toda a diferença”.³⁹

Assim, o filósofo está chamando nossa atenção para o ponto central de sua argumentação, a saber, não é por estipular a imanência das coisas em Deus que o panteísmo é fatalista, mas o é por causas externas que nada têm a ver com sua formulação imanentista. É com essa tese em mente que Schelling nos mostra a *reprovação de três falsas perspectivas falsas do panteísmo*.⁴⁰

Da maneira como o pensador conduz suas investigações, existem muitas ideias sobre o panteísmo que tanto o senso comum acadêmico quanto a maioria das pessoas dão por certas, mas que, debaixo do crivo filosófico, mostram-se perfeitos *pré-conceitos* nocivos ao raciocínio.

A vantagem de seguirmos essa via negativa das reprovações schellinguianas será, por um lado, depurarmos nossa própria compreensão do que seja panteísmo e, por outro, constatar gradativamente a minuciosa percepção de Schelling sobre esse termo.

Acompanhando o pensamento de Schelling, percebe-se aos poucos que houve vários pensadores que ousaram seguir o mesmo caminho que ele, a saber, pensar a *liberdade* e a *necessidade* na forma de um *panteísmo* devidamente compreendido. Cito-o:

Não negamos, com isto, o fato de esta perspectiva correta se encontrar, já há muito tempo, em espíritos isolados. Mas, precisamente, estes foram também aqueles que procuraram o fundamento vivo da natureza, sem rezear aquelas invectivas (como materialismo, panteísmo etc.) que foram empregues, desde há muito tempo, contra

³⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38.

³⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38-39.

⁴⁰ Uma vez que a “querela do panteísmo” é um fenômeno bem longo na história da filosofia alemã, vamos nos limitar neste trabalho a investigar o tema do panteísmo *apenas e tão apenas* no que cabe na formação do conceito schellinguiano de Deus. Para um histórico completo e documentado da “querela do panteísmo”, de Bayle e Leibniz até Goethe e Jacobi (cf. MORUJÃO, Carlos. *Organismo, sistema e liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*. 1ª ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007).

toda a filosofia real e que, ao contrário dos dogmáticos e dos idealistas abstratos, que os rejeitavam como místicos, foram filósofos da natureza (em ambos os sentidos).⁴¹

Porém, semelhante àqueles, Schelling precisa defender suas próprias ideias daqueles que o compreendem mal. Para isso, vamos acompanhar as três reprovações feitas por ele.

A *primeira falsa perspectiva* reprovada é de que o panteísmo “consiste numa total identificação de Deus com as coisas”.⁴² Segundo o filósofo, o erro dessa perspectiva está em seu entendimento sobre o conceito de imanência, erro que se pode perceber na incapacidade dela de pensar um conceito de Deus ou de Substância Única em relação dialética com seus atributos e modos (as coisas em geral) *sem cair no erro lógico* de confundi-los. E o pior, destaca Schelling, é considerar o consciencioso Espinosa como o representante clássico desse erro.

Simplesmente, dificilmente se pode pensar numa distinção mais completa entre as coisas e Deus do que a que se encontra em Espinosa, que é considerado o representante clássico da teoria. Deus é aquilo que existe em si mesmo e que somente se pode pensar a partir de si mesmo; mas o finito é aquilo que, necessariamente, existe num outro e só a partir desse outro pode ser concebido.⁴³

Segundo Arturo Leyte, tradutor e prefaciador da edição espanhola da *Freiheitsschrift*, essa interpretação comete o erro de misturar, no interior do conceito de imanência, duas noções filosóficas bem diferentes: “unidade” e “igualdade”.⁴⁴

De acordo com Arturo Leyte, se uma coisa está imanente em outra (a criatura no criador) isso significa que a primeira está *unida* com a segunda, mas não que ambas sejam *iguais*. Essa confusão de noções filosóficas impede essa primeira perspectiva de explicar

⁴¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61.

⁴² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40.

⁴³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40.

⁴⁴ Segundo Arturo Leyte e Volker Ruuhle, o principal opositor contra o qual Schelling defende a validade do panteísmo é Fr. Schlegel e sua obra *Sobre a Língua dos Indianos*. De acordo com eles, o foco schellinguiano está mirado em distinguir o “estar junto” de Deus (unidade) de “ser o mesmo” com Deus (igualdade) (cf. LEYTE, Arturo; RUUHLE, Volker. “Estudio Introductorio”. In: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia dela libertad humana y los objetos con ella relacionados*. SCHELLING, F. W. J. Ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989, p. 69-70). Entretanto, acrescentamos que para uma melhor compreensão dos motivos que levaram Schelling a passar a limpo as acusações contra o panteísmo é ainda essencial conhecer o diálogo de Schelling com Jacobi e a defesa, da parte de Schelling, da possibilidade de se fazer um sistema da razão que conserve a personalidade do Deus histórico do Cristianismo, tarefa em que Jacobi, por seus próprios motivos, acusa Espinosa e toda obra panteísta de fracassar. Para uma mais completa apreciação dos motivos e premissas da crítica jacobiana a Espinosa e do contexto no qual a defesa de Schelling se enquadra, veja a seleção *Oeuvres philosophiques de F.-H. Jacobi*. Trad., int. et notes de J. -J. Anstett. 1ª ed. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1946. pg. 31-35, nota 27a. (*Bibliothèque Philosophique*).

teoricamente a completa imanência de todas as coisas Nele sem prejudicar a liberdade delas; afinal, se tudo é Deus, como as criaturas podem ser algo distinto e autônomo?

Aliás, é essa confusão entre “estar junto” e “ser igual” que ampara um aspecto crucial das teodiceias, porque não se consegue ver claramente – tal como Schelling consegue – que o agir livre das criaturas para o mal, embora esteja *unido* à vida livre de Deus, não implica em uma *identidade* de vontades, mostrando como não existe uma relação direta entre a liberdade divina e as ações dirigidas para o mal.

Seguindo por uma via completamente diferente, Schelling retoma o ponto no qual “místicos e religiosos de todos os tempos chegaram à crença na unidade do homem com Deus, que parece responder ao sentimento mais íntimo, tanto, ou mais ainda, quanto responder à razão e à especulação”⁴⁵ e, a partir desse ponto, aponta o erro dessa primeira perspectiva da seguinte maneira:

A causalidade absoluta num único ser permite a todos os outros, somente, uma passividade incondicionada. A isto soma-se a dependência de todos os seres mundanos em relação a Deus e o fato de a própria duração desses seres ser, somente, uma criação continuamente renovada.⁴⁶

Para eliminar esse erro, o filósofo propõe especificar qual a relação de causalidade que existe entre o criador e a criatura. Para tal tarefa, afirma que o conceito de Deus e o conceito de coisas possuem, cada qual, um *registro filosófico* diferente.

Assim, cabe diferenciar na *Freiheitsschrift* o registro de *perfeita autonomia metafísica* de Deus – “Deus é o único que é autônomo e originário, o único que se afirma por si mesmo e em relação ao qual todo o resto só se pode comportar como tendo sido afirmado”⁴⁷ – de outro registro, *o de dependência absoluta* de todas as coisas, “na medida em que [as coisas] somente podem ser em e partir de um outro (a saber, Deus), de modo que o seu conceito é apenas um conceito derivado que, sem o conceito de Deus, não seria sequer possível”⁴⁸.

Com essa distinção schellinguiana, temos preservados tanto a liberdade humana e a dos entes em geral quanto a perfeita liberdade divina em fundamentar todos os seres. Essa distinção foi apontada pelo pesquisador Luís Henrique Dreher, para o qual o problema filosófico com o qual Schelling se debate aqui é explicar a *dependência metafísica* dos entes sem afetar a *liberdade real* deles. Segundo Dreher, esse problema exige chegar a um

⁴⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 39-40.

⁴⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 39.

⁴⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40-1.

⁴⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40. Grifo nosso.

equilíbrio ou “armistício” entre as noções de dependência e liberdade no nível metafísico, equilíbrio que Schelling alcança supondo uma dependência originária, mas constantemente superada também dentro do Absoluto. Cito o pesquisador: “para Schelling, há no Absoluto uma luta atemporal entre dependência e liberdade, luta esta que porém é eternamente resolvida, ao nível próprio da essência, do Absoluto fora do tempo, em favor da liberdade entendida como realização de um querer racional”.⁴⁹

Com essa distinção entre os registros filosóficos do criador e da criatura, Schelling concretiza um passo importantíssimo na formulação teórica de seu panteísmo devidamente compreendido, a saber, explicar a completa imanência de todas as coisas Nele sem prejudicar a autonomia *delas*. Em suas palavras:

É inegável que o sentido fatalista deixa-se ligar a esta perspectiva; que não deve estar essencialmente ligado a ela é o que se deduz do fato de tanta gente se encontrar ligada a esta perspectiva através do mais vivo sentimento da liberdade. A maioria, se fossem sinceros, confessariam (*sic*) que, do modo como as suas representações estão constituídas, a liberdade individual parece-lhes estar em contradição com todas as propriedades de um Ser Supremo, como por exemplo, ele ser todo-poderoso. Com a liberdade é afirmado um poder incondicionado, de acordo com o seu princípio, fora e ao lado do divino, o que, de acordo com os conceitos referidos, é impensável. Tal como o Sol ultrapassa toda a luz existente no firmamento, também o poder infinito ultrapassa o finito, muito mais ainda do que o Sol.⁵⁰

Contudo, segundo Schelling, ainda é possível interpretar *erroneamente* o panteísmo por meio de uma *segunda perspectiva*. Afirma que “ainda mais banal é concluir que, segundo Espinosa, até mesmo uma coisa isolada deveria ser igual a Deus”.⁵¹ Ora, percebe Schelling, e com pouco esforço, que “mesmo que se encontrasse em Espinosa a expressão vigorosa de que cada coisa é um Deus modificado, os elementos do conceito são tão contraditórios que ele se desagregaria imediatamente após ter sido formado”.⁵²

Para demonstrar o erro dessa segunda falsa perspectiva, Schelling apresenta o correto sentido da cópula na expressão “Deus é todas as coisas”. Porém, na medida em que esse tema possui uma importância enorme no desenvolvimento do sistema schellinguiano, optamos por trabalhá-lo isoladamente no próximo tópico. Por enquanto, limitamo-nos a afirmar que, na

⁴⁹ DREHER, Luís Henrique. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o absoluto. *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, v. 7, n. 2, p. 70, 2004.

⁵⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38-9.

⁵¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

⁵² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

Freiheitsschrift, é possível encontrar um modelo dialético e vivo de relacionamento entre o criador e a criatura que escapa aos erros das três perspectivas aqui analisadas.

Se desejamos compreender a rejeição de Schelling às tentativas de teodiceia, temos que levar em conta o sucesso de seu panteísmo devidamente compreendido como sistema da razão que preserva, em seu íntimo, uma demonstração viva da liberdade divina e da liberdade das criaturas, sem redução da segunda à primeira – como atestava a primeira falsa perspectiva – e também sem a hipervalorização da segunda frente à primeira – como afirmava a segunda falsa perspectiva.

Em suma, temos que ter em vista a clara distinção entre a identidade das criaturas vistas em si mesmas e a identidade delas vista em relação a Deus. Por isso, na *Freiheitsschrift*, essa segunda perspectiva sobre o panteísmo é claramente identificada como falsa, já que, “de acordo com a sua natureza, Deus é eterno; as coisas somente o são graças a ele e em consequência de sua existência, quer dizer, de um modo derivado”.⁵³

Logo, torna-se muito difícil imaginar, de acordo com o modo schellinguiano de pensar, como se pode ter uma divindade derivada ou um ser criado absoluto. Pelo contrário, nas investigações de 1809, nem Deus e nem as coisas se confundem ou perdem sua especificidade, visto que, “precisamente por causa desta distinção, todas as coisas isoladas, tomadas em conjunto, não podem, como habitualmente se pretende, constituir Deus, na medida em que aquilo que, de acordo com a sua natureza, é derivado, não se poderá transformar naquilo em que, por natureza, é originário, seja qual for o seu modo de reunião”.⁵⁴

É distinguindo entre o registro filosófico de Deus e das criaturas que Schelling mantém um ponto muito positivo de sua teoria panteísta, a saber, defender a perfeita autonomia do *Deus pessoal* do Cristianismo sem cair em qualquer tipo de heresia, misturando Deus com as criaturas ou elevando as criaturas ao patamar do incondicionado.

Todavia, Schelling reconhece ainda uma *terceira falsa perspectiva* do panteísmo segundo a qual “em relação ao panteísmo não se trata, em geral, de afirmar que Deus é tudo (o que, de acordo com a representação geral das suas propriedades, não é fácil de evitar), mas de afirmar que as coisas não são nada e que este sistema suprime toda a individualidade”.⁵⁵

Para o pensador, essa terceira falsa perspectiva é ainda mais insólita que a segunda “porque, quando as coisas não são nada, como é que é possível misturar Deus com elas?”.⁵⁶ Surgem daí, então, duas possibilidades inaceitáveis, a saber, ou a interpretação de que o

⁵³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

⁵⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

⁵⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 44.

⁵⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 44.

panteísmo é o sistema em que só existe uma divindade pura, sem seres criados – o que é um absurdo – ou a cabal constatação de que Deus se relaciona com o nada e, portanto, ele é tudo unicamente de um modo verbal, mas não efetivo – o que também é um absurdo.

Logo, Schelling se aproxima cada vez mais de uma formulação do panteísmo em que as coisas ou os seres criados não estão em uma relação externa ou mecânica com o criador, mas antes estão no interior da própria essência divina, sendo considerados como momentos importantes da realização da vida de Deus. Só assim ele foge aos vários problemas que encontra nas tentativas de conjugar liberdade e necessidade e estipula, em seu sistema, a possibilidade da existência de seres livres no interior de uma construção racional.

Para demonstrar seu singular ponto de vista, o filósofo afirmará existir, a partir do próximo tópico, uma “representação incompleta do princípio de identidade”⁵⁷, o que o conduzirá a investigar uma maneira mais apropriada de apresentar o verbo “ser”, verbo que desempenha um papel fundamental dentro da proposição “Deus é todas as coisas”, proposição símbolo do panteísmo ao fazer a ponte entre a liberdade e a necessidade.

Essa maneira, continua o filósofo, deve preservar a relação de consequência e dependência absoluta das criaturas para com Deus sem, com isso, incorrer na falácia de deduzir “que as coisas não contêm em geral nada de positivo (mesmo que seja sempre de uma *forma derivada*)”⁵⁸; até porque – surpreende-se ele – “quando as coisas não são nada, como é que é possível misturar Deus com elas?”⁵⁹. A análise dessa inovadora maneira schellinguiana de pensar Deus e os entes livres é a tarefa para o próximo tópico.

Por enquanto conclui-se que o panteísmo (enquanto sistema da razão) recebe na *Freiheitsschrift* uma de suas mais rigorosas depurações. Aprofundando o conceito de panteísmo para além de três falsas perspectivas, Schelling alcança um patamar teórico bastante satisfatório para propor a liberdade no interior de um sistema da razão. Esta tarefa, que será desenvolvida no tópico seguinte, tem como seus desafios encontrados aqui: a) o panteísmo deve explicar teoricamente a completa imanência de todas as coisas Nele sem prejudicar a autonomia delas; b) esse sistema também deve apresentar um conceito de Deus pessoal que é eterno por natureza e que não se mistura com suas criaturas; e c) preservar a individualidade das coisas ainda que de uma forma derivada.

Para superar de vez essas falsas perspectivas do panteísmo e demonstrar sua compreensão de sistema no qual Deus (*théos*) é tudo (*pan*), Schelling mostra, por meio de sua

⁵⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

⁵⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 45. Esta positividade das coisas enquanto “coisas derivadas” será aprofundada por nós no próximo tópico.

⁵⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 44.

análise lógica, como ele compreende a identidade entre Deus e as coisas, isto é, como ele mostra o sentido do “é” da expressão “Deus é todas as coisas” e constrói, diferente de toda a tradição ocidental moderna, uma vigorosa ponte entre a necessidade e a liberdade.

1.3 O correto sentido da cópula

De acordo com o que falamos antes, na *Freiheitsschrift*, Schelling parte da autêntica oposição presente na filosofia moderna entre necessidade e liberdade e constata que essa oposição impede a formulação de qualquer sistema da razão que pretenda ter como seu mais forte pressuposto a liberdade. Como visto no tópico anterior, essa oposição ganha visibilidade quando o filósofo analisa o sistema panteísta e mostra que, dentro do conceito de imanência, esconde-se um sentido fatalista que não necessariamente faz parte do panteísmo.

Agora, com esse pano de fundo das dificuldades de se articular liberdade e necessidade, vamos demonstrar, segundo Schelling, a compreensão viva e dialética do princípio de identidade em repúdio a uma identidade formal e vazia. O motivo de o filósofo rejeitar uma unidade meramente lógica ou abstrata no interior do seu modelo da razão é que ele pretende dar conta do sentimento religioso e livre de que Deus é um ser supremo e único, vivo e pessoal, e que a criação desse Deus também é - embora não do mesmo ponto de vista - viva, única e pessoal.

Para Schelling, uma compreensão dinâmica do princípio de identidade será capaz de articular a liberdade e a necessidade dentro de um sistema panteísta, ou seja, conseguirá preservar, por um lado, a *liberdade e a individualidade* das criaturas e, por outro lado, a autonomia e a *personalidade* de Deus. Assim, nosso foco neste tópico será analisar essa compreensão dinâmica do princípio de identidade representado pela cópula “é”, verbo localizado entre o Sujeito e o Predicado da proposição símbolo do panteísmo, a saber, “Deus é todas as coisas”.

Para acompanharmos tal tarefa, inicialmente mostramos que, depois de rejeitar aquelas perspectivas errôneas sobre o panteísmo e, nesse percurso, defender Espinosa em pelo menos um aspecto, Schelling diz que, no que se refere àquelas falsas acusações de que o panteísmo implica necessariamente em fatalismo, podemos ter como certo que

o fundamento de tais interpretações incorretas, de que foram também vítimas, em larga medida, outros sistemas, reside na universal má compreensão do princípio de

identidade, ou do sentido da cópula do juízo. E ainda que se possa fazer compreender a uma criança que em nenhuma proposição possível que, em consequência da referida explicação, exprima a identidade do sujeito e do predicado, se exprime uma unidade ou, sequer, uma conexão não mediatizada entre ambos – na medida em que, por exemplo, a proposição “este corpo é azul”, não significa que o corpo seja também azul naquilo em que e por meio de que ele é corpo, mas apenas que o mesmo que é este corpo também é, embora não do mesmo ponto de vista, azul – todavia, este pressuposto, que mostra uma completa ignorância acerca da essência da cópula, continua em vigor nos nossos dias, tratando-se do mais alto emprego do princípio de identidade.⁶⁰

Essa *má compreensão do princípio de identidade* da qual nos fala o filósofo é resumida assim: quando dizemos “o corpo é azul” identificamos *completamente* o sujeito com o predicado, como se ambos fossem a mesma e única coisa⁶¹. Como exemplar histórico desse mau uso do princípio de identidade, temos, segundo Schelling, a filosofia de Espinosa. Assim nosso filósofo a representa:

Coloquemos agora a substância infinita = A e a mesma substância, considerada numa das suas consequências, = A/a; então, o positivo em A/a é, certamente, A; mas daí não resulta que, por isso, A/a = A, quer dizer, que a substância infinita, considerada nas suas consequências, seja idêntica à substância infinita considerada em si mesma; ou, por outras palavras, não se segue que A/a não seja uma substância particular (mesmo continuando a ser consequência de A).⁶²

Ou seja, na leitura de Schelling, o princípio de identidade que existe no pensamento espinosano não dá conta da positividade de A derivada em uma de suas consequências, ou, em outras palavras, não reconhece a unidade mediada que existe entre A e A/a. Assim, podemos falar que, segundo Schelling, Espinosa, em sua obra máxima, estipula um princípio de identidade meramente lógico ou sem vida que reconhece a identidade de A e A/a (ou de “corpo” e “azul”) como duas coisas completamente distintas entre si, ainda que se queira entendê-las em uma mesma proposição “este corpo é azul”, análise que nos indica o ponto fulcral da fragilidade do panteísmo espinosano. O objetivo de Schelling é justamente substituir essa compreensão lógica e abstrata por uma ontológica e viva.

Para demonstrar a concepção dinâmica do princípio de identidade schellinguiano, cabe lembrar suas palavras acima, a saber, “ainda que se possa fazer compreender a uma criança

⁶⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41-2.

⁶¹ Para o leitor que queira se aprofundar no conceito schellinguiano do princípio de identidade, recomendamos o longo artigo de Juan García, disponível *on-line*, no qual o autor debate minuciosamente o emprego desse princípio em Leibniz e sua apropriação por Schelling. cf. GARCÍA, Juan Carlos Jiménez. El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling. *Contextos*. V. 17-18, n. 33-36. Madrid: Ponferrada., 1999-2000, p. 67. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=853182&orden=78421>. Acesso em: 16 ago. 2010.

⁶² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 45.

que em nenhuma proposição possível que, em consequência da referida explicação, exprima a identidade do sujeito e do predicado, se exprime uma unidade ou, sequer, uma conexão não mediatizada entre ambos”. E por quê? Porque acreditamos que dessa citação é possível retirar um indicativo muito importante que o filósofo nos dá a respeito da conexão lógica que ele apresenta entre S e P, conexão que permitirá pensar de forma viva e dinâmica S (corpo) e P (azul). Esse indicativo é o seguinte: na medida em que a citação nos previne que entre o Sujeito e o Predicado *não pode haver* uma unidade ou uma conexão não mediatizada, ela sugere, indiretamente, que *deve haver uma conexão mediatizada entre ambos*.

É como se Schelling estivesse nos sugerindo um ponto essencial de sua compreensão do princípio de identidade, na verdade o ponto mais importante de sua análise lógica do princípio de identidade uma vez que ele encerraria em si a novidade de pensar uma relação ontológica do sujeito com o predicado da mesma proposição. E qual é essa conexão mediatizada? Ora, essa conexão é a dialética do Sujeito e do Predicado que o pensador chama de *antecedens e consequens*, ou *implicitum et explicitum*. Cito-o:

A antiga lógica, que tinha atingido um elevado grau de profundidade, distinguira já sujeito e predicado como antecedente e consequente (*antecedens e consequens*) e, com isso, exprimiu o sentido real do princípio de identidade. Mesmo na proposição tautológica (se ela não deve ser qualquer coisa desprovida de sentido) esta relação permanece. Quem afirma que um corpo é um corpo pensa, seguramente, como o sujeito da proposição, algo de diferente do que com o predicado; ou seja, através daquele pensa a unidade, com este, as propriedades individuais que o conceito de corpo contém, relacionando-se os dois entre si como o *antecedens* com o *consequens*. É precisamente este o sentido de uma outra explicação antiga, segundo a qual o sujeito e o predicado se opõem como o que está recolhido e o que está desdobrado (*implicitum et explicitum*).⁶³

De acordo com essa nova maneira de representação do princípio de identidade, o S (corpo) e o P (azul) estão em uma relação de desdobramento do sujeito para com o predicado. O sujeito, enquanto dativo, é a origem da positividade da proposição, enquanto o predicado é a exposição da positividade inferida nele. Mas o que vem a ser esse positivo? Este positivo é a própria liberdade, posta como centro do princípio de identidade e entendida como absoluta possibilidade de manifestação do ser de qualquer proposição. Essa liberdade que se configura como o positivo que há no S e no P é o mais forte pressuposto do panteísmo schellinguiano.

Com essa compreensão do princípio de identidade, Schelling se afasta de uma unidade formal e vazia entre S e P (por exemplo, deixando de afirmar que o corpo é uma coisa e o azul

⁶³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 43.

do corpo é outra coisa), para afirmar uma unidade mediatizada entre S e P, afirmando que o corpo possui algo em si, que é tanto o positivo nele e no azul quanto o azul é uma dentre várias consequências possíveis do ser corpo.

Aquela unidade vazia, acusa Schelling, é uma das principais dificuldades com as quais se deparou todo pensador panteísta porque, com ela, não se conseguiu perceber com clareza a relação que pode existir entre a necessidade e a liberdade. Somente quando essa relação torna-se visível através de uma compreensão ontológica e viva do princípio de identidade é que, segundo Schelling, a filosofia pode se dedicar ao panteísmo sem medo de incorrer em algum tipo de fatalismo. E ele mostra essa dificuldade ampliando a aplicação do princípio de identidade da proposição “este corpo é azul” para uma proposição metafísica, por exemplo, “o perfeito é o imperfeito”:

Nos nossos dias esta proposição tem o seguinte sentido: o perfeito e o imperfeito são um só, tudo é idêntico, o pior e o melhor, a loucura e a sabedoria. Ou então, a proposição: “o Bem é o Mal”, que quer apenas dizer que o mal não tem o poder de existir por si mesmo e que o que há nele de existente é o bem (considerado em e por si mesmo), é interpretada de modo a que a eterna distinção entre o que está bem e o que está mal, entre o valor e o vício, é ignorada, como se ambos fossem logicamente o mesmo. Ou quando se diz, num outro contexto, que o necessário e o livre são um só – o que significa: o mesmo que (em última instância) é a essência do mundo moral e também a essência da natureza –, esta afirmação é interpretada do seguinte modo: o livre não é senão força da natureza que, como todas as outras forças, está sujeita ao mecanismo. O mesmo acontece com a proposição segundo a qual a alma está unida ao corpo, que é interpretada do seguinte modo: a alma é matéria, ar, éter, composta por nervos, etc.; e o inverso é deliberadamente posto de lado, a saber, a afirmação de que o corpo é alma ou, como na proposição anterior, o aparentemente necessário é em si mesmo livre – conclusão que deve ser também retirada.⁶⁴

Ou seja, se permanecêssemos com aquela compreensão meramente lógica ou vazia do princípio de identidade não conseguiríamos relacionar a necessidade com a liberdade enquanto polos distintos do pensamento. Sobretudo, é importantíssimo não esquecer que Schelling rompe com essa relação sem vida do princípio de identidade para solucionar o problema da relação entre a necessidade e a liberdade dentro do sistema panteísta porque, afinal de contas, o que está em jogo aqui é a possibilidade de se construir um discurso filosófico acerca de um Sujeito necessário (Deus) que se mostra em seres livres (o homem).

⁶⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 42-3.

O estudioso do pensamento de Schelling, Miklos Vetö, diz que “o sentido da proposição: Deus é as coisas não é a identificação de Deus com as coisas mas simplesmente a afirmação que isto que é *positivo* nelas é Deus”.⁶⁵

Com isso, Vetö está dizendo que o que há de positivo, de existente, de ser livre, de entidade nas coisas é o Deus que nelas habita, porém – e esse detalhe é a grande superioridade do princípio de identidade schellinguiano – a positividade que Deus infere nas coisas não dá cabo do ser das coisas, mas apenas daquilo que elas são enquanto seres derivados de Deus. A verdadeira liberdade é *estar em Deus*, mas existe também outro tipo de liberdade que é *estar fora de Deus*. Nos termos de Schelling, “cada indivíduo orgânico, enquanto algo em devir, só o é através de outro [*Deus*] e, nesta medida, depende dele segundo o devir, mas de forma alguma segundo o seu ser”.⁶⁶

Assim, chegamos até o cerne do princípio de identidade schellinguiano, a saber, um princípio que preserva a personalidade de Deus enquanto ser dativo de toda existência juntamente com a liberdade das criaturas enquanto seres criados por Deus. E isso porque o princípio schellinguiano não se move de acordo com uma identidade formal e mecânica entre seus termos, mas, pelo contrário, move-se por meio de uma unidade mediadora entre dois elementos distintos. Em suas palavras, “esse princípio não exprime nenhuma unidade que, movendo-se no círculo da mesmidade (*Einerleiheit*) não fosse progressiva e, por isso mesmo, fosse, ela própria, insensível e sem vida. A unidade desse princípio é uma unidade mediatamente criadora”.⁶⁷

Com essa unidade mediatamente criadora, Schelling inaugura uma nova categoria filosófica para se pensar o panteísmo e a imanência de todas as coisas em Deus, a saber, as noções de dependência e independência ou de fundamento e conseqüente.

Já na relação do sujeito com o predicado indicamos a relação do fundamento com a conseqüência e, por isso, o princípio de razão (do fundamento) é tão originário como o princípio de identidade. O eterno deve, por isso, ser também fundamento, imediatamente tal como é em si mesmo. Aquilo de que ele, através de sua essência, é fundamento, é algo de dependente e, de acordo com o conceito de imanência, também algo concebido nele. Mas a dependência não suprime a autonomia, nem suprime a própria liberdade. Ela não determina a essência e diz apenas que o dependente, seja ele aquilo que for, só pode ser conseqüência daquilo de que depende; não diz o que ele é, nem o que ele não é.⁶⁸

⁶⁵ VETÖ, Miklos. *Le fondement selon Schelling*. 1ª ed. Paris: L'Harmattan, 2002, p. 33. “Le sens de la proposition: Dieu est les choses n'est pas l'identification de Dieu avec les choses mais simplement l'affirmation que ce qui est positif en elles est Dieu”.

⁶⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47. Grifo nosso.

⁶⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

⁶⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

Essas novas noções, que desenvolveremos mais detalhadamente à frente em nosso trabalho, configuram uma imagem orgânica de sistema panteísta. Na medida em que o princípio de identidade do panteísmo schellinguiano é ontológico e vivo, ele preserva em seu interior tanto uma noção de totalidade (o Sujeito ou Deus) que fundamenta o Predicado na medida em que esse Predicado é uma consequência livre de Deus. Há aqui, se bem ajuizado, o elo filosófico que faz do princípio de identidade schellinguiano o princípio mais completo das propostas panteístas ocidentais, a saber, o elo entre o princípio de identidade (S é igual a P) e o princípio de fundamento (S é razão ou fundamento de P).

Unindo os dois temos, essa formulação panteísta: S é igual na P na medida em que S fundamenta P; ou seja, se substituirmos S por “Deus” e P por “todas as coisas” temos: Deus é igual a todas as coisas, na medida em que Deus fundamenta todas as coisas. Essa formulação panteísta nos leva a estipular a existência de seres livres dentro de um todo que não suprime a liberdade daqueles, mas que, pelo contrário, a possibilita. Essa mesma lógica “vale para o ser-concebido num outro. Uma estrutura isolada, como o olho, só é possível na totalidade de um organismo, mas não deixa, por isso mesmo, de ter uma vida para si própria, uma forma de liberdade que manifesta claramente pela doença de que ele é capaz”.⁶⁹

Assim, estabelecendo uma concepção ontológica e dinâmica no interior do princípio de identidade, Schelling apresenta seu modelo panteísta e funda, na *Freiheitsschrift*, uma linha única de investigação em toda tradição ocidental no que se refere à tentativa de unir necessidade e liberdade. Para finalizar, podemos ficar com a seguinte citação: “tanto menos se contradizem a imanência em Deus e a liberdade, quanto mais só propriamente o livre, na medida em que é livre, existe em Deus; e o não-livre, na medida em que é não-livre, existe necessariamente fora de Deus”.⁷⁰

Após formular essa identidade do *implícito* e do *explícito*, do S e do P na proposição “Deus é todas as coisas”, Schelling irá delinear seu conceito real e vivo de liberdade, assunto de nosso próximo tópico.

1.4 O conceito real e vivo de liberdade

⁶⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

⁷⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 49.

Depois de iniciar suas investigações com a autêntica oposição e depurar o panteísmo de três falsas interpretações – superando de vez essas interpretações com o correto uso do princípio de identidade –, Schelling apresenta seu *conceito real e vivo de liberdade*.

Um dos principais motivos que levam Schelling a apresentar seu próprio conceito de liberdade é a constatação de que, até o advento do idealismo, todos os sistemas anteriores careciam de um legítimo conceito de liberdade. Cito-o:

Até a descoberta do idealismo, o autêntico conceito de liberdade faltou em todos os sistemas, tanto no leibniziano, como no espinosista; e uma liberdade tal como muitos de nós (que se gabavam ainda de ter o sentimento vivo dela) a pensaram, que consistiria no mero domínio do princípio inteligente sobre o princípio sensível e o desejo, uma tal liberdade pode também deduzir-se do sistema de Espinosa, não necessariamente, mas com muita facilidade e mesmo de uma forma muito determinada⁷¹.

Sendo assim, tanto a abordagem realista de Espinosa quanto a idealista de Kant não podem ajudá-lo na tarefa a que ele se propõe. Segundo Schelling, o conceito de liberdade espinosano oferece muito pouco a quem deseja compreender a imanência *dinâmica* das coisas em Deus. “O erro do seu sistema [de Espinosa] não reside, de forma alguma, no fato de ele colocar as coisas em Deus, mas no fato de elas serem *coisas*; reside no conceito abstrato de seres mundanos (*Weltwesen*), já que a própria substância infinita é, para ele, também uma coisa.”⁷²

Um renomado pesquisador do pensamento schellinguiano, Jean-François Marquet, mostra exatamente em que ponto, no pensamento de Espinosa, encontra-se a “coisidade” da substância infinita da qual fala Schelling. Segundo ele,

Também ambos os atributos da substância espinosista, pensamento e extensão, correspondem respectivamente à “força expansiva” da liberdade e à “força atrativa” do ser; mas – e isso é a insuficiência do espinosismo – estas duas forças não têm aqui nenhuma atividade de uma em direção a outra, elas estão simplesmente justapostas e sua diferença não se atualiza jamais em um conflito real: o conceito de “potência” é completamente excluído deste sistema, como tudo isso que poderia sugerir um movimento ou uma progressão. Da mesma maneira, já que o sistema não possui oposição atual e efetiva, a unidade será uma simples “igualdade existencial” e não terá nenhum caráter ativo ou espiritual: a substância espinosista é uma “coisa”.⁷³

⁷¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 46.

⁷² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51. Grifo nosso.

⁷³ “Aussi les deux attributs de la substance spinoziste, la pensée et l’étendue, correspondent-ils respectivement à la “force expansive” de la liberté et à la “force attractive” de l’être; mais – et c’est là l’insuffisance du spinozisme – ces deux forces n’ont ici aucune activité l’une envers l’autre, elles sont simplement juxtaposées et

Pode-se deduzir desse parecer de Jean-François Marquet que considerar os seres mundanos ou derivados de Deus como meras *coisas* dentre *coisas*, ainda que espirituais, acarreta um grande prejuízo teórico no que se refere ao conceito de liberdade, porque, enquanto Schelling está preocupado em conjugar o Deus pessoal do Cristianismo com seres derivados de vontade livre e individual, “Espinosa trata também a vontade como se fosse uma coisa e prova então, muito naturalmente, que ela, em cada situação do agir, deve estar determinada por uma terceira, e assim sucessivamente até ao infinito”.⁷⁴

O foco dessa crítica schellinguiana é o condicionamento da vontade e o conseqüente prejuízo da liberdade. Para Schelling, embora Espinosa veja a vontade como uma coisa espiritual, o fato de ela ser uma *coisa* enquadra-a dentro da série de causas determinadas pela substância infinita e, dessa maneira, tira-lhe a potencialidade de iniciar uma série independente. “Por isso a inanidade do seu sistema, a frieza da forma, a pobreza dos conceitos e das expressões, a rudeza exagerada das definições, que se coadunam perfeitamente com o modo abstrato de afirmar; de onde resulta, em consequência, o seu ponto de vista mecanicista da natureza”.⁷⁵

Ao lado dessa crítica do conceito de liberdade espinosano, Schelling pondera sobre a contribuição que Kant deu ao assunto e afirma laconicamente: “a ele devemos o primeiro conceito completo de liberdade formal”⁷⁶. Isso quer dizer que Schelling reconhece no conceito de liberdade kantiano algumas características positivas, por exemplo, independência em relação ao tempo e autossustentação (no sentido de permanecer na lei de sua própria essência).

Todavia, para Schelling, apesar de esse sucesso parcial de Kant, é necessário discriminá-lo por não ter formulado uma metafísica do absoluto, missão para a qual teria que “transferir também para as coisas esse único conceito positivo possível do “em-si”, pelo que se teria elevado imediatamente a um ponto mais alto de consideração, ultrapassando a negatividade que é a característica de sua filosofia teórica”.⁷⁷

leur différence ne s’actualise jamais dans un conflit réel: le concept de “puissance” est entièrement exclu de ce système, comme tout ce qui pourrait suggérer un mouvement ou une progression. Du même coup, puisqu’il n’y a pas d’opposition actuelle et effective, l’unité sera une simple “égalité existentielle”, elle n’aura aucun caractère actif ou spirituel: la substance spinoziste est une “chose”. cf. MARQUET, J.-F. Schelling et l’histoire de la philosophie: Essai d’interprétation génétique. In: SCHELLING, F. W. J. *Contribution a l’histoire de la philosophie moderne*. Paris: PUF, 1983, p. 254.

⁷⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51.

⁷⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51-2.

⁷⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 53.

⁷⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, 1993, p. 54-5.

Então, segundo Schelling, se por um lado Kant forneceu o primeiro conceito correto de liberdade, por outro, o mestre de Königsberg falhou em estender esse conceito ao conjunto dos entes, de modo que o puro conceito kantiano de liberdade é inviável para demonstrar a conexão da liberdade humana com a liberdade do todo.

A partir desse ponto, Schelling constata que “para mostrar a diferença específica da liberdade humana, quer dizer, aquilo que, precisamente, define-a, o mero idealismo não é suficiente”⁷⁸ e, por isso, apresenta o seu conceito real e vivo de liberdade. Cito-o:

A partir daqui, poderá já deduzir-se que as mais profundas dificuldades que se encontram no conceito de liberdade não poderão ser assumidas ou, menos ainda, resolvidas pelo idealismo, tal como por qualquer outro sistema parcial. Por um lado, o idealismo fornece apenas o conceito mais universal de liberdade, por outro, o mero conceito formal. Mas o conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do Bem e do Mal.⁷⁹

Esse conceito real e vivo de liberdade como faculdade para o bem e para o mal impõe com bastante força uma guinada nas investigações de Schelling, pois, se a liberdade humana é uma faculdade para o mal e, como dito anteriormente, a liberdade (junto com todas as coisas) é imanente a Deus, surgem, para Schelling, de imediato, duas possibilidades com as quais ele irá se debater nas páginas seguintes de sua obra: *ou* ele pressupõe o mal no interior de Deus e com isso destrói o conceito de um ser perfeito, *ou* ele nega a realidade do mal e conseqüentemente a da liberdade humana. Em suas palavras:

este é o ponto onde reside a mais profunda dificuldade no conjunto da doutrina da liberdade, que desde sempre foi sentida e que não diz respeito a este ou àquele sistema, mas, em maior ou menor grau, a todos: acima de tudo, certamente, diz respeito ao conceito de imanência. Porque, ou se admite um Mal efetivo e é então inevitável introduzir o Mal na substância infinita, ou na própria vontade originária, pelo que se destrói o conceito de um ser absolutamente perfeito; ou então, deve-se negar, de qualquer forma, a realidade do Mal, com o que, ao mesmo tempo, desaparece o conceito real de liberdade.⁸⁰

Esse novo problema também tem, assim como o problema da liberdade, suas soluções anteriores já desenvolvidas na tradição filosófica, e Schelling as passa em revista na esperança

⁷⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55.

⁷⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55.

⁸⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55-6.

de encontrar em alguma delas a resposta teórica capaz de solucionar seu novo problema da *aparente imanência* do mal em Deus.

A primeira dessas teorias é a de Leibniz e o teorema do concurso⁸¹ da vontade humana pela vontade de Deus, isto é, “àquela necessária colaboração de Deus com a ação da criatura (que deve ser aceita por causa da essencial dependência da criatura em relação a Deus, mesmo se, por outro lado, atribui-se-lhe a liberdade)”⁸².

Schelling não faz jus a essa teoria porque em suas investigações “tudo o que é positivo na criatura vem de Deus⁸³” e, portanto, a teoria do concurso entre as vontades só destacará que Deus é, inegavelmente “coautor do Mal, porque admiti-lo a um ser totalmente dependente não é muito melhor do que causá-lo em conjunto com ele.”⁸⁴

Então, pondera Schelling, vista a inaplicabilidade da teoria de Leibniz, poder-se-ia talvez adotar outra, a de Agostinho⁸⁵, segundo a qual “o positivo do Mal, na medida em que é positivo, é bom”⁸⁶. Esta segunda teoria é ainda mais difícil de adotar porque, se o que existir de positivo no mal for bom, perdemos a liberdade como faculdade para o bem e para o mal; antes, ela será uma faculdade para o bem e para o bem menor, resultado obviamente desagradável para Schelling.

Revistando essas teorias e não encontrando nenhuma solução satisfatória, pelo contrário, posto diante do dualismo filosófico como opção aparentemente válida⁸⁷, Schelling percebe que o problema dessas teorias é que elas lidam com o problema da liberdade para o mal juntamente com um conceito abstrato de Deus; ou seja, é para manter Deus teoricamente válido que essas teorias adotam posições muito esquivas e incongruentes com a realidade do mal.

As palavras de Schelling são: “com tais conceitos abstratos de Deus, como o de *actus purissimus*, tal como a antiga filosofia estabelecera, ou como aqueles que a nova filosofia

⁸¹ LEIBNIZ. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, p. 232.

⁸² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

⁸³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

⁸⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

⁸⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2ª ed. Trad., org., intr. e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, p. 125 e segs.

⁸⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

⁸⁷ “Resulta daqui, diga-se de passagem, [...] que não é correta a tentativa de deduzir a liberdade de Deus; porque se a liberdade é uma faculdade do Mal, deve ter uma raiz independente de Deus. Levados a este ponto, poderíamos ser tentados a abraçar o dualismo. Simplesmente, este sistema, se é pensado como teoria de dois absolutos separados e independentes um do outro, é apenas um sistema de auto-dilaceração e de desespero da razão”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 57.

continuamente produz a partir da preocupação de afastar Deus, corretamente, de toda a natureza, não se consegue, de um modo geral, chegar a nada”.⁸⁸

Assim, ao investigar a liberdade e concluir que os filósofos anteriores a ele não possuíam um conceito real e vivo de liberdade, Schelling também percebe que isso se dava porque tais filósofos não possuíam um conceito robusto de Deus. Nesse ponto das investigações de Schelling, o problema da liberdade e o problema de Deus se juntam em um só, e o prosseguimento da obra depende agora de um conceito que possa fundar no interior da essência divina tanto a realidade da liberdade quanto a vida e a personalidade de Deus. Constata o pensador que

Falta uma filosofia daquele fundamento vivo (o que é habitualmente uma indicação de que, também nela, o princípio ideal era apenas debilmente efetivo) e ela perde-se naqueles sistemas cujos conceitos abstratos de aseidade, modificação, etc., se encontram na mais manifesta contradição com a força da vida e plenitude da efetividade.⁸⁹

A questão então se volta sobre qual é o conceito capaz de fornecer a base teórica para o problema do mal e da liberdade divina. Schelling responde que é o fundamento (*Grund*), conteúdo do próximo tópico.

Por aqui, conclui-se que o problema da liberdade – que Schelling encontrou devido à sua refutação das acusações contra o panteísmo – mascarava outro problema maior: a fragilidade do conceito de Deus. Esse conceito, cunhado até então em bases ocidentais fortemente intelectualistas e racionalistas, tinha como um de seus principais propósitos (que Schelling trouxe à tona pela primeira vez) “manter puro todo o espiritual impedindo qualquer contato com ele”.⁹⁰

Esse contato com o mal, percebe bem o pensador, afastava o conceito de Deus da liberdade humana e, por isso, as teorias que procuravam explicar a liberdade humana para o mal eram tão abstratas, tão sem vida, pois elas de fato não podiam manter uma concepção forte de liberdade humana para o mal, visto que iriam colateralmente afetar o conceito de Deus.

É para resolver definitivamente esse problema da filosofia moderna que suportou algumas das mais importantes tentativas racionais de teodiceia, que Schelling apresenta na

⁸⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 59.

⁸⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 60.

⁹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 59-60.

Freiheitschrift o seu conceito de *fundamento*. Essa apresentação será acompanhada no tópico seguinte.

1.5 A diferença entre fundamento e existência

Nos tópicos anteriores foi mostrada a depuração preliminar que Schelling realiza em alguns conceitos importantes para ele em 1809. Foi assim que o filósofo partiu da autêntica oposição entre necessidade e liberdade e chegou, por meio de incorretas perspectivas sobre o panteísmo, ao seu conceito real e vivo de liberdade.

Entretanto, como se acompanhou, Schelling percebeu que a tradição filosófica ocidental carecia de um conceito robusto de Deus, já que uma das características da liberdade humana, imanente ao divino, é ser uma faculdade para o mal. Assim, nesse ponto em que a investigação de Schelling sobre a liberdade coincide com a investigação sobre Deus, tornou-se necessário para o pensador um conceito novo e diferente de toda a tradição (*Grund* – fundamento) para estabelecer as bases de seu sistema.

A grande novidade de Schelling para conseguir formular um sistema panteísta é munir o conceito de Deus com as determinações de vida e querer. Quando faz isso, ele consegue pensar uma unidade dinâmica entre o criador e a criatura, de modo que as ações da segunda sejam totalmente livres, o que não implica que elas estejam desligadas de Deus. Pelo contrário, as criaturas estão fundadas naquele novo conceito que será apresentado neste tópico: o *Grund* – fundamento, e, para tal, inicialmente aponta-se esse *Grund* na distinção axial da noção de ser.

Essa diferença está presente ao longo do conjunto teórico da obra de Schelling, uma vez que é nela que está amparada a compreensão do filósofo sobre os seres criados, sobre Deus e até mesmo sobre a fundamentação do mal. Por isso, inevitavelmente, os outros tópicos e capítulos deste trabalho revisitam essa diferença em seus assuntos específicos. Mas, por enquanto, agora nos concentraremos *apenas* naquilo que compõe essa diferença, isto é, nos vários aspectos em que ela se funda e se faz como tal, sem a relacionar a outros temas que serão abordados separadamente.

Essa diferença no conceito de ser, tão importante no pensamento de Schelling, e presente desde seus estudos sobre os fenômenos naturais, pode ser bem expressa assim: “a filosofia da natureza do nosso tempo expôs, pela primeira vez na ciência, a diferença entre o

ser, na medida em que existe, e esse mesmo ser, na medida em que é fundamento da existência”.⁹¹

De imediato, Schelling diz que essa diferença teórica do conceito de ser é o ponto que mais distancia os princípios metafísicos de sua filosofia daqueles da filosofia de Espinosa, uma vez que enquanto os princípios da filosofia deste se caracterizaram por ser de uma estrutura compacta e mecânica, os de Schelling possuem uma natureza viva e em movimento. Isto é, o filósofo está chamando a atenção para o fato de que essa distinção tem como um de seus maiores propósitos demonstrar “a mais clara distinção entre a natureza e Deus”.⁹²

Em outras palavras, Schelling está interessado em diferenciar o *máximo possível* Deus (*natureza naturante* ou *princípio ontológico*) da natureza (*natureza naturada* ou *princípio empírico*) e, por isso, ele chama *Deus* de ser na medida em que existe e *natureza* de fundamento da existência. Para acompanhar essa importante diferenciação schellinguiana, dividimos nossa tarefa em duas perguntas. A primeira indaga: de que maneira fundamento e existência se diferenciam? E a segunda pergunta: quais são as características peculiares de cada um deles?

Para responder à primeira indagação, acredita-se que um bom ponto de partida seja buscar o sentido literal de pelo menos um desses termos no pensamento de Schelling, e o termo mais importante dessa distinção parece ser “fundamento”. Para tal, de início, recorre-se a Fernando Pérez-Borbujo Álvarez que em seu livro *Schelling, el sistema de la libertad*, se perguntou sobre qual é o critério para compreender o conceito schellinguiano de *fundamento*. Ali, ele lembra o “perigo de confundir a noção de fundamento (*Grund*) ou base (*Grundlage*) com a de causa (*Ur-sache*), confusão que conduziu algumas das maiores incompreensões dominantes sobre este texto”.⁹³

Prossegue ele na mesma obra que, de forma alguma, fundamento e existência relacionam-se entre si como causa e efeito, e isso porque o fundamento possui uma natureza ambígua, circular: ele é vontade e desejo e assim ele é simultaneamente um afastar de si para a si mesmo retornar, uma busca da luz e retorno à obscuridade, desvelamento e velamento necessários. Antes, a relação entre eles é mais próxima daquela que se pode ter entre uma luz (a existência) que necessita de algo (o fundamento) para iluminar. Porém, há nessa relação um

⁹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61.

⁹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61.

⁹³ Essas incompreensões de que nos fala o autor são, para ele, principalmente F.-H. Jacobi e C. A. Eschenmayer. Essa incompreensão nos levaria a crer erroneamente que o fundamento é a causa da existência e, por isso, o fundamento seria o princípio explicativo da existência. De forma totalmente diversa, o correto é vermos o fundamento apenas como a base na qual a existência se patenteia – como o solo no qual construímos uma casa – sem por isso imaginar que a casa surgiu de dentro da terra. cf. ÁLVAREZ. *Schelling: El sistema de la libertad*, p. 67.

detalhe crucial que não pode ser esquecido, a saber, a existência põe o fundamento como base sem lhe conferir, por isso, sua identidade.

Esse detalhe é importante porque preserva o sentido de que o fundamento é o *outro* diante da existência, ou seja, não se identifica com ele. Trata-se do sentido que foi conferido anteriormente no tópico “*o correto sentido da cópula*”. Ali foi utilizado o termo *implicitum et explicitum*, que quer dizer: um não provém (tem sua identidade ou sua razão de ser) a partir do outro; contudo, um não é sem o outro, vista a sua relação intrínseca de um ser fundamento da existência de outro.

Essa relação de base ou suporte para a existência é um aspecto essencial para se entendermos a crítica de Schelling às teodiceias. E por dois motivos. Primeiro porque, segundo Schelling, sem essa base real, o conceito de Deus volta a cair naquelas definições dadas anteriormente na tradição filosófica que falhavam em demonstrar a relação da *natura naturans* com a *natura naturada*, adotando ou só uma face ideal ou só uma face real para Deus, mas nunca as duas simultaneamente. Com isso, essas filosofias não suportavam um conceito de Deus pessoal e vivo, e sim impessoal e abstrato, indo completamente contra o sentimento religioso dos povos cristãos.

E, segundo, porque essa base real, da qual o mal e a vida fora de Deus têm, por fim, sua última fundamentação, não representa a liberdade da pessoa de Deus porque Ele tem sua vontade representada pelo princípio ideal da existência, justamente o princípio oposto ao fundamento-*Grund*.

Miklos Vetö, um dos autores contemporâneos que mais têm se dedicado ao estudo do conceito de fundamento – principalmente em suas monografias *Le fondement* e *Les deux voies de l'idéalisme allemand*⁹⁴ – traz um complemento importante ao que se está tentando dizer aqui sobre como se dá a relação entre fundamento e existência. Vejamos o que ele diz:

Fundamento e existência se encontram em uma relação metafísica complexa. O primeiro funda o segundo sem por isso ultrapassar ou desaparecer nele. O fundamento precede a existência, mais exatamente, antecipa o existir da existência, mas não como simples momento de um processo ou etapa de um acontecer. O existente chega à existência efetiva graças ao fundamento, mas o fundamento continuará a lhe fundar, a lhe fundar enquanto ele permanece o mesmo, princípio subsistindo sempre, substrato irreduzível. *Grund* e existência são por assim dizer como dois predicados opostos que não saberiam ser afirmados ao mesmo tempo

⁹⁴ VETÖ. *Le fondement selon Schelling*, 2002. / VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l'idéalisme allemand*. 1ª ed. Tomo II. Paris: Millon, 2000. (Collection Krisis).

sobre o mesmo assunto. Quando um está ativo e existente, o outro deve acontecer relativamente não-ativo, simples ser.⁹⁵

Pensamos que o essencial para o qual Vető está chamando a atenção é a irreduzibilidade dos dois princípios quando confrontados entre si, quando postos um de frente para o outro. E aqui se encontra a resposta à primeira pergunta feita acima: de que maneira os dois princípios se diferenciam? Acreditamos que a resposta pode ser comparada ao uso das antigas máquinas de escrever: apesar da existência ser, por assim dizer, a tecla impressora com a qual a letra (o existente) se manifestará, o fundamento é o papel no qual o existente será impresso e, como tal, essencial e imorredouro; afinal, não há palavra impressa sem tecla impressora ou papel-fundamento que lhe suporte.

Se insistirmos um pouco mais nessa metáfora da impressão, pode-se interpretar que o resultado final do processo – a palavra impressa que existe efetivamente – depende em igual grau do papel e da tecla impressora.

No primeiro (o fundamento ou papel), a palavra impressa (o existente) já existe antes, porém como mera potência de ser, como simples espaço de manifestação e, enquanto tal, desarticulado e inexpressivo no branco do papel; no segundo, na existência (a tecla impressora), a palavra também já existe antes, porém sob a forma ideal de uma série de letras sem o papel que lhe dá corpo, materialidade, visibilidade e concreção.

Sinteticamente, a resposta à primeira pergunta é: a maneira pela qual os princípios se diferenciam é na relação de alteridade que ambos estabelecem – relação esta que – se, por um lado, é feita de dois princípios irreduzíveis entre si, por outro, não poderia ser se ambos não fossem diferentes entre si e, como tais, complementares naquilo que um falta ao outro.

Agora, cabe-nos dar uma resposta à segunda pergunta feita acima, a lembrar: quais são as características peculiares de cada um dos dois princípios diferentes entre si? É nesse ponto que a pesquisa de Miklos Vető mais pode nos ajudar. Em sua monografia *Le fondement*, ele faz um longo estudo sobre o conceito de *Grund* ou fundamento e mostra uma série de características muito interessantes que tipificam esse princípio frente ao outro.

⁹⁵ “Fondement et existence se trouvent dans un relation métaphysique complexe. Le premier fonde le second, sans être pour autant dépassé par ou disparu en lui. Le fondement précède l’existent, plus exactement, l’existence de l’existent mais non pas comme simple moment d’un processus ou étape d’un devenir. L’existent accède à l’existence effective grâce au fondement, mais le fondement continuera à le fonder, à le fonder en tant qu’il reste lui-même, principe subsistant à jamais, substrat irréductible. Grund et existent sont pour ainsi dire comme deux prédicats opposés qui ne sauraient être affirmés en même temps du même sujet. Quand l’un est actif et existant, l’autre doit devenir relativement non-actif, simple être”. cf. VETŐ. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l’Idéalisme allemand*, 2000, p. 321.

A tese ⁹⁶ desse pesquisador é que o conceito de fundamento de Schelling tem sua origem na filosofia de Fichte e seu conceito de não-eu e, portanto, assume caracteres muito próximos daquele. Todavia, há uma diferença capital entre ambos os pensadores.

Incapaz de ignorar a passividade da natureza, Schelling não acredita poder salvar a honra dela senão invertendo decididamente a perspectiva fichteano. Ele expõe a natureza como potência autônoma que é mais do que receptividade e passividade pelo eu, sobretudo, ela é atividade, ou melhor, contra-atividade: ela não é apenas obstáculo à construção mas potência de des-construção e de anti-construção.⁹⁷

Segundo Vetö, desde o início da formação do conceito schellinguiano de fundamento já estavam presentes aquelas forças de oposição e obstrução à ação do eu, tal como, mais à frente, confirmaremos em nossa análise da *Freiheitsschrift*.

Por enquanto, seguimos com Vetö que, depois de nos fornecer a origem fichteano do conceito de fundamento, mostra um pouco mais da evolução desse conceito até outro estágio teórico bem definido, a saber, aquele em que Schelling compara o fundamento com a gravidade.⁹⁸

Nesse ponto do pensamento do filósofo, continua Vetö, já se encontra uma ideia totalmente original: a que se refere à origem das coisas saindo do fundamento (ou da gravidade) quando esta interage com a luz (ou princípio espiritual). Trata-se nada menos da cópula do fundamento com a existência, compreendidos por Schelling no contexto de sua filosofia da natureza. Vetö resume assim esse momento do pensamento schellinguiano próximo teoricamente a 1809.

⁹⁶ A obra de Vetö é de fato uma das mais interessantes com a qual o pesquisador atual de Schelling pode entrar em contato. Se aqui nos referimos à tese dele de que o conceito de fundamento schellinguiano tem suas raízes em Fichte é porque não exploramos – até por fugir a nosso escopo – a grande tese do autor na qual Schelling cumpre, com sua filosofia positiva, a *segunda via do idealismo alemão* no ápice de uma linha direta que parte de Kant, passa por Fichte e Jacobi e culmina com Schelling. Essa sim é sua grande tese e com a qual a leitura de Miklos Vetö torna-se não só indispensável, mas também de grande prazer em descobrir uma via completamente nova de interpretação deste grande momento da filosofia ocidental que é o idealismo alemão. cf. VETÖ. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, 2000.

⁹⁷ O ponto forte deste ensinamento de Vetö é destacar que enquanto com Fichte o não-eu adquire caráter passivo e externo, com Schelling o não-eu, precursor do fundamento, se constituía já como potência contraditória e ativa ao pensar. cf. VETÖ. *Le fondement selon Schelling*, p. 121, Grifo nosso. “Incapable d'ignorer la passivité de la nature, Schelling ne croit pouvoir en sauver l'honneur qu'en renversant résolument la perspective fichtéenne. Il expose la nature comme puissance autonome qui n'est réceptivité et passivité que pour le moi, tandis qu'en elle-même, elle est activité ou plutôt contre-activité: elle n'est pas simplement obstacle à la construction mais puissance de dé-construction et d'anti-construction”.

⁹⁸ O próprio Schelling faz remissão em uma breve nota nas investigações a seus estudos de juventude sobre os fenômenos naturais. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61, nota 1.

Pois a luz se opõe à gravidade, princípio noturno, e torna-se a causa de um império de formas e de particularidades se desembaraçando do aperto da gravidade. A gravidade, ela também, é essência total da natureza, porém concebida somente objetivamente. Ela traz todas as ideias inscritas nela mesma, mas estas ideias estão ocultas dentro do real e como que perdidas na finitude. A luz resgata as ideias desta prisão: elas surgem sob seu apelo, se desenvolvem dentro da matéria até a forma que correspondem à sua particularidade e se separam de sua nulidade.⁹⁹

Então, de acordo com Vetö, percebemos que Schelling vai aos poucos se apropriando de seus próprios conceitos e conferindo-lhes novas características até o sentido presente na distinção entre fundamento e existência na obra de 1809.

Mas, quais são, então, essas funções presentes na *Freiheitsschrift*? Ou melhor, voltemos à segunda pergunta feita antes: quais são as características próprias dos dois princípios? Para responder a essa indagação, podemos ter como via de regra esta sucinta definição de Bernard Gilson: em 1809, “o fundamento corresponde à natureza, ao não-eu, ao real, [à gravidade], ao objeto, ao ser. A existência corresponde ao espírito, ao eu, ao ideal, [à luz], ao sujeito, ao sendo”¹⁰⁰.

De acordo com essa regra, o fundamento comporta as forças de particularização, de egoísmo, de retorno sobre si e resistência à exteriorização. Como ensina Xavier Tilliette, “o *Grund*, o fundamento, [...] assume as propriedades da *Natur in Gott* de procedência teosófica, encarregando-se do imperfeito, da obscuridade, da noite, do mar agitado do devir¹⁰¹”. De acordo com Tilliette, em Schelling esse princípio – a natureza em Deus – assume na *Freiheitsschrift* a função de base obscura para a existência.

Já o outro princípio, o da existência, que representa o entendimento ou o querer consciente é utilizado por Schelling para se referir ao sair de si de Deus, ou seja, ao espírito criador que se manifesta, que se faz, que traz à luz os seres encerrados no fundo escuro. Schelling utiliza esse princípio quando se refere à personalidade de Deus fazendo-se divindade real, positiva, viva. Essa vontade de Deus é o que se projeta e se constitui através

⁹⁹ “Or la lumière s'oppose à la pesanteur, principe nocturne, et devient la cause d'un empire de formes et de particularités se dégageant de l'étreinte de la pesanteur. La pesanteur, elle aussi, est l'essence totale de la nature mais conçue seulement objectivement, elle porte toutes les idées inscrites en elle-même mais celles-ci sont enfouies dans le réel et comme perdues dans la finitude. La lumière réveille les idées de leur sommeil: elles surgissent à son appel, se développent dans la matière jusqu'à la forme qui correspond à leur particularité, et s'arrachent au néant”. cf. VETÖ. *Le fondement selon Schelling*, p. 144-5.

¹⁰⁰ GILSON, Bernard. “Présentation”. In: SCHELLING, F. W. J. *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*. Présentation et trad. par Bernard Gilson. 3^a ed. Paris: Vrin, 1988, p. 44. Grifo nosso. “Le fond correspond à la nature, au non-moi, au réel, à l'objet, à l'être. L'existence correspond à l'esprit, au moi, à l'idéal, au sujet, à l'étant”.

¹⁰¹ TILLIETTE, Xavier. *Schelling: Une biographie*. 1^a ed. Paris: Calmann-Lévy, 1999, p. 172. “Le *Grund*, le fondement, auquel Miklos Vetö a consacré une étude exhaustive, assume les propriétés de la *Natur in Gott* de provenance théosophique, il se grève de pesanteur, d'obscurité, de la nuit, de la mer houleuse du devenir”.

do fundo: *o existente*. Nesse sentido, o existente é aquele que se lança e faz a si próprio no fundamento-base do ser.

O princípio do fundamento dirige-se à escuridão e às trevas, ou seja, ao princípio do fundo (*Grund*) interno em Deus. É a força real de Deus presente em seu âmago e que confere vitalidade à sua manifestação no mundo.

Por sua vez, o princípio da existência segue as forças contrárias do fundamento, ou seja, segue operando de acordo com o entendimento do espírito eterno de Deus. É a força ideal da essência divina que confere ordem e forma à base real dentro de Deus.

Essas duas forças opostas presentes em Deus ou, em outras palavras, essas duas vontades contrárias no que querem – uma, permanecer fechada, e outra, abrir-se à existência – são as duas vontades que Schelling avalia quando se pergunta sobre a relação da liberdade de Deus e o mal. Afinal, qual dessas vontades representa a liberdade divina? A que simboliza o amor de Deus, ou a que indica a base real da existência? A resposta para Schelling é muito clara: somente o princípio ideal, que traz em seu agir a força do amor, representa a liberdade de Deus, e por isso é totalmente incorreto dizer que, na *Freiheitsschrift*, Deus quis o mal ou o permitiu de alguma maneira, o que inibe uma teodiceia para se justificar uma liberdade que só quis o bem.

Respondidas as duas perguntas a que nos propusemos neste tópico, podemos então concluir que Schelling, depois de perceber as insuficiências da tradição filosófica, tanto no que se refere ao conceito de liberdade quanto ao de Deus, decidiu, na *Freiheitsschrift*, lançar mão de uma diferença radical no conceito de ser para dar cabo a esses problemas. Aquilo que Schelling chama de existência nada mais é que Deus considerado em si mesmo, ou seja, vida e personalidade divina criadora de todos os entes e, por sua vez, o outro princípio, chamado de natureza, refere-se ao conceito inovador que o filósofo apresenta em suas investigações: a natureza é o fundo ontológico em Deus, o fundamento ou base no interior do próprio Deus e sem o qual nada seria, pois é o princípio que confere materialidade e oposição à ação do espírito.

Agora que já conhecemos essa diferença, podemos mostrar segundo a *Freiheitsschrift* como o Deus vivo e pessoal surge da imbricação desses dois princípios, tarefa para o último tópico deste primeiro capítulo.

1.6 O Deus vivo e pessoal

Nos tópicos precedentes, seguimos o caminho a que nos propusemos na introdução para dissertar sobre o conceito de Deus vivo e pessoal da *Freiheitsschrift*. Logo, ao mostrar a autêntica oposição presente na filosofia ocidental moderna e, na tarefa de superá-la, defender o panteísmo de suas falsas acusações, Schelling inaugura sua investigação sobre o problema da liberdade, que acaba conduzindo-o ao problema de Deus. Como proposta teórica para ambos os problemas, Schelling demonstra seu conceito de fundamento (*Grund*) e as características dele e de seu princípio correlato, a existência. Agora, a partir desses dois princípios, cabe mostrar uma das maiores contribuições de Schelling ao problema da teodicéia, a saber, *o conceito de Deus vivo e pessoal*.

Vimos no tópico passado que ao princípio metafísico do *fundamento* correspondem características opostas às do princípio metafísico da *existência*. Enquanto o primeiro princípio representa as forças de obstrução ao eu e resistência à exteriorização de si, o segundo é o espírito que sai de si e traz à luz os seres escondidos no fundo escuro. Cabe agora entender, segundo Schelling, como é possível que a vida de Deus seja o resultado do *drama amoroso*¹⁰² entre esses dois princípios.

Inicialmente, vamos especificar o que entendemos por “drama amoroso”. Para isso, pegamos de empréstimo uma ótima definição de José Ortega y Gasset sobre o que seja *drama*:

Por essa razão disse eu muito formalmente e não como simples metáfora que a vida é drama: o caráter de sua realidade não é como o desta mesa cujo ser consiste tão só em estar aí, mas em ter cada qual de a ir fazendo por si, instante após instante, em perpétua tensão de angústias e júbilos, sem que tenha nunca plena segurança sobre si mesma. Não é essa a definição de drama? O drama não é uma coisa que está aí – não é em nenhum bom sentido uma coisa, um ser estático – mas sucede; entenda-se, é um suceder-lhe algo a alguém, é o que acontece ao protagonista enquanto lhe acontece.¹⁰³

¹⁰² Um dos autores que fazem uso do termo “drama” para designar a vida de Deus na filosofia intermediária de Schelling é Jean-François Marquet. Em seu magnífico estudo sobre a formação da filosofia de Schelling – principalmente no capítulo sobre a filosofia da identidade e da arte –, Marquet demonstra que a novidade das investigações de 1809 é conseguir mostrar, pela primeira vez na filosofia de Schelling, uma ligação entre a liberdade humana para o bem e para o mal com a vida do infinito, ou seja, mostrar um elo entre o finito e o infinito, elo que se dá no movimento da vida de Deus enquanto “drama” entre os princípios. cf. MARQUET. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 278-84. Outro grande pesquisador que utiliza o termo “dramático” ao se referir à vida e à liberdade de Deus é: TILLIETTE, Xavier. *Schelling: Une philosophie en devenir*. Tome I: Le Système Vivant 1794 – 1821. 1ª ed. Paris: Vrin, 1970, p. 519.

¹⁰³ ORTEGA Y GASSET, José. *En torno a Galileo*. Obras Completas. 2ª reimpressão, v. V. Madrid: Alianza, 1994, p. 40.

Pensamos que essa definição de drama mostra o essencial para se entender a vida de Deus como resultado do *drama amoroso* entre os dois princípios. Tal como Ortega y Gasset disseram, “drama” não é uma coisa que está aí, pronta, sucedida, mas é um acontecimento, um suceder-lhe algo a alguém. Acima de tudo, drama designa o acontecimento em seu andamento, em seu processo de significação – como disse o filósofo espanhol – é o que acontece ao protagonista enquanto lhe acontece.

Tal como entendemos, no caso de Deus, a vida dele é o *drama* entre os dois princípios porque a vida dele é um acontecimento, um sendo que se faz a Ele enquanto os princípios estão em relação amorosa. E aqui então precisamos definir, com maior acuidade e de acordo com a *Freiheitsschrift*, o que seja *amor*.

Schelling o define assim: “é este o mistério do amor, ele une aquele que poderia existir por si mesmo e que todavia não existe, nem pode existir, sem o outro”¹⁰⁴. Acreditamos que Schelling se refere ao amor como a vontade mais pura de Deus¹⁰⁵ expressando sua vontade de revelação. Enquanto tal, o amor une aquele que poderia existir por si mesmo (a vontade de cada um dos princípios) mas que, todavia, não existe sem o outro. Da maneira como dissemos antes, devido às suas próprias características, o fundo quer apenas ficar recolhido e dobrado sobre si, separado da existência, enquanto esta, por sua própria essência, quer sobretudo sair de si e imprimir-se afora. Ambos poderiam ser sem o outro, mas não com o amor que os vincula.

A vida de Deus é o “sendo acontecer” dramático entre os dois princípios. Como o amor é a expressão da vontade do princípio ideal, ou melhor, é expressão legítima do Deus que quer se revelar, do Deus que quer viver e quer que o mundo viva com ele, a própria vida de Deus pode ser vista como um argumento a favor da dispensabilidade das teodiceias. A vida é uma superação constante do fundamento para a existência pela existência mesma, pelo Deus *Ele-Mesmo*, ou seja, a vida é um sendo cada vez mais existência e cada vez menos condição de existência, um gradativo ser a favor de Deus em detrimento do ser contra Deus. Quanto mais Deus vive, menos oportunidades o mal tem de se manifestar.

Xavier Tilliette ajuda a compreender essa definição de Deus como o “elo amoroso” ou o “vínculo” entre as vontades. Segundo ele, a ideia do “vínculo” vem resolver um problema que Schelling debateu até 1806, no seu curso de Wurzburg. A partir dali, Deus não é mais o puro absoluto do qual a razão oferece a imagem perfeita. Segundo Tilliette, essa assepsia da

¹⁰⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 122-3.

¹⁰⁵ “Deus como espírito (a eterna união dos dois) é o amor mais puro”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 82-3.

razão em sua relação com o sagrado não atingia para Schelling o essencial da religião, a saber, o sentimento vivo de adoração pelo divino. Assim, foi preciso que Schelling recuperasse o fundamental da relação da razão com o divino que é o sentimento. Essa retomada foi feita, segundo Tilliette, justamente com a definição do Deus vivo como vínculo de amor. Em suas palavras:

Entretanto, e desde a época de Würzburg, Deus é designado sob o nome de eterno Amor. A metáfora do Laço, do *vinculum* sugere que um registro harmonioso foi tocado, que tempera a luz indiferente da razão, que abranda a rigidez dos teoremas. A afetividade, o sentimento, o querer, estes elementos primordiais da religião têm seu lugar no ser divino e no objeto da contemplação especulativa. Trata-se da representação multissecular e cristã de Deus, aquela que foi ensinada a Schelling quando criança¹⁰⁶.

E assim podemos entender a afirmação segundo a qual a vida de Deus é o *drama amoroso* entre os princípios. Tentamos expressar com isso, por um lado, que a vida de Deus é um acontecimento enquanto tal, um sendo, uma ação em andamento e não uma ação concluída; e, por outro lado, dizemos também que esse acontecimento ocorre pela expressão amorosa de Deus que une a vontade do fundo com a da existência, vontades que poderiam existir cada uma isolada da outra, mas que, porém, juntam-se para formar a personalidade de Deus, expressão máxima da vontade única que rege a criação.

Dito isto, chama-se a atenção para um ponto capital, a saber, até aqui utilizamos a expressão “Deus pessoal”. Mas qual o sentido do termo “personalidade” para Schelling? Segundo Miklos Vetö, tal como os hebreus insistiam em reconhecer a divindade transcendente apenas chamando Deus por seu Nome, sob o risco de falsificar o poder sagrado ao qual se referiam, Schelling também insiste sobre o valor supremo de Deus e sua positividade singular. Para Vetö, o sentido de personalidade que Schelling utiliza em suas investigações é aquele comum no qual designamos um ser único, tanto em sua forma física quanto em sua constituição moral.¹⁰⁷

¹⁰⁶ TILLIETTE. *Schelling: Une philosophie en devenir*, p. 520-1. “Cependant, et dès l’époque de Würzburg, Dieu est désigné du nom de l’éternel Amour. La métaphore du Lien, du *vinculum* suggère qu’un registre harmonique a été touché, que tempère la lumière froide de la raison, qui assouplit la raideur des théorèmes. L’affectivité, le sentiment, le vouloir, ces éléments primordiaux de la religion, ont leur place dans l’être divin et dans l’objet de la contemplation spéculative. C’est la représentation multiséculaire et chrétienne de Dieu, celle qui a été enseignée à Schelling enfant”.

¹⁰⁷ Essa definição de “personalidade” segundo a qual temos um ser específico, individual, dotado de caráter e desejos próprios não é unânime entre os estudiosos do pensamento de Schelling. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, por exemplo, é totalmente contrário a essa definição e apresenta, em seu lugar, dois sentidos diferentes para “personalidade” – um aplicado ao homem como “liberdade de si frente a seu fundamento” e outro aplicado a Deus enquanto “união absoluta dos princípios”. Contudo, na medida em que Álvarez não nos apresenta qual a

Depois da Filosofia Intermediária Schelling insiste sobre o valor supremo da personalidade, e ele terminará por identificar o Supremo e Personalidade. Ele retoma até mesmo em seus últimos escritos a definição tradicional da personalidade como sujeito responsável de suas ações para poder expressar a continuidade absoluta entre o ser e o agir de Deus, seu ser em si e seu ser fora de si.¹⁰⁸

Mais especificamente, de acordo com as palavras de Vetö, podemos deduzir que pessoal é todo o ser que tem unidos sua consciência (seu ser em si) e sua vontade (seu ser fora de si). O processo de personalização de Deus corresponde ao processo no qual Deus reconhece a si mesmo ao longo de sua vida. “Porque nada existe antes ou fora de Deus, ele deve ter em si mesmo o fundamento da sua própria existência. É o que dizem todas as filosofias: mas falam deste fundamento como de um mero conceito, sem o tornar qualquer coisa de real ou de efetivo”.¹⁰⁹

Esse reconhecimento se dá por meio de três etapas: a primeira subjetiva, a segunda objetiva e a terceira absoluta. Ora, a pessoa de Deus, assim como a vida Dele, só pode advir dos dois princípios que o compõem e, por isso, para apreender as três etapas da personalização de Deus é preciso acompanhar, ao longo da vida de Deus, os momentos cruciais na relação dos dois princípios.

Como vimos, o princípio que representa Deus tomado absolutamente ou Deus *Ele-Mesmo* é o princípio da existência, e o princípio que representa Deus em sua condição de existência é o fundamento. Também vimos que a vida de Deus tem início quando os princípios são postos juntos e tensionados em uma relação de amor. Contudo, na medida em que ambos os princípios possuem características opostas entre si, essa relação amorosa será marcada, necessariamente, por momentos de discórdia e desunião apenas para, em seguida, voltarem a se unir em uma unidade superior. Portanto, o processo da personalização de Deus estará completo quando o princípio da existência *sobrepujar ou recobrir completamente* o princípio do fundamento ou, em outras palavras, até a completa vitória da vontade de Deus

relação entre os dois sentidos de “personalidade” – se é que o há – e nos deixa, por isso, com sérias dúvidas de interpretação, optamos por seguir aquele conjunto de pesquisadores que oferecem um entendimento comum e coerente sobre este importante conceito; dentre eles, Miklos Vetö, Jean-François Marquet e Xavier Tilliette. cf. ÁLVAREZ. *Schelling: El sistema de la libertad*, p. 72-4 e 92; MARQUET. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 428; e TILLIETTE. *L’Absolu et la philosophie: Essais sur Schelling*. 1ª ed. Paris: PUF, 1987, p. 251.

¹⁰⁸ “Depuis la Philosophie Intermédiaire Schelling insiste sur la valeur suprême de la personnalité et il finira pas identifier le Suprême et la Personnalité. Il reprend même dans ses derniers écrits la définition traditionnelle de la personnalité comme le sujet responsable de ses actions pour pouvoir exprimer la continuité absolue entre l’être et l’agir de Dieu, son être en soi et son être hors de soi”. cf. VETÖ. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l’Idéalisme allemand*, p. 433.

¹⁰⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61-2.

(tomado absolutamente) sobre a vontade de Deus (tomado apenas em sua condição de existência).

Jean-François Courtine reforça a importância da relação entre os princípios para o desenrolar da vida de Deus. Diz-nos ele que o mais importante da dialética entre os dois princípios é ser o fio condutor da revelação de Deus, revelação que inicia tanto a vida quanto as etapas nas quais Deus vai se percebendo como uma pessoa. Em suas palavras,

se o Deus de Schelling é essencialmente um Deus que se revela, isto não é porque seu conceito é emprestado pura e simplesmente daquele do Deus dos cristãos, mas é mais fundamentalmente porque [...] a ele é possível também se aplicar a "dialética" do *Grund* e da *Existência*, mostrando como Deus deve ser necessariamente *ein werdender Gott* (um Deus em devir), que não conquista sua Deidade senão ao fim de um processo de retorno a si que é essencialmente uma saída de si.¹¹⁰

A primeira etapa da personalização de Deus tem início logo quando os princípios são postos em contato entre si. A pessoa de Deus, desde que empreende o início de sua autorrevelação, *só pode partir* dos princípios que estão dentro de Deus. Sendo assim, a vida e a personalidade de Deus começam, necessariamente, desde a vontade do fundo e do agir desta no interior divino. Segundo Schelling, a vontade do fundo “quer produzir Deus, quer dizer, a unidade insondável, mas, nessa medida, não é ainda em si mesma a unidade. Por isso, considerada por si mesma, é também vontade; mas uma vontade na qual não há nenhum entendimento e que, por isso, não é uma vontade autônoma e perfeita”.¹¹¹

Schelling identifica essa vontade do fundo como uma nostalgia, isto é, uma melancolia causada pelo afastamento do ser preferido. Ora, esse ser preferido, esse ser querido, é Deus, e o fundo quer ser Deus, mas o que justamente lhe tipifica enquanto *apenas fundo* é sua *vontade imperfeita para ser* Deus, vontade que Schelling compara com “um mar poderoso e ondulante, semelhante à matéria de Platão, que procura uma lei obscura e inconsciente, incapaz de construir por si própria qualquer coisa de duradouro”¹¹². “Se quisermos aproximar

¹¹⁰ “Si le Dieu de Schelling est essentiellement un Dieu qui se révèle, ce n'est pas parce que son concept est emprunté purement et simplement à celui du Dieu des chrétiens, mais c'est plus fondamentalement parce que, [...] il est possible aussi d'appliquer à Dieu la 'dialectique' du *Grund* et de l'*Existenz*, en montrant comment Dieu doit être nécessairement *ein werdender Gott* (un Dieu en devenir), qui ne conquiert sa Détéité qu'au terme d'un procès de retour à soi qui est tout uniment une sortie de soi”. cf. COURTINE, Jean-François. *Extase de la raison: Essais sur Schelling*. 1^a ed. Paris: Éditions Galilée, 1990, p. 165. (Collection la Philosophie en Effet).

¹¹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63-4.

¹¹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 65

do homem esta essência, podemos dizer que ela é a nostalgia que sente o Uno eterno de se produzir a si mesmo. Ela não é o Uno mesmo, mas é igualmente eterna com ele”.¹¹³

A essa “nostalgia e desejo de entendimento¹¹⁴”, vontade imperfeita e agitada, contrapõe-se frontalmente a vontade do princípio da existência. Essa vontade é a vontade de Deus *Ele-Mesmo*, de Deus tomado absolutamente: é a vontade de amor que Deus expressou como ordem da criação, ou seja, é a palavra de manifestação da liberdade de Deus.

Dessa contraposição entre o fundo escuro, senhor de uma vontade imperfeita e que deseja apenas ficar recolhido sobre si mesmo, com a existência, princípio ideal que leva a mensagem divina a favor da criação, surge, ainda que apenas idealmente, isto é, no interior de Deus, uma imagem reflexiva, uma contrapartida interna sobre o rumo no qual sua vida irá se constituir quando o fundo for rompido. Trata-se, na verdade, de um reconhecimento subjetivo de Deus sobre sua própria vontade, ou melhor, sobre aquilo que ele sabe que é e sobre aquilo que ele quer ser, ou seja, sobre sua personalidade.

Mas, correspondendo à nostalgia que, como fundo ainda obscuro, é a primeira emoção da existência divina, produz-se no próprio Deus uma representação interna reflexiva, pela qual (dado que ela não pode ter outro objeto que não Deus) Deus se percebe a si mesmo numa imagem. Esta representação é o primeiro ponto em que Deus, considerado de modo absoluto, se realiza efetivamente, independentemente do fato de o fazer apenas em si mesmo; ela está em Deus desde o início e é o próprio Deus engendrado em Deus. Esta representação é, ao mesmo tempo, entendimento: o Verbo pronunciado por aquela nostalgia.¹¹⁵

Essa imagem reflexiva de Deus (o Verbo) é o primeiro momento no qual Deus se reconhece a si mesmo como pessoa e, por isso, atende à primeira etapa de sua personalização. Enquanto Verbo, Deus proclama sobre sua condição de existência (o fundamento) sua vontade pessoal de criação e surgimento da vida. Nesse momento, Deus percebe a si mesmo na forma de uma representação, de uma imagem interna, tal como – para usar uma analogia antropológica – vemos a nós mesmos como seremos no futuro após a tomada de uma decisão importante em nossa vida.

Contudo, essa é apenas a primeira etapa da personalidade de Deus, a saber, a unidade subjetiva (o Verbo) que Ele impõe a seu fundamento de existência. A realização subjetiva da pessoa de Deus implica na decisão consciente de Deus a favor da criação. Porém, o fundamento tem sua própria vontade de recolhimento e fechamento de si e, por isso, se rebela

¹¹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

¹¹⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 64.

¹¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 65-6.

contra essa unidade imposta pelo princípio ideal. Essa rebelião das forças do fundamento marca o fim da primeira etapa da personalização de Deus e abre o começo da segunda etapa, etapa na qual Deus se reconhecerá objetivamente na forma de um homem (Cristo).

Para que Deus manifeste-se como pessoa física, é necessário que antes o fundo assuma as forças da criação e se ponha, ele próprio, como guia e diretor de como o mundo deva se arranjar¹¹⁶. Uma vez que o fundamento não se contenta em ser sobrepujado pelo amor de Deus, ele supervaloriza sua própria vontade de fazer-se divino. Com essa supervalorização de suas próprias forças o “fundo reage a esta unidade (com o Verbo) e afirma a dualidade originária¹¹⁷”. Essa reafirmação das forças de particularização é uma legítima tomada do processo da vida do espírito, ou seja, um efetivo evocar das forças contrárias a Deus e gera, no tempo da criação, um período peculiar da história humana.

Seguiu-se, depois, o tempo dos deuses dominadores e dos heróis, ou do poder universal da natureza, em que o fundo mostrava aquilo que podia fazer por si mesmo e o entendimento ou a sabedoria somente vinha até ao homem das profundezas: o poder dos oráculos saídos da terra dirigia e formava a vida; todos os poderes divinos do fundo dominavam a terra e tinham assento em tronos firmes, como príncipes poderosos.¹¹⁸

Quando o fundo atinge esse ponto de manifestação, ele alcança uma segunda unidade com as forças da criação. Enquanto a primeira estava limitada a uma sensação interna de Deus (a nostalgia), agora o fundo está posto no mundo como senhor e guia objetivo da criação: o que acontece, *acontece* de acordo com a vontade do fundo. Cito Schelling: “apareceu o tempo da mais elevada glorificação da natureza na beleza visível dos deuses e em todo o esplendor da arte e de uma ciência plena de sentido, até que, por fim, o princípio atuante no fundo se revelou como princípio conquistador do mundo, para tudo submeter a si e fundar um domínio do mundo firme e duradouro”¹¹⁹.

Todavia, uma vez que a vontade do fundo nada pode fazer unicamente por si, seu domínio sobre o mundo não se efetiva completamente e Deus, movido pelo amor e vontade de existir que é, manifesta-se contrário a esse reino das trevas. Assim, contrário a esse domínio

¹¹⁶ É principalmente na figura humana, histórica e sofredora do Cristo que acreditamos que as próximas palavras de Schelling adquirem seu maior sentido: “sem o conceito de um Deus humano e sofredor, que é comum a todos os mistérios e religiões espirituais da antiguidade, toda a história permanece incompreensível”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

¹¹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118. Grifo nosso.

¹¹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 87.

¹¹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 87-8.

do fundamento “o espírito do amor opõe agora um *ideal mais elevado*, tal como opunha anteriormente a luz ao movimento desordenado da natureza”.¹²⁰

Esse *ideal mais elevado* é, pensamos, o próprio Cristo. Tal como Deus se revelou pela primeira vez impondo o Verbo (expressão de sua vontade de existir) diante de sua nostalgia e obrigando-a a se subjugar para a origem da vida do espírito, agora, diante dessa rebelião do fundamento contra a vontade de criação, Deus precisa reafirmar sua vontade originária “de modo que, também aqui, o ponto culminante da revelação seja o homem, mas o homem numa figura paradigmática e divina”.¹²¹

Essa figura prototípica, arquetípica da vontade de Deus é o Deus feito homem, Cristo, segundo momento da personalidade de Deus, etapa na qual ele se reconhece objetivamente como homem-Deus. Nessa etapa, Deus revê seu plano da criação. Ele revê tudo o que foi feito desde o início e reafirma sua primeira decisão de como esse plano deve ser cumprido. O Deus de Schelling é o Deus do *communicativum sui*¹²². Por isso ele novamente se vê como uma pessoa, porque ele reassume o comando que havia dado ao seu fundamento de este se subjugar para a criação e fazer valer sua vontade originária. “É somente por meio do restabelecimento da relação do fundo com Deus que é restituída a possibilidade da cura (da salvação)”.¹²³ Sem essa retomada do controle da criação, a vida de Deus estava sob os desígnios do fundamento e, como tal, comprometida.

Essa é a segunda etapa da personalização de Deus, aquela na qual ele se manifesta objetivamente como pessoa. Agora, cabe acompanhar a terceira etapa, aquela na qual Deus se reconhece de forma absoluta.

Para tanto, é necessário ter em mente que a segunda etapa também realiza seu movimento interno. Assim como a primeira etapa termina com a rebelião do fundo contra a ordem inicial do Verbo, a segunda implica que, desde ela, para vencer definitivamente a rebelião do fundo, Deus impõe a figura do Cristo como Verbo vivo e, com ele, a mensagem do bem em combate permanente contra o mal. Nas palavras de Schelling, “o Verbo vivo intervém como um centro fixo e permanente na luta contra o caos e começa uma luta declarada entre o bem e o mal, até ao final dos tempos presentes, no qual Deus se manifesta efetivamente como espírito, quer dizer, como *actu*”.¹²⁴

¹²⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 85. Grifo nosso.

¹²¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 86.

¹²² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 109.

¹²³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 89.

¹²⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 89.

Sendo assim, é preciso que Deus vença essa luta contra o mal para que possa, no final dos tempos, reconhecer dentro da criação sua decisão original transformada em personalidade e vida supremas. Essa será a terceira e última etapa da vida de Deus, aquela na qual ele se vê absoluto, isto é, sendo tudo em todos (*Alles in Allem*¹²⁵), sem oposição e obstrução à sua vontade: o efetivo império do amor. Se esse terceiro momento se completa, e ele deve necessariamente se completar para que Deus possa viver efetivamente, é necessária uma teodiceia para defender Deus diante do problema do mal?¹²⁶

Sabemos que a vida de Deus começou quando ele “para se tornar pessoa cindiu o mundo da luz e o mundo das trevas¹²⁷”, ou seja, pôs-se em devir, em movimento, em mudança. Contudo, e isto é fundamental, esse devir no qual Deus se põe segue um só e mesmo fio, a saber, a superação da vontade de amor sobre a vontade da discórdia, ou, a prevalência da unidade ideal sobre a dualidade do fundamento.

O momento no qual essa vitória da vontade de existir se completa sobre a vontade do fundamento corresponde ao fim último da criação, a saber, o instante no qual tudo “aquilo que não poderia ser para si livre, na medida em que é elevado à existência, venha a ser elevado à existência, a partir da obscuridade, como de um fundo independente de Deus”¹²⁸. Em outras palavras, esse instante derradeiro de vitória do princípio de existência sobre o princípio de resistência acarreta uma só e necessária consequência, a saber, a elevação daqueles seres que não podiam ser livres por si só venham a ser livres a partir de um fundo independente de Deus.

Essa última e necessária “elevação dos seres obscuros à luz” é o resultado de uma vida constituída de dois princípios antagônicos que estão em uma relação de imbricação constante. Como nos lembra Saverio Ansaldi, na *Freiheitsschrift* “o conceito de Deus não é pensado na forma de um *actus purissimus* ou de uma substância, mas é principalmente pensado como uma personalidade constituída de vontade e linguagem, de paixão e de desejo. Deus é uma realidade de forças opostas e heterogêneas que estão sempre em luta uma contra a outra”.¹²⁹

¹²⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

¹²⁶ Deixamos essa pergunta em suspenso para que o/a leitor(a) possa se decidir sobre sua resposta. De nossa parte, desde o início fica claro que nossa resposta é negativa. Embora o mal esteja presente dentro da vida de Deus enquanto oposição, levamos em conta que esse ser oposto à revelação *só se dá* enquanto oposição, ou seja, que o mal sem Deus nada é porque o mal só é algo na medida em que se opõe ao bem e ao verdadeiro ser que é a vida de Deus. No mesmo sentido, privilegiamos o fato de que o mal é um fenômeno temporário dentro da vida de Deus que tem sua expulsão ao final do processo da personalização divina, tal como descrito acima.

¹²⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

¹²⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

¹²⁹ “Or, ce concept de Dieu n'est pas pensé dans la forme d'un *actus purissimus* ou d'une substance, mais il est plutôt pensé comme une personnalité constituée de volonté et de langage, de passion et de désir. Dieu est une

Por causa disso, a partir do momento em que Deus impõe o Verbo como marco de sua vontade de criação, a dualidade originária do fundamento é gradativamente rompida em abertura à unidade com o princípio ideal.

Sendo assim, esse processo da vida de Deus tem seu cume quando o fundamento é completamente assimilado pelo princípio luminoso e ambos formam a absoluta personalidade de Deus¹³⁰. Nesse ponto, a vida de Deus está completa no sentido de que suas principais etapas estão cumpridas, ou seja, a resistência do fundamento está completamente vencida e o mal expulso da criação. É quando se cumpre o que “dizem as Escrituras sobre o Cristo: deve dominar até que tenha todos os seus inimigos sob os seus pés”.¹³¹

Quando a absoluta personalidade de Deus se efetiva, o fundo que antes se opunha à vontade de existir de Deus já não está mais em relação de oposição. Ele “subsiste, de fato, como desejo, como fome eterna e aspiração à efetividade, mas sem poder sair do estado de potência. O seu estado é, por isso, um estado de não-ser, um estado de permanente definhamento da atividade, ou daquilo que nele luta por ser ativo”¹³². Esse retrocesso final do fundamento ao seu estado original de base agitada e inconsciente sela qualquer possibilidade de que o mal esteja efetivamente em oposição a Deus.

Com isso, a vida de Deus alcança seu zênite e torna possível que Deus, finalmente, reconheça a si mesmo de forma absoluta. Desde que a vontade de existência sobrepuje a vontade do fundamento e separe o mal da criação tem-se, “precisamente desse modo, a perfeita atualização de Deus”.¹³³

E, por fim, terminamos o primeiro capítulo do presente trabalho. Expomos aqui como Schelling compreende Deus como uma vida, ou seja, como imbricação dos dois princípios presentes em Deus. Esses princípios (o luminoso e o obscuro) possuem suas respectivas vontades e isso faz com que a vida de Deus seja marcada por momentos de discórdia e dissensão somente para, em seguida, ser novamente reunida em torno da vontade de amor supremo.

réalité de forces opposées et hétérogènes, qui sont toujours en lutte l'une contre l'autre”. cf. ANSALDI, Saverio. *La tentative schellingienne: Un système de la liberté est-il possible?* 1ª ed. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 94.

¹³⁰ Como bem resume uma frase do artigo de Jad Hatem, o Espírito ou Deus tomado absolutamente designa a união do fundo (o real) e do entendimento-Verbo (o ideal). Ele subordina ambos em uma só personalidade. “L'Esprit dans les Recherches sur la liberté humaine (1809) désigne l'union du fond (le réel) et de l'entendement-Verbe (l'idéal). Il se les subordonne tous deux en une seule personnalité”. cf. HATEM, Jad. “Dieu comme esprit dans Philosophie et Religion de Schelling”. In: *Schelling et l'élan du système de l'idéalisme transcendantal*. Ouvrage coordonné par Alexandra Roux et Miklos Vetö. 1ª ed. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 203. (Ouverture Philosophique).

¹³¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119.

¹³² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119.

¹³³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

É nesse sentido que o fundamento se rebela contra Deus e toma para si o controle da criação, instalando na Terra um domínio no qual as forças do mundo brotam do chão e reinam em tronos firmes. Também é nesse sentido que Deus, contra o fundo, reafirma sua decisão pessoal originária e apresenta o Verbo vivo, o Cristo, como símbolo de seu poder e de sua divindade para que guie o homem até o fim dos tempos. Assim, a vida de Deus vai se desenrolando até seu momento final, o instante no qual a vontade do fundo é completamente recoberta pela vontade da existência e a unidade ideal é instalada no mundo: nesse instante, o fundo é retrocedido à sua condição de mera potência, o mal é expulso completamente da criação e Deus, finalmente, reconhece em sua obra sua decisão original, ou melhor, ele reconhece em sua obra sua personalidade, sua vontade, e por isso se vê como pessoa absoluta sem qualquer oposição a seu querer e seu existir.

Esse conceito de Deus vivo e pessoal abdica de uma justificativa para o problema do mal. Na *Freiheitsschrift*, o mal tem sua razão de ser enquanto ser oposto a Deus. Porém, essa oposição está condenada a desaparecer quando Deus assimila completamente sua condição de existência e se mostra como absoluta personalidade. Nesse instante, o mal deixa de estar em relação à vida divina e retrocede à mera agitação da nostalgia sem nunca chegar a efetivar-se (*caput mortuum*¹³⁴). Assim, Schelling constrói uma concepção viva de Deus que se revela e que, dentro dessa revelação, vence gradativamente o mal em direção à sua plena realização pessoal. Desse modo, qualquer teodiceia que procure justificar a ação divina frente ao fato do mal considera apenas uma parte da vida de Deus, mas não seu final de absoluta manifestação sobre o fundo.

Agora, no próximo capítulo, daremos ênfase à criação de Deus. À sua configuração interna, seu desenrolar e sua mais importante consequência, a saber, o homem.

¹³⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 123.

CAPÍTULO 2: A CRIAÇÃO COMO DESDOBRAMENTO E AUTORREVELAÇÃO DO DEUS VIVO

2.1. O desdobramento das forças criativas e a *in-formação* das criaturas

Neste primeiro tópico do segundo capítulo, abordaremos o início da criação segundo a *Freiheitsschrift*, isto é, a maneira como Schelling apresenta o *desdobramento das forças criativas*. Trata-se de perceber como a existência e o fundamento – os dois princípios divinos da criação – estabelecem entre si uma relação tal de imbricação que o primeiro rompe e se insere constantemente no segundo em busca da essência mais profunda da natureza originária, a saber, a vontade que Deus vislumbrou quando decidiu se revelar.

E também, mas não menos importante, abordaremos neste tópico a *in-formação* dos seres vivos da criação, ou seja, a origem desses seres a partir da imbricação dos princípios. Da mesma maneira que na aurora do dia a luz do sol vai aos poucos assimilando a penumbra da noite e acordando os seres que dormem, no desdobramento das forças criativas o princípio ideal vai se inserindo gradativamente no interior da natureza originária e despertando, dali, seres únicos e singulares até aquele que contém, em si, aquela essência mais íntima do fundamento, isto é, a vontade.

Para cumprir tal objetivo, inicialmente apontamos o tipo de relação que se estabelece entre os princípios, ou melhor, o modo pelo qual a existência ou princípio ideal se projeta em direção ao fundamento ou base da existência. Essa projeção ou lançamento da vontade de amor sobre a vontade do fundo não é outra senão a intencionalidade da vontade divina se manifestando, ou seja, é a realização da vontade de Deus para viver, *para criar*, para se fazer Deus vivo através de seus dois princípios.

Tal como diz Emilio Brito, pesquisador que se dedicou profundamente ao estudo do conceito de criação – em especial no período intermediário da filosofia schellinguiana –, na *Freiheitsschrift*, assim como nas *Lições Privadas de Stuttgart* (1810), Deus se revela e cria unicamente devido à sua vontade, isto é, sem qualquer tipo de coação ou determinação sobre sua liberdade de fazê-lo; contudo, o desenvolvimento de sua vontade é marcado pelos momentos dos dois princípios. Cito-o:

Estas duas vontades eternas representam os dois aspectos antagônicos da única divindade: a divindade como amor puro, derramamento infinito, e como eguidade, separação e cólera. O amor, em sua expansividade infinita, se volatilizaria sem uma força de contração. O amor aparece como o ser verdadeiro, mas o princípio de eguidade se comporta como o fundamento de sua existência. Destas duas vontades eternas resulta a “primeira vontade efetiva”, ponto de partida de todo desenvolvimento.¹³⁵

Um segundo pesquisador do conceito de criação e revelação divinas na *Freiheitsschrift*, Marc Maeschalk, aponta outro aspecto dessa imbricação dos dois princípios. Para ele, é correto dizer com Emilio Brito que o desdobrar da vontade de Deus segue os passos da expansão e da retração, do amor e da cólera, porém é fundamental perceber que essa dinâmica entre os princípios se dá enquanto um movimento das trevas à luz, ou seja, enquanto um ir do fundamento originário para a luminosidade final da revelação divina.¹³⁶

Em outras palavras, para Maeschalk, a *re*-velação é um transcorrer crescente do estágio divino velado no fundamento para o estágio *des*-velado na existência, uma passagem da obscuridade inicial para a luminosidade final de Deus. Em suas palavras,

A revelação aparece, pois, como uma tensão própria ao fundo de toda realidade, uma aspiração da obscuridade à luz. É neste sentido que Schelling pode escrever que as coisas não são simplesmente imanentes, inertes em Deus, mas que elas participam do devir do fundo, da emoção originária que “se agita em seu pressentimento como o mar poderoso e ondulante”.¹³⁷

Esse apontamento de Maeschalk possui a vantagem de indicar um sentido específico da criação que Schelling expôs em 1809, a saber, a criação a partir de um fundo originário sem regra, trazido à ordem e à luz pela ação do princípio do entendimento. Na medida em que o fundamento é uma vontade incapaz de construir qualquer coisa por si só, é necessário que a

¹³⁵ BRITO, Emilio. Le motif de la création selon Schelling. *Revue théologique de Louvain*. Louvain: Louvain-la-Neuve, v. 16, fasc. 2, p. 145-6, 1985. “Ces deux volontés éternelles représentent les deux aspects antagonistes de l’unique divinité: la divinité comme amour pur, épanchement infini, et comme égoïsme, séparation et colère. L’amour, dans son expansivité infinie, se volatiliserait sans une force de contraction. L’amour apparaît comme l’être véritable, mais le principe d’égoïsme se comporte comme le fondement de son existence. De ces deux volontés éternelles résulte la première volonté efficace, point de départ de tout développement”.

¹³⁶ Esta segunda característica da revelação divina, que consiste na passagem do Deus oculto para o Deus vivo e presente é um dos traços do pietismo suábico que Schelling herdou de Oetinger. Para conhecer mais sobre este e outros traços assimilados pelo filósofo veja DÉGHAYE, Pierre. La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, n. 2, p. 147-161, 1983.

¹³⁷ MAESSCHALK, Marc. *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*. Leuven: E. Peeters, 1989. p. 145. “La révélation apparaît donc comme une tension propre au fond de toute réalité, une aspiration de l’obscurité à la lumière. C’est en ce sens que Schelling peut écrire que les choses ne sont pas simplement immanentes, inertes en Dieu, mais qu’elles participent au devenir du fond, à l’émotion originaire qui s’agite en son pressentiment comme la mer houleuse qui se gonfle”.

existência ou vontade do amor se antecipe e o “chame” à vida e à forma, isto é, o “convoque” e crie, a partir dele, o mundo organizado e constituído tal como agora o vemos.

Após o fato eterno da auto-manifestação [*de Deus*], o mundo encontra-se tal como agora o vemos; tudo é regra, ordem e forma; mas permanece sempre no fundo aquilo que não tem regra, como se pudesse uma vez mais irromper; e em parte alguma se vê que a ordem e a forma fossem o originário, mas, pelo contrário, que um originário sem regra é que foi trazido à ordem. Este originário é, nas coisas, a base incompreensível da realidade, o resto que nunca se consome, o que não pode ser reconduzido ao entendimento nem com o maior dos esforços, mas permanece eternamente no fundo.¹³⁸

Essa “chamada” à ordenação e à estabilidade não é outra senão a ascensão para a existência que a vontade de amor faz na vontade obscura. É a palavra enigmática que Deus emitiu a favor da criação¹³⁹. Na *Freiheitsschrift*, a vida da criação em geral tem sua *causa* na vontade de revelação, mas tem sua *base* naquilo que não tem entendimento ou razão, isto é, brota do irracional e do obscuro, do fundamento ou natureza originária em Deus. “Todo o nascimento é nascimento da escuridão para a luz; o grão deve desaparecer na terra e morrer na escuridão para que uma mais bela figura luminosa se erga e se manifeste à luz do Sol¹⁴⁰”. “Sem esta obscuridade prévia não há qualquer realidade da criatura; as trevas são a parte que necessariamente lhe cabe”.¹⁴¹

Desse modo, podemos dizer que essa interação que Schelling estabelece entre os dois princípios segue uma rigorosa ordem conceitual, um padrão. Isso porque a inserção do entendimento na nostalgia divina segue em direção a um fim, a um propósito, a saber, encontrar e libertar a unidade ideal da criação encerrada no fundamento. Essa unidade ideal não é outra senão a vontade, a centelha de luz que Deus refletiu rapidamente, melhor, vislumbrou, quando iniciou a criação.

A centelha de luz divina está encerrada no mais profundo da natureza originária e é a busca dessa essência que direciona todo o agir do entendimento sobre o fundamento “porque o entendimento, ou a luz posta na natureza, procura no fundo, de fato, a luz que se lhe assemelha e que está voltada para ele”¹⁴². Cito Schelling:

¹³⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 64. Grifo nosso.

¹³⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 66.

¹⁴⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 65.

¹⁴¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 64.

¹⁴² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

O primeiro efeito do entendimento na natureza é a diferenciação das forças, na medida em que somente dessa forma consegue desenvolver a unidade que nela está inconscientemente contida, como numa semente, mas, no entanto, de modo necessário; tal como, no homem, a luz somente penetra na obscura nostalgia de criar qualquer coisa se, na caótica multiplicidade dos pensamentos, que se encadeiam uns nos outros, mas em que cada um impede que o outro se evidencie, os pensamentos se diferenciam e a unidade que se encontra escondida no fundo se ergue e os domina agora a todos; ou, tal como acontece nas plantas, é apenas em relação com o desdobramento e a propagação das forças que se dissolve a ligação obscura da gravidade e se desenvolve a unidade escondida na matéria dilacerada. Porque, de fato, este ser (a natureza originária) mais não é do que o fundo eterno da existência divina, deve conter em si mesmo, ainda que oculta, a essência divina, como um vislumbre luminoso de vida na escuridão das profundezas¹⁴³.

Para Jean-François Marquet, uma vez que o fundamento ou natureza originária é, antes de tudo, a natureza originária *de Deus*, deve possuir em seu interior uma essência ou unidade originária *com Deus*, tal como a raiz da roseira está ligada à flor, não importa qual a profundidade no o solo em que se encontra.

Essa unidade entre o Deus que quer se revelar (a existência) e o Deus que quer ser encontrado no fundo (a centelha de luz) mostra não só como o processo da criação é um acontecimento quisto e consciente de Deus – o que nos permite falar de um sistema no entendimento divino – mas também que o próprio Deus só quis o bem e a existência quando decidiu se revelar. Ainda que uma das consequências inevitáveis desse ato seja a agitação do fundo para o mal, Sua vontade foi encontrar a si e unir a si aquilo que nele estava separado.

Nessa perspectiva, torna-se mais claro por que o mal não é um resultado da vontade de Deus, antes, é um empecilho para a vontade de Deus que, para se revelar, tem antes que depurar o ser da criação daquilo que nela é impuro e contrário ao querer divino. Assim, Schelling mostra uma belíssima exposição do Deus que ama o mundo mais do que a si próprio, uma vez que, para ser pessoal e vivo, Deus prefere padecer temporariamente do mal em sua criação do que se abstrair de um mundo livre e pleno de possibilidades.

Além disso, é também nessa perspectiva que se podem contemplar com clareza outros pontos muito inovadores do pensamento schellinguiano, por exemplo, o Deus que traz em si a diferença e o fundo, juntamente com a liberdade que se realiza tanto no bem quanto no mal.

Sobre aquela vontade encerrada no fundamento, Marquet afirma que se deve entendê-la como a vontade de revelação e criação que deu início a tudo, a vontade que está presente desde o começo e que Deus (pres)entiu quando decidiu se manifestar. O objetivo do entendimento nada mais é do que a elevação dessa sensação divina rumo à existência. Essa

¹⁴³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 66.

elevação, resume Marquet, é a “lenta subida da luz em direção à luz que constitui justamente toda a história da criação”.¹⁴⁴

É nesse sentido que Schelling afirma que o *desdobramento das forças criativas* ou “o processo da criação diz somente respeito à transmutação interna ou transfiguração de um obscuro princípio originário em luz”¹⁴⁵, ou seja, à busca e ascensão dessa vontade encerrada no mais íntimo do fundamento (a sensação divina) até às fronteiras da luz e do entendimento.

Sabemos que na *Freiheitsschrift* o desdobramento dos dois princípios divinos segue a seguinte ordem: enquanto o princípio do entendimento quer se projetar para fora de si e elevar os seres à existência, o princípio obscuro quer permanecer fechado e retraído sobre si de modo a conservar em seu interior a essência divina ali trancada.

Ora, se esses princípios são antagônicos em suas respectivas configurações, eles só podem reagir ressaltando suas diferenças quando estão postos um em contato com o outro. Semelhante às sombras que se tornam mais fortes e definidas quando aumentamos a luz que lhes projeta, ou a luz que adquire maior nitidez quando adentramos em um recinto escuro, “a nostalgia, despertada pelo entendimento, esforça-se agora por reter a luz viva que está contida em si mesma e por se fechar em si mesma para que, dessa forma, um fundo permaneça sempre”.¹⁴⁶

Na *Freiheitsschrift*, o processo da criação se desenvolve por meio dessa intensificação das forças porque o entendimento está em contínua incidência sobre a nostalgia originária. O entendimento busca insistentemente salientar e transfigurar a unidade ideal encerrada no fundamento em um ser singular e específico. A cada sucesso do entendimento em sua empresa criadora, surge da nostalgia originária um ser individual que é tanto mais perfeito quanto mais possui, em si, diferenciadas e desdobradas as forças criativas dos dois princípios.

Assim, é possível perceber que a criação dos seres se desenvolve em uma escala crescente do mais simples ao mais complexo, isto é, daquele ser que contém em si os dois

¹⁴⁴ Segundo Jean-François Marquet, se não concebemos essa unidade originária entre Deus e sua natureza originária, ou entre Deus *Ele-Mesmo* e Deus enquanto condição de existência, corremos o risco de perder de vista o sentido profundo de alteridade e diferença que o *Grund* representa dentro da *Freiheitsschrift*. Sem esse sentido, comprometemos não só a vitalidade divina, já que o conceito de Deus recairia novamente em um ser abstrato e perfeito desde o início, como também o sentido de absoluto como *Un-grund*, ou seja, não-fundamento ou *indiferença* entre opostos. Em suas palavras, “desde logo, se o *Grund* vem a existir (a ser *como* alguma coisa), ele não existirá *como* Deus, mas *como* um outro: o divino escondido nele somente emergirá pouco a pouco sob o impulso de uma excitação estrangeira (aquela do divino posto *como* tal dentro do Verbo)”. cf. MARQUET. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 420. “Dès lors, si le *Grund* vient à exister (à être *comme* quelque chose), il n’existera pas *comme* Dieu, mais *comme* un autre: le divin caché in lui n’émèrgera que peu à peu, sous l’impulsion d’une excitation étrangère (celle du divin posé *comme* tel dans le Verbe). Cette lente montée de la lumière vers la lumière constitue justement toute l’histoire de la création”.

¹⁴⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

¹⁴⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 66-7.

princípios ainda em estágio inicial de separação e distinção até aquele ser que contém em si os dois princípios de forma completamente diferenciada e separável.

Portanto, enquanto o entendimento, ou a luz posta na natureza originária, excita a nostalgia que ambiciona a regressar a si mesma, forçando-a a produzir uma separação das forças (a abandonar a obscuridade) e enquanto precisamente nesta separação se manifesta a unidade secreta do que está cindido – o raio de luz escondido –, nesta medida, portanto, nasce, pela primeira vez, qualquer coisa de concebível e de singular; e isto, na verdade, não através de uma representação exterior, mas através de uma verdadeira *in-formação*, na medida em que aquilo que nasce é informado na natureza, ou, com mais exatidão, através de um despertar, na medida em que o entendimento salienta a unidade ou ideia oculta no fundo cindido.¹⁴⁷

De acordo com a *Freiheitsschrift*, durante a criação o entendimento vai superando e vencendo a resistência do fundo gradativamente, em um verdadeiro processo de *in-formação* (*in-bildung*) do qual surgem seres individuais e singulares dos mais simples até o homem, o ser que possui em si aquela centelha divina (a vontade). Para Carlos Morujão, um dos maiores méritos do processo da *in-formação* schellinguiana é “situar no próprio Absoluto o fundamento da autonomia relativa do finito, sem que, desta forma, a autonomia fosse suprimida”.¹⁴⁸

Cada um desses seres criados possui, segundo Schelling, dois elementos, a saber, matéria e alma. A matéria é aquele elemento que concede ao ser criado sua participação no todo real da natureza física, participação esta que poderia ser explicada e deduzida por meio de uma “filosofia completa da natureza”.¹⁴⁹ Porém, o que mais interessa ao filósofo nesse texto de 1809 é a parte ideal da criatura e, portanto, o que nela se refere à alma.

Schelling chama a alma de “o laço vivo nesta cisão [*dos princípios*], resultante da profundidade do fundo natural, como ponto central das forças”.¹⁵⁰ Ou seja, para ele a alma das criaturas é aquela unidade criada por meio do processo de *in-formação*, unidade esta que expressa, em si, os vários níveis pelos quais a vontade (a centelha de luz divina) tem que passar até que possa se manifestar completamente em um ser criado.

¹⁴⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 67.

¹⁴⁸ E também, para Morujão, o propósito de fundo de Schelling foi “ultrapassar o estágio de mecânica superior em que permaneceu a dinâmica de Kant, para considerar as relações entre os indivíduos, não como resultado do peso, da massa e do movimento, mas sim como manifestação do estágio de diferenciação a que conduz o processo da *in-bildung*”. cf. MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação*. 1ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. 376.

¹⁴⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

¹⁵⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 67. Grifo nosso.

É fácil de perceber que, com a resistência da nostalgia, necessária para a perfeição do nascimento, o elemento mais íntimo das forças [*a vontade*] só se pode dissolver num desdobramento gradual e que, em cada grau da diferenciação das forças, surge da natureza um novo ser, cuja Alma pode ser tanto mais perfeita quanto mais esse ser contém diferenciado aquilo que noutros ainda o não está¹⁵¹”.

Sendo assim, enquanto em sua maioria os seres criados são unidades naturais que expressam uma cisão incompleta das forças criativas e, por isso, não revelam a centelha de luz divina encarcerada no mais profundo da nostalgia originária; existe, em contrapartida, um ser diferente de todos os outros em que tal cisão está completa e, por isso, exprime “o elemento mais íntimo das forças”.

Tal ser especial é o homem e ele representa o último estágio de unidade entre os princípios, a saber, aquele no qual as forças criativas estão completamente cindidas e separadas uma da outra, de forma que a centelha divina ou unidade ideal (*a vontade*) encerrada no fundo da natureza originária se manifesta completamente na alma (unidade criada) desse ser.

Dito isso, podemos encerrar nosso primeiro tópico do segundo capítulo. Aqui, procuramos mostrar como Schelling apresenta na *Freiheitsschrift* o desdobramento das forças criativas como o início da *criação* divina, isto é, o processo pelo qual o princípio ideal se lança sobre o princípio obscuro e procura penetrar nas sombras deste e revelar a vontade (a centelha de luz) que está encarcerada no mais profundo da nostalgia.

Nesse percurso em direção à luz, o entendimento ou princípio ideal gradativamente vence a resistência do fundamento ou *Grund* e traz à tona, como uma unidade criada a partir das forças em diferenciação, um ser individual, um ser único que é tanto mais perfeito quanto mais traz separadas, em si, as forças dos dois princípios antagônicos.

É assim que Schelling mostra a *in-formação* de todos os seres criados a partir dos dois princípios divinos, ou seja, como as criaturas são o resultado da vontade de amor de Deus superando a vontade de retração e egoísmo do fundamento.

Contudo, neste tópico, apenas apontamos o motivo pelo qual o homem é um ser diferente e especial diante de todas as outras criaturas, e não especificamos quais são as consequências de o homem (enquanto criatura mais perfeita) possuir aquela unidade ideal encerrada no fundo que chamamos de vontade. Essa tarefa está reservada para nosso próximo tópico.

¹⁵¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 67. Grifo nosso.

2.2 O duplo princípio da criação e a possibilidade do mal

Dando prosseguimento ao que foi mostrado antes sobre o desdobramento das forças criativas, nosso objetivo agora neste segundo tópico é abordar, segundo a *Freiheitsschrift*, o segundo momento fundamental da criação, a saber, aquele em que Schelling apresenta o duplo princípio da criação e a possibilidade do mal. De fato, trata-se de cumprir duas tarefas. A primeira é entender a dupla composição dos seres criados a partir do desdobramento das forças do Verbo (ou entendimento) e do *Grund* (ou fundamento), destacando como isso determina o grau de liberdade que esses seres possuem.

A segunda é seguir com Schelling a consequência última de o homem possuir em si aquela centelha de luz divina encerrada no fundamento. Essa consequência não é outra além da seguinte: o homem possuir uma vontade própria tal que nele se abre, no cume da diferenciação das forças criativas, a possibilidade do mal.

Para cumprir essas duas tarefas, inicialmente lembramos um ponto essencial que expusemos no tópico anterior, a saber: os seres criados são compostos da unidade ideal que representa o laço vivo dos dois princípios. Esse laço vivo é a alma, e a alma de cada ser criado é tanto mais perfeita quanto mais ela tem diferenciados em si o Verbo e o *Grund*.

Isso, reforçamos, conduz tanto à ideia de uma escala crescente de perfeição no conjunto dos seres quanto também, por causa dessa mesma escala, a uma diferença radical entre aqueles seres que possuem o Verbo e o *Grund* em grau incompleto de separação e aquele ser (o homem) que os tem completamente diferenciados. Tal como Schelling diz, “somente no homem, portanto, se exprime completamente aquilo que em todas as outras coisas é apenas Verbo retido e imperfeito”.¹⁵²

A respeito de nossa primeira tarefa, ou seja, determinar os diferentes graus de perfeição e liberdade que as criaturas possuem, lembramos que Schelling descreve a alma como o laço vivo do entendimento e da nostalgia. Desse modo, ela pode ser vista de dois pontos de vista diferentes. O primeiro ponto de vista é aquele que vê a alma enquanto uma unidade originada a partir do fundamento e o segundo ponto de vista a enxerga como uma criação do princípio oposto àquele, ou seja, o princípio da luz ou entendimento.

Segundo Emilio Brito, esse duplo ponto de vista schellinguiano sobre a unidade derivada de Deus aponta para uma característica da criação na *Freiheitsschrift*, a saber, a de que o supremo criador não cria sua obra “de um só golpe”, mas a cria superando a tendência

¹⁵² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69.

egóica e inconsciente de Si mesmo em favor da tendência do amor e da consciência que Ele, em máxima instância, é. De acordo com o estudioso, Schelling concebe que

Deus divide em si mesmo o consciente e o inconsciente; ele recalca isto que ele próprio tem de obscuro para formar e criar a partir do não-divino. A origem do mundo sensível não é concebida como o resultado de uma “queda”, mas ela supõe ainda uma cisão em Deus mesmo entre o ser inconsciente de Deus e Deus-mesmo enquanto existente.¹⁵³

Por outro lado, Fernando Pérez-Borbujo Álvarez afirma que o duplo ponto de vista sobre a unidade criada se deve ao motivo pelo qual Deus, na *Freiheitsschrift*, decide a favor da criação. Tal como este estudioso destaca, a criação schellinguiana não se desenvolve por causa de uma eleição divina entre várias opções possíveis, semelhante à proposta por Leibniz, mas sim por uma absoluta autodeterminação divina. A decisão de Deus a favor da criação é uma ação moral, consciente e livre de Deus que, de acordo com seus atributos, não pode agir contrário à sua essência mais íntima, que é o bem e o amor. Essa absoluta necessidade, para Álvarez, é a força e o resultado de um sumo amor livre. Cito-o:

Schelling interpreta a expressão “Deus é Amor” como a superação em Deus, por sua vontade, da tendência egóica de seu fundamento, o que implica um estar absolutamente determinado de Deus pelo bem no qual liberdade e necessidade coincidem, isto é, a liberdade de Deus consiste em uma espécie de sagrada necessidade pela qual Deus está eternamente determinado a criar, a pôr fora de si o mundo, superando a tendência interna de sua natureza ao fechamento e à solidão.¹⁵⁴

Portanto, seja pelo amor absoluto de Deus, seja pela vitória da consciência sobre a inconsciência, a criatura na *Freiheitsschrift* é composta pela união de dois princípios e, por isso, pode ser analisada sob um duplo ponto de vista. O primeiro deles “é aquele pelo qual esses seres são separados de Deus, ou pelo qual se encontram simplesmente no fundo”.¹⁵⁵

De acordo com esse ponto de vista, as criaturas são seres *inicialmente* sem inteligência ou seres inconscientes, uma vez que “elas não podem devir em Deus considerado de modo absoluto, na medida em que são *toto genere* ou, dito mais exatamente, infinitamente

¹⁵³ BRITO, Emilio. Création et eschatologie chez Schelling. *Laval théologique et philosophique*. v. 42, n. 2, p. 251, 1986. Disponível em <<http://www.erudit.org/revue/LTP/1986/v42/n2/400239ar.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

¹⁵⁴ ÁLVAREZ. *Schelling: El sistema de la libertad*, p. 70. No entender de Álvarez, é por causa dessa “sagrada necessidade” que podemos analisar as criaturas sob dois pontos de vista diferentes, já que o processo de criação é um jogo dialético entre dois princípios – o amor e a cólera – de modo que o resultado deste jogo é sempre uma unidade de duas faces, a saber, a face voltada para o entendimento e a voltada para o fundamento.

¹⁵⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

diferentes dele. Para existirem separadas de Deus devem estar em devir em um fundamento diferente dele”¹⁵⁶, ou seja, devirem do fundo obscuro e inconsciente dentro de Deus (o *Grund*).

O segundo ponto de vista observa a alma das criaturas a partir do entendimento e do poder criador do princípio luminoso, ou seja, como uma unidade que se levanta do fundamento e vai em direção à luz, à existência, graças à ação do Verbo pronunciado na natureza.

De acordo com esse segundo ponto de vista, embora as criaturas sejam inicialmente seres inconscientes, isso não implica que pelo menos uma delas não alcance a inteligência e a consciência. Para Schelling, uma vez que o “o espírito eterno profere, na natureza, a unidade ou o Verbo”¹⁵⁷ e, esse proferir vence gradativamente a resistência do *Grund*, é de se esperar que surja no ápice da criação um ser que possua um completo domínio inteligente sobre a matéria e a natureza em geral.

Sendo assim, há pelo menos dois níveis na escala dos seres criados. Um primeiro nível em que eles ainda estão mais próximos do princípio obscuro e, por isso, ainda não ascenderam à verdadeira liberdade e inteligência; e outro nível, mais elevado, em que esses seres já alcançaram a inteligência e a consciência de si.

No primeiro nível, o ser derivado do fundo contém “a vontade própria da criatura; mas, na medida em que ainda não se elevou à unidade perfeita com a luz (como princípio do entendimento), ou seja, na medida em que ainda não a concebe, é mera procura ou desejo, quer dizer, vontade cega”¹⁵⁸.

Nesse nível inicial, estão aquelas criaturas cujo comportamento é mais inconsciente do que consciente e em relação às quais não aferimos qualquer tipo de liberdade. Schelling as chama de “seres de vontade cega” e, para nós, o melhor exemplo desses seres são os que chamamos de naturais, isto é, os animais.

Enquanto ser criado, todo animal é uma unidade (alma) ou laço vivo dos dois princípios. Essa unidade gerada por Deus é finita, o que quer dizer que ela tem um fim, afirmação comprovada pela mortalidade dos animais. E também, enquanto essa unidade permanece no âmbito da mera natureza, ela não tem consciência ou reflexão de si mesma (é cega), como o demonstra a irracionalidade de toda vida animal.

¹⁵⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

¹⁵⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69.

¹⁵⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

A respeito das criaturas que permanecem no primeiro nível da escala criativa, Schelling diz que “inconsciência e consciência estão unidas no instinto animal de um modo tão certo e determinado que, por esse mesmo fato, é inalterável”¹⁵⁹. Isso quer dizer que nos animais os dois princípios (o Verbo e o *Grund*) encontram-se em uma amálgama bruta, ou melhor, em um laço muito apertado, sem qualquer diferenciação entre um e outro.

Por causa desse elo fortíssimo entre os dois princípios na alma do animal, a vontade que está encerrada no mais profundo da nostalgia originária não encontra espaço no qual se manifestar plenamente e, conseqüentemente, o animal torna-se uma criatura de vontade própria na qual dificilmente reconhecemos algo de original e espontâneo, mas antes, apenas um comportamento limitado (cego) condicionado pela força da natureza. Nas palavras de Schelling, “esta vontade própria da criatura opõe-se ao entendimento, como vontade universal, que a utiliza e a subordina a si, como um simples instrumento”.¹⁶⁰

Para entender melhor em que consiste essa *instrumentalidade irreflexiva* dos seres naturais, vamos acompanhar a reflexão de Heidegger. Segundo ele, no nível da mera natureza ou da animalidade, a alma ou, como também chamamos, a unidade ideal dos princípios não atinge um grau de diferenciação tal que permita, ao ser criado pertencente a esse primeiro nível, reconhecer sua vontade própria como *sua vontade*.

Tal como diz Schelling a respeito dessa unidade ideal (alma) do animal,

é precisamente por isso, por serem apenas expressões relativas da unidade, que lhe estão submetidos e que a força que atua no fundo mantém sempre na mesma relação a unidade dos princípios que lhe cabe. O animal nunca pode sair da unidade, ao passo que o homem pode dilacerar livremente a ligação eterna das forças.¹⁶¹

Dessa forma, o animal não é um ser livre no sentido de agir incondicionalmente. O seu ser para si é, antes, um ser para o outro, o outro universal que lhe condiciona, a saber, sua própria espécie. Nos termos de Heidegger,

o animal é um ente individual e não poderia sê-lo se nele não existisse o afã de individuação. Mas o animal não advém, apesar deste afã, jamais a si mesmo, mas serve egoistamente apenas ao gênero; e essa serventia não existiria se junto com a vontade particular não houvesse nele uma vontade universal.¹⁶²

¹⁵⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 80.

¹⁶⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 68.

¹⁶¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 80.

¹⁶² HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 171.

Em outras palavras, quando o animal reproduz-se, alimenta-se ou se locomove ele o faz simetricamente, tal como todos os indivíduos de sua espécie. Ele não escolhe, livremente e para si, alimentar-se ou satisfazer uma volição qualquer, mas sim, escolhe sempre de acordo com a vontade universal de sua espécie.

Diferentemente, segundo Schelling, dá-se com o segundo nível na escala dos seres em que as criaturas estão mais próximas do entendimento e do Verbo do que do fundamento. Por causa disso, a elas é dada uma alma cuja inteligência e vontade alcança o máximo de consciência e autonomia presentes na criação. Essa criatura especial é o homem e a exposição de seu papel dentro da *Freiheitsschrift* corresponde ao desenvolvimento da *segunda tarefa* que delimitamos para este tópico, a saber, demonstrar como sua vontade própria, localizada no cume da diferenciação das forças criativas, possibilita o mal.

A respeito dessa posição especial que o homem ocupa enquanto um ser que traz em sua alma a centelha divina (a vontade) e a consequência máxima disso (a possibilidade do mal), Schelling afirma que, assim como os demais seres da natureza, o homem também possui uma vontade própria, isto é, uma vontade que brotou do fundo obscuro e cuja índole é o egoísmo, a retração inconsciente e a afirmação egoísta de si.

Porém, a vontade própria do homem não surge na criação como um mero instrumento da vontade universal tal como ocorre nos animais. Pelo contrário, devido à máxima diferenciação das forças criativas, a vontade própria do homem contém aquela centelha de luz divina que foi descrita anteriormente, ou seja, ela alcança outro nível de relação entre os dois princípios, o nível mais alto, o patamar da consciência, e se posiciona, apesar de sua origem do fundo, no entendimento e na luz.

Como diz Schelling, “a vontade do homem é o gérmen escondido na nostalgia eterna do Deus que está presente no fundo; o raio de vida divina fechado nas profundezas, que Deus contemplou quando concebeu a vontade de natureza”¹⁶³. Esse posicionamento da vontade própria do homem no nível superior da luz e do entendimento faz com que, no homem, estejam juntos tanto o princípio obscuro quanto o princípio luminoso. O primeiro está presente devido à origem do homem, e o segundo devido ao grau máximo de diferenciação das forças alcançado pelo homem.

É esta reunião dos dois centros da criação que faz do homem o ser mais especial da criação. “Encontra-se no homem todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao

¹⁶³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69.

mesmo tempo, toda a força da luz. Nele, encontra-se o abismo mais profundo e o céu mais elevado, ou seja, ambos os centros”.¹⁶⁴

Segundo Saverio Ansaldi, essa reunião dos centros na vontade humana é um dos pontos essenciais para se avaliar o sucesso (ou o fracasso!) da tentativa schellinguiana de construir um sistema da liberdade, já que

o homem é constituído por esta dualidade de princípios: de um lado a vontade individual – a expressão do fundamento – que se concretiza na matéria e corporeidade, e de outro lado o entendimento que remonta ao fundamento universal. O entendimento é o elo vivente das forças, o elemento coesivo que reúne as oposições originadas do fundamento.¹⁶⁵

Então, continua Ansaldi, se o homem tem em si a capacidade de ligar ou não sua vontade a um princípio ou outro, ele recebe, na *Freiheitsschrift*, o *status* de ser livre por excelência, já que sua salvação ou danação dependem unicamente dele mesmo. Seja qual for o caminho que o homem escolha, ele afeta a criação, seja posicionando as forças a serviço do entendimento, seja colocando-as em prol do fundamento.

Essa posição especial do homem na *Freiheitsschrift* é representada pela participação em uma dimensão da criação que nenhum outro ser alcança, a saber, a dimensão do *espírito*.

Pelo fato de o homem ter tido a sua origem brotada no fundo (por ser criatura), tem em si mesmo um princípio relativamente independente de Deus; mas precisamente pelo fato de este princípio se transformar em luz – sem que, por isso, tenha no fundo deixado de ser obscuro – abre-se nele, ao mesmo tempo, algo de mais elevado, o *espírito*.¹⁶⁶

Todavia, essa mesma unidade dos princípios que ocorre no espírito absoluto se dá, no homem, a partir de uma unidade derivada do fundo obscuro. Isso acarreta, segundo Schelling,

¹⁶⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69.

¹⁶⁵ Saverio Ansaldi possui uma crítica muito interessante a respeito da proposta filosófica de Schelling em construir um sistema da liberdade em 1809. Para Ansaldi, Schelling fracassa em sua proposta de unir liberdade e sistema na *Freiheitsschrift*, porque, ao ligar o fundamento como liberdade ao entendimento como sistema, ele consegue pensar, com uma radicalidade incrível, a unidade do finito e do Absoluto. Porém, devido a essa mesma radicalidade, para Ansaldi, Schelling não consegue estabelecer a derradeira unidade do sistema, que seria unir o Absoluto à totalidade dos entes. E Ansaldi argumenta também que Schelling, em seu período intermediário até as *Lições de Erlangen* (1821), não faz outra coisa a não ser tomar consciência de seu fracasso. Seria a aceitação deste fracasso, segundo Ansaldi, o motivo pelo qual Schelling, depois de 1821, abandona as investigações sobre a liberdade do finito e busca, na liberdade da mitologia e da revelação, a preciosa unidade com o sistema. cf. ANSALDI. *La tentative schellingienne: Un système de la liberté est-il possible?*, p. 106. “L’homme est constitué par cette dualité de principes: d’un côté la volonté individuelle – l’expression du fondement – qui se concrétise en tant que matière et corps, et de l’autre l’entendement, qui rend le fondement universel. L’entendement est le *lebendige Band* des forces, l’élément cohésif qui réunit les oppositions surgissant du fondement”.

¹⁶⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69.

uma diferença radical entre o espírito de Deus e o do homem. Enquanto um está na pura luz, o outro está na luz a partir do fundo escuro. Há então, no homem, uma origem e fonte de imperfeição que não existe em Deus. Por causa disso, a unidade espiritual dos princípios ocorre de forma distinta nos dois. Em Deus, de forma indissolúvel, eterna e perfeita; no homem, de forma solúvel, finita e imperfeita. Porque “se no espírito do homem a identidade de ambos os princípios fosse tão indissolúvel como é em Deus, não existiria qualquer diferença”¹⁶⁷ entre eles.

A diferença entre ambos está, para Schelling, na origem obscura do homem, ou seja, em sua natureza criatural, uma vez que ele surgiu do fundamento. A origem do homem, como sabemos, dá-se a partir da ordem divina de imbricar o Verbo e o fundamento. Só que essa imbricação não produz seres de pura luz, mas sim seres compostos de uma unidade mista dos dois princípios que, se comparados com Deus, são seres imperfeitos.

Contudo, apesar dessa imperfeição criatural, o homem alcança o espírito e a consciência de si, o que o põe, ainda que apenas nesse sentido, no mesmo patamar que o Criador, “mas sem uma consonância perfeita [*entre as forças da criação*], devido à imperfeição do que surgiu do fundo”¹⁶⁸. “Por isso, nasce na vontade do homem [...] uma separação daqueles princípios que em Deus são inseparáveis”¹⁶⁹. Por causa dessa separação e imperfeição criatural humana, “aquela unidade [*dos princípios*], que é inseparável em Deus, deve poder separar-se no homem – e é essa a possibilidade do Bem e do Mal”¹⁷⁰.

É devido a essa dimensão espiritual no homem que Schelling o considera o “mediador”¹⁷¹ entre a natureza e o espírito, entre a necessidade e a liberdade, entre o mundo e Deus. E é também por causa dessa posição de privilégio que não pode ser diminuída a importância da liberdade humana para o mal. Porque, apesar de ser um ente natural, o homem atinge a esfera do espírito e, ali, entra em contato com a unidade divina dos princípios. “Só o homem está em Deus e é justamente através deste estar-em Deus que é capaz de liberdade. Somente ele é uma essência central e, por isso, deve também permanecer no centro”.¹⁷²

Contudo, o mal é de uma configuração tal que somente um ser que traga em si tanto as potencialidades do fundo quanto as forças do espírito é que consegue efetivá-lo. Deus, por

¹⁶⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69-70.

¹⁶⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 69. Grifo nosso.

¹⁶⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 71.

¹⁷⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 70.

¹⁷¹ “O homem é começo da nova aliança e é por seu intermédio, como mediador – dado que ele próprio está unido a Deus – que também Deus (após a última cisão) toma a natureza e se apropria dela. O homem é, portanto, o redentor da natureza e para ele apontam todas as suas pré-figurações”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 126.

¹⁷² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 126.

exemplo, não pode querer o mal porque seu espírito é uma unidade perfeita entre os princípios. Já o homem e sua *status* criatural não possui a existência e o fundamento em um laço perfeito, e sim imperfeito, maleável, subjugável pela vontade própria de cada homem. Desse modo, a única vontade capaz de querer o mal é a do homem, mas jamais a de Deus.

Podemos então encerrar nosso segundo tópico. Com a finalidade de abordar o conceito schellinguiano de criação apontamos aqui como os seres derivados de Deus são compostos por um duplo princípio. Esse duplo princípio, por sua vez, é a unidade ideal da qual são compostas as criaturas, unidade que pode ser abordada segundo seu lado obscuro (relativo ao fundamento) ou por seu lado luminoso (relativo ao entendimento).

Pelo lado do fundo originário, a criatura é um ser inconsciente, o que quer dizer que ela ainda não chegou até a liberdade para si. Por causa disso, a vontade desse ser é completamente subjugada pela vontade universal que a subordina e a utiliza como um mero instrumento. Cita-se, como exemplo, o animal, cuja vontade própria é irreflexiva, e cujo comportamento é determinado pela espécie a que pertence.

Por outro lado, a criatura é um ser consciente e reflexivo quando vista pelo entendimento. Contudo, para sê-lo, ela precisa atingir aquele máximo estágio de diferenciação das forças da criação, estágio que, como vimos, chega apenas até o homem. Assim, o homem é o ser que reúne em si as forças dos dois centros (do fundamento e do entendimento), condição que leva Schelling a chamar a vontade humana de a “centelha de luz divina” que Deus contemplou no início da criação.

Todavia, o essencial para nós agora é que, devido a essa condição especial, o homem é capaz de separar os princípios e praticar o mal.

Cabe então, para nosso próximo tópico, entender qual é o conceito schellinguiano de mal.

2.3 O mal como inversão dos princípios e perversão das forças criativas

De acordo com o que falamos na introdução, neste capítulo estamos apresentando o conceito schellinguiano de *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. Nossa apresentação começou quando acompanhamos na *Freiheitsschrift* o *desdobramento das forças criativas*, isto é, o processo pelo qual o princípio luminoso cinde o princípio obscuro em busca da unidade ideal ali encerrada. Nesse processo, o entendimento ou o Verbo “despertam” para a existência aqueles seres que estão no fundo, isto é, *in-formam* na natureza

originária a ordem e a forma, de modo que o resultado disso é a sequência criacionista que segue desde os seres mais elementares até o mais perfeito.

Em seguida, no segundo tópico, trabalhamos o modo como Schelling aborda o *duplo princípio* presente em todos os seres derivados de Deus, princípio esse que, na verdade, é um só, porém cabível de ser visto sob dois pontos de vista diferentes. O primeiro é aquele pelo qual esses seres estão separados de Deus ou que simplesmente se encontram no fundo, enquanto que o segundo remonta esses mesmos seres à sua origem divina, ao entendimento e à luz.

O crucial deste segundo tópico foi mostrar, de acordo com as investigações schellinguianas, que o homem contempla uma vontade própria capaz de separar a unidade do duplo princípio enquanto único ser criado a atingir a luz ou princípio ideal. Essa liberdade estritamente humana indica, para Schelling, *a possibilidade do mal*.

Agora, neste terceiro tópico, vamos abordar o terceiro passo fundamental do conceito de criação segundo a *Freiheitsschrift*, a saber, o correto conceito de mal. Trata-se de mostrar como o mal possui, para Schelling, duas características fundamentais, a saber, ser tanto uma *inversão dos princípios* quanto também *uma perversão das forças criativas*. Para tal, inicialmente vamos expor qual tipo de comportamento frente aos dois princípios a vontade humana tem a liberdade de adotar devido a sua participação na esfera do espírito.

Tal como falamos no tópico anterior, o homem, assim como todo ser derivado de Deus, possui uma vontade própria ou egoidade que é sua raiz de criatura brotada a partir do solo obscuro. Contudo, a vontade própria do homem, diferente de todos os outros seres criados, mesmo sendo uma vontade egóica vinda do fundamento, atinge o princípio luminoso, de modo que ela se torna uma e a mesma com a vontade universal do entendimento.

Essa unidade ou centralização da vontade própria com a vontade universal confere ao homem a participação em uma esfera da criação superior a toda a natureza: *o espírito*. Tal como Schelling diz, “o princípio que se ergue do fundo da natureza e pelo qual o homem se separa de Deus é a egoidade que nele existe, mas que se torna espírito pela sua unidade com o princípio ideal”¹⁷³. É enquanto espírito que o homem contém a força dos dois princípios, “o céu mais alto e o abismo mais escuro”.

Essa configuração especial da vontade própria do homem é o que lhe distingue radicalmente dos outros seres, em especial dos animais, porque é o que lhe confere autonomia individual diante da vontade universal presente na natureza. “Pelo fato da egoidade ser

¹⁷³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 70.

espírito, eleva-se, simultaneamente, do que é criatura para o que ultrapassa a criatura, é vontade que se vê a si mesma na liberdade total, não mais como instrumento da vontade universal criativa na natureza, mas existindo acima e fora de toda a natureza”.¹⁷⁴

Pilar Fernández Beites possui uma descrição muito interessante sobre essa esfera espiritual da vontade humana. A citação seguinte nos permitirá perceber tanto a posição especial dele no conjunto da criação quanto a possibilidade de separação dos princípios no homem.

Centremos nossa atenção neste ser particular propriamente finito que constitui a culminação da Revelação em sentido lato: o homem. O ser humano é o ponto mais profundo e oculto no Fundamento; o ser mais particular e individual; o ser em que a eguidade está mais fechada em si mesma. Para trazer à luz esta eguidade o princípio ideal terá que exercer toda sua força; somente assim pode lograr que a máxima particularidade participe do princípio universal. Deste modo, se reúnem de novo no homem os dois princípios que constituíam a vida divina, e o fazem, portanto, em sua máxima tensão [...]. É por isto que o vínculo de união de ambos os princípios, quer dizer, a alma, merece propriamente o nome de “espírito”. Porém agora não se qualifica este espírito de *eterno*, como acontecia no caso de Deus, mas se trata de um espírito particular e finito.¹⁷⁵

O espírito, completa Xavier Tilliette, é a verdadeira esfera da liberdade. Só são livres os seres espirituais e, na opinião dele, Schelling rebaixa qual seja a condição ou a origem natural do homem porque, no que se refere à ação má que se dá somente dentro da esfera espiritual, o *status* criatural do homem é superado e posto em um degrau abaixo na escala da criação. Por isso é que na *Freiheitsschrift* o homem é definido por aquilo que faz enquanto um ser livre, pois essa é sua dimensão espiritual mais importante.

Não obstante a liberdade, em si infinita, e que põe um infinito em seu ato, é horrivelmente limitada em sua envergadura e exercício. Ela se erige apenas algumas vezes na vida elevando um peso opressivo. Portanto o mal moral é a raiz do mal, e indiretamente dos males, sendo preciso que a liberdade seja a origem, quaisquer que sejam as pressões às quais ela esteja submetida e todas as circunstâncias que atenuam sua responsabilidade.¹⁷⁶

¹⁷⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 70.

¹⁷⁵ BEITES, Pilar Fernández. Individuación y mal: Una lectura de Schelling. *Revista de filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, v. VI, n. 10, p. 426, 1993.

¹⁷⁶ TILLIETTE, Xavier. Du Mal. *Revista portuguesa de filosofia*. Braga: UCP, v. 57, fasc. 4, out./dez. 2001. “Cependant la liberté, en soi infinie, et qui met un infini dans son acte, est terriblement limitée dans son envergure et son exercice. Elle ne s’érige que quelques fois dans la vie, soulevant un poids accablant. Cependant le mal moral est la racine du mal, et indirectement des maux, il faut que la liberté soit l’origine, quelles que soient les pressions auxquelles elle est soumise et toutes les circonstances qui atténuent sa responsabilité”.

De fato, a dimensão espiritual do mal é um ponto capital para se compreender este conceito schellinguiano. Na *Freiheitsschrift*, o mal só se dá enquanto *ação espiritual* da liberdade, isto é, o mal não ocorre enquanto uma deficiência metafísica da criatura, tampouco como um domínio imperfeito da sensibilidade sobre a razão.

“As nossas representações modernas acerca desta questão, totalmente levianas e que impelem o filantropismo a negar a existência do Mal, não tem a mais pequena (*sic*) relação com tais ideias: é na sensibilidade, ou na animalidade, ou no princípio terrestre, que reside o único fundamento do Mal, dado que não opõem ao céu tal como se deve fazer, o inferno, mas a terra”¹⁷⁷. Não. Com Schelling, o mal é um produto espiritual, real e que para acontecer demanda, tal como o bem, todas as forças da criação. “Em resumo: onde ainda não há unidade absoluta ou pessoal não é possível nenhuma queda, ou separação dos princípios”¹⁷⁸.

Tal como escreve Pilar Fernández Beites, “o mal já não é um simples não-ato da razão, vencida pela passividade sensível, mas um ato positivo do espírito. Para dar conta do mal há que introduzir a ideia de espírito e personalidade”¹⁷⁹. Ora, o espírito é a dimensão superior da luz e da consciência na qual o homem participa a partir de sua egoidade elevada ao princípio do entendimento. Sendo assim, o mal e o bem só podem acontecer quando um ser agir intencionalmente e com consciência, ou seja, com entendimento e personalidade.

É nesse sentido que o mal, segundo Schelling, não pode ser um resultado da natureza imperfeita do homem, mas sim de sua liberdade em fazê-lo. Da mesma maneira, é porque o mal pressupõe uma personalidade que o quer, que Deus, em sua criação, não elimina o mal, porque fazê-lo equivaleria a podar um aspecto crucial da liberdade humana. O mal para Schelling é uma realidade positiva e, como tal, ele não pode ser explicado senão elevando-o ao mesmo patamar do bem. Em suas palavras, “do mesmo modo o Mal não resulta do princípio da finitude em si mesmo, mas do princípio obscuro ou egoísta (*selbstichen*), trazido à intimidade com o centro; e tal como há um entusiasmo pelo Bem, há também um arrebatamento pelo Mal”¹⁸⁰.

No que consiste então, mais especificamente, a espiritualidade positiva do mal para Schelling? O filósofo considera que “o positivo é sempre o todo ou a unidade; o que se lhe opõe é a dilaceração do todo, desarmonia, ataxia das forças”¹⁸¹. De acordo com essa opinião, tanto o bem quanto o mal são uma totalidade em si mesmos, isto é, são positivos, reais,

¹⁷⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 78.

¹⁷⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 80.

¹⁷⁹ BEITES. *Individuación y mal: Una lectura de Schelling*, p. 428.

¹⁸⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, 1993, p. 79.

¹⁸¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 77.

efetivos, participam da criação em igual medida, pois ambos estão diretamente relacionados às forças dos dois princípios. Todavia, o que lhes diferencia não é seu conteúdo, sua *matéria*, mas sua *forma*, sua configuração ou harmonia das forças.

É o que nos diz com muita clareza Miklos Vetö, para o qual

encontramos aqui, afinal de contas, alguma coisa de muito tradicional, a saber, a distinção do material e do formal. A diferença entre o bem e o mal não se situa sobre um plano material mas sobre um plano formal. Depois de Agostinho, a especulação filosófico-teológica sabe que o mal é mantido por Deus conforme a matéria, e que é apenas conforme seu aspecto formal que ele depende da criatura, de sua vontade. Por conseguinte, ele é mal apenas conforme o formal, conforme a intenção.¹⁸²

Assim, da mesma maneira que “a desarmonia não é a dissolução das forças em si mesma, mas a sua falsa unidade¹⁸³”, “no todo dilacerado encontram-se os mesmo elementos que estavam no todo unificado; o elemento material nos dois é o mesmo (por este lado, o Mal não é mais limitado nem pior do que o Bem), mas o elemento formal nos dois é completamente diferente”¹⁸⁴.

Consequentemente, segundo a *Freiheitsschrift*, a eguidade ou vontade própria do homem é capaz de um comportamento frente aos dois princípios que nenhum outro ser consegue. Afinal, “porque é espírito, a eguidade é livre em relação a ambos os princípios”¹⁸⁵ e, é essa liberdade espiritual a origem da possibilidade humana tanto do bem quanto do mal. Para designar esse duplo comportamento da eguidade humana em relação à vontade universal, Schelling utiliza as categorias filosóficas de *centro e periferia*.

Segundo Miklos Vetö, essas duas categorias filosóficas da *Freiheitsschrift* remontam ao pensador teutônico Jacob Boehme. Na obra deste, semelhante ao que ocorre na de Schelling, o centro e a periferia não se referem a dimensões materiais ou regiões ontológicas da vontade, mas sim a posicionamentos formais da esfera da subjetividade. Desse modo, segundo Vetö, foi Boehme quem pela primeira vez concebeu o mal como a eguidade ou a

¹⁸² VETÖ. *Le mal: Essais et études*, p. 259. “On rencontre ici, en fin de compte, quelque chose de très traditionnel, à savoir la distinction du matériel et du formel. La différence entre le bien et le mal ne se situe pas sur un plan matériel mais sur un plan formel. Depuis Augustin, la spéculation philosophico-théologique sait que le mal est maintenu par Dieu selon la matière, ce n’est que selon son formel qu’il relève de la créature, de sa volonté. Par conséquent, il n’est mal que selon le formel, selon l’intention”.

¹⁸³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 78.

¹⁸⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 77.

¹⁸⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 70.

subjetividade que tende para o egoísmo, isto é, aquela egoidade que deixa de atuar para o todo (ao centro) e passa a querer apenas para si mesma (na periferia).¹⁸⁶

Em poucas palavras: ou a vontade própria do homem está ligada à vontade universal e se posiciona no *centro* de equilíbrio das forças dos dois princípios ou; então, ela está desligada da vontade universal e se posiciona na *periferia* dos princípios, desequilibrando as forças da criação e invertendo a relação dos princípios a seu favor particular.

No primeiro caso, segundo Schelling, quando a vontade humana está direcionada para o bem e para Deus, ela está no centro, o que quer dizer que ela está emparelhada com a vontade universal divina acima dela. Nesse caso, a vontade própria do homem atua como base e fundamento para o espírito do amor eterno. Nas palavras do filósofo, quando

a vontade própria do homem permanece no fundo como vontade central, de modo que subsiste a relação divina entre os princípios – tal como a vontade que se encontra no centro da natureza nunca se eleva acima da luz, mas permanece sob ela, no fundo, só como base – e quando domina nela, em vez do espírito de discórdia, que quer separar o princípio particular do espírito universal, o espírito do amor, neste caso, a vontade existe ordenada de modo divino.¹⁸⁷

Todavia, quando a vontade humana está direcionada para o mal e contra Deus ela se posiciona na periferia, ou seja, ela se desloca do centro para o qual ela foi criada e se põe como vontade central alheia à vontade universal. Isso significa que a egoidade humana tentará sozinha controlar as forças dos dois princípios e utilizá-las a seu favor. Em suma, irá romper sua unidade com a vontade divina e “aspirar a ser, como vontade particular, aquilo que é somente na identidade com a vontade universal”.¹⁸⁸

Temos aqui, então, as duas principais características do *correto conceito de mal*, a saber, ele é tanto uma *inversão da posição dos princípios* quanto uma *perversão das forças criativas*.

Segundo Schelling, por um lado o mal consiste em uma mudança de posicionamento da vontade humana em relação à vontade divina. Ela, a vontade humana, afasta-se do centro para o qual foi criada e vai para a periferia, *desequilibrando e invertendo* a relação natural

¹⁸⁶ Na verdade, não apenas as categorias de centro e periferia, mas a concepção do mal como espírito e a concepção de revelação como um desdobramento interno do divino são alguns dos temas da *Freiheitsschrift* que Vetö e vários outros autores remontam a Jacob Boehme. Para um conhecimento geral dos temas boehmeanos dentro do idealismo alemão, sugerimos a leitura de: VETÖ, Miklos. Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, n. 2, avril-juin, 1999. Para perceber as várias semelhanças entre a concepção de mal em Boehme e Schelling, aconselhamos a leitura do capítulo “Le mal selon Boehme” em: VETÖ. *Le mal: Essais et études*, p. 145-186.

¹⁸⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 71.

¹⁸⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 71.

entre as forças criativas, usando para si aquilo que só poderia usar para o todo; contudo, o mal é mais que uma inversão do jogo das forças criativas. Ele é, por outro lado, uma perversão dessas mesmas forças, o que quer dizer que o mal é, na *Freiheitsschrift*, uma nova unidade das forças, uma unidade na qual as forças da criação se encontram *desorganizadas, convulsivas e pervertidas*, de modo que seu agir é um agir positivamente maléfico e prejudicial, e não apenas uma agir deficiente ou carente de perfeição.

Segundo a primeira característica do conceito schellinguiano de mal (a inversão dos princípios), a vontade humana segue unilateralmente sua tendência egóica e procura se afastar da vontade universal para se posicionar como centro e base das forças criativas. Quando a vontade humana faz isso, ela faz uso do espírito contra a própria fonte do espírito (o princípio luminoso), de modo que ela se vê sozinha, não mais como vontade própria, mas apenas como vontade particular, tendo que sujeitar e controlar as forças dos dois princípios.

Essa é, para Schelling, uma das fontes da fraqueza formal do mal, pois essa vontade particular – meramente criatural e finita – tem que sempre lidar com forças que fogem a seu controle, assim como o mal e a mentira têm que ser sustentados a todo instante, pois carecem de base verdadeira e ordenação efetiva de seus elementos.¹⁸⁹

O fato de o mal ser, justamente, aquele levante da vontade particular, deduz-se do que se segue: a vontade, que sai da sua supra-naturalidade para se tornar, ao mesmo tempo, particular e criada, aspira a inverter a relação entre os princípios, a elevar o fundo acima da causa, a utilizar o espírito (que ela recebeu apenas a favor do centro) fora de si mesmo e contra a criatura, de onde resulta uma desorganização em si mesma e fora de si mesma.¹⁹⁰

Já de acordo com a segunda característica do conceito schellinguiano de mal (a perversão dos princípios), a vontade humana não apenas inverte a relação entre o entendimento e o fundamento, mas, com esta inversão, desarranja e desestabiliza o poder dos dois princípios de tal forma que, agora, tem em seu poder outra unidade das forças, uma verdadeira unidade maligna.

Com essa perversão das forças criativas a vontade humana se vê como autora de um elemento novo, a saber, se antes o bem e a ordem lhe inseria na criação como que em uma continuidade com a obra de Deus, com o mal e a unidade pervertida das forças, a vontade humana se encontra sozinha tendo que lidar com algo que foge a toda ordenação externa a si.

¹⁸⁹ Se um ditado popular pode representar essa característica do mal é: “a mentira tem pernas curtas” e, por isso, tende a cair e mostrar-se como falso. Essa frase, tão discreta no dia-a-dia popular, traz implícita essa fragilidade formal do mal.

¹⁹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 71.

O mal, enquanto uma unidade pervertida das forças da criação, não encontra espaço no qual se encaixar e prosseguir junto a outros. É nesse sentido que a pessoa má tende a se isolar e a perder suas companhias, pois possui algo que não é aceito dentro do todo.

Martin Heidegger e J. Rivelaygue nos ajudam a compreender como Schelling pensa esse novo tipo de unidade, a verdadeira unidade maligna que seu correto conceito de mal procura designar. Para ambos, o mal se anuncia na *Freiheitsschrift* como uma legítima inversão da articulação ontológica entre os dois princípios. Contudo, Heidegger entende essa inversão como uma faculdade do “ser-homem” e, como tal, ela mostra a relação intrínseca que existe entre o homem e o Deus invertido, o anti-espírito. Para ele, somente por meio do homem é possível transtornar “de tal modo as forças que estas se dirigem contra a natureza e contra a criatura, na qual a consequência é uma decomposição do ente”.¹⁹¹

Já Rivelaygue, compreende essa inversão dos princípios como uma propriedade espiritual da subjetividade humana. Segundo ele, na medida em que Schelling pensa a subjetividade no contexto metafísico da criação, é necessário explicar como ela pode desencadear a origem de uma realidade espiritual contrária à dinâmica dos dois princípios. Essa explicação é justamente a ação da subjetividade em fazer do fundamento sua base e fim da ação, utilizando o princípio universal do entendimento em seu favor próprio.

Ao passo que na subjetividade autêntica do espírito o fundo se transmuta em manifestação, na subjetividade inautêntica do mal os termos são invertidos e o fundo se torna o substancial e o essencial que gostaria de fazer do poder de manifestação do *Entendimento* uma propriedade, um acidente de sua natureza.¹⁹²

Assim, se para Schelling o mal possui todo esse vigor, ou melhor, toda essa realidade e capacidade de manifestação – de fato, na *Freiheitsschrift* o mal é tão real quanto o bem –, “a vontade do homem deve ser vista como um elemento de unificação das forças vivas”¹⁹³, uma vez que dela depende qual uso fazer da liberdade.

Se a vontade do homem faz uso de sua liberdade como faculdade para o bem, ela caminha para o centro e o alinhamento com a vontade universal, de modo a estabelecer a harmonia entre criador e a criatura. Contudo, se a vontade do homem faz uso de sua liberdade como faculdade para o mal, ela se desloca para a periferia e afasta a possibilidade de unificar

¹⁹¹ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 175.

¹⁹² RIVELAYGUE, Jacques. Schelling: Du système a la critique. *Les études philosophiques*. Paris: PUF, n. 3, p. 371, 1976. “Alors que, dans la subjectivité authentique de l’Esprit, le fond se transmue en manifestation, dans la subjectivité inauthentique du mal, les termes sont renversés, et le fond devient le substantiel et l’essentiel, qui voudrait faire du pouvoir de manifestation du *Verstand*, une propriété, un accident de sa nature”.

¹⁹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 71-2.

as forças vivas, de modo que “em seu lugar domina uma mera vontade particular, que não é mais capaz de subordinar as forças (como a vontade originária) e que deve, por isso, aspirar a formar ou a compor uma vida própria e particular a partir das forças separadas umas das outras, a partir do oceano revolto da volúpia e dos desejos”.¹⁹⁴

Esse é, segundo Schelling, o “único conceito correto de Mal, de acordo com o qual ele consiste numa perversão positiva e numa inversão dos princípios”¹⁹⁵. O essencial desse conceito é que ele representa uma nova unidade das forças da criação, uma unidade *invertida e pervertida*, cuja melhor imagem para Schelling é aquela utilizada por Franz Baader, a saber, a imagem da doença.¹⁹⁶

O filósofo diz que, tal como a doença, o mal tem “uma vida própria, embora falsa, uma vida de mentira, uma excrescência da inquietude e da ruína”¹⁹⁷. Para nós, essa analogia de Schelling tem pelo menos duas razões de ser. A primeira é que o mal, assim como a doença, não representa o estado completo do ser (seja o ser da criação ou do ser humano), antes, o mal e a doença são uma explosão dentro do ser, um fenômeno meteórico cuja essência é ser-oposição ou ser-corrosão do verdadeiro ser. “Pelo fato de a doença nada ser de essencial e ser, propriamente, uma mera aparência de vida e um simples fenômeno meteórico – uma hesitação entre o ser e o não-ser –, nem por isso deixa de se manifestar um sentimento muito real dela; o mesmo acontece com o Mal”.¹⁹⁸

A segunda é que o mal, tal como a doença, tem uma e a mesma essencialidade: ser uma excrescência na carne viva do mundo “sob a forma de uma desordem introduzida na natureza”¹⁹⁹ e, como tal, ser tão real e vivo quanto o bem.

Com isso, podemos encerrar nosso terceiro tópico, cujo objetivo principal foi esclarecer as duas características fundamentais do conceito de mal de Schelling: ser, ao mesmo tempo, *uma inversão dos princípios e uma perversão das forças criativas*.

Agora, no próximo tópico, podemos abordar outro aspecto essencial do mal dentro da *Freiheitsschrift*, a saber, o modo como ele se constitui como princípio universal e desponta dentro da criação em oposição e luta contra o bem.

¹⁹⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 72.

¹⁹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 73.

¹⁹⁶ Nesse trecho, Schelling compara o mal também ao pecado, porém, optamos por abordar esta segunda analogia no terceiro capítulo.

¹⁹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 72.

¹⁹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 73.

¹⁹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 72.

2.4 O anúncio do mal na natureza e na história do espírito

Nos tópicos anteriores, expusemos os principais aspectos do conceito de criação da *Freiheitsschrift*. Agora, neste tópico, cabe demonstrar o quarto e último aspecto essencial desse conceito schellinguiano, a saber, como ele se dá enquanto um *anúncio do mal na natureza e na história do espírito*. Segundo Schelling, é preciso compreender que o mal não é apenas uma ação espiritual isolada do homem, mas uma reação transcendental do fundamento presente em toda a obra divina.

Segundo o filósofo, na medida em que o fundamento é um dos dois princípios que se desdobram na criação, e a criação é uma obra constituída por um duplo princípio, o mal deve se encontrar espalhado metafisicamente por toda a *natureza* como um anúncio e presságio de imperfeição das criaturas, assim como o mal, no momento da ascensão espiritual do homem, transcende o âmbito da mera natureza e adentra na *história* como o princípio espiritual em luta universal com o bem e a palavra divina.

Em suma, neste tópico vamos acompanhar a reflexão de Schelling no que se refere à agitação do *Grund* e à manifestação da vontade de particularização que possui desde seu passado transcendental, na medida em que o *Grund* se levanta e se agita por causa de incidência da luz sobre ele possibilitando o mal, até o presente, onde as forças obscuras, dominadas e reprimidas eternamente pelo Verbo, convidam e inclinam o homem a efetivar o mal a partir das trevas e do erro.

Nas palavras de Schelling, “de fato, aquilo que deve realmente ser explicado não é a forma como o Mal se torna efetivo nos indivíduos singulares, mas a sua atividade universal, ou a forma como pode irromper na criação como princípio universalmente evidente que, por toda a parte, está em luta com o Bem”.²⁰⁰

Para compreender essa presença universal do mal, inicialmente apoiamos nossa pesquisa na abordagem heideggeriana do termo “faculdade”. Com isso, pretendemos alcançar um entendimento mais apurado da definição schellinguiana de liberdade, isto é, “uma faculdade para o bem e para o mal”.

Para Heidegger, “uma faculdade é o poder comportar-se de acordo com uma possibilidade de si mesmo [...]. Esta possibilidade é algo do qual dispõe a faculdade, não apenas em geral, mas dispõe dela como algo no qual se encontra a faculdade mesma quando se põe a realizá-la”.²⁰¹

²⁰⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 80-1.

²⁰¹ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 181.

Dessa abordagem do termo “faculdade” deduzimos, segundo Heidegger, que o homem é aquele ser que possui como uma de suas possibilidades mais fundamentais escolher e decidir tanto o bem quanto o mal. Faculdade, portanto, significa a capacidade de optar pelo bem e o mal, sendo que cada um destes é uma potencialidade intrínseca da liberdade humana. Como disse Schelling, “o homem está posto num tal ponto culminante que tem em si mesmo, em iguais condições, a origem do automovimento para o Bem e para o Mal”.²⁰²

Contudo, para o objetivo a que nos propomos aqui, é necessário distinguir que uma coisa é o ser humano ter a *possibilidade* de escolher o bem ou o mal; outra coisa, completamente diferente, é ele transformar essa escolha em *realidade*.

Possibilidade e realidade são duas categorias filosóficas totalmente distintas na *Freiheitsschrift*. A primeira se refere ao homem considerado apenas em si mesmo ou enquanto uma *faculdade para dois opostos*. Nesse sentido, Schelling considera o homem como uma *indecisão originária*²⁰³ entre o bem e o mal.

A segunda se refere ao homem escolhendo e decidindo pelo bem *ou* pelo mal, isto é, tornando real uma de suas duas possibilidades essenciais. Nesse caso, seja qual for a possibilidade escolhida, *ela necessariamente suplanta a outra*, a vence, a rebaixa e a desloca ao nível de mera “possibilidade de ser”. Essa cisão entre as duas possibilidades e a elevação de uma delas ao nível de *realidade* é o sentido genuíno da palavra *de-cisão*, isto é, escolha e separação entre opostos.

É esse significado de *de-cisão* que Schelling traz em sua obra quando quer explicar essa diferença fundamental entre a liberdade enquanto uma faculdade de opostos e a mesma liberdade enquanto realização humana. Somente por meio dessa diferença conseguimos perceber que o mal, o mal real, o mal efetivo no mundo e que afeta negativamente a criação de Deus, só existe como produto da ação humana.

Nessa direção, tudo aquilo que é real, que é efetivo, é um ser que predomina sobre outro. É resultado de uma vitória, de uma cisão entre pares, de um duelo no qual só uma possibilidade pode prevalecer. Em outras palavras, todo o bem que se realiza suplanta o mal – frase obviamente convertível – “pois cada ser só se pode manifestar no seu contrário: o amor através do ódio, a unidade através do conflito. Se não existisse nenhuma separação dos

²⁰² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

²⁰³ “Por isso, vê-se que ele [o homem] não poderia sair da sua indecisão, precisamente *porque é indecisão*”. Grifo nosso. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

princípios a unidade não poderia demonstrar todo o seu poder; não havendo discórdia, o amor não se tornaria efetivo”.²⁰⁴

Porém, dada essa diferença entre a categoria da possibilidade e a da realidade surge, para nós, uma dúvida capital sobre essa passagem das investigações schellinguianas. Se o homem é, originalmente, uma indecisão, uma equânime possibilidade do bem e do mal, perguntamos: o que o faz sair desse estado e passar ao outro estado, aquele no qual ele opta por um à custa do outro? Ou então, o que gera ou incita a passagem da liberdade humana de sua possibilidade para sua realidade, de sua indecisão para sua decisão?²⁰⁵

Uma possível resposta a essa pergunta seria aceitarmos a existência de um ser originalmente mau que, no uso de seu poder contrário a Deus, incita no homem o comportamento contrário à sua origem divina, desviando-o do bem e inclinando-o a realizar o mal. Todavia, Schelling descarta essa possibilidade por duas razões.

A primeira é que, de acordo com sua obra, o “mal só pode ter origem na criatura, na medida em que só nesta a luz e a obscuridade, ou seja, ambos os princípios, podem ser unificados”²⁰⁶; e a segunda, para a qual “também não podemos pressupor um espírito criado que, tendo ele próprio decaído, solicitasse o homem para a queda, porque a questão aqui é a de se saber como é que o Mal apareceu, pela primeira vez, numa criatura”²⁰⁷. Portanto, conclui Schelling, “para se esclarecer o que é o Mal nada mais nos é dado, também, para além dos dois princípios em Deus”.²⁰⁸

Segundo o filósofo, Deus tem o fundamento de sua existência em si mesmo, mas esse fundamento tem “uma *natureza* que, embora lhe pertencendo, é diferente dele”²⁰⁹. Essa natureza pode ser compreendida como a vontade própria do fundo, diferente da vontade do amor de Deus. No entanto, na medida em que o amor é definido como o poder que une aquele que pode existir por si, é preciso, para que o amor exista realmente, que o fundo opere de acordo com sua vontade. “Esse deixar agir o fundo é o único conceito pensável de permissão divina que, referido habitualmente só ao homem, é totalmente inadmissível”.²¹⁰

²⁰⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

²⁰⁵ “Ele [*o homem*] está no ponto de separação: o que escolhe torna-se uma ação sua, *mas não pode permanecer na indecisão*, porque Deus deve necessariamente revelar-se e porque na criação em geral não pode permanecer nada de ambíguo”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81. Grifo nosso.

²⁰⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 82.

²⁰⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 82.

²⁰⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 82.

²⁰⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 83.

²¹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 83.

Portanto, em Deus, a vontade do fundo nada mais é do que uma base e um suporte para que o amor se revele. Para Schelling, “o fundo é apenas uma vontade de revelação, mas, precisamente, para essa ser, deve procurar a particularidade e a oposição”.²¹¹

Ora, essa união através da revelação divina não é pacífica, como já falamos anteriormente. A vontade do fundo se rebela e se agita quando posta em contato com a vontade do amor. Lembramos que vimos anteriormente neste capítulo como o correto conceito de mal designa o resultado do “levante” ou da “insurreição” da vontade particular contra a vontade universal, isto é, vimos que o mal é fruto da “revolta” do fundamento contra o amor.

Essa natureza agitada do *Grund*, essa tendência ao egoísmo, essa índole de revolta contra o entendimento que Schelling compara a um “pressentimento, tal como um mar poderoso e ondulante, semelhante à matéria de Platão”, está subjacente desde a primeira criação e pode ser percebida na forma de *presságios e anúncios do mal na natureza*.

De acordo com a *Freiheitsschrift*, por toda a parte em que o fundamento se encontra encontra-se também esse *anúncio do mal na natureza*, esse *presságio* do egoísmo, essa origem da imperfeição e da criação má. Essa presença do mal no interior da criação nos levaria a crer erroneamente que Deus, querendo a criação, quis igualmente o mal. Porém, nesse caso, esqueceríamos que essa presença do mal se deve unicamente à natureza de oposição que o tem em relação à existência.

O que Deus quer em relação ao fundo é que ele se abra e revele os seres finitos. Contudo, na medida em que esses seres não são livres, se eles não possuem uma raiz independente de Deus, Schelling confere ao fundo uma manifestação própria oposta a Deus. E é essa manifestação, presente desde o início da criação, que propaga o anúncio do mal.

Embora o mal propriamente dito só ocorra no homem, uma vez que apenas nele temos a completa polarização e inversão dos princípios, é possível encontrar nos limites da natureza e da relação natural dos princípios essa fonte da imperfeição e do egoísmo em sua ação agitada e ondulante.

Assim, pode-se perfeitamente perceber a expressão platônica segundo a qual o Mal provém da primeira natureza; porque todo o Mal sente saudade ao Caos, quer dizer, àquela situação (*Zustand*) em que o centro inicial não estava ainda subordinado à luz; é um fervilhar do centro da nostalgia, privada ainda de entendimento. Só que, demonstramos de uma vez por todas que o Mal, enquanto Mal, só pode ter origem na criatura, na medida em que só nesta a luz e a obscuridade, ou seja, ambos os

²¹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 83.

princípios, podem ser unificados. O fundo-essencial inicial não pode nunca ser em si mesmo mau, pois não há nele nenhuma dualidade dos princípios.²¹²

Mas há na natureza determinações ocasionais que só se podem esclarecer se admitirmos uma agitação do princípio irracional ou obscuro, que acontece imediatamente na primeira criação de uma eguidade posta em ação (*aktivierter*). Daí existirem na natureza, ao lado dos comportamentos éticos pré-formados, inegáveis sinais precursores do Mal, mesmo se o poder do Mal somente entra em ação através do homem; daí, também, fenômenos que, mesmo sem ter em conta o perigo que representam para o homem, provocam um horror natural universal.²¹³

Temos aqui, então, a resposta à nossa pergunta acima: o que gera ou incita a passagem da liberdade humana de sua possibilidade para sua realidade? Ora, a passagem de sua indecisão originária para sua decisão existencial é *suscitada pelo mal anunciado em toda a natureza por causa da agitação inicial do fundamento*. Nas palavras de Xavier Tilliette, onde quer que esteja anunciado o mal está também presente “por todos os lados esboços de liberdade, previsões de independência, sinais e premissas de irracionalidade e mal. Acasos, acidentes, monstruosidades, especialmente na formação de alguns seres orgânicos, atestam a agitação (*Erregung*), o levante (*Erhebung*) do fundo tumultuoso”.²¹⁴

Nas palavras de Schelling, é porque o mal está previsto e subjacente na natureza que o homem sente uma “solicitação e tentação para o Mal, nem que seja apenas para tornar vivos nele os dois princípios, quer dizer, para o tornar consciente deles”.²¹⁵

Se o Mal foi já excitado na primeira criação e se desenvolveu, por fim, como princípio universal, graças ao agir-para-si-mesmo do fundo, então parece ser totalmente compreensível uma inclinação natural do homem para o Mal, porque a desordem das forças que se iniciou pela primeira vez pelo despertar da vontade própria da criatura, acompanhava-o já desde o nascimento.²¹⁶

Todavia, o mal não se restringe unicamente a ser um anúncio na natureza. Ele também supera o natural e atinge, com o homem, a dimensão superior do espírito. Nesse momento, o mal adentra na *história do espírito* e se constitui como princípio efetivo e opositor universal do bem.

²¹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 82.

²¹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 84.

²¹⁴ TILLIETTE. *Une philosophie en devenir*, 1970, p. 524-5. “Partout des ébauches de liberté, des prévisions d’indépendance, des signes et des prémices d’irracionalité et de mal. Hasards, accidents, monstruosités, surtout dans la formation des êtres organiques, attestent l’agitation (*Erregung*), le soulèvement (*Erhebung*) du Fond tumultueux”.

²¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

²¹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 90.

Para Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, essa segunda etapa de manifestação universal do mal vem mostrar o elo que Schelling estabeleceu entre a natureza e a história. Esse elo pode ser percebido na continuidade que existe entre a criação do mundo natural, representado pelas etapas do desdobramento das forças criativas, e a criação do reino da liberdade e do possível como ascensão da inteligência humana sobre as condições meramente biológicas.

Nas palavras do pesquisador, “a história, como tal, emerge quando a liberdade humana faz sua aparição acima da natureza na forma da consciência de si mesma no homem”²¹⁷. Essa aparição se desenvolve especularmente com as mesmas condições transcendentais dos dois princípios, com a diferença que da natureza para a história temos o trâmite do real para o ideal e, inversamente, da história para a natureza, a passagem do ideal ao real.

Podemos definir os principais momentos dessa trajetória da seguinte maneira: inicialmente, para Schelling, tal como o mal no início da criação ainda está preso e limitado ao fundo ainda não irritado pela incidência da luz, dentro da história, “o Mal permanece escondido no início e uma época de inocência e de ausência de consciência do pecado precede uma época de culpa e de pecado”.²¹⁸

Para o filósofo, da mesma forma que o fundo originário se agitava e tentava em vão construir algo por si só, devido à permissão de agir sozinho que Deus lhe concedeu, na história “este tempo primordial começou com a Idade de Ouro, da qual para a espécie humana dos nossos dias apenas resta uma débil recordação nas lendas; era um tempo de uma feliz indecisão, onde não havia nem Bem nem Mal”.²¹⁹

Em seguida, vem o tempo em que o fundo mostra todo o seu poder (como princípio opositor ao amor) e se instala como pilar autônomo, reivindicando para si a direção das potências da criação. Aparece, então, “o tempo da mais elevada glorificação da natureza na beleza visível dos deuses e em todo o esplendor da arte e de uma ciência plena de sentido, até que, por fim, o princípio atuante no fundo se revelou como princípio conquistador do mundo”.²²⁰

Todavia, como o fundo não pode construir nada por si mesmo, esse período está condenado a desaparecer. O desespero se instala entre os homens que, perdendo a fé nos deuses e não podendo impedir o retorno ao caos originário do fundo, procuram “fazer

²¹⁷ ÁLVAREZ. *Schelling: El sistema de la libertad*, p. 85.

²¹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 86.

²¹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 87.

²²⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 87-8.

regressar os espíritos fugitivos com o auxílio de súplicas e de fórmulas teúrgicas, para apaziguar os espíritos maus”²²¹.

Estamos próximos do terceiro e último passo da trajetória do mal *na história do espírito*. Depois de tentar fazer algo sozinho e falhar, o fundo recolhe suas forças pressentindo a chegada do bem e da luz. Devido à sua natureza meteórica e corrosiva, semelhante a uma doença, o mal só pode se manifestar completamente depois que o bem surge, “não como se só agora aparecesse, mas porque só agora é dado o oposto no qual, somente, ele se pode se manifestar completamente e enquanto tal”²²².

É precisamente o momento em que, pela segunda vez, a terra se torna deserta e vazia, que é o momento do nascimento da luz superior do espírito, luz que desde o início estava presente no mundo, mas não compreendida pela obscuridade que agia por si mesma e restringida a uma revelação restrita e limitada; e, de fato, ela aparece para se opor ao Mal pessoal e espiritual, tomando igualmente uma figura pessoal e humana como mediadora, para produzir novamente a relação da criação com Deus, num nível superior²²³.

Esse momento descrito acima coincide com o segundo estágio da personalização de Deus que descrevemos no primeiro capítulo, a saber, aquele no qual Deus reassume o elo com a criação na forma de um homem físico, o Cristo. “É somente por meio do restabelecimento da relação do fundo com Deus que é restituída a possibilidade da cura (da salvação)”²²⁴.

“O seu começo é um estado de clarividência (*hellsehens*), que acontece a alguns homens (como instrumentos escolhidos para essa finalidade) por uma eleição divina, é uma época de sinais e de milagres, na qual as forças divinas se opõem às demoníacas”²²⁵. E o final desse período é quando “sucede a crise na *turba gentium*, que submerge o fundo do mundo antigo – tal como outrora as águas do início recobriram as criações do tempo originário – para assim tornar possível uma segunda criação: uma nova separação dos povos e das línguas, um novo império”²²⁶, que Schelling interpreta como sendo o início do Cristianismo.

Podemos então encerrar este tópico resumindo os principais pontos vistos aqui. Tentamos mostrar a última principal característica do conceito de criação que consiste nesse *anúncio do mal na natureza e na história do espírito*. Partindo da própria definição schellinguiana de liberdade como “faculdade para o bem e para o mal”, abordamos a

²²¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 88.

²²² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 88.

²²³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 88-9.

²²⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 89.

²²⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 89.

²²⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 89.

diferença dessa liberdade enquanto uma possibilidade e enquanto uma realidade da ação humana. De acordo com a primeira, o homem é um ser originalmente indeciso que tem, em si mesmo, a dúbia possibilidade de ser um ou outro. Contrariamente, quando o homem realiza a si mesmo em sua ação ele só pode ser um ou outro, ou bom ou mau, mas jamais os dois ao mesmo tempo.

Assim, levantamos a questão de como se daria essa passagem da liberdade humana de sua simples possibilidade para sua efetiva realidade, e concluímos que existe um *anúncio do mal na natureza* que inclina e induz o homem ao mal. Por sua vez, esse anúncio existe devido à agitação inicial do fundo quando entrou em contato com a luz divina. Essa reação agitada e convulsiva do *Grund* está espalhada por toda a natureza e configura uma fonte de imperfeição e erro para as criaturas.

Todavia, vimos também que o mal vai além do âmbito da natureza e, com o homem, alcança a dimensão superior do espírito e da liberdade. Nesse caso, a presença e o desenvolvimento do *mal na história do espírito* seguem os mesmos passos descritos anteriormente, uma vez que ele, indo do real ao ideal ou do ideal ao real possui, nos dois casos, o mesmo passado transcendental como resultado do agir-para-si-mesmo do princípio de oposição à ação de Deus.

Portanto, os mesmos estágios do fundo se refletem e são, embora em uma potência superior, os passos que o mal dá no mundo do espírito. O primeiro passo foi quando o fundo ainda não havia sido posto por Deus em contato com o princípio da luz. Nesse momento, o mal permanecia escondido na história do espírito, o que corresponde à época de inocência e ausência de pecado.

O segundo passo foi quando o fundo afirmou a si mesmo como princípio autônomo, isto é, quando ele manifestou sua vontade de ser para si independente do todo. Na história, temos o tempo correlato dos deuses e heróis, quando o poder e a glória estavam divididos entre monstros e seres mágicos, assim como a sabedoria que dirigia a vida humana vinha das profundezas através dos oráculos.

O terceiro e último passo foi semelhante à retração e resistência do fundo quando recebeu a incidência da luz da criação sobre si. Nesse momento, o fundo decidiu se opor à ação divina e afirmar sua eguidade contrária à expansão do entendimento, isto é, o fundo se posicionou como oposto e local de manifestação de Deus. Paralelamente, desde que Deus reassumiu o homem e a criação por meio do Cristo, o mal se manifestou plenamente como princípio universal em luta com o bem, e continuará assim até o final dos tempos.

Dessa maneira, é possível perceber que não existe uma relação direta entre a vontade de Deus e o mal. Quando Deus quis se revelar e criar, ele cindiu o fundo com sua luz divina. Essa cisão causou a reação do fundo contra Deus e é essa reação que se propaga na natureza na forma de anúncios e presságios da imperfeição. Ou seja, o fundo é a condição para o mal na medida de sua separabilidade, mas jamais por si só. Se o fundo não agisse por conta própria, as criaturas seriam seres idênticos a Deus e não haveria mobilidade do amor.

E, em relação à presença do mal na história do espírito, também é perceptível a ausência de relação entre a vontade do criador e o mal, porque o mal só surge enquanto possibilidade de ação para a liberdade humana na forma de oposição ao bem e à manifestação espiritual de Deus. Assim, novamente, Schelling mostra que seria necessário impedir a revelação de Deus para que o mal não surgisse, assim como é o mal que procura se apoiar no bem e em Deus para existir, devido à sua natureza de oposição, e nunca o contrário.

Portanto, é muito questionável uma teodiceia para justificar Deus diante do mal quando, na verdade, é o mal que só se justifica quando posto diante de Deus.²²⁷

No próximo tópico, poderemos, finalmente, abordar diretamente o conceito de *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*.

2.5 A criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo

Nos tópicos anteriores desse capítulo seguimos o caminho proposto na introdução para dissertar sobre o conceito de *criação* da *Freiheitsschrift* como *desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. Começamos pelo *desdobramento das forças criativas e a in-formação das criaturas*, isto é, pelo modo como os dois princípios divinos se imbricam e iniciam o processo de geração das criaturas. Esse processo não é outro senão a *in-formação* da luz no fundamento. Representando o Verbo e o entendimento de Deus, a luz desempenha o papel de força de ascensão para a existência, levantando e despertando os seres criados da sonolência obscura do fundamento e trazendo-os à luz e à vida.

Por causa dessa origem, os seres criados possuem em si *o duplo princípio da criação*. Em outras palavras, eles possuem uma parte do *Grund* e outra do Verbo. As criaturas representam uma unidade relativa dos dois princípios até o homem, o ser criado que atinge a máxima divisão do entendimento e do fundamento. Porque o homem está posto nessa posição

²²⁷ “O Mal, porém, não é uma essência, mas uma não-essência, que só em oposição se torna uma realidade, não em si mesmo”. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 124.

radical de diferenciação das forças criativas, ele pode separar os dois princípios por meio de sua vontade, e essa separação é a *possibilidade do mal*.

Dito isso, passamos, no terceiro tópico, ao conceito schellinguiano de mal como *inversão dos princípios e perversão das forças criativas*. Ali tentamos mostrar como o mal é, na *Freiheitsschrift*, necessariamente, uma ação espiritual humana. Uma vez que o mal não pode acontecer sem uma dualidade dos princípios, ele não ocorre somente pelo fundamento, assim como demonstramos que, enquanto espírito, o mal pressupõe todo o desenvolvimento da criação até aquele ponto máximo no qual um ser criado reúne em si as condições ideais para inverter os princípios (ou seja, reverter a vontade universal em prol da vontade particular), e também para perverter as forças criativas (isto é, gerar uma nova unidade dos princípios, uma unidade efetiva cuja natureza não seja mais a favor de Deus ou da criação, mas sim do mal e da corrupção).

Todavia, sabemos que Schelling concebe o mal como princípio universal presente na criação oposto ao bem e à vontade de Deus e, por isso, reservamos o quarto tópico para mostrar o *anúncio do mal na natureza e na história do espírito*. Ali demonstramos que é necessário que haja, de acordo com a definição schellinguiana da liberdade humana como faculdade para o bem e para o mal, uma fonte ou resíduo do imperfeito na natureza que convide e incite o homem a escolher o mal em detrimento do bem. Esse resíduo do imperfeito é o anúncio do mal na natureza e ele decorre da agitação original do fundo desde o início da criação e a ação do Verbo sobre o *Grund*.

E também, mostramos que o mal vai além desse resíduo de imperfeição e vai até a dimensão do espírito através da liberdade humana, despontando na criação como princípio universal oposto ao bem. Nesse caso, o mal segue os mesmos passos que o fundo e seu comportamento diante do entendimento, isto é, se posiciona como princípio de oposição, corrosão e resistência à ação de Deus na criação.

Agora, poderemos abordar o conceito de *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. Nossa tese fundamental neste capítulo é: existe uma continuidade intrínseca entre Deus e sua obra, entre o criador e a criação. Ou seja, acreditamos que há uma extensão da essência eterna de Deus e sua manifestação e realização no tempo. Daí a opção pelo título do capítulo: a criação é desdobramento da ação divina, é consequência, é continuidade que é, ela própria, autorrevelação de Deus. Quem traz uma imagem muito interessante para percebermos essa continuidade é Márcia Sá Cavalcante Schuback. Segundo ela,

Os japoneses possuem um ritual para presentear, no qual aquele que dá e aquele que recebe se ajoelham e inclinam um em frente ao outro, deixando-se separar pelo presente. O que dá e o que recebe fazem o mesmo gesto e com tamanha identidade que não se pode de modo algum saber “quem” dá e “quem” recebe. A criação é esse poder-receber na existência que salta da própria doação da divindade. E por isso, a diferença entre fundamento da existência de Deus e a existência de Deus não fala de dois começos, o começo de Deus e o começo do mundo e das coisas, mas de um único começo que é, em si mesmo, o deixar-ser a possibilidade que não deixa de ser a possibilidade.²²⁸

A nosso ver, a compreensão da *Freiheitsschrift* de que a criação é um desdobramento de Deus reflete uma grande originalidade de Schelling. Essa ação continuamente renovada não é um fato, um acontecimento, um feito repentino de um momento ao outro; é, antes, uma criação constante e em devir permanente desde que Deus optou por ela. Emilio Brito, estudioso francês, repara que, “segundo Schelling, o mundo não podia subsistir sem a ação permanente da potência demiúrgica; a conservação do mundo é uma criação contínua”.²²⁹

O motivo pelo qual Schelling concebe a criação como desdobramento é que, segundo Brito, na *Freiheitsschrift*, “o Deus plenamente vivo não é perfeito ‘de um só golpe’”²³⁰, ele precisa de um meio ou espaço pelo qual ele se manifesta. Como mostrado no capítulo anterior, esse meio é o fundo e ele estabelece com Deus, durante a criação, uma relação de entrelaçamento tal como o exemplo de Schelling a respeito da luz e da gravidade. “A própria luz (*Deus criador*) não se desembaraça completamente daquilo que a encerra (a *gravidade ou fundo*)”²³¹, a primeira se propaga livremente na segunda, mas dela não se separa em nenhum momento.

De acordo com Jad Hatem, o desdobramento da criação a partir dos dois princípios divinos implica em uma consequência inevitável, a saber, esse desdobramento não cria apenas as criaturas e seres dependentes de Deus, mas cria, *sobretudo*, o próprio Deus (o Deus *Ele-Mesmo*). Nas suas palavras: “Graças à dialética de Deus e do fundo, Deus se desliga da

²²⁸ SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *O começo de Deus: A filosofia do devir no pensamento tardio de F. W. J. Schelling*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 196-7.

²²⁹ BRITO, Emilio. Création et temps dans la philosophie de Schelling. *Revue philosophique de Louvain*. Louvain: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, tome 84, n. 63, 4ª série, p. 377, août 1986. “D’après Schelling, le monde ne pourrait pas subsister sans l’action permanente de la puissance demiurgique; la conservation du monde est une création continuée”.

²³⁰ BRITO. Création et eschatologie chez Schelling. *Laval théologique et philosophique*, p. 251, 1986. Disponível em <<http://www.erudit.org/revue/LTP/1986/v42/n2/400239ar.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2010. “Le Dieu pleinement vivant n’est pas parfait “d’un seul coup”.

²³¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 62. Grifo nosso.

indiferença primordial e se personaliza gradualmente até manifestar a essência da unidade: o amor da identidade orgânica final como oposição à indiferença orgânica de origem”.²³²

Nessa dialética, a criatividade de Schelling é pensar o criador e a criatura em uma unidade, ou seja, *juntos no desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. “Deus não é um Deus dos mortos, mas de vivos”²³³. Na *Freiheitsschrift*, quando Deus cria, ele está junto de suas criaturas naquilo que as separa do fundamento e as conduz ao bem. Só assim ele compartilha de sua liberdade mais essencial de ser. Por isso as criaturas são seres autônomos, livres, existindo concebidas Nele, como participantes do querer originário de Deus, “cujo conceito seria contraditório se uma consequência não fosse engendramento, quer dizer, se não fosse posição de qualquer coisa de autônomo”.²³⁴

Uma analogia capaz de representar essa unidade de Deus e sua criação é a imagem do nascimento de uma árvore: criador e criatura entrelaçam-se na forma de um desdobramento, tal qual uma semente, a partir de suas forças transforma-se, de seguida, em tronco (a alma do mundo), em galhos (o conjunto da vida) e frutos (o homem). O tronco, os galhos e os frutos já estão presentes na semente, ainda que *implícitos*, e são a própria semente, então *explicitada*.

Segundo Emilio Brito, o grande desafio filosófico que Schelling enfrentou ao conceber essa unidade entre Deus e o mundo foi aquele de vencer “a cruz para o entendimento”²³⁵ que representa o conceito de “nada” da teoria da criação *ex nihilo*. Mas qual foi o caminho que Schelling percorreu para superar essa concepção tão tradicional da filosofia ocidental?

Para Brito, o conceito de “nada” foi retrabalhado por Schelling de modo a receber uma significação positiva por meio da amálgama dos sentidos que as Escrituras e os antigos conferiam ao termo. Assim,

Sua novidade pode ser resumida em quatro pontos. Pela primeira vez, 1º Schelling reconhece que a criação *ex nihilo* é uma verdadeira *cruz* para o entendimento; 2º ele admite que esta doutrina poderia receber, graças à distinção entre o existente e o que é fundamento da existência, uma significação positiva; 3º ele se apóia sobre um texto das Escrituras Sagradas que parece envolver a ideia de uma criação *ex nihilo* (ele se refere sem dúvida a 2 Mac 7, 28); 4º ele introduz no mesmo contexto - igualmente com um sentido positivo - a ideia grega do não-ser relativo (expressa aqui pela fórmula μή όν). Esta passagem das *Investigações sobre a liberdade*

²³² HATEM, Jad. *De l'absolu a Dieu: Autour du traité sur la liberté de Schelling*. 1ª ed. Paris: Cariscript, 1987, p. 42. “Grace à la dialectique de Dieu et du fond, Dieu se détache de l'indifférence primordiale et se personnalise graduellement jusqu'à manifester l'essence de l'unité: l'amour qui est identité organique finale par opposition à l'indifférence inorganique de l'origine”.

²³³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

²³⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

²³⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 80, nota 2.

sugerem que o "nada" de onde a criação surge é agora compreendido por Schelling como fundamento dinâmico da existência efetiva como "isso que não é ainda"²³⁶.

A demonstração lógica dessa unidade entre criador e criatura é feita por Schelling por meio do sentido da cópula na expressão “Deus é criação”. O verbo “é” relaciona sujeito e predicado na forma de *antecedens* e *consequens*; ou seja, na dita expressão “o sujeito e o predicado se opõem como o que está recolhido e o que está desdobrado (*implicitum et explicitum*)”²³⁷, tal qual a semente e a frondosa árvore.

Essa unidade perfeita pode ser vista de seus dois lados. Em um, Deus é o criador e age unicamente de acordo com sua vontade; em outro, as criaturas são a alteridade de Deus e como tais são também vontades livres. Pilar Fernández Beites, estudiosa madrilenha, ressalta a importância da alteridade da natureza e do homem na criação de Deus, posto que ele “apenas se devém Personalidade Absoluta ao realizar-se como natureza e como espírito finito”²³⁸.

Assim descrita, a criação da *Freiheitsschrift* não pode ser vista como um mecanismo, mas como *ação constante*, em movimento: o desdobramento de um Deus vivo. “A criação não é um dado, mas uma atividade”²³⁹, e essa é uma das duas principais características do conceito de criação em 1809.

Contudo, segundo Schelling, a criação possui ainda outra característica fundamental, a saber, ela designa *um ato de autorrevelação*. Em outras palavras, ela é um ato no sentido de que teve início no tempo e que foi resultado de um querer consciente de Deus. Tal como

²³⁶ BRITO, Emilio. La création “ex nihilo” selon Schelling. *Ephemerides theologicae lovanienses*. Leuven: E. Peeters, v. 60, n. 4. p. 305-6, 1984. “Sa nouveauté peut être résumée en quatre points. Pour la première fois, 1° Schelling reconnaît que la création *ex nihilo* est une véritable *crux* pour l’entendement; 2° il admette que cette doctrine pourrait recevoir, grâce à la distinction entre l’existant et ce qui est fondement de l’existence, une signification positive; 3° il s’appuie sur un texte de l’Écriture sainte qui semble impliquer l’idée d’une création *ex nihilo* (il s’agit sans doute de 2 Mac 7, 28); 4° il introduit dans le même contexte – également avec un sens positif – l’idée grecque du non-être relatif (exprimée ici par la formule μή ὄν). Ce passage des *Recherches sur la liberté* suggère que le “rien” d’où la création surgit est désormais compris par Schelling comme fondement dynamique de l’existence effective, comme “ce qui n’est pas encore”.

²³⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 43.

²³⁸ Esse artigo traz uma informação interessante para a questão da teodiceia, a saber, a autora faz uma genealogia do mal nos escritos schellinguianos, em particular, na obra anterior à *Freiheitsschrift*, o escrito *Filosofia e Religião*. Ali, em 1804, Schelling identifica, segundo a autora, a causa do mal ao princípio de individuação encontrado nos seres, ou seja, o mal teria sua fundamentação na finitude. Essa informação é interessante porque nos permite compará-la com a *Freiheitsschrift*, três anos mais velha e meditada, na qual o mal recebe uma fundamentação mais adequada e consistente: resultado não apenas do indivíduo enquanto tal, mas do indivíduo livre e a par da realidade do mal, o indivíduo que opta pelo mal e o faz com todas as suas forças. cf. BEITES. Individuación y mal: Una lectura de Schelling, p. 416 e segs.

²³⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 108.

afirma Xavier Tilliette, “de fato, a criação é ‘ação e ato’, e não um fato accidental. Ela é obra da vontade mais pessoal e livre, ela não tem outra lei senão o querer de Deus”.²⁴⁰

A respeito dessa segunda característica da criação, Emilio Brito defende a tese de que, com Schelling, a criação é uma ação contínua de desdobramento, como dizemos acima, mas também é um evento, um ato, uma entrada no tempo e na história de algo que originalmente não existia. Em suas palavras:

Mas admitindo completamente a noção de criação continuada, Schelling (como Barth o fará após ele) entende a princípio por criação a ação do Deus que criou o mundo no começo. Essa ação, que estabelece a entrada histórica das coisas na realidade, é um evento. Nós pensamos que essa maneira de ver é legítima. A criação não é somente a relação permanente da criatura à Fonte de seu ser, mas uma ação no sentido forte, uma obra de Deus.²⁴¹

Ora, essa entrada no tempo da criação por um *ato consciente de autorrevelação* nos diz que, na *Freiheitsschrift*, a criação não pode ser entendida como indiferente, ou seja, como resultado de uma ação simplesmente impulsiva. Não. Ela é fruto de um querer originário, refletido e decidido de Deus. Deus é pessoal e sua criação também é pessoal. Como confirma Emilio Brito, “Todo o processo da criação do mundo não é outro senão o processo da perfeita personalização de Deus”.²⁴²

Pensar a criação da *Freiheitsschrift* sem esse comprometimento da liberdade e da essência de Deus é pensá-la maquinalmente, explicita Martin Heidegger; é tê-la como obra de um Deus artesão que produziu “algo que está-diante como coisa”²⁴³. Segundo seu comentário, o supremo fabricante teria *ex nihilo* posto “suas mãos na massa” e, dela, realizado a criação como algo externo a ele. Como aponta o mesmo autor, tal visão da criação a partir do nada remonta a Santo Agostinho e sua obra *Do Livre Arbítrio*.

A imagem do Deus fabricante destaca o vazio entre Deus e o produto de sua ação. Schelling, por sua vez, não faz senão preencher de comprometimento esse vazio, isto é, para

²⁴⁰ TILLIETTE. *Une philosophie en devenir*, p. 533. “En effet, la création est “action et acte”, et non pas un fait accidental, elle est l’oeuvre de la volonté la plus personnelle et la plus libre, elle n’a d’autre loi que le vouloir de Dieu”.

²⁴¹ BRITO. *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, p. 377. “Mais tout en admettant la notion de création continuée, Schelling (comme Barth le fera après lui) entend d’abord par création l’action du Dieu qui a créé le monde au commencement. Cette action, qui établit l’entrée historique des choses dans la réalité, est un événement. Nous pensons que cette manière de voir est légitime. La création n’est pas seulement la relation permanente de la créature à la Source de son être, mais une action au sens fort, un ouvrage de Dieu”.

²⁴² BRITO. *Création et eschatologie chez Schelling*, p. 251. “Tout le procès de la création du monde n’est rien d’autre que le procès de la parfaite personnalisation de Dieu”.

²⁴³ Heidegger cunha a imagem do Deus que “arregaça as mangas” na criação, ou seja, o Deus que manufatura – produz com as mãos – a criação como uma coisa ou algo externo a ele. Em sua opinião, tal não é o caso de Schelling. cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 159.

ele, Deus dá sua própria vida em total *concurso moral* para a criação. A criação é um ato consciente e refletido de Deus. Ele opta em benefício dela quando põe sua essência em revelação. E essa essência é o amor, e o amor quer reunir aquilo que poderia viver separado, ou seja, os seres que estão no fundo. Mas, por isso mesmo, o fundo não entra em consideração quando questionamos a relação da vontade de Deus com o mal, porque a vontade do criador é somente elevar à existência os seres que, de outra forma, permaneceriam eternamente não revelados.

A criação é, sobretudo, a vida de Deus construindo-se e requer uma filosofia que explique sua personalidade e sua liberdade. E a filosofia de Schelling parece bastante adequada a esse fim. Para ele, a criação brota diretamente de Deus. Ela é compreendida na *Freiheitsschrift* de acordo com o modo de “representação dinâmica da Natureza”²⁴⁴ e, nesse sentido, origina-se da essência de Deus como *desdobramento e autorrevelação*.

Essas duas características fundamentais do conceito de criação divina na *Freiheitsschrift* apresentam uma consequência inevitável, a saber, toda criação *depende essencialmente* do criador. Essa consequência pode ser vista por dois lados. Por um lado, essa dependência determina a validade existencial das criaturas. É o que nota Emilio Brito. Para ele, “é a todo o momento, e sempre na atualidade do presente, que a criatura recebe seu ser de Deus, tal qual sua duração; a criação é co-extensiva à duração dos seres e do mundo”.²⁴⁵

Por outro lado, a dependência da criatura é mais que sua participação no conjunto da existência e da criação, é também a determinação de sua esfera espiritual mais ampla: sua liberdade e sua moral. É o que destaca Luís Henrique Dreher, para o qual “a ideia de ‘dependência’ essencial não pode ser entendida causalmente, pois ou se acaba em última análise negando a liberdade humana; ou se atribui a Deus a origem do mal, o que nos levaria a um Absoluto incompatível com as convicções fundamentais de todos, ou quase todos, os pensadores idealistas, pensadores simultaneamente da liberdade e do Absoluto”.²⁴⁶

²⁴⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 52.

²⁴⁵ BRITO. *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, p. 377. “Sur ce point, la position de notre auteur coïncide à première vue avec celle de saint Thomas: c’est à tout moment, et toujours dans l’actualité du present, que la creature reçoit son être de Dieu, quelle que soit sa durée; la création est coextensive à la durée des êtres et du monde”.

²⁴⁶ Pois bem, segundo o prof. Dreher, o dito par conceitual não configura uma alternativa, um “ou-ou”; configura, isto sim, um “tanto-como”, um “e-também” de liberdade e dependência na medida em que Schelling supõe uma dependência originária, mas constantemente superada, dentro do Absoluto, ao nível próprio da essência, em favor da liberdade entendida como realização de um querer racional. É devido a essa superação contínua que Deus, supremo entendimento e razão, não contradiz seu pensar em sua ação. Já o homem, um ser espiritual oriundo do fundo, seminatural e semiespiritual, consegue desviar a liberdade de sua destinação originária até a periferia do absoluto e criar o mal. cf. DREHER. *Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto*, p. 70.

Mas, antes de finalizar, cabe uma pergunta fundamental sobre o conceito de criação: se ela possui uma ligação tão pessoal e intrínseca com o criador, qual a relação do mal, que está presente na criação, e o criador? Ele quis o mal de alguma maneira, ou o mal possui uma função justificável para sua criação?

Em relação à primeira pergunta – se Deus quis o mal de alguma maneira – a resposta parece ser dedutível por aquilo que já foi dito neste trabalho. Não, Deus não quis o mal e por dois motivos: primeiro, porque o mal propriamente dito, o mal espiritual, inversor e perversor das forças da criação só é possível por meio da liberdade humana, mas jamais pelos princípios em Deus. Deus, Deus *Ele-Mesmo*, só podia querer uma coisa: o amor, isto é, reunir tudo o que é diferente de si para ser tudo em todos.

E, segundo, porque a liberdade humana, a verdadeira responsável do mal, desempenha um papel importante para a liberdade divina, papel que pode ser percebido dentro do todo da questão que é o conceito de criação. Como nota Tilliette, “aqui se exprime claramente o traço característico das *Investigações* e dalhures da obra ulterior, que a liberdade humana não é tratada à parte da liberdade divina, e que as dissonâncias das ações do homem são integradas à imensa oitava da Criação”.²⁴⁷

E qual é, então, esse papel? A resposta a essa pergunta é também a resposta para a segunda pergunta feita acima, a saber: o mal possui alguma função que lhe justifique sua criação?

Quem auxilia a responder a essa pergunta é Marc Maesschalk. Segundo ele,

A questão do Mal encontra assim seu lugar dentro da economia da revelação divina. Ela não está ligada de maneira geral, abstrata, à finitude do ser criado, mas ela se põe somente em consideração à liberdade humana, compreendida como manifestação da vontade própria escondida no fundo da natureza desde as origens. O Mal aparece dentro da ordem revelada como uma insurreição da vontade própria contra a vontade universal, uma inversão da relação do centro com a periferia, uma "perversão positiva". Sem a "superação" dessa ruptura, o amor não poderia se revelar de fato como laço eterno, como força de reconciliação.²⁴⁸

²⁴⁷ TILLIETTE. *Une biographie en devenir*, p. 527. “Ici s’exprime en clair le trait caractéristique des Recherches et d’ailleurs de l’oeuvre ultérieure, que la liberté humaine n’est pas traitée à part de la liberté divine, et que les dissonances des actions de l’homme sont intégrées à l’immense octave de la Création”.

²⁴⁸ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*. 1^a ed. Leuven: E. Peeters, 1989, p. 149. “La question du Mal trouve ainsi sa place dans l’économie de la révélation divine. Elle n’est pas liée de manière générale, abstraite, à la finitude de l’être créé, mais elle se pose seulement eu égard à la liberté de l’homme, comprise comme manifestation de la volonté propre cachée dans le fond de la nature depuis les origines. Le Mal apparaît dans l’ordre révélé comme une insurrection de la volonté propre contre la volonté universelle, une inversion du rapport du centre et de la périphérie, une “perversion positive”. Sans le “surmontement” de cette rupture, l’amour ne pourrait se révéler réellement comme lien éternel, comme force de reconciliation”.

Ou seja, o mal possui um papel fundamental dentro da criação. Por meio de sua presença – presença unicamente possível graças à liberdade humana – Deus *Ele-Mesmo*, Deus que é amor pode se manifestar como força de reconciliação, utilizando a oposição do mal como campo e material para sua atuação e atualização. Se não houvesse oposição à vontade de Deus, o amor não teria o que reconciliar e a própria vida de Deus estaria condenada a ser uma manifestação abstrata na criação.

Schelling abdica de fazer uma teodiceia porque o mal tem uma função proveitosa para a vida de Deus. Sem esse elemento, o Deus do amor não teria o que reconciliar e padeceria de realidade. O mal não é um empecilho definitivo para a vida de Deus, antes é uma condição temporária para a mais elevada revelação divina.

E, por fim, terminamos nosso segundo capítulo do presente trabalho. Expusemos aqui como Schelling compreende a *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*, ou seja, como uma ação contínua na qual a manifestação da obra reflete e é, embora de um ponto de vista diferente, o criador; assim como mostramos que a criação é um ato, um evento, um acontecer decidido de Deus a favor da revelação de si e do mundo.

Com essa compreensão em mente, assim como o papel que o mal ocupa dentro do plano de Deus, vamos ao próximo e último capítulo para abordar o problema principal que motivou esse trabalho, a saber, demonstrar como Schelling abdica de fazer qualquer tipo de justificativa da divindade diante do mal.

CAPÍTULO 3: A SUPREMA QUESTÃO DA *FREIHEITSSCHRIFT*

3.1 O mal radical enquanto mancha originária da essência inteligível do homem

Neste primeiro tópico do terceiro capítulo, abordaremos *o mal radical enquanto mancha originária da essência inteligível do homem* segundo a *Freiheitsschrift*. Trata-se de perceber como o filósofo se apropria do noumenal kantiano da liberdade e o estipula como a essência inteligível que acompanha o homem desde o início da criação. Em outras palavras, trata-se de ampliar a significação de ser livre que Schelling confere ao homem e, nessa ampliação, perceber uma ligação fundamental da liberdade com o mal desde a eternidade.

Com isso, poderemos mostrar outra característica essencial para não se sustentar uma teodiceia com Schelling que é o mal radical, ou seja, a predestinada inclinação do homem ao mal, uma vez que sua liberdade vem manchada pelo agir-para-si-próprio do fundamento em oposição à revelação de Deus.

Para cumprir tal objetivo, inicialmente abordaremos a crítica schellinguiana ao conceito usual de liberdade. Segundo esse conceito, a liberdade consistiria em uma mera indiferença entre opostos, concepção da qual Schelling quer se afastar para, gradativamente, se aproximar da doutrina kantiana da autonomia da vontade. Vamos ver como ele expõe sua crítica a esse conceito de liberdade:

O conceito habitual de liberdade, segundo o qual ela é posta como uma faculdade totalmente indeterminada de escolher entre dois objetos contraditórios, sem um fundamento determinado para se querer um ou outro, senão simplesmente, o fato de ele ser querido, pode invocar, sem dúvida, a indecisão originária do ser humano na sua ideia, mas conduz, aplicado a ações isoladas, aos maiores disparates.²⁴⁹

Porque o filósofo diz isso? Em que ponto exatamente ele *não concorda* com esse conceito habitual de liberdade? De acordo com a citação, o problema não é, na *Freiheitsschrift*, compreender a liberdade como uma faculdade de indeterminação entre opostos, ou seja, como possibilidade de escolha entre o bem e o mal, mas sim entendê-la como infundada em sua realização, isto é, sem base (*Grund*) ao que diz respeito à sua ação efetiva.

²⁴⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 91.

Não custa aqui lembrar a distinção feita no capítulo anterior entre as categorias filosóficas schellinguianas da *possibilidade* e da *realidade*. A primeira se refere ao sentido do termo “faculdade” (inclinação para um extremo ou outro), contudo, a segunda implica na escolha de um desses opostos à custa de outro e, nesse sentido, jamais, segundo Schelling, a liberdade pode se realizar (se efetivar, tornar-se ação humana real) *sem um fundamento determinado para se querer um ou outro*.

O erro de assumir a ação efetiva da liberdade como desprovida de fundamento está na necessária introdução de uma completa contingência dentro das ações singulares. Abrem-se duas opções que Schelling descarta: ou a liberdade é uma faculdade do acaso ou a ação livre é coagida por forças externas. A terceira opção que o filósofo escolherá é radicar a liberdade em si mesma, isto é, fundamentá-la enquanto não-fundamento (liberdade absoluta de ser) do qual todo ser se origina por diferenciação e determinação das forças criativas.

É o que nos diz Arturo Leyte em seu estudo introdutório às *Investigações schellinguianas*. O autor reconhece que Schelling, na esteira de Kant e Fichte, concebe a liberdade como uma espécie de “sagrada necessidade interna” do ser livre. Contudo, diferente daqueles dois, nosso filósofo “busca o fundamento da liberdade em um lugar mais profundo: na plenitude do nada do fundamento absolutamente indeterminado a partir do qual se produz toda determinação e todo ser por meio da diferenciação”.²⁵⁰

Com essa concepção de liberdade, Schelling dá um importante passo para assumir, na *Freiheitsschrift*, o ato inteligível kantiano que, segundo Luís Fernando Cardona, caracteriza-se “como um ato que antecede a todo ato empírico e por meio do qual é aceita, originariamente no arbítrio, uma ação como absolutamente livre”²⁵¹. Essa definição de Cardona está de pleno acordo com as palavras de Kant em *A religião nos limites da simples razão*, de 1793.²⁵²

Dessa maneira, parece-nos que Schelling rejeita o conceito habitual de liberdade porque ele reduz *a realidade* da liberdade a uma banal alternância entre possibilidades de

²⁵⁰ LEYTE, “Estudio introductorio”. In: *Investigaciones filosóficas...*, p. 73.

²⁵¹ CARDONA, Luis Fernando. Acto inteligible y realidad individual del “malum morale”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Publicada pela Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, v. 57, fasc. 3, p. 504, julho-set. 2001.

²⁵² Logo no início de seu texto, Kant deixa claro que a liberdade não existe em caso de uma ação guiada por móveis externos de qualquer tipo, mas somente pautada pelo “fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que precede todo o fato que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida”. O que Schelling irá alterar dessa afirmação kantiana é o local onde esse fundamento se encontra, passando-o do subjetivo para o absoluto, ou seja, conferindo à liberdade um *status* metafísico dentro do todo que não se encontra em Kant. cf. KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 27.

escolha sem levar em conta o fundamento metafísico da liberdade humana enquanto possibilidade de ser ou o bem ou o mal. Em seus termos,

Poder decidir, sem qualquer fundamento determinante, por A ou por não-A, seria, para dizer a verdade, um agir completamente irracional e equivaleria a não distinguir entre o homem e o conhecido animal de Buridan que, segundo as opiniões dos partidários deste conceito de livre-arbítrio, estaria condenado a morrer de fome diante de dois montes de palha situados à mesma distância, do mesmo tamanho e com as mesmas características, por não possuir aquele princípio do livre-arbítrio.²⁵³

Percebemos que, em sua crítica ao conceito habitual de liberdade, Schelling empreende uma defesa forte do seu conceito de liberdade humana, aquele mesmo que se encontra em sua obra. Em 1809, a liberdade é a faculdade humana de optar por um dos opostos morais concedidos ao homem, ou seja, é a potência moral que tem, em si, em idênticas condições, o bem e o mal e, por isso, tem a ambos como igualmente possíveis e separáveis.

Sendo assim, a liberdade do homem não pode ser entendida como um agir igual a qualquer outro, como se estivesse no âmbito da mera natureza e não precisasse, por isso, de uma causalidade interna para sua *realização*; pelo contrário, o agir livre do homem, na medida em que reflete sua condição metafísica de idêntica possibilidade para o bem e para o mal, só pode ter seu fundamento naquilo que foge a qualquer determinação externa de seu próprio mecanismo de funcionamento.

É essa liberdade autofundamentada que ampara a crítica schellinguiana ao conceito habitual de liberdade, porque ela remete a um desfecho necessário, a saber, o fundamento da escolha livre, a causalidade que determina o homem a decidir por um ou outro, na medida em que representa a essência inteligível do homem enquanto ser criado, só pode estar *fora do tempo*.

É nesse ponto de sua *Freiheitsschrift* que Schelling expressa mais visivelmente, em sua definição de liberdade como faculdade do bem e do mal, o conceito kantiano de liberdade como fundo noumenal do homem. Ele diz que

A essência inteligível de cada coisa e, principalmente do homem, é, segundo ele, exterior a qualquer conexão causal, encontrando-se fora e para além do tempo; por isso, não pode ser nunca determinada por qualquer coisa que a preceda, na medida

²⁵³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 91.

em que é ela, pelo contrário, que precede qualquer outra coisa que esteja ou aconteça nela; e fá-lo, não tanto de acordo com o tempo, mas sim de acordo com o conceito, como unidade absoluta, que já lá se deve encontrar inteira e perfeita, para que uma ação ou determinação isolada seja possível nela.²⁵⁴

Para ajudar a compreender o que Kant entende por isso, cabe citar Miklos Vetö em seu livro que busca justamente compreender o nascimento da vontade e demonstrar a superioridade da investigação kantiana sobre esse tema.

De acordo com Vetö, na obra *crítica* de Kant temos pelo lado da *razão pura* a reflexão do filósofo de Königsberg sobre a ação do entendimento no mundo físico preso ao tempo e ao espaço. Todavia, por outro lado, pela *razão prática* temos a investigação kantiana da liberdade se referindo à coisa-em-si do homem, isto é, ao seu fundo noumenal. Nesse sentido

A liberdade, que conduz à vontade, surge de nossa essência noumenal. A liberdade é o núcleo noumenal da criatura racional. Ela significa que o ser humano não se submete a nenhum poder exterior ou anterior na causalidade de sua ação. Ora, a espontaneidade radical da causalidade de nossa ação deve remeter à espontaneidade radical de nosso ser livre.²⁵⁵

Da forma como mostra Vetö, já em Kant existe o significado de que a liberdade humana não pode ser entendida como passiva de ações externas a ela, isto é, como resultado de uma cadeia de causa e efeito, mas requer uma fundamentação própria de seu agir. Segundo Miklos Vetö,

O ato livre não é alguma coisa de contingente, mas é para ser entendido como o atuar inteligível do eu noumenal kantiano que, determinando o devir temporal de um ser, tomba fora de toda temporalidade. O ato livre não se segue da essência de um ser, mas é sua essência, seu conceito, sua posição. Um homem se determina a ser isto que ele é antes de todo tempo; desde então as ações que tecem a trama de sua vida, que provêm de sua liberdade, não podiam se efetuar de outro modo.²⁵⁶

Schelling com certeza retém em sua obra de 1809 essa característica da vontade, e a suplementa com a doutrina idealista fichteana da posição originária do eu (da consciência).

²⁵⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 93.

²⁵⁵ VETÖ. *O nascimento da vontade*, p. 205.

²⁵⁶ VETÖ. *Le fondement selon Schelling*, p. 37. “L’acte libre n’est pas quelque chose de contingent mais est à comprendre comme l’agir intelligible du moi nouménal kantien qui, tout en déterminant le devenir temporel d’un être, tombe en dehors de tout temps. L’acte libre ne suit pas de l’essence d’un être, mais *est* son essence, son concept, sa position. Un homme se détermine à être ce qu’il est avant tous les temps; dès lors les actions qui tissent la trame de sa vie, tout en découlant de sa liberté, ne pourraient s’effectuer autrement”.

Há aqui um elo entre várias ideias que se não forem bem ajuizadas podem nos levar a cometer algum engano. O objetivo de Schelling é trazer a doutrina kantiana da autonomia da vontade, acrescê-la da teoria idealista fichteana da autopoção originária e inseri-la em seu contexto da criação divina. Como o objetivo não é simples, primeiramente há que se entender que para Schelling, leitor de Kant, a liberdade deve possuir uma causalidade exterior a todo o tempo, como já dito acima. Todavia, essa causalidade deve também ser absoluta e originária, tal como diz Fichte a respeito do eu.

Segundo Schelling, Fichte entende que o eu “é o seu próprio agir; a consciência é posição de si mesma, mas o Eu não se distingue dela, mas é justamente o próprio pôr-se a si mesmo”²⁵⁷. Entretanto, essa consciência que é pensada como autoconhecimento do eu não é originária, pois pressupõe, assim como qualquer conhecimento, o ser sobre o qual conhece.

Aqui então temos na filosofia de Fichte, segundo Schelling, o ser propriamente originário, aquele do qual sua origem pode ser dita de forma absoluta, isto é, incondicionada. “Mas este ser, que se presume ser anterior ao conhecimento, não é nenhum ser, nem igualmente, nenhum conhecer: é uma autopoção real, é *uma vontade originária e fundante*, que se faz a si mesma em algo e é o fundo e a base de toda a essencialidade”²⁵⁸. Consonante a isso, a *Freiheitsschrift* atesta de forma tão emblemática a tese de que

em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário e unicamente a ela convêm os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, autoafirmação. A totalidade da filosofia esforça-se apenas por encontrar esta suprema expressão.²⁵⁹

Forma-se assim, através desse intrincado buquê de ideias, aquela que é uma das maiores metas filosóficas da *Freiheitsschrift* que é conjugar liberdade e necessidade. Uma vez que Schelling assume a autonomia kantiana da vontade e a suplementa com a autofundação metafísica fichteana, ele cunha sua proposta final de que

O ser inteligível, agindo certamente de modo totalmente livre e absoluto, age também de acordo com a sua natureza interna; ou ainda, a ação só pode resultar do seu íntimo acordo com o princípio de identidade e segundo uma necessidade absoluta que é também absoluta liberdade: porque só é livre aquilo que age segundo as leis da sua própria essência e não é determinado por mais nada, nem nele, nem fora dele [...]. Mas, justamente, aquela necessidade interna é, ela própria,

²⁵⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95.

²⁵⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95. Grifo nosso.

²⁵⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 53.

a liberdade; a essência do homem é essencialmente *o seu próprio agir*; necessidade e liberdade interpenetram-se como um ser único que, somente se for considerado em perspectivas diferentes, pode aparecer como uma coisa ou outra, mas que é em si mesmo liberdade, embora, formalmente considerado, seja necessidade.²⁶⁰

Com essas duas características essenciais da vontade, que é a *autonomia* e a *autofundação*, Schelling está preparado para conferir à liberdade o *status* metafísico que ele considera necessário, uma vez que agora ele pode responder à seguinte pergunta: levando em conta suas duas características essenciais, de onde surge a liberdade humana?

Para responder a essa pergunta há que se levar em consideração o que foi dito aqui sobre a liberdade humana, a saber, de acordo com o ato originário da consciência, o único responsável pela escolha de qual inclinação da vontade seguir (ou o bem ou o mal) é unicamente o homem e não Deus. Se, tal como Schelling conserva de Kant e Fichte, a vontade é autônoma (segue sua própria lei) e originária (faz a si mesma enquanto tal), o ser que a possui não pode de forma alguma conferir a outrem a responsabilidade de suas ações.

Em outras palavras, tem-se que deduzir necessariamente que o homem opta sozinho por agir contra ou a favor de Deus. Mas onde se encontra essa opção humana? Quando ela foi feita? De onde surge, afinal, a liberdade humana para o mal? A resposta a essa pergunta é o paralelismo da opção originária de ser do homem com a primeira criação.

Tal como se mostrou o homem, na criação originária, é um ser indeciso (o que pode ser exposto, de forma mítica, como um estado de inocência e de felicidade inicial que precede esta vida) e só ele próprio se pode decidir. Mas esta decisão não pode acontecer no tempo; ela surge fora de qualquer tempo e é, portanto, coincidente da primeira criação.²⁶¹

Há, portanto, segundo Schelling, uma *ação da liberdade* que remete o homem empírico à sua decisão originária, à sua escolha primordial além do tempo. O sujeito empírico, concreto, “que aparece aqui decidido e determinado, se concebeu a si mesmo na primeira criação numa figura determinada e nasce como aquilo que é desde a eternidade, na medida em que, através daquela ação, são determinados até mesmo o modo e a natureza de sua corporização”.²⁶²

Portanto, é crucial entender que, para Schelling, o ato pelo qual o homem decide sua vida no tempo “não pertence, ele próprio, ao tempo, mas à eternidade: também não é segundo

²⁶⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 94-5.

²⁶¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95.

²⁶² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 97.

o tempo que é anterior à vida, mas precede-a através do tempo, sem ser aprisionado por ele, como um ato que, segundo sua natureza, fosse eterno”²⁶³. Por isso, “através dele, a vida do homem estende-se até ao começo da criação; portanto, através dele, o homem é um ser livre e eterno começo de si mesmo, elevando-se fora do que foi criado”²⁶⁴.

A respeito dessa opção originária do homem, Marc Maeschalk diz as seguintes palavras:

Desse fato, o homem é inteiramente isto que ele se faz, e não isto que Deus o faz lhe impondo a fórmula. Cada história particular é determinada em si mesma (pré-determinada) pela autoposição real da liberdade, a opção originária para ou contra Deus. O homem aparece assim com um ser transhistórico. Sua vida, sua história, é expressão contínua, temporalizada da escolha eterna posta por sua liberdade.²⁶⁵

Argumentando a favor de sua doutrina do ato originário da liberdade exterior ao tempo, Schelling lembra que existe “em cada homem um sentimento que concorda com ela, segundo o qual é de toda a eternidade que ele é (como é de fato) aquilo que é e de não ter sido no tempo que se tornou assim”²⁶⁶.

Da mesma maneira que o homem que escolhe o bem “é tão pouco coagido que nenhuma coação, nem mesmo as portas do inferno, estão em condições de se opor à sua disposição”²⁶⁷, o indivíduo que opta pelo mal age tão livre quanto o maior dos traidores. “Que Judas tenha traído Cristo, eis o que não poderia ser alterado, nem por ele próprio, nem por nenhuma criatura e, no entanto, não traiu Cristo coagido, mas voluntariamente e em plena liberdade”²⁶⁸.

Chegamos aqui então ao ponto mais importante deste tópico, a saber, o conceito de mal radical na forma de uma predestinação do homem ao erro. A partir do momento em que Schelling considera que a decisão do homem de ser bom ou mau não é feita em sua vida empírica, mas ao contrário, que sua existência no tempo é apenas a realização de um ato originário pelo qual o homem se decide, o filósofo está apresentando sua própria concepção da teoria da predestinação.

²⁶³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95-6.

²⁶⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 96.

²⁶⁵ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, p. 157. “De ce fait, l’homme est entièrement ce qu’il se fait, et non ce que Dieu le fait, en lui imposant sa formule. Chaque histoire particulière est déterminée en soi-même (pré-déterminée) par l’autoposition réelle de la liberté, l’option originaire pour ou contre Dieu. L’homme apparaît ainsi comme un être transhistorique. Sa vie, son histoire, est l’expression continuée, temporalisée du choix éternel posé par sa liberté”.

²⁶⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 96.

²⁶⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 96.

²⁶⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 96.

Nesse ponto, Schelling polemiza com a teoria tradicional da predestinação porque ela, ao invés de procurar a razão das ações do homem no ato originário do próprio homem (e assim salvar a raiz metafísica da liberdade humana), procura tal razão no decreto divino de que alguns seriam salvos e outros condenados. Com isso, por um lado, ela consegue mostrar como o homem está destinado a ser bom ou mau desde a eternidade, porém, por outro lado, na medida em que esse destino é escolhido por Deus, e não pelo homem, tal teoria acaba por oferecer uma predestinação fatalista.

Também nós afirmamos a existência de uma predestinação, mas num sentido completamente diferente: tal como o homem age aqui, assim também agiu de toda a eternidade e, desde logo, no começo da criação. O seu agir não se modifica, tal como ele, enquanto ser moral, não se devém mas é eterno por natureza. Por isso, também não é necessário colocar aquela questão desagradável, muitas vezes ouvida: por que é que certo indivíduo é determinado a agir como mau e perverso e outro, pelo contrário, como piedoso e justo? Pois tal questão pressupõe que o homem, originariamente, não é ação e atividade (*Handlung und That*).²⁶⁹

E como essa predestinação conduz o homem à ação má? Quer dizer, se o homem se decide no começo da criação, o que é que acontece ali que poderia vir a afetar o homem a favor do mal? Ora, a resposta é nada menos do que a reação do fundo contra a vontade de revelação, isto é, o agir-para-si-próprio do fundamento do qual surge toda a imperfeição metafísica presente na criação.

Neste trabalho definimos essa reação como sendo, no primeiro capítulo, a reafirmação do fundo enquanto potência particular de retração e recolhimento sobre si e, no segundo capítulo, como sendo o primeiro “levantar” da vontade particular contra a vontade universal, isto é, a fonte transcendental de toda particularização que se encontra expressa na natureza na forma de presságios e anúncios do mal.

Ambas as definições se complementam e formam a “mancha originária do mal” com a qual o ato inteligível de todos os homens nascem marcados. Tal como Luis Fernando Cardona afirma, “dado que no momento da criação o mal surgiu por causa da reação do fundamento da revelação, o homem aprisionou em sua particularidade o egoísmo desde a eternidade, tal como o indicam as *Sagradas Escrituras* na forma do mal originário do homem”²⁷⁰. E completa Xavier Tilliette, a consonância da opção originária do homem com a reação do fundo faz com que “o ato irremediável, cometido de toda eternidade, seja a versão

²⁶⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 98.

²⁷⁰ CARDONA. Acto intelligible y realidad individual del “malum morale”, p. 520.

schellinguiana do pecado original – *originans et originatum* – e de seu vestígio, o mal radical”.²⁷¹

O filósofo oferece sua própria versão dessa “mancha originária”;

Desde que uma vez por todas na criação, por uma reação do fundo para a revelação, o Mal foi universalmente posto em ação, o homem apreendeu-se a si mesmo, desde toda a eternidade, no ser-próprio e no egoísmo e todos os que nascem nascem prisioneiros do princípio obscuro do Mal [...]. Esse mal originário no homem, cuja existência somente poderão negar aqueles que conhecem superficialmente que têm em si e o que existe fora de si, é, porém, na sua origem, um agir próprio (embora totalmente independente da liberdade, em relação à vida empírica atual) e, por isso somente um pecado original, o que não se pode dizer daquela desordem das forças – inegável, sem dúvida – que se desenvolveu por contágio, depois da desordem se ter iniciado. Não é a natureza em si mesma que é o Mal, nem temos somente de lutar com a carne e o sangue, mas com um Mal que existe em nós e fora de nós, que é espírito. Só aquele Mal resultante de uma ação própria, mas contraído desde o nascimento, pode ser chamado de Mal radical.²⁷²

Com isso, podemos encerrar esse primeiro tópico do terceiro capítulo. Aqui mostramos algumas características essenciais da liberdade schellinguiana para a discussão do problema da teodiceia. A primeira delas é a crítica de Schelling ao conceito habitual de liberdade, segundo o qual essa seria uma mera indiferença entre opostos, sem qualquer fundamento para se escolher um ou outro. O filósofo repudia essa concepção porque ela banaliza a opção humana a favor do bem ou do mal. Para superá-la, Schelling gradativamente se aproxima do ato inteligível kantiano segundo o qual a ação moral não pode ser entendida no tempo por qualquer causa externa, mas apenas por uma lei interna assumida fora do tempo.

Essa doutrina do ato inteligível atende bem ao interesse schellinguiano de pensar a liberdade como uma essência inteligível do homem, contudo, o filósofo ainda precisa acrescê-la da concepção originária do eu fichteano para que, assim, a liberdade transcenda o âmbito subjetivo no qual Kant a pensou e atinja a esfera do absoluto no qual Schelling pretende fundamentá-la. É assim que o filósofo chega até a afirmação de que a liberdade humana está radicada na primeira criação na forma de um ato originário. Ali, desde a eternidade, o homem decidiu por quem ele seria nessa vida empírica.

Todavia, na medida em que a liberdade define o homem desde esse momento inicial, ela necessariamente vem marcada pelo agir-para-si-próprio do fundamento que se rebelou contra a vontade de revelação. Essa “marca” configura, na *Freiheitsschrift*, a versão

²⁷¹ TILLIETTE. *Philosophie en devenir*, p. 529. “L’acte irrémédiable, commis de toute éternité, est la version schellingienne du péché originel – *originans et originatum* – et de son vestige, le mal radical”.

²⁷² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 98-9.

schellinguiana do pecado original e do mal radical, pois todos os homens nascem marcados por esse “levante” do fundo contra a vontade divina.

Aos nossos olhos, esse conceito de *mal radical enquanto mancha originária da essência inteligível do homem* aponta outro argumento a favor da dispensa schellinguiana de uma teodiceia. Na medida em que o homem é um ser cuja liberdade é decidida desde o início da criação, ele é predestinado tanto a agir para o bem quanto para o mal. Essa escolha, repita-se, é uma escolha do homem, e é um indicativo de seu ser mais essencial. Contudo, a condição de possibilidade para a escolha da liberdade humana para o mal não é a vontade ou a personalidade divinas (essas o são para o bem), mas sim a reação do fundo contra a revelação de Deus.

Com esse mecanismo, Schelling está indicando novamente como os mais altos atributos divinos não entram em consideração com o mal, antes, estão no extremo oposto de tudo o que se refere a ele. Se o homem é um ser predestinado ao mal, ele o é por vontade própria e o é se afastando da vontade de Deus. Por isso, uma justificativa da perfeição divina é inviável na medida em que confere a Deus a responsabilidade que cabe somente ao homem.

No tópico seguinte, serão analisados dois outros aspectos essenciais para a discussão da questão da teodiceia nas *Investigações* de 1809, a saber, a religiosidade e o pecado enquanto respectivas manifestações do bem e do mal no homem.

3.2 A religiosidade e o pecado como manifestações do bem e do mal no homem

Neste segundo tópico do terceiro capítulo, abordaremos *a religiosidade e o pecado enquanto manifestações do bem e do mal no homem* segundo a *Freiheitsschrift*. Trata-se de perceber como Schelling estipula duas lógicas contrárias, a saber, a lógica do mal na forma do espírito invertido que se destrói ao separar-se da vontade universal e a lógica do bem, na qual o homem encontra sua máxima expressão espiritual realizando em si o que Deus determinou para toda a criação.

Em outras palavras, trata-se de compreender a liberdade humana por meio de outra perspectiva: aquela na qual o homem é visto em sua relação livre com Deus, isto é, ou como pecador – destruindo o elo que o liga ao criador – ou como religioso – afirmando moralmente o elo de re-ligação com Deus. Abordada essa perspectiva, compreenderemos outra característica essencial para se falar ou não de teodiceia no texto de 1809, que é a diferença

entre o homem religioso e o pecador, ou seja, a diferença entre aquele que, na prática, segue as determinações do verdadeiro ser e aquele que se guia por ilusões e falsas imaginações.

Para cumprir esse objetivo, vamos dividir nossa abordagem em dois momentos. No primeiro momento, trataremos do mal e as características do homem pecador e, no segundo, das características do bem e do homem religioso. De acordo com o primeiro momento, a *Freiheitsschrift* fornece essa seguinte definição: o “Mal reside no fato de o homem, em vez de utilizar a sua egoidade como base ou instrumento, a elevar à posição dominante e à vontade geral e transformar em meio o espiritual que existe em si mesmo”.²⁷³

Essa definição schellinguiana remete ao específico uso que o homem faz de sua vontade particular (egoidade). Se o homem submete sua vontade particular à vontade universal, ele realiza em si o plano geral que Deus elaborou para a criação. Se, diferente disto, o homem faz de sua vontade particular um fim em si mesmo, ou seja, se ele faz de sua egoidade o centro para o qual as decisões devem ser tomadas, ele está colocando sua egoidade acima do plano divino e, nesse remanejo, invertendo as forças da criação e criando o mal. Esse “remanejo” é a configuração lógica do mal.

Nesse caso, em que o homem sobrepuja a vontade de Deus pela sua própria, ambas as vontades (a universal e a particular) estão em conflito e, por causa disso, “lança-se outro espírito no lugar que deveria ser o de Deus, a saber, o espírito invertido: aquele ser que é suscitado a atualizar-se pela revelação de Deus e nunca pode chegar a ato, a partir da potência: na verdade, ele nunca é, mas quer sempre ser”.²⁷⁴

Esse “espírito invertido”, que aspira constantemente a ser, é a vontade do fundamento que, como vimos, é uma vontade incapaz de construir algo por si só. Essa incapacidade “congenita” do fundamento de efetivar-se espiritualmente permanece presente na vontade do homem quando ele sobrepuja o universal pelo particular. De que maneira? Diferente de quando o homem deixa sua egoidade servir de meio pelo qual Deus desenvolve sua criação – e então, nesse sentido, a ação humana se vê permeada pelo verdadeiro espírito criador –, quando o homem faz de sua egoidade o fim pelo qual o espírito deve agir como mero meio e instrumento, a vontade humana não atinge o máximo de poder espiritual que ela pode e jaz, em seu limite, como mera “falsa imaginação que é o pecado”.²⁷⁵

Temos aqui então a definição que Schelling dá ao mal na forma do pecado. “Porque o início do pecado é de tal ordem que o homem transita do ser autêntico para o não-ser, da

²⁷³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 100.

²⁷⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 101.

²⁷⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 101.

verdade para a mentira, da luz para a escuridão, para se tornar ele próprio um fundo criador e para, com o poder do centro que tem em si próprio, dominar todas as coisas”²⁷⁶.

De acordo com essa definição, semelhante ao mal, o pecado é um falso conhecimento que o homem tem da criação, uma vez que suas ações não são guiadas pelo verdadeiro ser das coisas, mas sim pelo não-ser que o engana. Esse engano e falsidade que seduzem²⁷⁷ o homem provêm do fundamento posto como centro das decisões, fundamento que, como sabemos, tem seu verdadeiro ser em apenas servir de base para o espírito se revelar. Por isso, quando o ser do fundamento (que consiste em somente atuar como base) põe-se como pilar, ele se falsifica, pois ele quer agir em um papel que originalmente não cabe a ele.

Quem consegue destacar muito bem esse papel falsificador do fundamento posto como fim em si mesmo é Saverio Ansaldi. Para ele, o pecado atua como

conhecimento falso porque a ação do fundamento separa o homem do ser e o situa dentro do não-ser. A potência do fundamento, enquanto vontade, não pode se exercer como conhecimento, pois essa força não é outra senão uma energia centrípeta, uma força que imerge em seu centro. A vontade tal como Schelling a concebe é uma potência que não se abre à outra, pelo contrário, é bem antes uma ação totalmente centrada sobre ela mesma, uma espécie de escavação na escuridão.²⁷⁸

Assim, a partir dessa definição de pecado como o resultado da vontade do homem guiado por um falso conhecimento, é possível enumerar segundo a *Freiheitsschrift* duas consequências inevitáveis desse tipo de comportamento da ação humana. A primeira delas é o sentimento de enfraquecimento que acomete o pecador. Segundo Schelling, esse sentimento é resultado da saída do homem do seu lugar de origem. Ali, a criatura tem sua vontade preenchida pelo poder de Deus e, como tal, tem “continuamente a sensação de ser todas as coisas, em Deus e com Deus”²⁷⁹, isto é, sente que suas ações são dotadas de uma universalidade que ela própria, a criatura, não possui sozinha.

²⁷⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 101-2.

²⁷⁷ “Por isso, esse ser é representado, com razão, não somente como um inimigo de todas as criaturas (dada que estas só permanecem por meio da união do amor) e, principalmente do homem, mas também como sedutor deste último, atraindo-o a falsos prazeres e a captar pela imaginação o que não existe”. cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 101.

²⁷⁸ ANSALDI. *La tentative schellingienne: Un système de la liberté est-il possible?*, p. 116. “Connaissance fautive parce que l’action du fondement détache l’homme de l’être et le situe dans le non-étant. La puissance du fondement, en tant que volonté, ne peut s’exercer comme connaissance puisque cette puissance n’est rien d’autre qu’une énergie centripète, une force qui plonge dans son centre. La volonté telle que Schelling la conçoit est une puissance qui ne s’ouvre pas à l’autre, au différent, mais plutôt une action totalement centrée sur elle-même, une sorte d’effondrement dans les ténèbres”.

²⁷⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102.

Quando o homem peca, ele sai dessa posição de “instrumento da revelação divina” e consequentemente vê sua vontade perder aquela universalidade que antes a preenchia de sentido e força espiritual. Por esse motivo, para recuperar aquele sentimento de força e plenitude, a criatura ambiciona constantemente voltar a esse lugar, porém, o deseja voltar por si mesma e não por meio de Deus, que é o único meio legítimo de recuperação. “Daqui resulta o apetite do egoísmo, que se torna cada vez mais mesquinho e empobrecido, mas, por isso mesmo, mais desejoso, faminto e envenenado à medida que se afasta do todo e da unidade”.²⁸⁰

A consequência inevitável disso é, resume Miklos Vetö, o “homem se afunda em uma horrível indagação da si mesmo; e, tornando-se gradativamente indigente e empobrecido, é cada vez mais entregue à luxúria e à inveja”²⁸¹. Esse “caminho decrescente” por meio do qual o pecado vai conduzindo o homem nos leva até a segunda consequência inevitável do pecado, que é sua autodestruição. “No Mal existe uma contradição que se consome e se nega a si mesma constantemente, na medida em que aspira a ser criatura enquanto aniquila a união que é própria do ser-criatura e em que, na arrogância de ser tudo, cai no não-ser”.²⁸²

Quem oferece uma boa explicação dessa segunda consequência do pecado é Marc Maesschalk. Para ele

a perversão realizada pela liberdade que opta pelo Mal manifesta o não-sentido da vida sem Deus. É uma destruição progressiva do organismo, uma submissão à desorganização completa, ao informe. Levando o centro à periferia, a vontade própria é a revelação invertida do amor que ela pretende dominar. À sua maneira, a vontade própria quer tudo para ela, tudo unificar em seu centro. Mas, como ela não é o centro, ela só consegue perder tudo e se perder ao separar-se do centro.²⁸³

Com essas duas consequências, Schelling mostra o pecado como uma ação efetiva do espírito humano. Assim como o mal, o pecado não é uma carência de ser ou um ser deficiente, pelo contrário, é ação positiva da criatura que reflete um posicionamento espiritual da vontade. O pecador é um sujeito livre em sua decisão moral e responsável pela intenção de

²⁸⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102.

²⁸¹ VETÖ. *Le fondement selon Schelling*, p. 37. “Sa volonté égoïste veut séparer le pécheur de Dieu; mais alors, tombé en dehors de son véritable lieu, l’homme s’enfonce dans une horrible quête de soi; et, devenu de plus en plus indigent et appauvri, il est de plus en plus livré à la convoitise et à l’envie”.

²⁸² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102.

²⁸³ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*, p. 160. “La perversion réalisée par la liberté qui opte pour le Mal manifeste le non-sens de la vie sans Dieu. C’est une destruction progressive de l’organisme, une soumission à la désorganisation complète, à l’informe. En portant le centre à la périphérie, la volonté propre est révélation inversée de l’amour qu’elle prétend dominer. À sa manière, elle veut tout pour elle, tout unifier en son centre. Mais, comme elle n’est pas le centre, elle ne peut que tout perdre et se perdre soi-même en se détachant du centre”.

subjugar o centro do qual foi criado a favor de sua eguidade. É por isso que, “acima de tudo, o pecado manifesto não nos enche de pena, como a fraqueza ou a incapacidade, mas de susto e de horror, um sentimento que só se explica pelo fato de ambicionar despedaçar o Verbo, atentar contra o fundo da criação e profanar o mistério”.²⁸⁴

Por fim, Schelling pontua um aspecto muito interessante a respeito do pecado. Justamente pelo fato de o pecado ser esse “atentado contra o fundo da criação” é que ele nos mostra com muita clareza a relação intrínseca que há entre a essência de Deus e os seres dependentes dela. Como vimos, os seres criados possuem sua origem do fundo da criação, isto é, da essência de Deus posta como “brilho de luz” na escuridão do fundamento. Todos os seres possuem, em sua unidade criada, um reflexo dessa “luz divina” encerrada no fundamento e a possuem revestida pelo amor de Deus para com suas criaturas.

Porém, o pecado é esse “ataque” à base da qual as criaturas provêm, ou seja, é um “atentado” da criatura pecadora contra a essência divina que permeia todos os seres. A consequência disso é que, enquanto nas criaturas não pecadoras essa “luz divina” – que representa a essência de Deus e que, portanto, é terrível – está suavizada e revestida pelo amor, no pecador ela está posta sem essa proteção divina e, como tal, atua como uma chama ardente que está muito além da resistência da criatura. Por causa disso,

aquele raio luminoso de vida que se encontra na profundidade da escuridão e também em cada indivíduo isolado, inflama-se e torna-se para o pecador um fogo destruidor, tal como no organismo vivo o membro isolado ou o sistema, na medida em que se desprende do todo, sente como fogo (= febre) a unidade e a própria harmonia a que se opôs e inflama-se de um ardor interior.²⁸⁵

Feita essa abordagem acima sobre o mal na forma do pecado, passamos abaixo ao segundo momento desse tópico, a saber, apontar segundo a *Freiheitsschrift* as principais características do bem e do homem religioso. Inicialmente apontamos a seguinte definição de Schelling: “Se no homem o princípio obscuro da eguidade e a vontade própria forem totalmente penetradas pela luz e fizerem unidade com ela, então é Deus como amor eterno, ou como existente efetivo, que é nele a unidade das forças”.²⁸⁶

Da mesma maneira que em relação ao mal, essa definição do filósofo remete ao específico uso que o homem faz de sua vontade particular (eguidade). Se, tal como diz a passagem acima, o homem permite que sua vontade particular se emparelhe com a vontade

²⁸⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102.

²⁸⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102-3.

²⁸⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 100-1.

universal, ele transforma sua vontade própria em instrumento da revelação divina e, como tal, faz de sua ação a realização do amor de Deus. Nesse caso, o homem age em prol do verdadeiro ser e realiza o bem na forma de uma ordenação divina de sua vontade.

Mas se, como já vimos, o homem impõe sua vontade própria como contrária à vontade universal, ele eleva sua eguidade acima do centro para o qual foi criada e peca na forma do mal. Em resumo, “se o Mal consiste na discórdia entre ambos os princípios, o Bem só pode consistir na perfeita concórdia entre eles e o elemento que os une deve ser um elemento divino, na medida em que não são condicionalmente um só, mas são-no de uma forma perfeita e incondicionada”.²⁸⁷

No caso de praticar o bem, o homem está em harmonia com Deus e mantém, portanto, uma unidade entre sua vontade própria e a vontade universal, isto é, o homem deixa de agir *contra* Deus e passa a agir *com* Deus por meio da ligação de seu princípio obscuro com o princípio da luz. Essa “sagrada unidade” é a configuração lógica do bem. Tal como Marc Maeschalk nos ajuda a entender,

A verdadeira unidade nasce da opção originária da liberdade para a vida, para a luz. A base se ordena ao espiritual, se faz efetivamente instrumento da revelação de Deus; a periferia se encaminha para o esplendor do centro. Tudo então está penetrado da vida de Deus. No lugar de querer ser tudo para si, a liberdade quer que Deus seja tudo nela, que se revele através dela.²⁸⁸

Temos, assim, aquilo que Schelling chama de praticar o bem. Trata-se de uma ordenação específica da vontade própria em condições de realizar sua “verdadeira liberdade”. Nos termos do pensador, “a verdadeira liberdade está em consonância com uma liberdade sagrada, semelhante à que encontramos no conhecimento essencial, quando o espírito e o coração, unidos de acordo somente com a sua própria lei, afirmam de livre vontade aquilo que é necessário”.²⁸⁹

Esse sujeito que age em conformidade com a vontade divina e que expressa em sua ação a consonância do espírito e do coração é o sujeito que Schelling chama de “religioso”.

²⁸⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 103.

²⁸⁸ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, p. 162. “La véritable unité naît de l’option originaire de la liberté pour la vie, pour la lumière. La base s’ordonne au spirituel, se fait effectivement instrument de la révélation de Dieu; la périphérie se tourne vers le ravonnement du centre. Tout est alors pénétré de la vie de Dieu. Au lieu de vouloir être tout pour soi, la liberté a voulu que Dieu soit tout en elle, qu’il se révèle à travers elle”.

²⁸⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 103.

Seja-nos permitido exprimir isto pelo termo religiosidade, de acordo com o significado originário da palavra. Não entendemos por isto aquilo que é assim chamado por uma época doentia: uma meditação ociosa, um pressentimento devoto, ou de uma vontade de sentir o divino. Porque Deus é em nós o claro conhecimento ou a própria luz espiritual, na qual, somente, tudo o resto se torna claro [...]. Entendemos o termo religiosidade no seu sentido originário e prático. Ele é a conscienciosidade, quer dizer, significa que se age como se sabe e que não se contradiz, na ação, a luz do conhecimento. Chama-se religioso, ou consciencioso no mais alto sentido da palavra, a um homem para quem fazer isto não é impossível, de um modo humano, físico ou psicológico, mas de um modo divino.²⁹⁰

Ou seja, de acordo com a definição acima, a religiosidade e o bem são as expressões da verdadeira liberdade humana na qual as ações da vontade própria são marcadas pela unidade com a liberdade divina. Essa definição de religiosidade, segundo a qual o homem age integralmente com seu espírito (razão) e coração (sentimento) possui duas características principais.

A primeira delas é que o agir religioso não permite qualquer dúvida sobre qual decisão tomar. Em outras palavras, o homem religioso não possui qualquer opção de ação diferente daquela que sua vontade – divinamente ordenada – determina. É por isso que Schelling, nesse ponto, critica a definição de ação moral de Kant, pois, para este, o sujeito moral decide sua ação após refletir sobre a norma da conduta e, por respeito a ela, escolher o bem. Tal como ele diz, “não é consciencioso aquele que, nas ocasiões que se lhe deparam, ainda se deve interrogar sobre a regra do dever (*das Pflichtgebot vorhalten muss*), para, por respeito por ela, poder agir corretamente”.²⁹¹

É também de acordo com essa primeira característica da religiosidade que Schelling afirma a completa rejeição de qualquer concepção de liberdade construída sobre a indiferença entre o bem e o mal porque, da maneira como ele expõe, “é já de acordo com o significado da palavra que o termo religiosidade não permite nenhuma escolha entre opostos, nenhum *aequilibrium arbitrii* (o flagelo de todo moral), mas só a mais elevada determinação pelo que é justo, sem qualquer escolha”.²⁹²

Isso conduz à segunda característica da religiosidade e da boa ação, que é a rígida determinação do caráter do homem dentro de suas escolhas. Trata-se de que o homem religioso demonstra uma forte obediência pelos princípios racionais que regem sua vida. É o

²⁹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 103-4.

²⁹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 104.

²⁹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 104.

sentido profundo do termo “religiosidade” que Schelling explica pela união do espírito e do coração.

Etimologicamente, esse termo possui dois sentidos. O primeiro é “re-ligare”, isto é, ligar novamente a criatura ao criador, o que o homem faz subjugando sua vontade finita à infinita. O segundo – e que é o sentido mais bonito resgatado por Schelling – é “re-legere”, ou seja, eleger novamente aquilo que já foi eleito uma vez. Em suma, o homem religioso é aquele que, na ação, não trai os princípios de sua razão, e não os trai justamente “elegendo-os” novamente como norma de sua ação.

A conscienciosidade não aparece, por isso mesmo, necessariamente e sempre, como entusiasmo e exaltação fora do vulgar acima de si mesmo, pelos quais a poderia fazer passar, uma vez abatida a moralidade voluntária e petulante, uma outra forma muito mais perniciosa do espírito de orgulho. Essa consciência pode aparecer, de modo puramente formal, como rigoroso cumprimento do dever, em que até mesmo se mistura um caráter de dureza e aspereza, como na alma de Catão, à qual um antigo atribuía aquela necessidade de agir interior e quase divina, ao dizer dele que se tinha tornado o mais parecido possível com a virtude, pois não agia corretamente para agir corretamente (por respeito para com o mandamento), mas porque não podia agir de outra forma.²⁹³

Tal como conseguiu resumir muito bem Marc Maeschalk, “essa determinação radical ao Bem se exprime simplesmente sob os traços da “retidão”, que é o sentido do dever respeitado cotidianamente”.²⁹⁴

Ao contrário da experiência estética e dos valores da exaltação, do heroísmo e da nobreza, “a beleza da obediência, que se manifesta através da vida do homem religioso, provêm da pura necessidade que dirige seus atos, bem mais que aquele oriundo de um estímulo trágico”²⁹⁵. Daí a crítica schellinguiana à August Schlegel. Ele diz: “no caminho em que cada um prefere ser uma bela alma a ser uma alma racional e prefere que lhe chamem nobre a que lhe chamem justo, a doutrina moral haverá ainda de reduzir-se ao conceito geral de gosto, segundo o qual o vício consistirá apenas num mau gosto ou num gosto depravado”.²⁹⁶

²⁹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 104-5.

²⁹⁴ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, p. 163. “Cette détermination radicale au Bien s'exprime simplement sous les traits de la “droiture”, un sens du devoir respecté quotidiennement”.

²⁹⁵ MAESSCHALK. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, p. 163. “La beauté de l'obéissance, qui se manifeste à travers la vie de l'homme religieux, provient de la pure nécessité qui dirige ses actes, plutôt que d'un emportement tragique”.

²⁹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 105.

Ao contrário dessa experiência estética, para Schelling a ação moral transparece o princípio divino na liberdade humana e faz dela um símbolo do “heroísmo (em luta com o Mal), como a bela e livre coragem do homem para agir tal como Deus lhe ensina e não se desviar, ao agir, do que reconhece no saber”²⁹⁷; assim como, da mesma maneira, essa unidade da vontade própria com a vontade universal pode ser chamada de “fé, não no sentido de uma crença considerada como qualquer coisa de meritório [...], mas no seu sentido originário de confiança, esperança no divino, que exclui qualquer escolha”.²⁹⁸

De acordo com essas características do conceito de religiosidade, temos um ponto de vista privilegiado para compreender a expressão “Deus vivo” de Schelling. Uma vez que Deus se realiza com o bem pela vontade humana, Deus vive junto ao homem e ao mundo, ou seja, Deus se transfigura em carne e história quando se manifesta espiritualmente nos frutos das ações boas de suas criaturas. Por isso, o filósofo nos diz que “o verdadeiro Bem só pode ser posto em ação através de uma magia divina, ou seja, através do presente imediato do existente [*Deus*] na consciência e no conhecimento. Um Bem arbitrário é tão impossível como um Mal arbitrário”.²⁹⁹

Dito isso, podemos encerrar o segundo tópico do terceiro capítulo. Aqui, procuramos mostrar como Schelling apresenta, na *Freiheitsschrift*, os conceitos de *religiosidade e de pecado enquanto manifestações do bem e do mal no homem*. Tal como falamos, cada um desses conceitos possui sua própria lógica de manifestação, a saber, a primeira a favor do bem enquanto “sagrada unidade” da vontade própria com a vontade universal e a segundo a favor do mal e o “remanejo” da vontade própria para o centro onde só Deus pode estar.

De acordo com a lógica da “sagrada unidade”, o homem torna-se religioso no sentido de guiar sua escolha sempre a favor do que é necessário, ou seja, determinando para sua vida o cumprimento da vontade divina e do verdadeiro ser. Por isso, o homem religioso demonstra uma obediência a seus próprios princípios racionais que muitas vezes é confundida com um rigor excessivo de caráter. Na verdade, Schelling mostra que esse rigor nada mais é do que a “re-eleição” daquelas ações que o homem reconhece como sendo as de maior valor espiritual.

De acordo com a lógica do “remanejo” entre os princípios, o homem torna-se pecador por conduzir sua escolha a favor do que é egoísta e parcial, ou seja, determinando para sua vida o cumprimento da vontade própria à custa da vontade divina. Com isso, o homem pecador é guiado pelas ilusões de um falso conhecimento sobre o ser, falsidade que o leva a

²⁹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

²⁹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

²⁹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 103. Grifo nosso.

um caminho decrescente até sua ruína final. Tal como o filósofo mostra, o pecado é uma das faces do mal e tanto sua configuração quanto suas consequências são idênticas, a saber, uma queda no não-ser e na mentira.

Essa face oposta à pessoa de Deus é tão verdadeira e livre quanto aquela voltada para o criador. Acreditamos que Schelling empreende uma legítima demonstração da personalidade divina na medida em que não diminui a positividade do pecado e do mal, assim como também não retira da liberdade humana a plena autonomia para se posicionar contrária a Deus. A teodiceia seria necessária em um dos dois casos: ou se Deus tivesse sua perfeição comprometida com a escolha da liberdade humana, ou se essa tivesse ajuda da vida divina para escolher o mal. Como nenhuma dessas opções acontece na *Freiheitsschrift*, mantemos nossa hipótese de que o filósofo dispensa todos os tipos de teodiceia.

No próximo tópico, abordaremos as derradeiras críticas de Schelling às tentativas de justificar a divindade diante das acusações de envolvimento com o mal.

3.3 A suprema questão da *Freiheitsschrift*

Nesta última parte do trabalho, vamos apresentar os três atributos divinos capitais para se dispensar uma teodiceia na *Freiheitsschrift*. A defesa desses três atributos constitui para Schelling a “suprema questão” de sua obra e será trabalhada enquanto uma proposta da liberdade, da vontade e da personalidade divinas.

3.3.1 A liberdade de Deus

Neste tópico, abordaremos a primeira parte da suprema questão da *Freiheitsschrift*, a saber, a exposição da *liberdade de Deus*. Para isso, vamos recorrer a várias ideias que já apresentamos anteriormente neste trabalho. Trata-se de demonstrar como Schelling apresenta um conceito claro de liberdade divina que abdica da necessidade de justificativa diante do problema do mal. Com isso, o filósofo pretende superar as tentativas modernas de teodiceia, propósito que o leva a desmontar quatro grandes argumentos da teodiceia de Leibniz, como veremos abaixo.

Em primeiro lugar, afirma o pensador, “a questão provisória sobre a liberdade de Deus na autorrevelação parece estar, de fato, decidida com o que foi dito”³⁰⁰. Cabe então lembrar um aspecto essencial do conceito de Deus abordado no segundo tópico do primeiro capítulo, “*o duplo princípio da criação e a possibilidade do mal*”. Ali foi falado como Schelling distingue nitidamente os registros filosóficos das criaturas e do criador. Essa distinção é fundamental para se preservar, no interior do panteísmo schellinguiano, a liberdade de Deus e a liberdade dos seres criados.

Schelling estipula o registro da *perfeita autonomia metafísica* para Deus e, com isso, assegura a Ele a independência metafísica necessária para conservar seus atos – inclusive a decisão de se autorrevelar – reservada unicamente a Ele, sem nenhuma interferência externa. Deus é “o único que se afirma por si mesmo e em relação ao qual tudo o resto só se pode comportar como tendo sido afirmado”. Ora, isso faz de Deus um ser que não só tem uma *vontade* (visto que decidiu se revelar a partir de sua solidão eterna), mas também um ser dotado de *consciência*, pois não poderia criar o que quer que fosse se não tivesse conhecimento sobre o que seria essa criação que dependia unicamente dele.

A partir dessa distinção, o filósofo apresenta com clareza que “se Deus fosse para nós uma mera abstração lógica, tudo deveria resultar dele com uma necessidade igualmente lógica; ele próprio seria como que a lei suprema da qual tudo emana, mas sem personalidade nem consciência disso”³⁰¹. Essa afirmação schellinguiana encontra sua fundamentação naquilo que vimos no terceiro tópico do primeiro capítulo, “*o correto sentido da cópula*” na expressão “Deus é todas as coisas”. Ali foi mostrado como a saída das coisas de Deus não segue uma emanção de rigor lógico e abstrato, mas um processo de desdobramento e *explicitação* da essência divina no qual Deus gera e compõe o *positivo* que existe em cada uma de suas criaturas.

Essa explicitação, por um lado, possui a vantagem de não afetar o ser da criatura, isto é, de não a determinar a seguir uma maneira ou outra de ser, mas apenas seu devir e, por outro lado, tem o ponto favorável que é: tal como Schelling explica a saída das coisas de Deus, temos que a livre criação de Deus gera seres *livres de Deus*, ou seja, que dependem dele tão somente para sua manutenção no ser, mas não para o que essas criaturas são enquanto devêm seres particulares. Essa com-partilha da liberdade é outro indicativo de que Deus é livre e que sua obra também é livre, assim como Deus é pessoal e sua obra também é pessoal, o que faz do mal praticado pelo homem um mal de responsabilidade humana, não divina.

³⁰⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106.

³⁰¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 106-7.

Em seu texto, Schelling mostra que a liberdade e a personalidade de Deus são construídas a partir dos dois princípios ontológicos delineados na *Freiheitsschrift*, a saber, a existência e o fundamento.

Simplesmente, explicamos Deus como unidade viva das forças; e se, de acordo com a nossa explicação anterior, a personalidade consiste na ligação entre algo que subsiste por si mesmo e uma base independente dele, de tal modo que ambos se interpenetram totalmente e são apenas um único ser, então Deus é a personalidade suprema, por meio da ligação do princípio ideal que nele existe com o fundo independente (relativo àquele princípio), dado que a base e o nele existente se unem necessariamente numa existência única absoluta; assim também, se a unidade viva dos dois é espírito, então Deus, como união absoluta de ambos, é espírito num sentido eminente e absoluto.³⁰²

Com base nisso, vimos no quinto tópico do primeiro capítulo, “*a diferença entre fundamento e existência*”, que os dois princípios que fomentam a estrutura do ser são irreduzíveis entre si. Isso quer dizer que o princípio ideal segue sua própria vontade de se revelar e de se patentear fora de si, assim como o princípio obscuro possui sua vontade própria de se fechar e permanecer indiferente à ordem da criação. O primeiro é o princípio espiritual da vida e da personalidade; o segundo, o princípio ambíguo e circular do imperfeito e do egoísmo.

Continuando essa exposição no sexto tópico do primeiro capítulo, “*o Deus vivo e pessoal*”, salientamos que a união desses dois princípios antagônicos na forma de um *drama amoroso* é o movimento que constitui a vida de Deus. Deus *Ele-Mesmo* se faz ao impor o domínio do princípio espiritual sobre o princípio obscuro, que é apenas sua condição de existência. Ali, portanto, definimos a vida de Deus como o acontecimento dessa união dos princípios; em outras palavras, o sendo unir-se em um a partir de duas vontades diferentes.

Essa decisão de ser uno a partir de dois princípios diferentes vem da personalidade de Deus e de sua vontade em ser absoluto. Por causa disso, Schelling percebe um ponto crucial para falar da liberdade de Deus. Eis suas palavras: “mas porque em Deus há um fundo independente da realidade e, por isso, dois começos igualmente eternos de autorrevelação, Deus deve ser considerado em relação aos dois, de acordo com a sua liberdade”.³⁰³

Já que nosso objetivo é apontar a liberdade divina, vamos avaliar esses dois começos. “O primeiro começo para a criação é a nostalgia do Uno de se dar à luz a si mesmo, pela qual o Verbo é pronunciado na natureza e pela qual, pela primeira vez, Deus se constitui a si

³⁰² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 107.

³⁰³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 107.

mesmo como pessoa”³⁰⁴. No sexto tópico do primeiro capítulo, mostramos que a liberdade de Deus não pode ser julgada a partir desse primeiro começo da criação, porque ele parte da vontade do fundamento, que é uma vontade do egoísmo, e não da vontade do princípio ideal, que é uma vontade do amor.

Trata-se de uma vontade, mas não de uma vontade perfeita e autônoma e sim de uma vontade nostálgica que ambiciona regressar ao ponto de onde saiu. Ela não é autossuficiente e capaz de construir algo por si, mas tampouco é uma vontade fraca, totalmente deficiente. Ela é mais parecida com a “matéria de Platão”, ou seja, não está ligada à consciência ou à reflexão, “mas é natureza intermédia [...] que luta por se desenvolver e cujos movimentos mais íntimos não são voluntários (quer dizer, não podem deixar de ser feitos), sem que, todavia, ela se sinta forçada a eles”³⁰⁵. “Por isso, a vontade do fundo não pode ser livre, no sentido em que a vontade do amor é livre”³⁰⁶.

Se o primeiro começo da criação provém da vontade do fundamento, o segundo necessariamente advém da vontade do princípio ideal. Essa vontade é o desígnio de Deus, isto é, manifestação da liberdade de Deus *Ele-Mesmo*, expressão do amor divino em criar e se autorrevelar. Por causa disso, “muito mais livre e consciente é a vontade do amor, precisamente por ser do amor; a revelação que dele sai é ação e atividade”³⁰⁷. Segundo Schelling, se queremos afirmar corretamente a liberdade de Deus em suas ações, temos que nos ater exclusivamente a essa vontade do amor que Deus profere a favor da criação e da autorrevelação.

Para o pensador, a liberdade de Deus está demonstrada se somarmos todos esses fatores. Partindo do ponto em que Deus é metafisicamente autônomo em relação à criação, Ele só pode se relacionar com ela enquanto um ser livre que, espontaneamente, se põe em contato com sua criação. Esse contato se dá enquanto uma explicitação da positividade divina nas criaturas, de modo que elas devem a Deus sua liberdade e sua conservação no ser. Contudo, o próprio ser é dividido em duas vontades, e seguir cada qual é seguir os dois começos da criação. O primeiro, como vimos, é imperfeito e não pode servir como parâmetro para a ação divina devido a suas limitações. Entretanto, o segundo é a fonte do amor que inicia a vida de Deus e, com ela, a liberdade em criar e se autorrevelar.

Essa teomaquia schellinguiana induz a concluir que, se Deus é o autor deste mundo, “a criação não é um dado, mas uma atividade. Não há acontecimentos que resultem de leis

³⁰⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 107.

³⁰⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 107-8.

³⁰⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 107.

³⁰⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 108.

universais, mas Deus, quer dizer, a pessoa de Deus, é a lei universal e tudo o que acontece, acontece graças à personalidade de Deus e não segundo uma necessidade abstrata”³⁰⁸. Daí a constatação de que “toda a natureza nos diz que não é, de modo nenhum, graças a uma necessidade meramente geométrica; nela não existe uma razão pura e sem mistura, mas personalidade e espírito (tal como diferenciamos um autor racional de outro cheio de espírito)”³⁰⁹.

E aqui perguntamos: onde se encontra essa personalidade divina na criação? Se, tal como Schelling argumenta, não existe uma necessidade abstrata ou mecânica para a realização da vontade de Deus, onde está a necessidade moral de fazê-lo? Ou melhor: de que maneira Schelling demonstra a liberdade de Deus? A resposta a essa pergunta encerra o essencial para compreender a desmontagem schellinguiana de alguns argumentos da teodiceia leibniziana.

Segundo Schelling, quando Deus demonstrou sua vontade de amor sobre o fundamento, ele reagiu fechando-se e rejeitando a ordem de revelação. É o que vimos no sexto tópico do primeiro capítulo e corresponde ao momento da realização subjetiva da pessoa de Deus. “Mas deste deter-se-em-si-mesmo resulta uma imagem reflexiva de tudo aquilo que está contido *implicitamente* na essência, na qual Deus se efetiva idealmente ou, o que é o mesmo, se reconhece a si mesmo, pela primeira vez, no seu devir efetivo”³¹⁰.

Em outras palavras, quando o fundamento rejeita a vontade divina, a vontade divina reflete no fundamento e retorna para Deus que, então, a vê pela primeira vez como algo externo a si e precisando de Seu apoio. Esse apoio que bem podemos chamar de “reforço positivo” implica em uma *decisão moral de Deus a favor de sua vontade de amor* inicial e, essa decisão, *que é uma atitude moral de Deus*, será decisiva para que a vontade de criação supere a resistência do fundamento e dê início à vida de Deus e do mundo.

“Portanto, porque existe em Deus uma tendência que age em sentido contrário ao da vontade de revelação, o amor, ou a bondade, ou o *communicativum sui*, deve preponderar, para poder haver uma revelação; e essa preponderância – a decisão – realiza somente o conceito de revelação como atividade consciente e moralmente livre”³¹¹.

Assim, comprovada essa decisão moral de Deus a favor de sua criação e a conseqüente demonstração da liberdade divina, o pensador parte para outro momento, a saber, desmontar a

³⁰⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 108.

³⁰⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 108.

³¹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 109.

³¹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 109.

teodiceia leibniziana. Para isso, ele combate quatro ideias desenvolvidas por Leibniz, que tem como maior propósito sustentar uma defesa da liberdade divina.

A primeira ideia da teodiceia leibniziana que Schelling desmonta é a defesa da liberdade de Deus pelo argumento de que a autorrevelação foi um ato livre no sentido de que todas as suas consequências foram previstas por Deus. Schelling rebate essa ideia ao mostrar que tal previsão é possível e que ela definitivamente ocorreu, mas não porque Deus opera por meio de um perfeito entendimento geométrico que prevê e calcula todos os resultados de suas ações, mas sim porque Deus é um ser pessoal que se autorrevelou através de uma decisão moral consciente e livre a favor da criação.

A partir do momento em que Schelling insere essa determinação moral de Deus, todos os efeitos da revelação tornam-se conhecidos previamente por Deus. Não porque Deus previu abstratamente as consequências de sua ação, mas porque a criação é um desdobramento de uma essência livre e consciente que escolhe se manifestar. Na medida em que Deus é absoluto em sua unidade de ser e agir, “logo que é acrescentada a determinação mais precisa de uma necessidade moral, a proposição seguinte é totalmente incontestável: da natureza divina tudo resulta de acordo com uma necessidade absoluta; o que não é efetivo deve ser moralmente impossível”³¹². Nesse sentido, a revelação de Deus necessariamente prevê o que ela será.

A segunda ideia da teodiceia leibniziana que Schelling rebate é a defesa da liberdade de Deus amparada no argumento de que Deus é livre porque ele escolhe qual mundo vai criar dentro de um rol de vários mundos possíveis. Esse argumento que pretende demonstrar a liberdade de Deus afirmando uma escolha livre entre várias possibilidades é, por sua vez, indissociável da terceira ideia leibniziana, que afirma a liberdade de Deus por meio da tese de que este mundo escolhido é o melhor dos mundos possíveis.

Se admitirmos com Schelling aquela determinação moral de Deus, tanto a segunda quanto a terceira ideia de Leibniz caem por terra porque, tal como Schelling mostra, esses dois argumentos de Leibniz dissociam a *possibilidade* da *efetividade* da ação de Deus, ou seja, tentam mostrar que Deus pode agir de uma maneira mas que, na prática, age de outra. Ora, isso equivale a dizer que Deus se abstém de suas propriedades para agir diferentemente do que sua essência mais profunda demanda.

Esse raciocínio de Leibniz, aponta Schelling, leva a pensar que Deus teve a possibilidade de escolher qualquer mundo, mas, se escolheu efetivamente este, é porque foi livre e demonstrou sua perfeição ao fazê-lo nessa escolha específica. Se assim fosse, contra-

³¹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 110.

argumenta Schelling, “uma perfeita liberdade de escolha somente poderia estar presente se Deus também tivesse podido criar um mundo menos perfeito do que o que era possível, de acordo com todas as condições”.³¹³

“Uma vez que não há nada de tão disparatado que não possa alguma vez ter sido apresentado, essa opinião foi, de fato, apresentada por alguns com toda a seriedade”³¹⁴ – ironiza Schelling – porém, aponta com seriedade o filósofo, “isto significa querer limitar a liberdade divina por meio de um conceito que é, em si mesmo, falso e que é somente possível no nosso entendimento, mas não em Deus, que não podemos pensar que se abstrai da sua essência ou das suas perfeições”.³¹⁵

Tal como Schelling nos mostra, se devêssemos sustentar a liberdade de Deus a partir da segunda e terceira ideia leibnizianas, teríamos de supor também que Deus, em sua liberdade perfeita, poderia se abstrair de suas perfeições para escolher um outro mundo qualquer menos perfeito ou, o contrário, que Deus poderia utilizar melhor suas perfeições para escolher um mundo mais perfeito ainda.

Torna-se claro que esse raciocínio leva a afirmações cada vez mais incompatíveis com a *Freiheitsschrift*. Afinal de contas, “se Deus é essencialmente amor e bondade, então aquilo que nele é moralmente necessário segue-se também com uma verdadeira necessidade metafísica”³¹⁶. Essa necessidade metafísica é, segundo Schelling, a decisão de Deus em reafirmar sua vontade de amor e cumprir o plano da criação, decisão que tem como maior propósito vencer a resistência do fundamento em se abrir à existência.

A quarta ideia que Schelling rebate é a afirmação da liberdade de Deus pela afirmação de que existe uma pluralidade de mundos possíveis e que, por isso, a escolha deste aqui implica em uma ação livre. Ora, tal como Schelling indica, existem dois bons argumentos para não se adotar essa ideia como uma defesa da perfeição divina. O primeiro deles é que a matéria da qual o mundo é feito deriva do fundamento e, como tal, não cabe à pessoa de Deus a escolha sobre como o mundo irá se constituir “uma vez que o fundo não deve ser chamado Deus e Deus, de acordo com a sua perfeição, apenas pode querer uma única coisa”.³¹⁷

O segundo deles é que no próprio fundamento está “contido o arquétipo do único mundo possível segundo a essência de Deus, mundo esse que só se elevou de potência a ato na criação efetiva, por meio da separação e da regulação das forças e por exclusão do que não

³¹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 110.

³¹⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 110.

³¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 111.

³¹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 110.

³¹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 111.

tem regra, que o inibe e escurece”³¹⁸. Esse arquétipo, que já está no fundo e que deriva da essência de Deus, complementa a tese schellinguiana de que Deus decide moralmente pela sua criação porque demonstra que a vontade de Deus em criar é, sobretudo, uma vontade de se fazer Deus vivo e pessoal unindo sua condição de existência à existência efetiva.

Essa vontade de se unificar a partir dos dois princípios é um plano para a criação que está de acordo com o sistema em Seu entendimento divino, conteúdo do nosso próximo tópico.

Por ora, encerramos esse tópico que contém a demonstração schellinguiana da liberdade divina e suas quatro críticas à teodiceia leibniziana. O essencial deste tópico é perceber que a decisão de Deus a favor da criação é resultado de um refletir íntimo de Deus que precisa reassumir sua vontade de revelação devido à resistência do fundo. Esse reassumir é necessariamente um momento de julgamento interno de Deus no qual ele reafirma livremente sua vontade para a existência.

3.3.2 A vontade de Deus e o mal

Neste tópico, abordaremos a segunda parte da “suprema questão” da *Freiheitsschrift*, a saber, a relação entre a *vontade de Deus e o mal*. Também aqui retornaremos a algumas ideias já apresentadas no corpo do texto. Trata-se aqui de responder à pergunta feita na introdução: se a possibilidade e a efetividade do mal dependem da autorrevelação, é correto dizer que Deus quis o mal?

Continuando em seu desmonte de todas as tentativas racionais de teodiceia, Schelling demonstra que, apesar de o mal ser uma das consequências da criação, não existe nenhuma relação entre a vontade de Deus e o mal e que antes, pelo contrário, o mal faz parte do sistema ou plano geral da criação que Deus pôs em prática. A existência desse sistema no entendimento divino torna qualquer defesa da divindade desnecessária. Mais uma vez, como veremos abaixo, Schelling rebate um argumento da teodiceia de Leibniz.

Inicialmente, vamos tentar responder à pergunta: qual a relação entre a vontade de Deus e a *possibilidade* do mal? Schelling nos diz que “quem afirmasse que o próprio Deus teria querido o mal, deveria procurar a razão desta afirmação na atividade da autorrevelação como criação, tal como outrora muitas vezes pensaram aqueles que afirmaram que aquele que

³¹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 112.

quis o mundo também deve ter querido o mal”³¹⁹. Seguindo essa indicação de Schelling, vamos lembrar alguns pontos do segundo capítulo, no qual trabalhamos a criação como autorrevelação de Deus.

Ali foi mostrado como toda existência possui uma condição para tal, ou melhor, que todo existente necessita de um fundamento para existir. No primeiro tópico do segundo capítulo, mostramos como Schelling estipula o *movimento de desdobramento de Deus* como o processo pelo qual a criação em geral recebe vida e existência. Por sua vez, esse processo se dá enquanto imbricação dos dois princípios em Deus – a existência e o fundamento – e, como tal, toda a criação é resultado do sobrepujamento do fundo pelo princípio ideal ou, em outras palavras, a criação é fruto do recobrimento da condição de existência pela existência efetiva do entendimento divino. “Deus se revela e cria livremente, mas sua criação é marcada pelos momentos dos dois princípios”. Portanto, devemos buscar na dinâmica criacionista dos dois princípios a resposta em relação à vontade de Deus e a possibilidade do mal.

O desdobramento de Deus é uma incidência do princípio ideal sobre o princípio real. Tal como vimos no tópico dois do segundo capítulo, “*o duplo princípio da criação e a possibilidade do mal*”, Deus se autorrevela superando a tendência egóica de seu princípio real em favor da liberdade do amor de seu princípio ideal. Essa superação faz com que o princípio do fundamento seja constantemente sobrepujado durante a criação como aquilo que não pertence à vida pessoal de Deus. Isso nos mostra um elemento decisivo para a concepção de vida para Schelling.

Na *Freiheitsschrift*, a vida é a dinâmica entre os princípios e, enquanto tal, ela inclui a vitória do perfeito sobre o imperfeito, do ideal sobre o real, do sim sobre o não. Esse é um motivo pelo qual Schelling não considera que o que deriva do fundamento faz parte da vontade de Deus *Ele-Mesmo*, porque Deus, enquanto ser vivo, está inserido nesse processo de vitória de um princípio sobre o outro. Em outras palavras, na medida em que Deus se personaliza, ele está dentro da lógica da vida, lógica que se expressa pela luta entre forças opostas. Cito o filósofo: “a alegria deve ter dor, a dor deve ser iluminada pela alegria. Por isso, aquilo que provém da mera condição, ou do fundo, não vem de Deus, embora seja necessário para a sua existência”³²⁰.

A vida de Deus enquanto vitória de um princípio sobre outro ou, como dissemos no sexto tópico do primeiro capítulo, enquanto *drama amoroso* de união dos princípios, opera tal como uma “chamada” à existência daqueles seres que se encontram entorpecidos e

³¹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 115.

³²⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 113.

aprisionados na obscuridade do fundamento. A vida de Deus *in-forma* no fundamento os seres criados. Schelling chama este “convite à existência” de Verbo: a palavra enigmática de Deus.

Contudo, esse Verbo que representa a vontade de Deus em prol da criação possui um alvo específico, a saber, libertar a unidade ideal que está aprisionada no mais profundo da nostalgia originária. Essa unidade ideal é o raio de luz que Deus contemplou quando quis a criação, isto é, uma chama divina encerrada na nostalgia originária. O Verbo está voltado para essa chama divina ali escondida – quer se juntar a ela elevando-a à luz – e é justamente esse querer unir o que está na luz com o que brilha no escuro, essa vontade de se fazer uno por meio da ligação do Verbo com a unidade ideal encerrada no fundamento que configura o sistema traçado por Deus desde o início.

Neste ponto, estamos prontos para responder à pergunta inicial feita acima: há relação entre a vontade de Deus e a possibilidade para o mal? Cito o filósofo: “há um sistema no entendimento divino, mas Deus não é nenhum sistema, mas vida, e é aqui que se encontra a resposta à pergunta em função da qual se avançou tudo isto, relativamente à possibilidade do Mal em relação a Deus”³²¹, a saber, o sistema que existe no entendimento divino é: fazer-se absoluto reunindo o Deus *Ele-Mesmo* com o Deus-fundamento. E – isso é fundamental – esse plano determina o roteiro da criação, que é libertar a unidade ideal e elevá-la ao princípio da luz para Deus se transfigurar em um ser pessoal. O sistema presente no entendimento divino pré-determina o rumo que a vida divina tomará para se tornar pessoal por meio da união absoluta dos dois princípios. Por isso Schelling afirma categoricamente que

qualquer existência exige uma condição para se tornar existência efetiva, ou seja, pessoal. Também a existência de Deus não poderia ser pessoal sem uma tal condição, só que Deus tem essa condição *em si mesmo* e não fora de si mesmo. Deus não pode suprimir a condição, senão teria de se suprimir a si mesmo; pode apenas dominá-la pelo amor e subordiná-la para sua glorificação.³²²

Todavia, por mais que esse sistema esteja prefigurado no entendimento divino, é inegável que a execução desse plano de união dos dois princípios acaba por possibilitar o mal em um determinado momento. Tal como vimos no primeiro e segundo tópicos do segundo capítulo, esse movimento de incidência do Verbo sobre o fundamento em busca da unidade ideal determina o panorama geral da criação: todos os seres são derivações desse incidir do

³²¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 112.

³²² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 112.

Verbo sobre o fundamento, isto é, são seres desprendidos do fundo na medida em que a luz aprofunda e ilumina as profundezas da nostalgia originária.

O homem também é uma criatura oriunda desse processo. Porém, à diferença de todos os outros seres, o homem possui uma característica única: nele, aquela unidade ideal encerrada no fundamento, aquele raio de luz divina é libertado e manifesta-se com todo seu brilho no auge da criação. Assim, o homem é o único ser criado que une, tal como Deus, os dois princípios e, por isso, o homem é um ser criado dotado de liberdade e espírito. Na medida em que essa liberdade humana cria o mal, podemos perguntar legitimamente se Deus, ao criar a liberdade humana, não cria também a possibilidade do mal.

Para responder a essa pergunta, é necessário considerar uma diferença fundamental entre a união dos dois princípios pelo homem e por Deus. Tal como falamos no segundo tópico do segundo capítulo, enquanto Deus possui sua condição de existência em si mesmo e, por isso, une a luz e as trevas na forma de um espírito absoluto, o homem possui sua condição de existência fora de si e, dessa maneira, une ambas as forças da criação enquanto um ser imperfeito derivado do fundo ou, o que é o mesmo, enquanto um espírito finito. Essa imperfeição congênita da criatura é o que torna a ligação das forças fraca o suficiente para possibilitar o mal.

Portanto, o mal tem sua possibilidade radicada no fundamento, mas não no fundo em Deus, mas no fundo tornado manifesto pela liberdade da criatura. “Na medida em que a eguidade é, na sua separação, o princípio do Mal, o fundo excita, sem dúvida, o princípio possível do Mal, mas não o próprio Mal, nem em direção a ele”.³²³

Pelo que apresentamos no terceiro tópico do segundo capítulo, o mal propriamente dito só acontece mediante uma decisão espiritual do homem que, insatisfeito com sua condição criatural e dependente de Deus, inverte a relação entre sua eguidade e a vontade universal para se posicionar como centro e senhor de sua própria condição de existência. Daí Schelling dizer que “em relação ao homem a condição não se encontra em seu poder, embora seja isso que procura no Mal”³²⁴, a saber, a tentativa de assumir um falso controle sobre sua própria vida, o que o conduz ao reino da mentira, do pecado e do não-ser.

Então, segundo o filósofo, também é incorreto dizer que a autorrevelação possibilitou o mal porque o mal só é possível por meio do espírito imperfeito do homem, que busca assumir o controle de sua condição de existência afastando-se de Deus e tornando-se ele próprio centro e início de suas ações. Para Schelling, ainda que se queira conferir à vontade de

³²³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 115.

³²⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 112.

Deus a responsabilidade pela possibilidade do mal, argumentando que se não fosse pela vontade de se autorrevelar o homem não teria condições para praticar o mal, seria necessário considerar que o propósito maior pelo qual Deus decidiu se revelar. Cito o pensador:

Porque Deus deu ordem à desordem originária do caos e exprimiu na natureza a sua unidade eterna, agiu, antes, em sentido contrário à obscuridade e opôs ao movimento sem regra do princípio privado de entendimento, o Verbo, como centro permanente e eterna luz. Portanto, a vontade de criação era apenas, imediatamente, uma vontade de fazer nascer a luz e, com ela, o Bem.³²⁵

Logo, a resposta à nossa primeira pergunta é: segundo Schelling, não existe qualquer relação entre a vontade de Deus e a possibilidade do mal porque este só é possível pela vontade do homem que manifesta o fundo em detrimento do Verbo e do querer divino. Sendo assim, é desnecessário qualquer tipo de defesa da vontade de Deus que, na *Freiheitsschrift*, age primeiramente a favor do bem e do amor e não a favor do mal.

Agora, então, cabe responder à segunda parte da pergunta que é mostrar se existe ou não relação entre a vontade de Deus e a *efetividade* do mal.

De acordo com o que falamos no segundo tópico do segundo capítulo, as criaturas possuem o *duplo princípio* da criação, isto é, são compostas pela unidade entre a luz e as trevas, sendo que, enquanto a luz representa a consciência e o entendimento, as trevas representam a eguidade e a resistência à vontade universal de Deus. Essa eguidade ou vontade própria de criatura deriva do fundo e é a parte da criatura que resiste à ação do entendimento divino.

Porém, vimos também que o mal não é apenas essa vontade de criatura derivada do fundo, como se o mal fosse uma consequência da imperfeição metafísica da criatura, tampouco abordamos o mal como um integrante natural desse fundamento obscuro, como se o mal fosse um ente próprio e independente da vontade humana. Pelo contrário, vimos que o mal é o levantar ou o destacar da vontade particular de criatura em relação à vontade universal, levantar que pressupõe a intencionalidade espiritual do homem posicionando-se como contrária à vontade de Deus, ou seja, como conscientemente maligna e oposta aos desígnios do bem. Vimos, portanto, que o mal é uma *inversão* dos princípios divinos.

Não obstante, vimos também que o mal possui uma existência própria que o insere no todo da criação, isto é, mostramos que Schelling, pela primeira vez na filosofia ocidental, concebe o mal como uma entidade própria e não apenas como uma deficiência ou ausência de

³²⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 115-6.

ser. Ou seja, trabalhamos o conceito de mal como uma realidade espiritual positiva, tão positiva quanto o bem, pois ambos são uma combinação das forças dos dois princípios; só que, enquanto no bem as forças estão em equilíbrio e harmonia divinas, no mal as forças estão desorganizadas e sem um elo que as unifique para seu uso natural. Dessa maneira, observamos que o mal é uma *perversão* dos princípios divinos.

Por esse caminho, podemos acompanhar que na *Freiheitsschrift* existe uma identidade material e uma diferença formal entre o bem e o mal. Naquilo que apresentamos no terceiro tópico do segundo capítulo, “*o mal como inversão dos princípios e perversão das forças criativas*”, o bem e o mal são compostos da mesma matéria (as forças dos dois princípios), mas ambos são também diferentes arranjos dessas mesmas forças.

Por isso, é de forma absolutamente correta que se diz que o Bem e o Mal são o mesmo, vistos unicamente de lados diferentes, ou então, que o Mal é, em si mesmo, o Bem, quer dizer, considerado na raiz da sua identidade, tal como o Bem, considerado na sua divisão ou na sua não-identidade, é o Mal.³²⁶

Devido a essa identidade material entre o bem e o mal, Schelling pode defender duas ideias que isentam completamente a vontade de Deus frente a efetividade do mal. A primeira delas é que o fundo não é essencialmente mau, e a segunda é que o mal depende completamente da liberdade humana para se efetivar.

Em relação à primeira ideia, é preciso lembrar que o princípio do fundamento é o responsável pela ativação da egoidade ou vontade particular de criatura que tem como uma de suas possibilidades praticar o mal. Portanto, seria de se esperar que o fundamento, na medida em que ativa essa egoidade possivelmente má, seja o responsável pelo mal justamente por ativá-la. Porém, na medida em que o mal e o bem têm aquela identidade material indicada acima, o fundamento não ativa a egoidade somente para o mal, mas também para o bem, pois ambas as possibilidades só se realizam em uma egoidade viva.

Sendo assim, Schelling considera inadequado conferir ao fundamento a causa do mal quando ele também é a causa do bem. A citação seguinte mostra isso claramente:

A egoidade ativada é necessária à nitidez da vida; sem ela, a morte seria completa, haveria um adormecimento do Bem, pois onde não há luta não há vida. O despertar da vida, portanto, é simplesmente a vontade do fundo e não, imediatamente e em si mesmo, o Mal. Se a vontade do homem englobar no amor a egoidade excitada e a subordinar à luz como vontade universal, resulta-se daí, então, o Bem atual, que se

³²⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 114.

tornou sensível, somente, pelo rigor que nele se encontra. No Bem, portanto, a reação do fundo é uma ação que se dirige ao Bem, no Mal, uma ação que se dirige ao Mal, tal como dizem as Escrituras: com os piedosos és piedoso, com os ímpios és ímpio.³²⁷

Essa primeira ideia sobre a isenção do fundamento em relação à efetividade do mal abre as portas para a segunda ideia schellinguiana sobre a falta de relação entre a vontade de Deus e o mal. Trata-se da seguinte questão: visto que tanto o mal quanto o bem são possíveis mediante a ativação da eguidade pelo fundamento, o que exatamente realiza ou efetiva o bem e o mal? Ou ainda, qual é a derradeira e principal condição de possibilidade para que o mal se efetive?

De acordo com o que falamos no terceiro tópico do segundo capítulo, Schelling estabelece a vontade do homem como o elo entre as forças dos dois princípios. Nesse sentido, o homem pode utilizar sua vontade para posicionar sua eguidade em direção à luz (e nesse caso manter a relação natural dos princípios, deixando a eguidade como base para a vontade universal), ou pode inverter a eguidade por cima da vontade universal, fazendo com que sua particularidade atue sobre os desígnios da criação pervertendo as forças dos dois princípios.

Por causa dessa autonomia da vontade humana, tanto o bem quanto o mal só podem se efetivar mediante uma decisão da liberdade humana, decisão essa que, se é verdadeiramente livre, acontece independente da vontade divina. Por isso Schelling diz que “o Mal só pode continuamente desenvolver-se na vontade mais íntima do próprio coração e nunca se realiza sem uma atividade própria”³²⁸, ou seja, que o mal só se efetiva dentro do foro íntimo do homem.

A partir do momento em que Schelling reúne esses argumentos a respeito da vontade de Deus e sua independência em relação ao mal, ele segue em sua crítica à teodiceia leibniziana. Nessa crítica, ele se posiciona contrário à tese de Leibniz de que o mal teria uma relação, ainda que indireta, com a vontade de Deus, o que sugeriria a necessidade de uma justificação da divindade. Schelling afirma que, em relação à vontade divina, “o Mal não entra em consideração, nem como meio, nem sequer, como Leibniz afirma, como *conditio sine qua non* da mais alta perfeição possível do mundo. Ele não foi, nem objeto de um decreto divino, nem, muito menos, de um consentimento”³²⁹.

Schelling defende a ideia de que inexistente qualquer relação entre a vontade de Deus e o mal por causa da natureza opositora do mal. O mal não é um ser, ou melhor, ele não está

³²⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 113.

³²⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 113.

³²⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 116.

dentro do ser, não no sentido de fazer parte dele, mas sim de o estar corroendo, de o estar destruindo tal como uma *doença* destrói um corpo saudável.

Abordamos em nosso terceiro tópico do segundo capítulo, “*o mal como inversão dos princípios e perversão das forças criativas*”, a natureza *meteórica* do mal, sua essencialidade corrosiva e que só se manifesta comopositor ao bem e ao verdadeiro ser oriundo da vida de Deus. Na *Freiheitsschrift*, o mal é o não-ser, o ser oposto ao espírito de Deus, o anti-espírito e, por isso, sua ação é semelhante à da doença, isto é, ele enfraquece o corpo em que habita. Assim, o mal é justamente aquilo que não participa da vontade de Deus, pelo contrário, é o que está diametralmente oposto à vontade divina.

Por causa desse desconhecimento da natureza meteórica do mal, acrescenta Schelling, “o conceito leibniziano de Mal como *conditio sine qua non* pode apenas ser empregue em relação ao fundo, na medida em que esse excita a vontade de criatura – o princípio possível do Mal – como condição sob a qual, somente, a vontade do amor pode ser ativada”³³⁰. Em outras palavras, a única condição indispensável que se pode admitir na *Freiheitsschrift* em relação à vontade de Deus que, indiretamente, conduz ao mal, é o agir do fundo que excita a vontade de criatura tanto para o bem quanto para o mal.

Contudo, finaliza Schelling, a respeito dessa permissão para o fundo agir, poderiam se levantar duas hipóteses que indicariam a necessidade de uma teodiceia, a saber, ou Deus deveria suprimir a vontade do fundo ou Deus deveria ser o responsável pelas consequências da ação do fundo. A respeito da primeira hipótese, responde Schelling, “já indicamos por que motivo Deus não combate ou não suprime a vontade do fundo. Isto seria como se Deus suprimisse as condições da sua existência, quer dizer, a sua própria personalidade. Portanto, para que o Mal não existisse, Deus deveria não existir”³³¹.

E, a respeito da segunda hipótese, Schelling argumenta que aquilo que provém das ações do fundo “não acontece segundo a livre vontade de Deus que, no fundo, não se movimenta de acordo com ela ou com o seu coração, mas apenas segundo as suas propriedades”³³².

Então fechamos esse tópico que apresenta as ideias de Schelling sobre a relação da vontade divina com a possibilidade e a efetividade do mal, além da crítica a um argumento da teodiceia leibniziana. O crucial deste tópico é entender como a vontade de Deus é um querer direcionado ao Deus aprisionado na nostalgia originária, ou seja, Deus quer unir a si aquilo

³³⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 116.

³³¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 116.

³³² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 115.

que está separado dele e a realização dessa vontade determina o roteiro da criação, ou melhor, aponta para o sistema que existe no entendimento divino: Deus quer o fundo, mas apenas para libertar dele a essência divina ali encerrada.

Por isso, a possibilidade do mal não está em relação à vontade de Deus que, no fundo, só quis a luz que se assemelhava a Ele. A possibilidade do mal está radicada no fundamento, mas no fundamento tornado manifesto pela liberdade humana que procura, egoistamente, se posicionar como centro das ações, ou seja, a ser sozinha e para si o que somente pode ser com Deus e para o todo.

Da mesma forma, argumenta Schelling, que a vontade de Deus não possui vínculo com a efetividade do mal, e por dois motivos. Primeiro porque o fundamento em Deus, que cria a possibilidade do mal, não é essencialmente mau, pois ele é necessário também para a ativação da eguidade para o bem. E segundo porque a *conditio sine qua non* para a efetivação do mal é a escolha livre da vontade humana para ser oposta à vontade universal.

O que nos cabe saber agora é: se o mal é esse ser oposto à criação de Deus, por que ele existe? Como ele surge? Há algum motivo ou função para o mal dentro da criação? Esse é o assunto de nosso próximo tópico.

3.3.3 A finalidade da criação

Neste terceiro tópico da “suprema questão” da *Freiheitsschrift*, abordaremos a *finalidade da criação* segundo Schelling. Trata-se de demonstrar o último grande argumento do filósofo a favor da dispensabilidade de qualquer tipo de teodiceia. Se, tal como ele diz, o mal é uma essência própria, mas uma essência corrosiva do bem e do verdadeiro ser, ele, o mal, necessariamente participa da vida de Deus enquanto obstáculo vivo para a realização do espírito divino.

Contudo, se a criação possui uma finalidade específica que é a expulsão do mal e sua redução ao estado de não-ser, então o problema do mal se torna uma condição inevitável, mas passageira da vida de Deus. Essa maneira de colocar o problema do mal explica sua positividade e sua atividade universal como opositor à vontade de Deus, mas desqualifica qualquer tentativa de justificá-lo, uma vez que a finalidade da criação é sua expulsão do mundo do ser, expulsão que se torna, ela própria, momento de realização da personalidade divina. Aqui, novamente, utilizaremos algumas ideias já apresentadas neste trabalho.

No final da *Freiheitsschrift*, Schelling levanta a seguinte questão: “depois de tudo isto permanece ainda a questão de saber se o Mal acaba e como acaba. Terá a criação, em geral, uma finalidade? E se tem, porque é que ela não é imediatamente alcançada e porque é que o perfeito não existe logo desde o início?”³³³. Com essa pergunta, Schelling está suscitando o problema da relação entre a vida de Deus e o mal. Se o bem e o mal possuem aquela identidade material de que falamos acima, então é inegável que o ativar da egoidade humana, necessário para o bem e para o mal, é provocado por Deus. Por isso, a pergunta seguinte é totalmente legítima: qual o propósito do mal dentro da criação?

Para isso, responde Schelling, “não há nenhuma resposta senão a que já foi dada: porque Deus é uma vida e não meramente um ser. Mas toda a vida tem um destino e está submetida ao sofrimento e ao devir”³³⁴. Para compreender melhor essa resposta do filósofo, cabe lembrar o que falamos neste trabalho sobre a vida de Deus. Definimos “vida” como a dinâmica entre os princípios da existência e do fundamento, dinâmica em que o primeiro princípio gradativamente cinde o segundo e separa dali a unidade escondida daquilo que é constantemente repudiado no fundo como mau e totalmente contrário à vontade divina. A natureza dessa dinâmica dita o *destino* da vida de Deus.

Dentro desse processo, afirmamos a permissão divina para que o fundo opere livremente e manifeste sua vontade de separação e egoísmo. Tal permissão é necessária para que o amor, a verdadeira face divina, possa se manifestar como força de reconciliação e elo dos contrários, “unindo o que poderia existir por si mesmo com o outro independente”. Logo, para que o ser de Deus pudesse se manifestar era indispensável que ele fosse posto como devir dos dois princípios. Segundo Schelling, é essa saída do eterno para o meramente temporal que determina o *devir* da vida de Deus. “Também a este, a saber, o devir, Deus sujeitou-se de livre vontade, já que, primeiramente, para tornar-se pessoal separou o mundo da luz e o mundo das trevas”³³⁵.

Nessa compreensão schellinguiana de vida como “o ser divino em devir”, o mal aparece como um obstáculo inevitável para a realização da criação. Contudo, é fundamental salientar que esse mal inevitável, esse *mal radical*, se relaciona com a vontade humana, mas não com a vontade de Deus. Tal como Schelling argumenta, a vontade de Deus na criação foi apenas a favor do bem. Porém, essa mesma vontade iniciou a criação cindindo o fundamento que, nessa separação, reagiu manifestando sua vontade de *agir-para-si-próprio*. Essa vontade

³³³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

³³⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

³³⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117.

de ser para si, à parte de Deus, afeta toda a criação que é *in-formada* no fundo, especialmente o homem.

Essa origem de uma criatura que tem, como uma de suas possibilidades essenciais ditadas desde o início da criação, o mal, prefigura o *sofrimento* pelo qual a vida de Deus tem que passar para se realizar pessoalmente, e é dentro dessa ideia de um “Deus sofredor” que devemos compreender, segundo a *Freiheitsschrift*, a função do mal para a constituição da pessoa divina.

De acordo com o que falamos no primeiro tópico do terceiro capítulo, “*o mal radical enquanto mancha originária da essência inteligível do homem*”, o ato empírico e concreto da liberdade humana para o mal possui sua raiz e origem naquela reação do fundo ao Verbo, reação que, desde o início da criação, marca a liberdade humana e sua *opção originária* para o bem ou para o mal. Essa “mancha metafísica” com a qual nascem todos os homens desde a primeira cisão dos princípios é o conceito schellingiano de mal radical e determina, dentro do devir da vida divina, o inevitável obstáculo com o qual Deus se depara em seu processo de revelação. Sem tal sofrimento, ou melhor, sem o homem que pode agir contrário ao espírito divino, Deus não seria uma vida, mas sim um mero ser. “Sem o conceito de um Deus humano e sofredor, que é comum a todos os mistérios e religiões espirituais da antiguidade, toda a história permanece incompreensível; as Escrituras também distinguem períodos da revelação e colocam num futuro longínquo o tempo em que Deus será tudo em todos, quer dizer, em que ele se efetivará plenamente”.³³⁶

Porém, esse sofrimento que confere vida e sensibilidade ao ser divino possui seu objetivo que é a formação da personalidade divina. Ou seja, o mal resultante da liberdade humana tem uma função dentro desse processo que apresentamos no sexto tópico do primeiro capítulo. Ali mostramos que a vida de Deus passa por três estágios para atingir sua plena personalidade. Essa função é possibilitar o último estágio da personalização de Deus. “O primeiro período da criação, como já foi indicado, é o nascimento da luz. A luz, ou princípio ideal, é (como eterna oposição do princípio obscuro) o Verbo criador, que redime do não-ser a vida oculta no fundo e eleva-a de potência a ato”.³³⁷

O segundo estágio é aquele no qual o Verbo manifesta-se abertamente como força do amor e aliança da vontade de Deus com o homem, ou seja, como Cristo. Nesse segundo estágio, o Verbo assume sua posição a favor do bem em luta declarada contra o mal. Por fim, como característico do terceiro estágio, “o fundo reage a essa unidade e afirma a dualidade

³³⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 117-8.

³³⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

originária, mas apenas para a intensificar cada vez mais e para a separação final do Bem e do Mal”³³⁸.

Descrito dessa maneira, o roteiro da vida de Deus implica que “a vontade do fundo deve permanecer livre, até que tudo esteja cumprido e se tenha tornado efetivo [*porque*] se ela se tivesse submetido mais cedo, o Bem teria permanecido escondido nela, juntamente com o Mal”³³⁹. Se isso tivesse acontecido, Schelling teria assumido aquela posição que diz que, para o mal não existir, o bem também deveria ser eliminado. “Mas o Bem deve ser elevado à atualidade a partir da obscuridade, para viver imperecivelmente com Deus; mas o Mal deve ser separado do Bem, para ser eternamente repudiado no não-ser”³⁴⁰.

Esse repúdio do mal ao seu estado primitivo de “permanente definhamento da atividade”³⁴¹ é o objetivo final da criação. Para que Deus possa se personalizar completamente, ele cinde os dois princípios e inicia a criação e a vida. Contudo, nesse viver divino, aquele que está como existente é assimilado como parte do bem, enquanto que aquele que está no fundamento como contrário ao querer de Deus deve se purificar para ser assimilado pelo amor. “Deus abandona as ideias, que nele se encontram sem uma vida autônoma, à eguidade e ao não-ser, para que, chamadas à vida a partir deste último, nele se de novo sejam como existentes independentes”³⁴².

Desse modo, a finalidade da criação é eliminar o imperfeito que existe no fundamento para que os seres possam viver em Deus, ainda que a partir de um fundo independente de Deus. Nesse processo de purificação – que nada mais é do que plena personalização de Deus –, “o último inimigo que deve ser suprimido é a morte (porque a morte somente era necessária para a cisão; o Bem deve morrer para se separar do Mal e o Mal para se separar do Bem)”³⁴³. Quando também a morte tiver sido superada, Deus estará vivo enquanto espírito em toda sua criação, e essa terá atingido seu fim maior. Por isso, termina o filósofo, “a finalidade da revelação é expulsar o Mal do Bem e explicá-lo como total irrealidade”³⁴⁴.

³³⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

³³⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118. Grifo nosso.

³⁴⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

³⁴¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119.

³⁴² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 118.

³⁴³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119-20.

³⁴⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119.

CONCLUSÃO

Tal como apresentamos na introdução, nossa tese nesse trabalho foi que Schelling não desenvolveu uma teodiceia na *Freiheitsschrift*, entendendo por esse termo uma justificativa ou defesa dos mais altos atributos divinos diante da presença do mal no mundo e, o fez, cumprindo as três condições filosóficas delineadas por Kant em 1791. Para nós, essa hipótese foi válida na medida em que Schelling mostrou, em 1809, que a *liberdade*, a *vontade* e a *personalidade* divinas não possuíam qualquer relação objetiva com o mal, antes, este foi completamente fundado na liberdade humana e só a ela deveu sua efetivação no mundo.

A fundamentação dessa hipótese foi trabalhada em três capítulos. Da maneira como mostramos no primeiro capítulo, para Schelling a imanência das coisas em Deus não significou uma identidade entre as noções filosóficas de “unidade” e “igualdade” e, por isso, as criaturas foram seres distintos e autônomos em relação a Deus. Com isso, demonstramos que Schelling abordou distintamente a liberdade divina e a liberdade humana e conseguiu mostrar, desse modo, que a liberdade humana para o mal não se relacionou com a liberdade divina para o bem e para o amor. O panteísmo schellinguiano separou a identidade das criaturas vistas em si mesmas e a identidade delas vistas em relação a Deus.

Assim como Espinosa, e o defendendo de falsas acusações, Schelling demonstrou que Deus possui uma relação objetiva de fundamentação dos seres derivados Dele. E, argumentando a favor da dispensabilidade das teodiceias, essa fundamentação teve como seu mais forte pressuposto a liberdade, de modo que seria uma contradição que as criaturas não possuíssem uma liberdade particular frente a seu criador.

A unidade lógica que o filósofo apresentou para a expressão “Deus é todas as coisas” conteve uma conexão mediatizada entre Sujeito e Predicado. Essa conexão foi a liberdade, ou seja, a liberdade foi a essência comum em Deus e nos seres derivados. Porém, na medida em que Deus não determinou o que as criaturas são em si mesmas, mas apenas aquilo que elas são enquanto seres dependentes Dele, elas possuíram outro tipo de liberdade que se constituiu justamente em ser uma vida fora de Deus.

Para compreender o que é essa vida “fora de Deus”, Schelling nos mostrou seu verdadeiro conceito de liberdade como uma faculdade real e viva do bem e do mal. Indo além do conceito espinosano – que, apesar de fundamentar todas as coisas em Deus, perdeu de vista o aspecto dinâmico de seres livres – e, também, superando o conceito kantiano – que, se por um lado, conferiu à vontade o atributo de autossubsistência, por outro, não transferiu para o

conjunto dos entes essa ideia positiva do “em-si” – Schelling abordou a liberdade para o mal em sua realidade espiritual, inaugurando na *Freiheitsschrift* uma investigação filosófica sobre o problema do mal mais original que pôs sem escamoteações, pela primeira vez, a raiz do mal na vontade humana positivamente contrária a qualquer determinação de Deus.

Para fundamentar essa positiva liberdade para o mal, Schelling realizou uma distinção axial na noção de ser, separando o ser na medida em que existe e esse mesmo ser na medida em que é apenas condição ou fundamento para a existência. Essa distinção que abordou a face ideal e real de Deus foi muito bem sucedida naquilo a que se propôs em relação aos seres criados, a saber, fundamentar a vontade contrária a Deus naquilo que em Deus não é *Ele-Mesmo*, mas apenas sua condição de existência. Essa condição é o fundamento ou natureza originária, base escura na qual as criaturas tiveram sua realidade egoísta e particular, ou melhor, princípio ontológico no qual as criaturas se apoiaram para serem contrárias à vontade do criador.

A potência do homem para a vida “fora de Deus”, fundamentada naquilo que em Deus é apenas sua condição de existência, somente nos apontou com mais clareza a isenção da liberdade divina em relação ao problema do mal. A personalidade de Deus é resultado da união perfeita que existe entre o ser e o agir divinos, entre seu ser em si e seu ser fora de si, entre sua consciência e sua vontade, entre seu princípio ideal e seu princípio real. Portanto, apenas um dos princípios não é suficiente para pôr em questão Sua liberdade. O conceito de *Deus vivo e pessoal* schellinguiano representou uma forte proposta filosófica dos mais altos atributos do Deus do Cristianismo e, também, uma significativa tentativa de superar várias formas possíveis de teodiceia racional na modernidade.

No segundo capítulo, trabalhamos o conceito schellinguiano de *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo*. Ali mostramos como a criação da *Freiheitsschrift* constituiu-se como uma relação de imbricação dos dois princípios, na medida em que a existência rompeu e se inseriu na nostalgia em busca da essência divina ali encerrada. Esse desdobramento das forças criativas despertou os seres do fundamento e, por isso, a criação também foi um processo de *in-formação* das criaturas, ou seja, a criação foi um ir do fundo velado, obscuro e sem regra para o ser revelado, existente e ordenado.

Quando Deus decidiu revelar-se, ele estava em busca de sua vontade encarcerada no fundamento. Essa decisão divina de unir sua condição de existência em sua essência mais elevada nos indicou como a vontade divina na criação foi, sobretudo, um querer o bem e o amor, um querer trazer a si o ser que existe fora de si. Essa vontade não esteve em relação com o mal, pelo contrário, essa vontade desejou o mundo e o homem acima de todo mal.

Deus não se limitou em seu agir por causa do mal, pelo contrário, sabia que o mal era uma condição inevitável decorrente da imperfeição do fundo, mas preferiu sua criação com essa imperfeição a uma obra abstrata e sem liberdade.

A criação de Deus não ocorreu de “um só golpe”, mas gradativamente vencendo a tendência egóica e inconsciente de Si (o fundo) em favor da tendência do amor e da consciência que Ele em máxima instância é. A criação foi resultado de uma vontade divina para o bem e o amor, uma decisão moral do criador em prol de suas criaturas. Na superação do fundo pela luz, a criação se desdobrou de modo que as criaturas surgiram em uma escala composta pela unidade dos dois princípios. Houve uma diferença capital entre aqueles seres que possuíram a existência e o fundo em grau incompleto de separação e aquele ser (o homem) que os teve completamente distintos.

O homem adquiriu a consciência de si de modo que ele conseguiu libertar sua vontade própria da unidade dos princípios. Isso acarretou a ele a possibilidade de escolha sobre as forças da criação, isto é, permitiu um comportamento particular desvinculado da vontade universal que comandou o todo. Diferente de Deus, que não pôde abstrair de sua perfeição enquanto elo eterno entre os princípios, o homem pôde separá-los de acordo com o querer de sua egoidade, e é essa separação dos princípios, possível unicamente pela liberdade humana, que é a possibilidade do mal.

Todavia, essa possibilidade do mal só se efetivou quando o querer consciente do homem se pôs a seu serviço. Na *Freiheitsschrift*, o mal foi tanto uma inversão dos princípios quanto uma perversão das forças criativas. Ele foi uma realidade espiritual tão real quanto o bem e, por isso, pressupôs um sujeito livre para praticá-lo. Nesse sentido, os dois únicos seres livres, ou melhor, os dois únicos seres que tiveram na liberdade mesma sua condição de possibilidade mais radical foram Deus e o homem.

Porém, Deus não pôde inverter a posição dos princípios uma vez que não pôde abstrair de suas qualidades, mas o homem foi um ser que trouxe em si a luz e as trevas. Tal como nosso trabalho sustentou, o homem pôde afirmar sua origem divina ou sua danação. O homem pôde posicionar-se para a luz ou para as sombras, e é devido a essa capacidade exclusivamente humana que o mal encontrou um meio de se efetivar dentro da criação, invertendo a relação natural dos princípios – posicionando o fundo como centro – e pervertendo as forças da criação – utilizando contra Deus o que Deus lhe conferiu unicamente a favor Dele.

Todavia, essa efetivação do mal pela liberdade humana requereu uma força, igualmente má, que a suscitou e a convocou à ação. Essa força esteve tanto na natureza

quanto no espírito e foi chamada por Schelling como um anúncio do mal. A análise desse anúncio do mal na criação nos mostrou nitidamente como a vontade de Deus não esteve relacionada ao mal, uma vez que tal anúncio não foi resultado direto do querer divino. Conseqüentemente, o filósofo dispensou a teodiceia como forma de defesa da vontade de Deus.

A rejeição da teodiceia aconteceu porque na natureza e na história do espírito o mal foi uma não-essência, ou melhor, uma essência opositora que só em relação a Deus adquiriu realidade. O mal não fez parte do ser ou do querer divino, antes, ele foi um fenômeno meteórico que somente posto em contato com o verdadeiro espírito adquiriu existência. Fosse na reação do fundo contra a ação da luz criadora, fosse aproveitando a manifestação do bem para se opor, o mal não foi compreendido na *Freiheitsschrift* como um objeto da vontade divina, pelo contrário, foi justamente o que esteve fora de qualquer intencionalidade divina.

Dessa forma, Schelling nos apresentou o conceito de *criação como desdobramento e autorrevelação do Deus vivo* como a concepção de obra divina na qual tivemos um perfeito concurso moral do criador pela criatura. A criação foi a continuidade da essência divina pela sua obra, foi a perpetuação da existência através do fundo escuro. Na criação, Deus separou as criaturas do fundamento e as conduziu ao caminho do bem e do amor. Embora o fundo tenha reagido a esse movimento, o amor, que representou a essência mais íntima de Deus, utilizou o mal e a reação do fundo para se manifestar como força de reconciliação. O mal não teve existência própria e, na medida em que ele só se deu enquanto oposição à vontade de Deus, Schelling nos mostrou que as teodiceias são abdicáveis porque, na *Freiheitsschrift*, foi o mal que precisou da ação divina, e não o contrário.

Por fim, no terceiro capítulo, abordamos os últimos aspectos da demonstração schellinguiana dos mais altos atributos divinos e a inviabilidade de uma teodiceia na *Freiheitsschrift*. O filósofo nos mostrou que a liberdade é a essência inteligível que determinou o ser do homem desde o início da criação. Contudo, na medida em que essa liberdade empírica nada mais foi do que a realização de uma escolha originária, esta última veio marcada pelas condições transcendentais da própria criação. Essa condição foi a reação do fundo contra a vontade de revelação, ou melhor, o agir-para-si-próprio do fundamento.

Esse agir-para-si-próprio marcou todo o desdobramento da criação desde que o fundo se manifestou contrário à vontade de Deus e, justamente por isso, todas as criaturas provenientes do fundamento tiveram essa “mancha originária” para o mal. Porém, o homem foi um ser livre e, enquanto tal, ele escolheu seu próprio ser, ou seja, se nesta vida ele vai ser a favor ou contra Deus. Nesse sentido, Schelling demonstrou que o agir contrário à

personalidade de Deus foi de total responsabilidade do homem que, se por um lado, veio predestinado pelo agir oposto a Deus, por outro, também veio marcado pela ação a favor de Deus e predestinado ao bem, no que bastaria optar livremente.

Prosseguindo em nossa análise, demonstramos como Schelling estipulou dois modos para a existência humana completamente distintos entre si. Tratou-se de diferenciar o homem religioso do pecador, isto é, diferenciar o homem que escolheu, desde a criação originária, viver a favor de Deus, daquele outro que optou livremente ser base para a existência de Deus. Com isso, Schelling se mostrou como sendo um pensador muito audacioso ao defender uma legítima vida humana para o mal totalmente oposta à pessoa de Deus. Aliás, é com essa coragem e inteligência que ele conseguiu desarticular a teodiceia enquanto defesa necessária dos atributos divinos, uma vez que o homem é o ser que escolheu o mal sem nenhuma coação, assim como é escolhendo o mal que o homem se distancia efetivamente dos propósitos divinos para a criação.

E por último, nos três tópicos finais do terceiro capítulo, articulamos as principais ideias de Schelling no que se referiu à demonstração da *liberdade*, da *vontade* e da *personalidade* divinas. Demonstrando que o conceito de revelação só foi possível enquanto uma ação moral de Deus, Schelling nos indicou que a liberdade divina esteve presente e foi determinante para o sucesso da criação. A partir do momento em que o fundo reagiu à vontade da existência foi preciso que Deus reafirmasse sua vontade inicial e essa reafirmação subjetiva da pessoa de Deus foi o indicativo schellinguiano de que a revelação e a criação foram resultado de uma decisão íntima e, portanto, livre de Deus.

De forma semelhante, Schelling demonstrou que não existe relação entre a vontade de Deus e o mal. Quando Deus quis a criação, ele direcionou seu querer para a essência divina encarcerada no fundamento, ou seja, o objeto da vontade divina foi o Deus preso na nostalgia. A libertação dessa essência foi o propósito da criação e determinou o plano traçado dentro do entendimento divino. Diferentemente, o homem também quis o fundamento, mas o desejou apenas para se colocar contrário à vontade universal. Esse querer oposto a Deus está radicado no fundamento, mas somente no fundamento tornado manifesto pela liberdade humana.

Assim, coube também a Schelling demonstrar que o fundamento não é essencialmente mau, uma vez que ele foi necessário para a ativação das forças do bem, assim como a efetivação do mal pressupõe um agir finito consciente e livre a ser contra Deus. Por meio desses raciocínios, o filósofo nos indicou como não podemos argumentar sobre uma relação entre a vontade de Deus e a possibilidade e a efetividade do mal.

Como último argumento a favor da dispensabilidade de uma teodiceia na *Freiheitsschrift*, Schelling apresentou a função que o mal desempenhou dentro do sistema de 1809, a saber, o mal foi uma condição indispensável para que a vida de Deus não se resumisse a um mero ser, mas sim se estendesse a uma concepção sensível e real de espírito. A maneira pela qual a vida divina se concretizou foi no combate contra o mal possível pela liberdade humana. Na medida em que o homem realizou o mal, ele efetivou dentro da criação uma força opositora ao espírito divino. Essa oposição foi combatida, por sua vez, em três momentos. O primeiro, por meio da decisão de Deus a favor da criação. O segundo, por meio do surgimento do Cristo e da luta declarada entre o bem e o mal. E o terceiro, pela expulsão do mal do reino do ser e a plena realização pessoal de Deus.

Embora essas sejam as principais ideias schellinguianas acerca da questão da teodiceia, é válido salientar que este trabalho não esgota o problema aqui abordado. Poder-se-ia legitimamente recorrer a outros escritos do filósofo, em especial aqueles da fase intermediária, com o fim de traçar um quadro mais amplo e detalhado sobre a possível (ou impossível) relação entre Deus e o mal. Nesse sentido, também seria aconselhável a leitura da bibliografia secundária em língua alemã, o que este trabalho dispensou.

Desse modo, algumas questões poderão vir a receber melhor tratamento do que tiveram aqui. Esse será o caso, principalmente, da relação entre a *Freiheitsschrift* e o opúsculo kantiano *Sobre o fracasso de todas as tentativas filosóficas em teodiceia*, de 1791. Caberá investigar melhor quais são os pontos que Schelling assimila e quais são os que ele discorda de Kant porque, junto ao mestre de Königsberg, Schelling concorda que as teodiceias fracassam naquilo que se propõe que é justificar as ações de Deus diante da presença do mal no mundo a ponto de nem mesmo ser válido a grafia da palavra “teodiceia”.

Todavia, Schelling discorda de Kant que seja impossível construir uma filosofia que demonstre o mecanismo transcendental da revelação de Deus, tal como se mostrou aqui. Então, ficam as dúvidas: em que medida a leitura do texto de 1791 configura uma recepção ou uma crítica do Schelling a Kant? O conceito de mal schellinguiano supera a abordagem moral de Kant ou traz problemas que ainda não foram totalmente esclarecidos? E mais, devemos eliminar do vocabulário usual da Filosofia o termo em litígio?

Da mesma maneira, futuras pesquisas poderão investigar mais detalhadamente se o projeto schellinguiano de filosofia como ciência se completa de forma satisfatória nos textos posteriores a 1809. O fracasso desse projeto fortalece a possibilidade de fracasso dos principais argumentos da *Freiheitsschrift* a respeito da perfeição.

Talvez não houve no idealismo alemão pensador tão dedicado a compreender o mistério da existência do que Schelling. Se seu pensamento adquire tons cada vez mais teológicos é devido à sua crença de que o homem, a razão e o mundo não podem ser entendidos sem um princípio superior que os ilumina e os preenche de sentido. Não obstante, a acuidade intelectual deste pensador permanece e continuará ainda por um bom tempo como um exemplo de que as exigências do coração não são contraditórias ao rigor da razão. Leiamos Schelling. Para aprender.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1995.

ÁLVAREZ, Fernando Pérez-Borbujo. *Schelling: El sistema de la libertad*. 1ª ed. Barcelona: Herder, 2003.

AMÉDÉE, Jacques; JULES, Simon; ÉMILE, Saisset. *Manuel de philosophie*. 3ª ed. Paris: Librairie de L'Hachette, 1857.

ANSALDI, Saverio. Le fondement et le vouloir; Le fondement et le mal; Le système de la liberté. In: ANSALDI, Saverio. *La tentative schellingienne: un système de la liberté est-il possible?* 1ª ed. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 85-130.

ANSTETT, J.-J. Introduction. In: JACOBI, F.-H. *Oeuvres philosophiques de F.-H. Jacobi*. 1ª ed. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1946, p. 9-70.

BEITES, Pilar Fernández. Individuación y mal: una lectura de Schelling. *Revista de Filosofía*. V. VI, n. 10. Madrid: Editorial Complutense, 1993, p. 413-437.

BRITO, Emilio. Création et eschatologie chez Schelling. *Laval théologique et philosophique*. V. 42, n. 2, 1986, p. 247-267. Disponível em <<http://www.erudit.org/revue/LTP/1986/v42/n2/400239ar.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

_____. Création et temps dans la philosophie de Schelling. *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 84, n. 63. Louvain: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, p. 362-384.

_____. La création "ex nihilo" selon Schelling. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. V. 60, n. 4. Leuven: E. Peeters, 1984, p. 298-324.

_____. Théogonie: La philosophie intermédiaire (1807-1820). In: BRITO, Emilio. *La création selon Schelling*. 1ª ed. Leuven: Leuven University Press, 1987, p. 127-161.

_____. Le motif de la création selon Schelling. *Revue théologique de Louvain*. V. 16, n. 2. Louvain: Louvain-la-Neuve, 1985, p. 139-162.

CARDONA, Luis Fernando. Acto inteligible y realidad individual del "malum morale". *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 57, n. 3. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2001, p. 503-526.

_____. La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios: Un aporte a la teodicea. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. V. 56, n. 216. Madrid: Universidad Comillas, 2000, p. 353-378.

COURTINE, Jean-François. *Extase de la raison: Essais sur Schelling*. 1ª ed. Paris: Galilée, 1990.

DEGHAYE, Pierre. La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger. *Les Études Philosophiques*. N. 2. Paris: PUF, 1983, p. 147-161.

DREHER, Luís Henrique. *Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o absoluto*. *Numen*, V. 7, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2004, p. 59-77.

GARCÍA, Juan Carlos Jiménez. El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling. *Contextos*. V. 17-18, n. 33-36. Madrid: Ponferrada, 1999-2000, p. 85-152. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=853182&orden=78421>. Acesso em: 16 ago. 2010.

GILSON, Bernard. Présentation. In: SCHELLING, F. W. J. *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*. Paris: Vrin, 1988, p. 39-71.

HATEM, Jad. Dieu comme esprit dans Philosophie et Religion de Schelling. In: ROUX, Alexandra; VETÖ, Miklos. *Schelling et l'élán du Système de L'idéalisme Transcendental*. 1^a ed. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 191-206.

_____. *De L'absolu a Dieu: Autour du traité sur la liberté de Schelling*. 1^a ed. Paris: Cariscript, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. 1^a ed. Caracas: Monte Ávila, 1990.

HICK, John. *Evil and the god of love*. Revised Edition. San Francisco: Harper & Row, 1979.

_____. The problem of evil. In: EDWARDS, Paul. *Encyclopedia of philosophy*. 1^a ed. New York: Macmillan and Free Press, 1967, p. 136-141.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. 2^a edição. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. In: WOOD, Allen. *Religion within the boundaries of mere reason: And other writings*. 1^a ed. Cambridge: University Press, 2005, p. 17-30.

_____. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. 1^a ed. Madrid: Universidad Complutense, 1992. (Excerpta philosophica n. 3).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 1^a ed. Paris: GF Flammarion, 1969.

LEYTE, Arturo; RUHLE, Volker. Estudio introductorio. In: SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. 1^a ed. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 7-100.

LOVEJOY, Arthur O. *The great chain of being: A study of the history of an idea*. 1^a ed. New York: Harper & Row, 1960.

MAESSCHALK, Marc. De la théogonie transcendente à la théogonie naturelle. In: MAESSCHALK, Marc. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. 1^a ed. Leuven: E. Peeters, 1989, p. 131-172.

MARQUET, Jean-François. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. 1^a ed. Paris: Cerf, 2006.

_____. Schelling et Descartes. *Les Études Philosophiques*. N. 2. Paris: PUF, 1985, pgs. 237-250.

_____. Schelling et l'histoire de la philosophie: Essai d'interprétation génétique. In: SCHELLING, F. W. J. *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*. 1^a ed. Paris: PUF, 1983. p. 221-276.

MORUJÃO, Carlos Aurélio Ventura. *Organismo, sistema e liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*. 1^a ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

_____. *Schelling e o problema da individuação*. 1^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

_____. Prefácio do tradutor. In: SCHELLING, F. W. J. *Investigações sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. 1^a ed. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 9-28.

ORTEGA Y GASSET, José. *En torno a Galileo*. 2^a ed. Madrid: Alianza, 1994.

RENAUT, Alain. Étude critique: Système et histoire de l'être. *Les Études Philosophiques*. N. 2. Paris: PUF, 1974, pgs. 245-64.

RIVELAYGUE, Jacques. Schelling: Du système à la critique. *Les Études Philosophiques*. N. 3. Paris: PUF, 1976, p. 367-377.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *O começo de Deus: A filosofia do devir no pensamento tardio de F. W. J. Schelling*. 1^a ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Prefácio e Tradução Carlos Morujão. 1^a ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

TILLIETTE, Xavier. Du mal. *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 57, n. 4. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2001, p. 667-681.

_____. *L'Absolu et la philosophie: Essais sur Schelling*. 1^a ed. Paris: PUF, 1987.

_____. *Schelling: Une biographie*. 1^a ed. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

_____. *Schelling: Une philosophie en devenir*. 1^a ed. Tome I: Le Système Vivant 1794 – 1821. Paris: Vrin, 1970.

VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling: Les deux voies de l'Idéalisme allemand*. 1^a ed. Tome II. Paris: Millon, 2000.

_____. Jacob Boehme et l'idéalisme postkantien. *Les Études Philosophiques*. N. 2. Paris: PUF, 1999, p. 167-180.

_____. *Le fondement selon Schelling*. 1^a ed. Paris: L'Harmattan, 2002.

_____. *Le mal: Essais et études*. 1^a ed. Paris: L'Harmattan, 2000.

_____. *O nascimento da vontade*. 1^a ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005.