

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

Luciana Matias Lopes

**O PROBLEMA DO PANTEÍSMO NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*
SOBRE A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA, DE FRIEDRICH W. J.**

SCHELLING.

Juiz de Fora

2010

Luciana Matias Lopes

Título: O problema do panteísmo nas *Investigações Filosóficas sobre a essência da Liberdade Humana*, de Friedrich W. J. Schelling.

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

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2010

Lopes, Luciana Matias.

O problema do panteísmo nas investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana, de Friedrich W. J. Schelling / Luciana Matias Lopes. – 2010.

82 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Religião - Aspectos filosóficos. 2. Liberdade humana. I. Título.

CDU 2:1

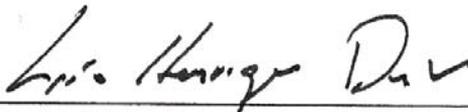
Luciana Matias Lopes

O problema do panteísmo nas *Investigações Filosóficas sobre a essência da Liberdade Humana*, de Friedrich W. J. Schelling.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27/agosto/2010.

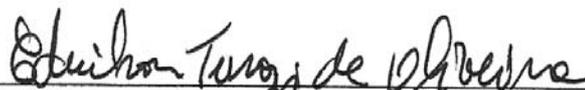
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Edilson Turozi de Oliveira
Pós-Graduação PUCPR e FACINTER

INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora se apresenta tem como objeto o panteísmo na forma como é concebido pelo grande expoente do Romantismo e Idealismo alemães Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, no contexto de sua obra *Investigações filosóficas sobre a essência da Liberdade Humana e os assuntos com ela relacionados*. Apesar de configurar-se em uma investigação acerca da liberdade humana, esta obra não pôde prescindir de profundas reflexões sobre o problema do Bem e do Mal – uma vez que o tema principal deste tratado de 1809 é o esclarecimento do conceito de liberdade como faculdade viva do bem e do mal – bem como sobre o sentido da distinção e da relação entre Deus e a natureza.

Por entender que a liberdade pode ser investigada cientificamente sendo, portanto, passível de conceitualização, neste tratado o autor se dedica à tarefa de desenvolver e apresentar um sistema da liberdade.

O intento de Schelling reflete uma característica da filosofia pós-kantiana, naturalmente presente entre os idealistas: o primado do sistema. Isto significa que, para Schelling, a possibilidade de delimitar o conceito de liberdade implicava que este estivesse inserido em um contexto mais amplo ou contexto de totalidade, isto é, num sistema.

No projeto schellinguiano, assim como descrito por Correia, trata-se de

em primeiro lugar, captar a ‘essência da liberdade humana’; em segundo lugar, pensá-la sob uma forma positiva e não apenas como um conceito da Razão, finalmente, apreender um novo ‘conceito rigoroso’ de liberdade no interior de uma ‘visão científica de mundo’, isto é, da filosofia como sistema. Em termos sintéticos, Schelling visa mostrar a necessidade de uma construção sistemática que não só reconheça como seja a efetiva condição da possibilidade da liberdade humana enquanto possibilidade do bem e do mal¹.

Apesar dessa propensão ao sistema ser comum àquela época, era também corrente a noção de que liberdade e sistema são incompatíveis. Schelling não era partidário desta posição e foi justamente no influxo daqueles dois conceitos que o autor se utilizou da idéia de

¹ João Carlos CORREIA. *Schelling e a idéia de Deus: Reflexões sobre o Escrito da Liberdade (Freiheitsschrift de 1809)*, p. 825.

panteísmo. Em síntese, Schelling trabalhou para a elaboração de um sistema panteísta da liberdade.

A presente pesquisa, cujo eixo central é o panteísmo, manterá seu foco no panteísmo moderno, através da questão do panteísmo em Schelling bem como de uma remissão à abordagem espinosista², em relação à qual a postura schellinguiana representa um contraponto. Ainda que o panteísmo espinosista fosse habitualmente associado ao fatalismo e até mesmo ao ateísmo, Schelling abraçou o desafio de articular sistema e liberdade através do panteísmo.

Neste ponto configura-se outro problema a ser superado pelo autor: se o panteísmo, considerado por alguns o único sistema possível de razão³, for tomado como fatalismo e necessitarismo, ele se constitui em um entrave para a liberdade humana e, conseqüentemente, a articulação entre esta e um sistema, ao menos o “panteísta”, seria inviável.

Desta forma, se fez necessário que Schelling demarcasse as diferenças entre sua concepção de panteísmo e aquela associada à Espinosa. Para tanto, Schelling distingue, em suas *Investigações filosóficas...*, quatro sentidos em que o vocábulo panteísmo é comumente utilizado, compreendendo e demonstrando, através desta distinção, que a afirmação final de que tudo está em Deus⁴ não significa, necessariamente, a negação da liberdade.

Isto posto, pode-se afirmar que o desenvolvimento da presente pesquisa será orientado por três perguntas-guia, a saber: a) como harmonizar liberdade, panteísmo e sistema? b) em que medida o problema do panteísmo está presente nas *Investigações* e quais são os caminhos trilhados pelo autor para solucionar a questão da harmonização dos supracitados conceitos? c) de que maneira uma correta compreensão de panteísmo poderia resolver a aparente contradição entre liberdade e sistema?

Partindo dessas questões, a hipótese com a qual se trabalhará é: contrariando a opinião corrente de que liberdade e sistema são incompatíveis, Schelling propõe a harmonização destes conceitos através da correta compreensão do panteísmo. Conforme indica o título da desta pesquisa, sua fonte principal é o tratado schellinguiano de 1809, mas recorreu-se também aos trabalhos de comentadores do autor e da obra.

² Segundo José Ferrater MORA, “Tem sido usual na época moderna considerar a filosofia de Espinosa como o mais eminente e radical exemplo de doutrina panteísta, por causa do sentido do famoso *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza) espinosano.” Verbete “Panteísmo”. *Dicionário de Filosofia*, p. 546.

³ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING. *Investigações Filosóficas sobre a essência da Liberdade Humana* e os assuntos com ela relacionados, p. 38.

⁴ “[...] Tido geralmente como uma ideologia filosófica e, em especial, como uma ‘concepção de mundo’ por meio da qual podem filiar-se certas tendências filosóficas, é possível chamar-se ‘panteísmo’ à doutrina que, defrontando-se com os dois termos, ‘Deus’ e ‘mundo’ – por conseguinte, não previamente a eles –, passa a identificá-los [...]” MORA. Verbete “Panteísmo”. *Dicionário de Filosofia*, p. 546.

Esta pesquisa apresentará três capítulos, nos quais se procederá, a princípio, aos necessários esclarecimentos sobre o termo ‘panteísmo’ e, em seguida, à sua abordagem no contexto da *Freiheitsschrift* e da hipótese proposta.

O objetivo principal do primeiro capítulo é a compreensão geral do termo ‘panteísmo’. Neste sentido se buscará, inicialmente, o entendimento do termo a partir de sua análise etimológica e a demonstração de suas ocorrências em diferentes momentos da história da filosofia. Será mostrado que, apesar de o termo ter sido cunhado modernamente, é possível encontrar a noção de panteísmo em teorias de períodos precedentes, tais como a Antiguidade Clássica e o Renascimento. Em detrimento destas ocorrências cumpre esclarecer que se trata de um conceito que, representando uma alternativa ao teísmo clássico, é utilizado principalmente no âmbito da filosofia e da teologia modernas.

Após esse primeiro momento, que tem como propostas a familiarização com o conceito de panteísmo e sua contextualização histórica, se passará a uma abordagem do panteísmo moderno. Neste ponto o panteísmo será explorado a partir de sua associação com Espinosa, considerado o representante-mor da teoria. A máxima espinosista *Deus sive Natura*, interpretada por muitos como uma identificação pura e simples entre Deus e natureza, rendeu ao filósofo e à sua filosofia diversos críticos, tais como Jacobi, Bayle e Schopenhauer, que receberão algum destaque nesta pesquisa.

O primeiro capítulo tratará, ainda, da *Querela do Panteísmo*, mostrando de que forma e por quais razões se deu esta famosa disputa, assim como suas conseqüências. Fruto da crítica de Jacobi ao pensamento de Espinosa, a disputa em torno do panteísmo acabou tendo um resultado oposto ao desejado, promovendo o ressurgimento do espinosismo e a utilização positiva das idéias de Espinosa. Schelling figura na lista dos pensadores alemães que se insurgiram contra as críticas suscitadas por Jacobi e, mesmo que posteriormente ao período em que se deu a querela, Schelling contribuiu com a mesma, ao trazer o tema em suas *Investigações*.

Após uma exposição geral sobre o panteísmo, objetivando a compreensão de seu significado através da indicação de algumas de suas ocorrências históricas e da explanação da idéia no ambiente de sua representação máxima, a saber, o panteísmo espinosista, se procederá, no capítulo seguinte, à exposição do universo conceitual de Schelling, com a indicação das fases de sua filosofia e a disposição de suas obras de acordo com cada fase. Ainda neste momento se procederá à análise, em termos breves, da fase da teosofia e da filosofia da liberdade, compreendida entre 1804 e 1811, período no qual a obra de referência da presente pesquisa se inclui. Schelling procura, neste período, compreender a origem do

mundo dos seres finitos a partir de Deus, o que implica a apreensão da liberdade humana e, em decorrência desta, da existência do mal no mundo.

A partir deste ponto se passará a uma análise minuciosa das *Investigações...*, tendo como ponto de partida a forma como a obra foi estruturada e os temas nela tratados, quais sejam, a liberdade como possibilidade para o Bem e para o Mal, a liberdade humana frente à liberdade divina, a origem das coisas finitas e a distinção e relação entre Deus e natureza, sendo que estes temas são os assuntos relacionados às investigações acerca da essência da liberdade humana aos quais o título da obra se refere.

De modo a promover um aprofundamento no tema deste trabalho, no segundo capítulo será explorada a correlação entre sistema e panteísmo. Para tanto são indicados, inicialmente, os caminhos percorridos com vistas à elaboração de uma saber sistemático. Se demonstrará, em seguida, como a exigência de sistema, acentuada no pensamento posterior a Kant, foi recebida pelo Idealismo alemão e como incidiu sobre o pensamento de Schelling.

Como já se indicou, o propósito de Schelling é a articulação, aparentemente inviável, entre liberdade e sistema. O autor entende que tal articulação é possível através da noção de panteísmo. Isso significa que, partindo da proposição panteísta “Deus é tudo”, a noção de sistema é desenvolvida nas *Investigações...* no sentido de promover e demonstrar uma concatenação de idéias de tal forma que nenhuma “idéia é possível sem a idéia de Deus⁵”.

Capítulo principal da dissertação, no terceiro e último capítulo se atingirá o núcleo da pesquisa. Nele será examinada a presença do panteísmo no pensamento schellinguiano, buscando, sobretudo, mostrar as especificidades da filosofia de Schelling no que tange à sua utilização do panteísmo e a forma como, a partir dessa visão diferenciada, o pensamento de Schelling acaba por se configurar em um contraponto ao pensamento de Espinosa. Este capítulo tratará, especialmente, de verificar a hipótese proposta pelo presente trabalho, versando sobre a viabilidade e a eficácia do panteísmo como solução à aparente contradição entre liberdade e sistema. A viabilidade desta proposta, contudo, exigiu de Schelling a desvinculação da idéia de panteísmo de suas equivocadas interpretações históricas, de modo a evidenciar aquilo que ele considerava ser a “correta compreensão do panteísmo”.

Considerando que na proposição “Deus é tudo” ou “Deus é todas as coisas”, está manifesta a imanência das coisas em Deus, a correta compreensão do panteísmo depende do esclarecimento do conceito de imanência e também do sentido real do princípio de identidade ou da cópula do juízo expressa pelo “é” daquela proposição.

⁵ Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p.57.

O panteísmo foi o aspecto escolhido para um aprofundamento nas *Investigações schellinguianas*. Não se trata, portanto, em hipótese alguma, de uma tentativa de esgotar as possibilidades de interpretação da obra, pois, como expresso com propriedade por Carlos Morujão, tradutor e comentador de Schelling, “há vários modos de proceder a uma abordagem da *Freiheitsschrift* [...]”⁶.

⁶ Carlos MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355.

CAPÍTULO I: O PANTEÍSMO

1.1 – Conceituação e Panorama Histórico

O termo ‘panteísmo’, tomado em sua generalidade, designa a doutrina – pertencente aos âmbitos filosófico e religioso – ou a concepção de mundo segundo a qual há uma identificação entre os termos ‘Deus’ e ‘mundo’, ou seja, trata-se de uma doutrina que indica alguma forma de co-implicação entre Deus e o mundo. Isso pode ser verificado na origem etimológica do termo, uma vez que o mesmo deriva da junção de dois vocábulos gregos – *pan*, significando ‘tudo’ e *theos*, significando ‘Deus’.⁷

O termo ‘panteísta’ foi cunhado pelo filósofo, teólogo e escritor irlandês John Toland⁸ (1670-1722), sendo utilizado pela primeira vez na obra *Socinianism Truly Stated*, de 1705: “Os panteístas [...] dos quais eu me professo um.”⁹ A seu turno, o termo ‘panteísmo’ aparece pela primeira vez em uma obra escrita em 1709, a *Defensio Religionis*, escrita pelo francês Jacques de La Faye em clara oposição ao panteísmo de John Toland. Para ambos, ser panteísta significava acreditar que Deus e o mundo são a mesma coisa; assim sendo, de acordo com Ferrater Mora, ambos entendiam por panteísmo, a correspondente crença.¹⁰

Como se pode observar, a cunhagem dos termos situa-se no período moderno. Isto não significa, entretanto, que a origem da idéia esteja também situada ali. A identificação entre Deus e o mundo encontra-se em muitas doutrinas do passado. Um breve exame da história da filosofia permite ratificar a afirmação acima, pois é possível identificar, em doutrinas que precederam o pensamento moderno, posições filosóficas que, em alguma medida, apresentam traços “panteístas”. Coloca-se dessa maneira porque “quando se trata do

⁷ No original em inglês: In Greek *pan* means “all”, *theos* means “god”. Charles HARTSHORNE. Pantheism and Panentheism, p.165.

⁸ “Toland cunhou o termo panteísta e declarou que o universo é Deus”. “Toland coined the word *pantheist* and held that the universe is God”. Cf. HARTSHORNE. Pantheism and Panentheism, p. 169.

⁹ Nas palavras de Toland, citadas por Meckenstock: “The pantheists [...] of which number I profess myself to be one”. In: Günter MECKENSTOCK. Some Remarks on Pantheism and Panentheism, p. 118.

¹⁰ José Ferrater MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 545.

‘panteísmo’ pré-moderno” o vocábulo deve ser usado com limitações.¹¹

Retornando à Antiguidade Clássica e observando-se este cuidado, quanto à afirmação, entre os pré-socráticos, daquilo que, posteriormente, receberia a denominação de ‘panteísmo’, pode-se encontrar entre eles, pensadores afeitos à mencionada identificação entre Deus e o mundo. Um bom exemplo é Xenófanes de Colofon (aproximadamente 570-460 a.C.) que, partindo de uma crítica ao politeísmo antropomórfico presente em Homero e Hesíodo, acaba por apresentar um deus ‘Uno’, ‘deus-tudo’ que se identifica com o cosmo. Segundo indicação de Aristóteles, Xenófanes “com os olhos postos no mundo inteiro, afirma que o Uno é deus.”¹²

Ainda no mesmo sentido encontra-se, em Heráclito de Éfeso (aproximadamente 540-480 a.C), a afirmação da unidade de todas as coisas: “do separado e do não-separado, do gerado e do não gerado, do moral e do imoral, da palavra (logos) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça.”¹³ Nas palavras de Heráclito: “É sabido que os que ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (*logos*), reconheceram que todas as coisas são um.”¹⁴

Em seu *Sofista*, Platão afirma que o grupo dos Eleatas, dentre os quais se encontra Parmênides¹⁵ (aproximadamente 530-460 a.C), “[...] explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só.”¹⁶ Parmênides, em consonância com a afirmação anterior, “[...] levanta-se tanto contra o dualismo pitagórico (ser e não-ser, cheio e vazio...) como, segundo alguns intérpretes, contra o mobilismo de Heráclito.”¹⁷ Da mesma forma, encontra-se no Estoicismo a noção de imanência na afirmação de que o universo é o próprio Deus. Dentre os estoicos, pode-se destacar Marco Aurélio (121-180 aproximadamente) que, segundo MacIntyre, “[...] tratou o próprio Universo como uma divindade [...]”¹⁸

Em um período posterior, encontra-se o panteísmo presente no pensamento do

¹¹ “[...] a rigor, certas doutrinas orientais e ‘ocidentais’, não são corretamente entendidas quando qualificadas de ‘panteísmo’, pela simples razão de que seu ‘panteísmo’ não identifica Deus com o mundo, mas parte de uma unidade prévia que não é possível separar nos dois aspectos, ‘Deus’ e ‘mundo’”. José Ferrater MORA. *Dicionário de Filosofia*, p. 545.

¹² Cf. Mário José dos SANTOS. *Os pré-socráticos*, p. 59.

¹³ SANTOS. *Os pré-socráticos*, p. 93.

¹⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵ Ao contrário do que é apresentado por Schelling, Parmênides afirma a unidade – que, segundo ele, é “uma exigência imprescindível da razão” – e, até mesmo por isso, tem uma visão monista da realidade. Essa unidade, entretanto, nega o devir. Em seu entendimento, “[...] só existe uma única realidade (o Ser) [...]. Desse modo, não é possível nenhuma outra realidade e, sobretudo, o devir [...] é inadmissível”. Cf. SANTOS. *Os pré-socráticos*, p. 62, 63. Schelling, a seu turno, defende uma noção de panteísmo que, a partir da proposição “Deus é tudo”, afirma uma identidade que supõe uma unidade criadora. Para Schelling, Deus é devir.

¹⁶ Cf. SANTOS. *Os pré-socráticos*. In: Coleção *Os Pensadores* p. 59.

¹⁷ José Cavalcante de SOUZA. *Os Pré-Socráticos*. In: Coleção *Os Pensadores*, p. 117.

¹⁸ “[...] he addressed the Universe itself as a deity [...]” Cf. Alasdair MACINTYRE. “Pantheism”, p. 32.

filósofo, astrônomo e matemático renascentista Giordano Bruno (1548-1600). Bruno, cujo panteísmo deriva de sua tentativa de explicação do universo, foi considerado um panteísta anticristão. Sua concepção de Deus era a de uma causa imanente da natureza, distinta dos finitos particulares somente por conter todos eles em si. Deus é, neste sentido, a causa imanente inclusive da alma humana, que é imortal justamente por fazer parte do divino. Outro nome a ser mencionado é o de Jakob Böhme (1575-1624), cujo pensamento é, em alguma medida, retomado por Schelling, como se poderá verificar mais adiante. A influência de Böhme pode ser notada na distinção estabelecida por Schelling entre Deus enquanto existência e Deus enquanto fundamento da existência. Segundo Astrada: “Schelling toma as idéias de Jacob Böhme, para distinguir de modo real, em Deus a existência e o fundamento (*Grund*) desta existência. Que na natureza divina atua uma força ou elemento obscuro e primitivo é uma idéia que vem à luz pela primeira vez, em princípios do século XVII, nas obras de Böhme. Para ele, Deus é o ser de que tudo procede.”¹⁹ Pode-se, além disso, perceber os vestígios panteístas de seu pensamento no fato de que ele não distinguia entre espírito e natureza por vê-la, a última, como fiel manifestação do espírito.

Apesar de sua ocorrência em momentos diversos da história da filosofia, o panteísmo é um conceito presente, sobretudo, na história moderna da filosofia e da teologia na Europa. Este conceito “se opôs ao teísmo supranaturalista” e, segundo afirmação de Meckenstock, em seu cerne está “a luta entre racionalismo e supranaturalismo, teísmo e ateísmo, doutrinas da igreja e ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII.”²⁰ Deve-se também notar que, nessa época, o panteísmo estava tão estreitamente vinculado à filosofia de Espinosa (1632-1677) que os termos panteísmo e espinosismo eram quase sinônimos.

As formulações teológicas são caracterizadas pelo tipo de relação entre Deus e mundo que elas apregoam. “Teísmo e panteísmo são doutrinas racionais do relacionamento entre Deus e o mundo. Elas pressupõem, naturalmente, que o conceito de mundo só é pensável em relação ao conceito de Deus.”²¹ Assim sendo, o panteísmo se opõe ao teísmo no sentido de que enquanto este afirma a transcendência de Deus em relação ao mundo, aquele afirma a imanência.

Enquanto tentativa de explicar a relação entre Deus e mundo, o panteísmo tem sido

¹⁹ Carlos ASTRADA. La problemática de la libertad em la filosofía de Schelling, p. 16.

²⁰ “[...] struggle between rationalism and supranaturalism, theism and atheism, church-doctrines and empirical sciences in the 17th and 18th centuries. Pantheism opposed a supranaturalist theism”. In: MECKENSTOCK. Some Remarks on Pantheism and Panentheism, p. 118.

²¹ “Theism and pantheism are rational doctrines of the relationship between God and the world. They naturally presuppose that the concept of the world is only thinkable in relationship to the concept of God”. In: MECKENSTOCK. Some Remarks on Pantheism and Panentheism, p. 117.

considerado, segundo Pailin²², a única alternativa significativa ao teísmo clássico. Pailin²³ indica que, para Charles Hartshorne (1897-2000), o teísmo clássico se configura como a posição segundo a qual Deus “[...] é a causa suprema, tomada como auto-suficiente, um ser completo separado de todos e quaisquer de seus efeitos. Deus, assim, exclui o mundo; ele é apenas a sua causa; em nenhum sentido ele é efeito, dele mesmo ou de qualquer outra coisa.”²⁴

O panteísmo clássico se opõe à noção teísta da externalidade do mundo em relação a Deus e toma a realidade de Deus como “[...] base absoluta e necessária para tudo que é”²⁵, assim sendo, “não pode haver nada que esteja além, ou fora ou que seja diferente da infinita realidade de Deus.”²⁶ Essas premissas panteístas podem induzir à noção de que tal concepção de Deus é incompatível com a liberdade humana.

Os contornos do panteísmo lhe renderam inúmeras críticas – atribuíram-lhe as pechas de determinismo, de acosmismo, de ateísmo – e inúmeros opositores, dentre os quais merece destaque Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), para quem o panteísmo é uma forma encoberta de ateísmo. Jacobi é o autor das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*²⁷ (1785) que tiveram grande repercussão no meio intelectual alemão e acabaram provocando uma revalorização do espinosismo.²⁸

Pierre Bayle (1647-1706) foi, também, um crítico de relevo da filosofia de Espinosa. Considerava o autor da *Ética* um “ateu de sistema”²⁹ e sendo, à época, um formador de opiniões, difundiu esta imagem através de seu *Dicionário Histórico e Crítico*.³⁰ O verbete dedicado a Espinosa, que, segundo afirmação de Marilena Chauí, foi mais lido que o próprio Espinosa, iniciou a “tradição interpretativa do espinosismo.”³¹ Chauí reproduz as frases iniciais do verbete: “Espinosa (Bento). Judeu de nascença, depois desertor do judaísmo e, por fim, ateu, era de Amsterdã. Foi um ateu de sistema e com um método todo novo, embora o fundo de sua doutrina lhe fosse comum com outros filósofos antigos e modernos, europeus e

²² David A. PAILIN. Panentheism, p. 103.

²³ PAILIN. Panentheism, p. 101.

²⁴ “[...] is the super-cause taken as self-sufficient, a complete being, in abstraction from any all of his effects. God thus excludes the world; he is only its cause; in no sense is he effect, of himself or anything else”. In: PAILIN. Panentheism, p. 101, 102.

²⁵ “[...] absolute and necessary ground of all that is”. In: PAILIN. Panentheism, p. 104.

²⁶ “can not be nothing that is beyond or outside or other than the infinite reality of God”. In: PAILIN. Panentheism, p. 104.

²⁷ Título original: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*.

²⁸ A revalorização do espinosismo, consequência da *Querela do Panteísmo*, será abordada mais detidamente no tópico 1.3 do presente trabalho.

²⁹ Maria Luísa Ribeiro FERREIRA. Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? O Deus/Natureza de Bento Espinosa, p. 1163.

³⁰ Título original: *Dictionnaire Historique et Critique*.

³¹ Marilena CHAUI. *A Nervura do Real* Imanência e Liberdade em Espinosa, p. 281.

orientais.”³²

Na perspectiva de Bayle, o Deus de Espinosa é apresentado como o responsável pelos males físico, metafísico e moral, donde se segue que, segundo Morujão, “alguns, não podendo tolerar a idéia de que a existência do mal era compatível com a idéia de um ser absolutamente perfeito, nem podendo conceber que este último fosse o sujeito simultaneamente ativo e passivo de todas as misérias humanas, preferiram uma solução dualista.”³³ Como resultado dessa apreensão do espinosismo, tal sistema é visto como uma avaliação do problema do mal em relação a Deus. Essa temática foi nomeada por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) como problema da ‘teodicéia’, termo cunhado por esse filósofo para delimitar o intento de defesa e justificação de Deus diante do fato da existência do mal no mundo.³⁴

Por intermédio de Bayle se cristalizou a noção do “perigo espinosista” situado na “razão que não conhece limites, cuja *hybris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência.”³⁵ A partir desta racionalidade, tida como exacerbada, originou-se a mencionada imagem de “ateu de sistema” que, posteriormente, levará “[...] ao aparecimento do ‘problema do espinosismo’, isto é, a impossibilidade de uma ética da liberdade numa filosofia que expulsa a finalidade e afirma a necessidade absoluta, problema enfaticamente posto por Jacobi na ‘querela do panteísmo’ [...]”³⁶.

Ainda com referência aos opositores de Espinosa, outro exemplo que deve ser mencionado é a crítica de Arthur Schopenhauer (1788-1860), que afirma, no ensaio *Algumas palavras sobre o panteísmo*:

Contra o panteísmo, sustento principalmente que ele não diz nada. Chamar Deus ao Mundo não significa explicá-lo, mas apenas enriquecer a língua com um sinônimo supérfluo da palavra Mundo. Se dizeis “o Mundo é Deus” ou “o Mundo é o Mundo”, dá no mesmo. Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o a-ser-explicado, e dizemos portanto: “Deus é o Mundo”; então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir *ignotum a notius*: mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém, quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o Mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica *ignotum per ignotius* [O desconhecido pelo mais desconhecido].³⁷

³² CHAUI. *A Nervura do Real*, p. 280.

³³ Carlos MORUJÃO. *Organismo, Sistema e Liberdade*: Estudos sobre o pensamento do século XVIII, p. 36.

³⁴ Tema tratado mais detidamente no capítulo 3 deste trabalho.

³⁵ CHAUI. *A Nervura do Real*, p. 281.

³⁶ *Ibidem*, p. 281.

³⁷ Arthur SCHOPENHAUER. *Algumas palavras sobre o panteísmo*, Parerga e Paralipomena, In: *Coleção Os Pensadores*, p. 239, 240.

Nesta análise do panteísmo, ao afirmar que, tendo Deus como ponto de partida, dizer “o Mundo é Deus” é o mesmo que dizer “o Mundo é o Mundo”, Schopenhauer parece propor uma concepção empírica do mundo. Por outro lado, quando, mais adiante na citação, este autor repete a fórmula “o Mundo é Deus” tendo, desta vez, o mundo como ponto de partida, Schopenhauer parece supor uma concepção transcendental ou até transcendente do mundo, se o mundo não é apenas o empiricamente cognoscível.

Ao comentar a crítica schopenhaueriana segundo a qual o panteísmo não faz nada além de acrescentar um sinônimo supérfluo à palavra Mundo, Copleston afirma que não se pode negar que, com essa objeção, o grande pessimista “marcou um ponto de verdade.”³⁸ Para Copleston, se o espinosismo for observado por um ângulo apenas, ele é, de fato, ateu, pois “chamar o cosmo de Deus é despir o termo Deus de todo seu significado tradicional e despojá-lo de sentido. Se o cosmo é “Deus”, não há Deus e o homem que declara que não há Deus é um ateu. Desta forma, se tomado em seu aspecto determinista, mecânico, científico-matemático, o Espinosismo é um sistema ateu.”³⁹

O autor deixa, entretanto, uma saída para o espinosismo ao admitir que esta não é a única forma de se proceder à leitura de Espinosa. Assim sendo, apesar do rigor e da persistência de seus detratores, o panteísmo, em especial o panteísmo espinosista, contou também com seguidores e defensores valorosos, como se poderá confirmar no tópico seguinte.

1.2 – O Panteísmo Moderno: Espinosa

Mostrou-se, anteriormente, que tendências panteístas são encontradas na história intelectual do Ocidente desde a Antiguidade. É necessário, entretanto, destacar que, filosoficamente, o panteísmo é uma concepção moderna cujo estágio inicial é marcado pela metafísica da unidade de Giordano Bruno. É preciso ter em mente, sobretudo, que é na modernidade que se encontra o nome mais associado à doutrina panteísta: Espinosa. Segundo Heidegger, “desde a disputa do panteísmo, o espinosista passa a ser o panteísta clássico e, por

³⁸ “scored a real point”. In: F. C. COPLESTON. *Pantheism in Spinoza and the German Idealists*, p. 42.

³⁹ “for to call the cosmos God is to denude the term God of all its traditional significance and to render it meaningless. If the cosmos is “God,” there is no God, and the man who declares that there is no God is an atheist. Thus, if taken in its deterministic, mechanical, scientific-mathematical aspect, Spinozism is an atheistic system”. In: COPLESTON, p. 42.

isto, onde se fala de espinosismo, se pensa em panteísmo em geral.”⁴⁰

Baruch de Espinosa (1632-1677) foi um pensador cuja filosofia teve por objetivo a crítica à superstição. Esta seria, em seu entender, uma paixão negativa da imaginação, que teria origem na incapacidade de compreender as leis necessárias do universo. No âmbito da imaginação situam-se, de acordo com Espinosa, os teólogos e o vulgo. Em oposição a estes, “[...] o filósofo quer ir mais longe, recorrendo ao entendimento.”⁴¹ A partir da incompreensão das leis necessárias, a imaginação precipita-se na idéia de uma Natureza voluntariosa e, conseqüentemente, na concepção de um ser superior que está à parte do mundo, regendo-o conforme seus caprichos. Ora, esta é a caracterização de um Deus transcendente, todo-poderoso e caprichoso, imagem contestada por Espinosa.

A obra máxima de Espinosa, *Ética*⁴², é fruto dessa crítica à superstição. Nela o autor expõe como Deus é causa racional “imaneente que produz seus efeitos sem transcendê-los.”⁴³ Diz o autor: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”⁴⁴ e prossegue afirmando que “Deus é a causa imaneente e não transitiva de todas as coisas.”⁴⁵ Consideradas as supracitadas características do panteísmo, pode-se afirmar que tais proposições manifestam claramente o caráter panteísta da filosofia de Espinosa. Ainda em esclarecimento, ou como justificativa ao panteísmo – e, também, ao ateísmo, tantas vezes impingido a esta filosofia – convém informar, juntamente com Ferreira que, para Espinosa

O recurso à causa eficiente impõe-se como norma de verdade enquanto que a causa final é recusada como gnosiologicamente inválida. Assim, a vontade de Deus, habitualmente apresentada como explicação última do que não conseguimos explicar, é por ele apelidada de “asilo da ignorância”. Na mesma linha de desmistificação, o dom da profecia é menorizado, os profetas são acusados de abusar da credence dos ignorantes, os milagres são denunciados como superstição [...].⁴⁶

A concepção espinosista de Deus, contrária à imagem do Deus pessoal e transcendente da tradição judaico-cristã, é demonstrada na primeira parte da *Ética* a partir da identificação entre Deus e natureza. Segundo a concepção do autor, Deus é “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos

⁴⁰ Martin HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 87.

⁴¹ FERREIRA, Ateu de sistema..., p. 1169.

⁴² Obra publicada postumamente, cujo título integral é: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*.

⁴³ Angelo Zanoni RAMOS. *O conceito de Deus na ética de Espinosa*, p. 36.

⁴⁴ SPINOZA. *Ética*, I, Prop. 15, p. 31.

⁴⁵ SPINOZA. *Ética*, I, Prop. 18, p. 43.

⁴⁶ FERREIRA. Ateu de sistema..., p. 1165.

quais exprime uma essência eterna e infinita.”⁴⁷ O conceito espinosista de Deus, apresentado na sexta definição de sua *Ética*, é engendrado pelas definições anteriores, nas quais são apresentadas as noções de *causa sui*⁴⁸ e autonomia da substância⁴⁹ e afirmadas a manifestação e realização de Deus em seus atributos⁵⁰ e modos.⁵¹ Isso quer dizer que Deus, assim caracterizado, “[...] é imanente à Natureza, e o conhecimento de nossa união com ele nada mais é do que o conhecimento intelectual de nós mesmos como partes da natureza, partes integralmente submetidas, como todas as outras, às leis causais necessárias que regem o comportamento das coisas naturais.”⁵²

De acordo com o que foi até aqui apresentado, pode-se perceber que o pensamento de Espinosa se desenvolve no âmbito das idéias de imanência e necessidade, sendo, portanto, incompatível com a idéia de livre-arbítrio. A crença no livre-arbítrio constitui, segundo Espinosa, uma ilusão do conhecimento imaginativo que leva o homem a pensar que pode furtar-se às leis da Natureza.

Explicar a Natureza a partir da concepção de um Deus transcendente é simplesmente uma forma requintada de superstição. Para Espinosa, a verdadeira filosofia está no conhecimento racional de Deus, da Natureza e da união de ambos.

Além da *Ética*, as obras *Tratado da correção do intelecto*⁵³ e *Tratado teológico político*⁵⁴ foram também originadas da crítica da superstição, donde se pode concluir que este é um ponto visceral do pensamento espinosista. É necessário enfatizar aqui outro fruto desta crítica: Espinosa foi por ela conduzido à negação das causas finais na realidade e à redefinição da liberdade humana como consciência da necessidade, e não como livre-arbítrio, isto é, livre é aquilo “que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado a agir [...]”.⁵⁵ No que tange à negação das causas finais e à valorização da causalidade eficiente, é preciso esclarecer que elas decorrem da recusa espinosista da idéia de criação, sendo esta substituída pela idéia de “manifestação necessária da Substância que se

⁴⁷ SPINOZA. *Ética*, I, Def. 6, p. 13.

⁴⁸ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. SPINOZA. *Ética*, I, Def. 1, p. 13.

⁴⁹ “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. SPINOZA. *Ética*, I, Def. 3, p. 13.

⁵⁰ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”. SPINOZA. *Ética*, I, Def. 4, p. 13.

⁵¹ “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”. SPINOZA. *Ética*, I, Def. 5, p. 13.

⁵² Marcos André GLEIZER. *Espinosa & a afetividade humana*, p. 8.

⁵³ Nesta obra, Espinosa promove a separação entre imaginação e razão e indica o caminho a ser seguido para que se possa alcançar o conhecimento da realidade.

⁵⁴ Obra na qual Espinosa analisa a origem e as conseqüências da superstição.

⁵⁵ SPINOZA. *Ética*, I, Def. 7, p. 13.

exprime em modos.”⁵⁶ Os modos, explica Ferreira⁵⁷, não são subordinados a desígnios e, assim sendo, pode-se explicá-los sem recorrer às causas finais. Afinal, como corrobora Chauí, Espinosa entende que “[...] Deus é uma causa eficiente que age segundo a necessidade interna e espontânea de sua essência, jamais uma causa final e jamais movido por causas finais, pois isto suporia a existência de algo fora dele que o incitaria a agir, mas nada existe fora de Deus (pois há uma única substância absolutamente infinita) [...]”⁵⁸

Uma das fontes do panteísmo espinosista é o ideal de felicidade humana. O objetivo de Espinosa era a descoberta do bem supremo que, segundo o autor, se funda no “conhecimento da união que a alma tem com a Natureza inteira, isto é, Deus.”⁵⁹ Sobre a concepção espinosista do bem supremo e da felicidade pode-se dizer, com MacIntyre, que a “felicidade é o conhecimento da necessidade, pois se a mente pode aceitar a necessidade do seu próprio lugar em toda ordenação das coisas, não haverá espaço nem para rebelião nem para reclamação. Assim, desde o início, a caracterização de Espinosa do bem supremo exigiu que sua filosofia expusesse todo universo como um único sistema interligado.”⁶⁰

Como se pode observar, Espinosa defende as seguintes idéias: a existência de leis necessárias que criam e determinam cada coisa e seu lugar no Todo; Deus como causa imanente de todas as coisas, das relações necessárias existentes entre as coisas e causa de si mesmo; Deus e Natureza como homogêneos; a liberdade como residente no conhecimento da necessidade. Ademais, cabe ressaltar que essa concepção espinosista de um Deus imanente rompe com a idéia do Deus transcendente da tradição judaico-cristã.

Neste conjunto de idéias inter-relacionadas pode-se localizar o aspecto fatalista muitas vezes atribuído ao espinosismo. As idéias acima arroladas, que compõem a doutrina de Espinosa lhe renderam também, a acusação de ateu, donde resulta que o seu panteísmo é tomado, algumas vezes, por ateísmo.⁶¹ Isso ocorreu em detrimento do fato de Espinosa não “dispensar a categoria do sagrado”⁶² e de, em sua filosofia, atribuir “a Deus um papel

⁵⁶ FERREIRA. Ateu de sistema..., p. 1177.

⁵⁷ Ibidem, p. 1177.

⁵⁸ CHAUI. Liberdade e necessidade na ontologia de Espinosa, p. 50.

⁵⁹ GLEIZER. *Espinosa & a afetividade humana*, p. 9.

⁶⁰ “Felicity is the knowledge of necessity, for if the mind can accept the necessity of its own place in the whole ordering of things, there will be room neither for rebellion nor for complaint. Thus, from the outset Spinoza’s characterization of the supreme good required that his philosophy exhibit the whole universe as a single connected system”. In: MACINTYRE. “Pantheism”, p. 33.

⁶¹ Merece destaque a colocação de Chauí a esse respeito, indicando que o ateísmo só pode ser atribuído a Espinosa, se o for em relação ao Deus da tradição judaico-cristã: “... no século XVII (como em todos os tempos), ateu não é o homem que não crê em Deus, mas o que não crê no nosso Deus.” In: CHAUI. *Vida e Obras. Espinosa. Coleção os Pensadores*, p. 11.

⁶² FERREIRA. Ateu de sistema..., p. 1165.

central.”⁶³

Ademais, vale ressaltar que a vontade de sistema característica da Idade Moderna – e que será explorada nas páginas que se seguem – pode ser percebida em alguns pensadores do período como, por exemplo, Descartes e Leibniz sem, entretanto, se realizar completamente. “O único sistema acabado, completamente construído em sua conexão de fundamentação, é a Metafísica de Espinosa, surgida depois de sua morte sob o título *Ética Demonstrada segundo a ordem geométrica, e dividida em cinco partes* [...]”⁶⁴ O sistema espinosista foi, entretanto, interpretado e reinterpretado, de forma a contribuir para “que tenhamos o costume de imaginar um ‘sistema’ de filosofia em geral como algo semelhante a este sistema tão determinado e unilateral.”⁶⁵

O pensamento de Schelling foi, por vezes, tomado por espinosismo. Considerando-se a visão do espinosismo mencionada por Heidegger e supracitada, essa associação resulta em prejuízo para Schelling. Pois como poderia ser determinista um sistema que pretende incluir a liberdade humana? Neste sentido, esclarece Heidegger: “[...] o fato de a filosofia de Schelling ter sido tomada por espinosismo faz parte da história dos mal-entendidos de todas as filosofias por seus contemporâneos. Se Schelling combateu desde sua base um sistema, esse foi o de Espinosa. E se algum pensador se deu conta do erro peculiar de Espinosa, esse foi Schelling.”⁶⁶

A título de antecipação, indica-se aqui um ponto de distanciamento do panteísmo schellinguiano em relação ao espinosista: enquanto em Espinosa Deus é caracterizado como desprovido de vontade, em Schelling Deus é vontade e, isso implica o dinamismo, o devir.

Ao examinar a Querela do Panteísmo, o tópico seguinte abordará mais detidamente o problema do espinosismo e a forma como este incidiu sobre o pensamento schellinguiano.

1.3 – A Querela do Panteísmo

O pensamento moderno, momento em que se dá a querela do panteísmo, traz em si uma ambivalência relativa à sua origem e à sua possível destinação, pois, apesar de surgir de uma cultura teísta, inclina-se, devido ao seu caráter auto-suficiente e crítico, para o ateísmo.

⁶³ FERREIRA. Ateu de sistema..., p. 1176.

⁶⁴ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 41.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

Antes de aceitar essa propensão ao ateísmo, contudo, o pensamento moderno vivenciou posições intermediárias, tais como deísmo, teísmo racionalista e panteísmo.

Considerando-se o idealismo alemão, no qual, como já se sabe, está inserido o autor ora investigado, observa-se que, segundo Beckenkamp “foi a Querela do Panteísmo que inaugurou a passagem para a posição intermediária que mais simpatizantes teve na cultura alemã clássica, a saber, o panteísmo.”⁶⁷

Como se pode notar, através da *Querela do Panteísmo*, debate articulado em torno do espinosismo – que teve como alguns de seus principais personagens nomes de grande vulto como Jacobi, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781, portanto já falecido por ocasião da disputa) e Moses Mendelssohn (1729-1786) – o panteísmo entrou definitivamente na filosofia alemã, conquistando a simpatia de vários pensadores. Entretanto, cerca de dez anos antes do surgimento de tal disputa, já havia um clima propício à entrada do espinosismo e do panteísmo na cultura alemã.

Jacobi e Goethe⁶⁸ foram os iniciadores da difusão do panteísmo entre os filósofos alemães, uma vez que, apesar de fazê-lo em sentidos contrários, ambos compartilhavam do interesse pelo espinosismo. Beckenkamp esclarece que,

Para Jacobi, Espinosa é apenas a forma mais conseqüente do pensamento racionalista, sendo seu panteísmo na verdade ateísmo; para Goethe, no entanto, Espinosa constitui uma fonte de inspiração, precisamente por identificar Deus com a natureza, propondo assim uma espécie de panteísmo. Os dois compartilham, portanto, um interesse por Espinosa a partir dos extremos opostos numa discussão que ainda terá seus desdobramentos.⁶⁹

Outro nome se sobressai neste momento de entrada do panteísmo no cenário da filosofia alemã. Trata-se do filósofo e escritor Johann Gottfried Herder (1744-1803). Desde 1770, Herder, simpático ao espinosismo, já se relacionava com Goethe, com quem formou, posteriormente, uma linha de frente contra Jacobi nas discussões sobre o sistema espinosista. Ambos tiveram oportunidade de conhecer o teor do livro de Jacobi antes mesmo de sua publicação, por ocasião da visita que fizeram a Weimar em 1784.

Goethe e Herder pretendiam desfazer a imagem de “ateu satânico”⁷⁰ atribuída a

⁶⁷ Joãozinho BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 7.

⁶⁸ Segundo indicação de Beckenkamp, Goethe teria iniciado suas leituras de Espinosa por volta de 1773/74. Cf. BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 8.

⁶⁹ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 9.

⁷⁰ A imagem de Espinosa como “ateu satânico” “foi criada por Pierre Bayle e cultivada na Alemanha por Gottlieb Theophil Spitzel (1639-1691), Johann Christophorus Sturm (1635-1703), Johann Konrad Dippel (c. 1672-1734) e Christian K. Kortholt (1633-1694), cujo *De Tribus Impostoribus Liber* (1680) atacou Herbert de

Espinosa, defendendo-o em correspondência a Jacobi. Em carta de Herder a Jacobi pode-se ler:

Sério, querido Jacobi, desde que pus ordem na filosofia, convenci-me sempre de novo da verdade da afirmação de Lessing de que propriamente só a filosofia de Espinosa é totalmente coerente consigo mesma. Não que eu concorde completamente com ela [...] mas ele é o primeiro que teve o senso de combiná-la à nossa maneira num sistema. [...] E por isto sou de opinião que desde a morte de Espinosa ninguém foi justo com o sistema do *hen kai pan*.⁷¹

Goethe, cujo interesse pelo espinosismo foi despertado justamente pela concepção panteísta de Deus presente neste sistema, declarou com veemência em carta a Jacobi: “Tu reconheces a realidade suprema que é o fundamento de todo o espinosismo, sobre o qual repousa e do qual procede todo o resto. Ele não demonstra a existência de Deus, a existência é Deus. E se outros o acusam por isso de ateísmo, eu gostaria de chamá-lo e aclamá-lo teíssimo, sim, cristianíssimo.”⁷²

A *Querela do Panteísmo*, que se tornou pública no ano de 1785, teve como ponto de partida a publicação, naquele ano, das *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa*. Trata-se da correspondência entre Jacobi e Moses Mendelssohn sobre o suposto espinosismo da fase tardia de Lessing. O que está indicado aqui é que o debate em questão está vinculado ao desacordo filosófico entre Jacobi – defensor da idéia de um Deus pessoal – e Lessing – que, segundo Jacobi, teria se convertido ao espinosismo – a respeito da “decisão por uma causa imanente ou transcendente do mundo.”⁷³

É interessante notar que na base da desavença entre os pensadores supracitados está um acordo: Lessing e Jacobi concordavam sobre a equivalência entre o determinismo conseqüente e o fatalismo, uma vez que ambos negam a liberdade. Lessing – que acreditava ter em Jacobi um determinista – tomou o reconhecimento de Jacobi da coerência argumentativa do espinosismo como comprovação de sua adesão ao ceticismo. A isto segue-

Cherbury, Thomas Hobbes e Spinoza como "impostores". Do original: “had been created by Pierre Bayle and cultivated in Germany by Theophil Gottlieb Spitzel (1639-1691), Johann Christophorus Sturm (1635-1703), Johann Konrad Dippel (c. 1672-1734), and Christian K. Kortholt (1633-1694), whose *De Tribus Impostoribus Liber* (1680) had attacked Herbert of Cherbury, Thomas Hobbes, and Spinoza as "impostors.”” In: WEINBERG. *Pantheismusstreit*, p. 35.

⁷¹ BECKENKAMP. *A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã*, p. 11.

⁷² *Ibidem*, p. 11.

⁷³ Vinícius FIGUEIREDO. *O Vértice Jacobi*, p. 87.

se a resposta⁷⁴ de Jacobi na qual é anunciado o “salto mortal” e através da qual ele demonstra aceitar “pagar o preço representado pela distância entre sua própria convicção pessoal e o alcance demonstrativo inigualável do espinosismo: ‘Certo, devo admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim.’”⁷⁵ Jacobi rejeitava a idéia de uma filosofia erigida sobre a necessidade da demonstração sistemática. A afirmação de “um acesso privilegiado ao ser e à verdade”⁷⁶ contido naquele “aparente postulado”⁷⁷ de Jacobi suscita objeções de Lessing e de Mendelssohn, já que, para ambos, era incompreensível que, de sua análise do espinosismo, Jacobi chegasse ao salto mortal.

Johann Georg Hamann (1730-1788) também influenciou a impulsiva publicação da correspondência entre Mendelssohn e Jacobi. Em junho de 1785, Hamann comunica a Jacobi que estava sendo impressa a primeira parte das *Horas Matinais*⁷⁸ de Mendelssohn. Partindo dessa informação e supondo equivocadamente que Mendelssohn havia mencionado em sua obra a discussão sobre Lessing, “Jacobi cometeu uma dupla violação de confiança [Mendelssohn e Goethe]. Para sua *Ueber die Lehre des Spinoza* ele anexou anonimamente um fragmento inédito do Prometheus de Goethe (1774) que Jacobi tinha mostrado a Lessing durante uma conversa em Wolfenbüttel em 7 de julho de 1780.”⁷⁹

A obra de Jacobi, pivô da querela, configura-se em um ataque ao espinosismo que era apreendido pelo autor como equivalente ao ateísmo. Contudo, a recusa de Jacobi ao determinismo fatalista de Espinosa, não o impediu de admitir que este sistema contenha a “única visão racionalmente defensável do mundo”. A coerência argumentativa do espinosismo, entretanto, excluía, segundo Jacobi, a única idéia de Deus capaz de contentar a moral e o coração: a idéia de um Deus pessoal e providente. Jacobi foi um teísta cristão que, por isso mesmo, tendia a enfatizar o sentimento e a fé. Desta forma, segundo ele, somente na fé é possível encontrar aquela idéia de Deus por ele defendida. Com isso, pode-se dizer que o alvo de sua crítica foi o racionalismo e que, dessa forma, o pano de fundo da querela do panteísmo foi a polêmica e a oposição entre fé e razão.

A narrativa apologética de Jacobi apresenta a noção de que Espinosa e Leibniz não

⁷⁴ Figueiredo cita Jacobi: “Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, me convenceu perfeitamente de que certas coisas não podem se explicar; diante delas não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos [...]” Cf. FIGUEIREDO. O Vértice Jacobi, p. 87.

⁷⁵ FIGUEIREDO. O Vértice Jacobi, p. 88.

⁷⁶ FIGUEIREDO. O Vértice Jacobi, p. 88.

⁷⁷ FIGUEIREDO. O Vértice Jacobi, p. 88.

⁷⁸ Título original: *Morgenstunden*.

⁷⁹ “[...] Jacobi committed a dual breach of trust. To his *Ueber die Lehre des Spinoza* he appended anonymously a fragment from Goethe's unpublished “Prometheus” (1774) that Jacobi had shown Lessing during a conversation at Wolfenbüttel on July 7, 1780”. In: WEINBERG. Pantheismusstreit, p. 35.

se opõem, tese que, aliás, aparece também em Mendelssohn e Lessing. Segundo sua ótica, “nem o vínculo entre as mônadas nem a doutrina da harmonia preestabelecida contrariam o paralelismo entre os atributos ‘pensamento’ e ‘extensão’ e a teoria dos modos finitos [...]”⁸⁰ Em oposição a essa teoria de Jacobi, Hegel afirma, ulteriormente, a individuação da mônada em Leibniz e a universalidade abstrata da substância em Espinosa.

Isto posto, pode-se afirmar que, apesar de seu caráter histórico e literário, a *Querela do Panteísmo* foi um debate relevante no campo da filosofia, uma vez que tal debate foi “decisivo para o desenvolvimento da filosofia alemã clássica encontrando-se seus ecos, sobretudo, na formação e na obra de Hölderlin, Schelling e Hegel.”⁸¹

A motivação inicial da polêmica em torno do panteísmo e do espinosismo foi a publicação nos anos de 1770 por parte de Lessing – sem que este elucidasse suas intenções – da obra do deísta antieclesiástico H. S. Reimarus (1694-1768). Alguns anos depois, em 1779, Jacobi revela que Lessing teria lhe confessado que a leitura do poema *Prometheus*, havia resultado em sua adesão ao espinosismo, o que significava, portanto, que ele teria se tornado panteísta. Pérez-Borbujo afirma, a esse respeito, que

A acusação de panteísmo que Jacobi lança sobre a filosofia de Lessing implicava, essencialmente, a de ateísmo encoberto ou niilismo da razão, já que a razão não pode admitir nenhum princípio fora dela mesma e que nela tudo se desenvolve com uma necessidade essencial, que exclui todo conceito de criação ou princípio criador, assim como de liberdade humana pessoal. ‘Panteísmo’ significa, portanto, nos termos de Jacobi, não somente a confusão de mundo e Deus sob uma forma abstrata, mas a impossibilidade da concepção de um Deus pessoal e diferenciado do mundo.⁸²

Goethe, posteriormente admitiria, em *Poesia e Verdade* que aquele poema, “permitindo a Lessing clarificar, contra Jacobi, sua relação com a filosofia de Espinosa, foi a centelha que desencadeou uma explosão.”⁸³

Jacobi, filósofo do sentimento, entendia que qualquer sistema desenvolvido a partir da razão pura era espinosismo, o que implicava na mistura de Deus com as coisas. Suas teses essenciais podem ser sintetizadas da seguinte forma⁸⁴: a) todo racionalismo coerentemente desenvolvido redundava em alguma forma de espinosismo; b) por identificar Deus e natureza

⁸⁰ MORUJÃO. *Organismo, Sistema e Liberdade*: Estudos sobre o pensamento do século XVIII, p. 38.

⁸¹ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 8.

⁸² PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 53, 54.

⁸³ MORUJÃO. *Organismo, Sistema e Liberdade*: Estudos sobre o pensamento do século XVIII, p. 37.

⁸⁴ Cf. Giovanni REALE e Dario ANTISERI. *História da Filosofia*: do romantismo ao Empirio-criticismo, p. 37 e segs.

(*Deus sive Natura*) o espinosismo é uma forma de ateísmo; c) o espinosismo não deixa espaço para liberdade sendo, portanto, fatalismo; Lessing era espinosista, o que significa que ele era panteísta e, portanto, ateu.

Fica claro, desta forma, que as intenções de Jacobi eram combater o espinosismo, tomado por ele como “uma síntese do racionalismo, fatalismo e ateísmo”⁸⁵, tanto quanto defender a fé religiosa teísta.⁸⁶ Segundo sua convicção “a única forma de acesso ao conhecimento de Deus é a fé, que corresponde a uma revelação por parte do divino, mas de modo algum é possível, segundo ele, um conhecimento de Deus no seio do panteísmo.”⁸⁷

Os efeitos da controvérsia, entretanto, foram opostos ao desejado, pois, apesar de o livro de Jacobi ir de encontro ao racionalismo espinosista, o debate por ele suscitado resultou no ressurgimento do espinosismo e na utilização positiva de teses panteístas pela filosofia alemã. Entre as manifestações favoráveis ao espinosismo, merece destaque aquela que “[...] envolve três jovens estudantes de filosofia e teologia na universidade de Tübingen no início dos anos 1790. Hölderlin, Hegel e Schelling entram em contato com o novo cenário filosófico-teológico criado tanto pelo debate em torno de Espinosa quanto pela primeira recepção da filosofia crítica de Kant [...]”⁸⁸

Apesar da influência que o espinosismo e o panteísmo exerceram sobre os três autores supracitados, o presente trabalho pretende analisar somente o papel que desempenharam na filosofia schellinguiana. É o que se fará a seguir.

A proximidade de Schelling com o espinosismo pode ser percebida desde suas primeiras obras. Em correspondência com Hegel, ao divulgar sua obra *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o Incondicionado no Saber Humano* (1795)⁸⁹, Schelling deixa patente a influência espinosista ao afirmar “trabalho agora em uma Ética à maneira de Espinosa; ela deve propor os princípios máximos de toda filosofia, nos quais se unifica a razão teórica e prática.”⁹⁰

A carta de Schelling a Hegel, datada de 1795, demonstra sua aceitação da perspectiva espinosista, pois nela Schelling declara, em consonância com as idéias de Espinosa, não mais aceitar os conceitos ortodoxos de Deus. Ademais, este trecho da correspondência revela ainda

⁸⁵“Jacobi’s attack was aimed at Spinoza’s philosophical system, which he judges to be a synthesis of rationalism, fatalism and atheism”. In: MECKENSTOCK. Some Remarks on Pantheism and Panentheism, p. 120.

⁸⁶ A defesa da fé religiosa teísta foi a motivação de duas outras polemicas envolvendo Jacobi, além da *Querela do Panteísmo*, a saber, a *Querela do Ateísmo* contra Fichte e a *Querela do Teísmo* contra Schelling. Cf. BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 19, 20.

⁸⁷ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 55.

⁸⁸ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 20.

⁸⁹ Título original: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen*.

⁹⁰ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 22.

seu conhecimento do livro de Jacobi sobre o espinosismo, pois, em conversa com Jacobi, Lessing teria confessado a este seu espinosismo com a afirmação: “Os conceitos ortodoxos da divindade já não são pra mim; não posso suportá-los. *Hen Kai Pan!* Não sei outra coisa.”⁹¹

Em sua carta a Hegel Schelling declara, ainda: “tornei-me um espinosista”.⁹² Isto não significava, entretanto, uma conversão completa⁹³ ao espinosismo, pois, na seqüência, o autor aponta as diferenças entre ele e Espinosa e sua proximidade com Fichte àquela altura de suas reflexões e produção filosófica⁹⁴: “para Espinosa, o mundo (o objeto puro e simples, em oposição ao sujeito) era tudo; para mim, é o eu.”⁹⁵ Em alguns dos pontos cruciais do tratado de 1809, Schelling se opõe ao Espinosismo, a saber, em Schelling Deus é criador e se revela em sua criação; o mal é real e efetivo; o homem é livre.

Naquele momento da filosofia schellinguiana, o denominado início fichteano, Schelling interpreta o eu absoluto fichteano no sentido do *Hen Kai Pan*, expressão usada por Jacobi para caracterizar o panteísmo. No período seguinte do desenvolvimento do pensamento de Schelling

[...] a perspectiva panteísta aberta pelo espinosismo toma forma de um programa consistente [...] quando passa a tratar a natureza como ponto de partida de sua investigação, elaborando uma filosofia da natureza que marcará forte presença no romantismo e no idealismo alemães. [...] O programa proposto por Schelling é expressamente anunciado como continuando o pensamento de Espinosa: ‘o primeiro a tratar com plena consciência o espírito e a matéria como o mesmo, o pensamento e a extensão apenas como modificações do mesmo princípio foi Espinosa’.⁹⁶

Como se pode notar, a propensão ao panteísmo, trazida pelo espinosismo, vai se consolidando e Schelling chega, em 1797, nas suas *Idéias para uma filosofia da natureza*, a manifestar sua dívida para com aqueles que conceberam “o espírito e matéria como uma unidade inseparável”⁹⁷, dentre os quais, certamente, estava Espinosa. Posteriormente, no período da filosofia da liberdade, no qual Schelling trabalhou em suas *Investigações*, o autor

⁹¹ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 23.

⁹² BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 23.

⁹³ Trata-se, na realidade, de uma adoção de reformulação. Os contrastes entre as filosofias de Schelling e Espinosa, já antecipados aqui em algumas passagens, ficarão mais nítidos na seqüência desta pesquisa.

⁹⁴ Vale ressaltar que, segundo informação de Antiseri e Reale, Schelling empreendeu uma leitura metafísica da *Doutrina da ciência* de Fichte, e “conseqüentemente o Eu puro é apresentado como o “absoluto”, cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do “Uno-Todo” imutável”. In: REALE e ANTISERI. *História da Filosofia...* p. 80.

⁹⁵ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 23.

⁹⁶ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 24.

⁹⁷ BECKENKAMP. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã, p. 24.

concorda com ser denominado panteísta, desde que panteísmo signifique a imanência das coisas em Deus, e não que tudo é Deus.

Considerando o que foi exposto, pode-se afirmar que, no que tange à disputa, o nome de Schelling se destaca, pois mesmo não sendo personagem da querela, este autor retoma a questão ao trazer o tema do panteísmo em seu tratado de 1809, abordando-o no contexto do embate entre liberdade e sistema, como se verá mais adiante. A obra *Investigações filosóficas...* foi, por isso, considerada por Morujão como a última contribuição à querela do panteísmo⁹⁸, que além de provocar um ressurgimento do espinosismo, “acabou produzindo, com Schelling, seus frutos mais vistosos”.⁹⁹

⁹⁸ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, nota 42, p. 366.

⁹⁹ REALE e ANTISERI. *História da Filosofia...* p. 37.

CAPÍTULO II – SCHELLING E SUA(S) FILOSOFIA(S)

2.1 – Teosofia e A Filosofia da Liberdade: 1804-1811

Com o capítulo inicial, preparou-se o caminho para o acesso à contribuição de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) ao tópico do panteísmo. Pois como deixa claro o título, essa pesquisa tem como referencial teórico o pensamento deste filósofo alemão. Gênio precoce, representante do Idealismo e Romantismo alemães, produziu, aos dezessete e dezoito anos, seus dois primeiros trabalhos, relacionados à exegese bíblica e à interpretação de mitos antigos. À exceção destas, suas demais obras podem ser dispostas segundo os vários períodos de seu pensamento.

De acordo com Astrada¹⁰⁰, as diversas tentativas dos historiadores da filosofia de elaborar uma divisão esquemática das fases da filosofia de Schelling devem-se à sua aparente característica fragmentária. Tais divisões podem se apresentar de forma simplificadora. Apesar disso, não deixam de fornecer um fio condutor que possibilita a entrada em seu universo conceitual.

Reale e Antiseri¹⁰¹ apresentam as seguintes fases: 1) o começo fichteano, entre 1795 e 1796, que contém as obras *Sobre a possibilidade de uma filosofia em geral* (1794), *Sobre o Eu como princípio da Filosofia* (1795) e *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795); 2) fase da filosofia da natureza, que vai de 1797 a 1799 e comporta as obras *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797), *Sobre a alma do mundo* (1798), *Primeiro esboço de sistema da filosofia da natureza* (1799); 3) fase do idealismo transcendental, em 1800, cuja obra publicada foi o *Sistema do idealismo transcendental*; 4) fase da filosofia da identidade, entre 1801 e 1804, comporta as obras *Exposição do meu sistema* (1801), *Bruno ou o princípio natural e divino das coisas* (1802), *Filosofia da arte* (1802/3) e *Lições sobre o método do estudo acadêmico* (1803); 5) fase teosófica e da filosofia da liberdade, que se estende de 1804 a 1811 e inclui as obras *Filosofia e religião* (1804), *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809) e *Lições de Stuttgart* (1810); 6) e, por fim, a fase da filosofia

¹⁰⁰ ASTRADA. La problemática de la libertad... p. 8.

¹⁰¹ REALE e ANTISERI. *História da Filosofia*... p. 78.

positiva e da filosofia da religião, de 1815 em diante, que contém *Introdução à filosofia da mitologia e Filosofia da revelação*.

Outras divisões, divergentes quanto ao número de fases e quanto ao conteúdo de cada uma delas, podem ser encontradas no artigo de Astrada¹⁰², que apresenta a posição de Windelband e Kuno Fischer, entre outros. Não obstante as divisões mencionadas e as viragens de sua filosofia, deve-se ter em mente que Schelling sempre tendeu a “alcançar uma visão global do mundo e da vida, articulada em um todo sistemático.”¹⁰³

A respeito da divisão de sua trajetória filosófica, o autor “[...] identifica dois grandes momentos de sua carreira: o primeiro, da filosofia negativa; e o segundo, da filosofia positiva. Considera que são duas fases de uma mesma e única filosofia, e que sua obra não é constituída por membros dispersos e desconectados, mas um *todo único* em si mesmo diferenciado.”¹⁰⁴

Dentro dessa vasta produção filosófica, este trabalho dará enfoque à fase da teosofia e da filosofia da liberdade, que vai de 1804 a 1811, na qual se insere a referência principal da pesquisa, a saber, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*.¹⁰⁵

Através da obra *A filosofia em sua transição para a não-filosofia*¹⁰⁶ (1803) Schelling foi incitado, por seu discípulo Eschenmayer (1770-1852), a desenvolver uma questão, que sua filosofia, até então, não havia resolvido. Por isso a obra *Filosofia e Religião*, de 1804, explicita que o problema sobre a gênese do finito “[...] deveria ser resolvido a partir de um ponto de vista que não separasse o pensamento filosófico do religioso, mas que levasse ambos àquela unidade que se havia perdido no curso dos séculos.”¹⁰⁷ Em outras palavras, de acordo com Schelling, a questão sobre como, a partir de Deus, surge o mundo, deveria ser solucionada pela teosofia, ou seja, pela fusão da filosofia com a religião.

Windelband esclarece que o problema teosófico

¹⁰² Cf. ASTRADA. A problemática da libertad..., p. 8, 9.

¹⁰³ ASTRADA. A problemática da libertad..., p. 7, 8.

¹⁰⁴ Leonardo Alves VIEIRA. *Schelling*, p.14.

¹⁰⁵ Título original: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit die Zusammenhangeden Gegenstande*.

¹⁰⁶ Título original: *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*.

¹⁰⁷ W. WINDELBAND. Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares p. 281.

[...] consiste, sobretudo, no fato de que todo finito deve ter sua própria razão no absoluto e, portanto, deve pertencer ao absoluto. Nesse sentido, o absoluto teria que ter sua própria razão em si mesmo; deve distinguir-se entre a causa de sua existência e sua existência plena e real, entre a natureza em Deus e Deus perfeito, entre Deus *implicitus* e Deus *explicitus*, entre seu alfa e seu ômega; e entre os dois pontos extremos, o mundo das coisas singulares e independentes deve ser concebido como o processo de evolução de um para o outro. O Universo é a autoevolução da divindade em si, de si, para si mesma; contém uma só grande linha que conduz do imperfeito ao perfeito, a partir do natural até o espiritual, do pecaminoso ao sagrado. O ponto de partida deste desenvolvimento é, portanto, a causa em Deus, ou causa original (*Urgrund*) ou não-causa (*Ungrund*) ou causa abissal (*Abgrund*), como também o chama Schelling.¹⁰⁸

Essa temática é desenvolvida nas *Investigações schellinguianas*, que trazem como novidade o fato de o autor perceber que, através da liberdade humana, pode-se explicar a livre conexão entre criador e criação, o fundamento e o fundamentado. Para Schelling, pensar a liberdade humana resulta em aproximar-se da elaboração de um sistema da liberdade. Pérez-Borbujo afirma:

A liberdade humana [...] lança luz sobre a constituição daquele princípio absoluto de todo panteísmo: aquele princípio há de ser um princípio absolutamente determinado pela criação, um princípio cuja estrutura interna é semelhante à da liberdade humana, quer dizer, uma estrutura complexa na qual podemos distinguir entre Deus e a natureza em Deus, entre um princípio de egoidade que força a Deus a isolar-se em si mesmo e um princípio de amor que aspira vencer àquele. Deste modo, a liberdade humana, centro do sistema, nos fala do princípio do sistema.¹⁰⁹

Como se poderá verificar adiante, sistema significa totalidade, articulação, conexão entre idéias, de tal modo que nenhuma idéia é viável sem a idéia de Deus e, sob esta ótica, pode-se afirmar que Schelling encontra, no panteísmo, o elo através do qual um sistema da liberdade se torna possível.

Trata-se, no sistema da liberdade, de compreender e mostrar a gênese – a uma só vez física e metafísica – do mundo dos seres finitos, ou seja, como e porque de Deus surgiu o mundo, a natureza e o homem; de responder à questão: por que existe alguma coisa e não

¹⁰⁸ WINDELBAND. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 283. O trecho citado, traz os termos ‘causa original (*Urgrund*) ou não-causa (*Ungrund*)’. Deve-se estar atento, contudo, e isso se poderá verificar no capítulo 3 deste trabalho, que Schelling distingue entre causa e fundamento (*Grund*), se utilizando deste último termo no sentido de ‘base, fundo real’. A esse respeito, Dreher, recorrendo ao dicionarista da filosofia Rudolf Eisler, afirma que: “uma coisa é falar de uma ‘*dependentia essentialiter*’, e outra de uma ‘*dependentia accidentaliter*’, ‘*causalis*’, ‘*relativa*’, ‘*personalis*’.” Cf. L. H. DREHER. *Dependência e Liberdade*: Scheleirmacher, Schelling e os Modos da Relação com o Absoluto, p.65.

¹⁰⁹ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 25.

antes o nada?¹¹⁰ Trata-se, ainda, de apontar de que forma se dá a relação entre criador e criação. Assim sendo, o sistema da liberdade resulta do esforço por encontrar o fundamento da saída das coisas de Deus ou do surgimento do finito a partir do infinito. Além disso, o sistema da liberdade resulta do intento de conceber a liberdade humana e a existência do mal em relação à imanência das coisas em Deus.

Ora, a doutrina da liberdade foi plenamente desenvolvida nas *Investigações* de 1809, cujos temas serão abordados no tópico seguinte.

2.2 – As Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados (“Escrito sobre a Liberdade”): Temas e Estrutura

2.2.1. Temas

O tratado schellinguiano, datado de 1809 e intitulado *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, tem sua importância registrada nas palavras do filósofo argentino Astrada, segundo o qual:

En “La Esencia de La libertad humana”, logra plena expresión lo más positivo de su creación fillosófica. Aquí Schelling se nos muestra como el filósofo del idealismo alemán que realiza la experiencia existencial más rica y profunda del hombre filosofante. Es una obra que trasunta madurez filosófica y plenitud vital del filósofo [...].¹¹¹

Morujão atenta para o fato de que diversas abordagens do Escrito sobre a Liberdade são possíveis. De acordo com este autor é possível, primeiramente, “ver nela uma reelaboração das relações entre o princípio de identidade e o princípio de razão suficiente [...]”.¹¹² O que conduziria a essa abordagem, segundo Morujão, seriam o “tratamento

¹¹⁰ Esse questionamento é expresso por Pérez-Borbujo nos seguintes termos: “[...] el acercamiento al misterio de aquella libertad que funda el ser de um principio libre, capaz de crear El mundo, nos enfrenta con la pregunta ontológica radical: *Warum ist die Vernunft, und nicht die Unvernunft? Warum gibt es etwas, und nicht vielmehr Nichts?*” Schelling El Sistema de La Libertad, p. 27.

¹¹¹ ASTRADA. A problemática da libertad... p. 12.

¹¹² MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355.

‘esotérico’”¹¹³ dado a essa questão, bem como a referência, trazida na ‘Nota Prévia’ das *Investigações*, a duas obras anteriores, a saber, *Exposição do meu sistema*¹¹⁴ e *Filosofia e Religião*¹¹⁵, nas quais os supracitados princípios recebem “uma primeira elaboração sistemática”¹¹⁶. Schelling diz que “a unidade deste princípio [de identidade] é uma unidade mediatamente criadora. 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.”¹¹⁷

Morujão prossegue mostrando a segunda abordagem exequível da obra. De acordo com ele a ‘Nota Prévia’ traz, também, a afirmação de que é na *Freiheitsschrift* que “a parte ideal da filosofia recebe sua determinação completa”¹¹⁸ e se de fato isso ocorre, “e se esta parte ideal se identifica com uma explicação das relações entre o Bem e o Mal”¹¹⁹, daí resultaria a segunda abordagem. Nela o princípio de razão suficiente aparece como explicação para a relação viva entre Deus e aquilo que ele funda, de modo a possibilitar o pensamento de “uma dualidade no interior da identidade.”¹²⁰ É preciso que a identidade seja, ao mesmo tempo, razão suficiente e, portanto, criadora. Morujão afirma que, para Schelling, somente deste modo “o emanatismo será definitivamente superado e o panteísmo verdadeiramente compreendido.”¹²¹

O terceiro modo de abordar o tratado de 1809 é relacioná-lo com os escritos da filosofia da natureza e com Espinosa, isto é, “lê-lo [...] em função da transformação a que submete a *natura naturans* (e sua articulação com a *natura naturata*), de modo a poder interpretá-la como uma unidade de contrários [...]”¹²²

Uma das principais motivações externas para a escrita da referida obra foi, possivelmente, a publicação, em 1808, do ensaio intitulado *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos*¹²³, de Friedrich Schlegel (1772-1829). Neste ensaio Schelling encontra como posição de Schlegel, que ele pretende combater, a afirmação dualista – segundo a qual o Bem e o Mal derivariam de dois princípios antagônicos – e o panteísmo como niilismo. Soma-se a

¹¹³ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355.

¹¹⁴ Título original: *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

¹¹⁵ Título original: *Philosophie und Religion*.

¹¹⁶ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355.

¹¹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

¹¹⁸ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355.

¹¹⁹ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 355, 356.

¹²⁰ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 356.

¹²¹ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 356.

¹²² MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 358.

¹²³ Título original: *Über die Sprache und Weisheit des Indies*.

isso o estímulo recebido através das “conversas com Franz von Baader¹²⁴, o titã do Idealismo alemão segundo Hans Urs von Balthasar.”¹²⁵ Calvet menciona, ainda, como uma terceira motivação, a intenção do autor de “responder às críticas de Hegel a seu pensamento no prefácio à *Fenomenologia¹²⁶ do Espírito¹²⁷*” publicada em 1807.

Para dar início à análise da obra¹²⁸ é oportuno observar atentamente seu título. Este deixa patente que o principal objeto da investigação schellinguiana é a liberdade humana. Não a liberdade em seu sentido crasso de livre-arbítrio; a proposta do autor é esquadrihar a essência da liberdade. Entretanto, chama-se aqui a atenção para o título, porque ele faz referência a uma importante disposição da filosofia idealista também presente no pensamento de Schelling: a vontade de sistema.¹²⁹

Tal vontade de sistema, que será vista mais detidamente à frente, está manifesta no fato de que Schelling empreende uma investigação sobre a liberdade humana e sobre *os assuntos com ela relacionados*. A estes assuntos é dedicada grande parte das páginas do texto.

No que concerne ao título da obra, comenta Jacobs:

[...] O caráter da liberdade humana deve ser discutido. Se considerarmos que ela não está fixada e que, dito de outra forma, ela se mostra como arbitrariedade, então parece impossível discutir os *assuntos a ela relacionados*. O termo relação pode ser entendido como a tradução do grego da palavra *sistema*. Se não quisermos entender liberdade como arbitrariedade, considerando apenas que a seu conceito pertence o fato de não haver motivo determinante anterior, então podemos ver a abrangência dos problemas colocados sob aquele título. Trata-se pura e simplesmente do problema do Idealismo alemão.¹³⁰

Isto posto, pode-se afirmar que o tratado schellinguiano de 1809 configura-se em uma investigação acerca da essência da liberdade humana. Morujão alerta para o fato de que o termo “essência” aparece, neste caso, com um sentido que significa não “o universal comum a

¹²⁴ Filósofo do Romantismo alemão que viveu entre 1765-1841. Também herdeiro do pensamento de Böhme, Baader influenciou o pensamento de Schelling no que tange a justificativa de Deus perante a existência do mal no mundo. Trata-se de um tema central das *Investigações* schellinguianas abordado no capítulo 3 do presente trabalho.

¹²⁵ Theresa Calvet de MAGALHÃES. Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal: Meras Observações para Ler o *Freiheitsschrift* [1809] de Schelling, p. 171.

¹²⁶ Título original: *Phänomenologie des Geistes*.

¹²⁷ MAGALHÃES. Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal... p. 172.

¹²⁸ Segundo indicação de PÉREZ-BORBUJO, o tratado schellinguiano de 1809 foi considerado por Heidegger uma das mais profundas obras da filosofia alemã e, por conseguinte, da filosofia ocidental. Cf. *Schelling El Sistema de La Libertad*, nota 21, p. 42.

¹²⁹ A respeito de tal disposição para elaboração de sistema, comenta Morujão: “[...] após Kant toda filosofia aspira a ser sistemática, ou seja, a fazer derivar todos os conhecimentos da razão e, portanto, toda a realidade, de um único princípio [...]”. MORUJÃO, Carlos. Introdução. *Investigações filosóficas...*, p. 14.

¹³⁰ Wilhelm. G. JACOBS. Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling In: Margot FLEISCHER e Jochem HENNIGFELD, (Orgs). *Filósofos do Século XIX*, p. 73.

um conjunto de singulares, mas o que torna possível que esses singulares se manifestem como aquilo que são.”¹³¹

Segundo a terminologia do próprio autor a obra *Investigações filosóficas...* se insere no período de transição entre sua filosofia negativa e sua filosofia positiva. Esta viragem no pensamento schellinguiano ou, nas palavras de Morujão, “o caráter de transição”¹³² do Escrito da Liberdade, se revela em um tratamento mais sutil, mais moderado, de temas abordados de forma mais enfática em fases precedentes. Na introdução das *Investigações*, Morujão destaca que:

Desaparecem as referências explícitas à intuição intelectual, embora a afirmação da existência de um sistema, ‘pelo menos na mente divina’, associada à afirmação de que ‘o semelhante pode conhecer o semelhante’ (isto é, o divino pode ser conhecido através do que há de divino no homem), continuam a apontar nesse sentido. A posição que sobrevaloriza a unidade, a identidade e a indiferença não é totalmente abandonada, mas o finito, a cisão, a separação e o Mal, readquirem, com a nova perspectiva, o seu papel positivo.¹³³

Schelling entendia por filosofia negativa aquela desenvolvida acerca da essência das coisas, se relacionando à possibilidade lógica das mesmas. A filosofia positiva, por sua vez, seria aquela concernente à efetividade existencial das coisas, sendo, portanto, referente à sua existência real.¹³⁴

O autor pretende “[...] mostrar que a razão deve levar a sério o caráter finito das coisas singulares e os conflitos que as despedaçam do seu próprio interior, fazendo-o embora na perspectiva da inserção da sua vida finita na vida infinita do todo.”¹³⁵ O finito, segundo Schelling, não é somente derivado, ou seja, “não é um ‘menos’ em comparação com um ‘mais’, mas pode tornar-se mau.”¹³⁶ Em decorrência desse entendimento, Schelling “define a liberdade como uma faculdade do Bem e do Mal, quer dizer, como poder, ou de unir o que está cindido, ou de consumir a cisão e a separação. O homem é capaz de ambas as coisas, ou melhor, é o único ser capaz de ambas as coisas [...]”¹³⁷

¹³¹ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...* p. 25.

¹³² MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...* p. 23.

¹³³ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...* p. 23, 24.

¹³⁴ Ainda sobre a distinção entre os momentos da filosofia schellinguiana, pode-se ler em Reale e Antiseri “[...] filosofia negativa é a especulação construída apenas sobre a razão e que versa sobre o *que-coisa* universal, sobre a essência das coisas, sobre sua possibilidade lógica; a filosofia positiva é a especulação que se funda, além de sobre a razão, também sobre a religião e a revelação, e se refere à existência efetiva das coisas: a filosofia positiva deve necessariamente integrar a negativa”. *História da Filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*, p. 88.

¹³⁵ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...*, p. 24.

¹³⁶ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...*, p. 24.

¹³⁷ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...*, p. 24.

Recapitulando o que foi exposto, tem-se, então, que o tratado schellinguiano de 1809, além de estar voltado para uma minuciosa investigação acerca da essência da liberdade humana, não pôde prescindir de profundas reflexões sobre o problema do Bem e do Mal – uma vez que seu é o esclarecimento do conceito de liberdade como faculdade viva do bem e do mal – mas, também, sobre o sentido da distinção e da relação entre Deus e a natureza.

Deve-se aqui ressaltar também, que, em 1809, o conceito importante para a transição apontada acima é o conceito de Deus “vivo”, ou seja, efetivo, real, positivo, existente. A noção de Deus “vivo” implica a noção de organismo e dinamismo e contrasta com o determinismo mecanicista de Espinosa. A concepção schellinguiana de um Deus “vivo” que é, até mesmo por isso, “Deus dos vivos”¹³⁸ está manifesta na idéia de Deus como vontade livre e consciente de auto-revelação e, também, na posição de Schelling relativa à teodicéia. A esse respeito diz Suárez:

[...] se a realidade e possibilidade do mal dependem, em seu fundamento, da revelação divina, toda pesquisa que pretenda justificar Deus deve assumir a dificuldade de demonstrar que é possível conciliar o fato de que Deus, querendo sua própria auto-revelação, quis, com a mesma santidade e suprema perfeição que há nele, também o mal. Isso implica demonstrar como Deus se comporta como ser moral em relação ao mal.¹³⁹

Discutir a distinção e a relação entre Deus e natureza em um contexto cuja ‘espinha dorsal’ é o panteísmo, implica discutir a distinção e a relação entre o todo e as partes.

Ao examinar a análise schellinguiana da expressão panteísta ‘Deus é todas as coisas’ – que é a mais geral dentre as formas habituais de interpretação do vocábulo panteísmo – é possível concluir que, para o filósofo, tal é fundamentalmente “expressão do devir de todas as coisas em Deus e de Deus como princípio ativo de produção.”¹⁴⁰ Em suas *Investigações*, Schelling busca a delimitação do conceito de liberdade e sua inserção na visão científica¹⁴¹ de mundo. Assim sendo, o problema que se apresenta é: como afirmar um sistema que comporte a liberdade?

Como se verá mais adiante, para a realização de sua proposta, a saber, a já mencionada articulação entre sistema e liberdade, Schelling se contrapôs à tradicional

¹³⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48

¹³⁹ Luis Fernando Cardona SUÁREZ. Teodicéia e o Sentido da Criação na Metafísica Schellinguiana de 1809, p. 155.

¹⁴⁰ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas...*, p. 13.

¹⁴¹ Schelling usa a expressão “visão científica do mundo” se referindo, na realidade, a uma visão filosófica, metafísica do mundo.

interpretação de panteísmo como fatalismo, com a qual o espinosismo é comumente associado. Neste contexto, Schelling demonstra, segundo Calvet¹⁴², que as acusações de fatalismo e ateísmo normalmente dirigidas ao panteísmo são fruto de uma concepção equivocada do princípio de identidade que, quando corretamente compreendido, de acordo com a visão schellinguiana, representa uma unidade produtiva e criadora.

A proposição panteísta ‘Deus é todas as coisas’, supramencionada, implica o questionamento referente à passagem de Deus para as coisas, ou seja, ao surgimento do mundo das coisas singulares. Em sua obra *O começo de Deus*, Schuback, ao abordar esta questão, afirma que o fazer do começo pode ser determinado metafisicamente como criação, como passagem do nada para alguma coisa que se dá pela mediação de um criador, por sua determinação e vontade. Uma vez que toda criação é fruto da vontade do criador, esta vontade se configura como fundamento último de tudo o que é.

Mas, pergunta a autora, como “explicar a diferença e a identidade entre criador e criado, entre vontade e existência?”¹⁴³ Como explicar tanta diversidade entre o mundo e Deus, seu criador? Como pode a perfeição criar a imperfeição?

Ocorre que o conceito de criação somente redundava em contradição, se nele estiver pressuposto “um sentido de igualdade na relação de identidade inerente à criação.”¹⁴⁴ Contudo, a análise schellinguiana da cópula do juízo resulta em uma compreensão diferenciada da mesma, donde decorre que a proposição panteísta deve ser compreendida no sentido de que deus é devir, uma vez que deus ‘faz’ a si mesmo em tudo o que faz. Deus se faz se expandindo; e essa expansão é o mundo, é a totalidade de tudo o que é. Isso significa que Deus se realiza e se atualiza na revelação ou que, pelas palavras de Schuback, a natureza de Deus é dinâmica de revelação.

É necessário ressaltar que este devir de deus pressupõe uma diferença em deus, ou, mais especificamente, uma diferença entre deus e sua divindade. Se a sentença ‘Deus é todas as coisas’ for substituída pela expressão $A = B$, ela será verdadeira se em ‘A’ e em ‘B’ houver um ‘X’ que exprima não somente a unidade originária de ambos, mas também a possibilidade de sua cisão. Esta é, para Schelling, a interpretação correta do princípio de identidade, na qual a igualdade expressa, ao mesmo tempo, uma identidade e uma diferença. Desta forma, a proposição $A = B$ diferencia-se da proposição tautológica $A = A$.

¹⁴² MAGALHÃES, Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal... p. 176.

¹⁴³ Márcia Sá Cavalcante SCHUBACK. *O Começo de Deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de Schelling*. p. 43.

¹⁴⁴ SCHUBACK, *O Começo de Deus...*, p. 43.

A diferença em Deus, ou seja, a distinção estabelecida por Schelling entre fundamento e existência é o ponto para o qual convergem todos os temas tratados na *Freiheitsschrift*. Roberto Augusto, em seu texto sobre a polêmica entre o autor ora investigado e Eschenmayer, atribui à referida distinção o papel de “*verdadera clave de bóveda de La Freiheitsschrift*.”¹⁴⁵

Finalmente, sobre o conteúdo da obra, parece válido destacar, assim como fez Calvet, o entendimento do filósofo belga Maeschalck. Para ele as *Investigações* se configuram em um ensaio que tenta “reconduzir tudo a Deus (um Deus vivo e livre, um Deus em devir). E o próprio homem é apenas um momento privilegiado na auto-revelação divina”, pois, para Schelling, “Deus é a medida de todas as coisas. A criação é revelação de Deus.”¹⁴⁶

2.2.2. Estrutura

Neste tópico serão considerados aspectos relativos à estruturação da obra. Morujão afirma a esse respeito que “Schelling não dividiu esse seu texto em capítulos, embora ele comporte, evidentemente, várias partes e se desenvolva segundo uma articulação extremamente rigorosa.”¹⁴⁷

A tradução utilizada para esta pesquisa, a saber, a de Carlos Morujão, conserva em suas margens a paginação da edição da *Freiheitsschrift* publicada nas *Sämtliche Werke* de Schelling. Essa é a paginação usualmente referida pelos comentadores.

Trata-se de uma obra densa, fato que pode ser notado já em sua introdução, que se estende da página 333 a 357, ou da página 35 a 60 da tradução. A introdução é dividida implicitamente em onze seções. Essas seções serão apresentadas abaixo com a indicação das páginas referentes e uma exposição sucinta do que foi explorado por Schelling em cada uma delas¹⁴⁸:

1ª seção (336-338): Abordagem, em linhas gerais, do problema referente à conexão entre sistema e liberdade.

¹⁴⁵ AUGUSTO, R. La polemica epistolar entre Schelling y Eschenmayer, p. 627.

¹⁴⁶ MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal... p. 173.

¹⁴⁷ MORUJÃO. Introdução. *Investigações filosóficas*... p. 11.

¹⁴⁸ A subdivisão interna das seções da Introdução será apresentada aqui tendo como orientação e referência única, à exceção, obviamente, da *Freiheitsschrift*, a exposição de Otfried HÖFFE e Annemarie PIEPER, traduzida por L. H. DREHER. *Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. (Klassiker auslegen.), p. 38, 39.

2ª seção (338-340): “O problema em termos concretos: panteísmo com fatalismo.”¹⁴⁹ Nessas páginas, Schelling inicia a diferenciação entre os significados habitualmente atribuídos ao panteísmo e apresenta o primeiro deles: imanência das coisas em Deus, ou seja, Deus é tudo.

3ª seção (340-342): Apresentação do panteísmo tomado como identificação das coisas com Deus, isto é, tudo é Deus. Essa interpretação é decorrente a incompreensão do princípio de identidade.

4ª seção (343-345): Terceira interpretação do panteísmo, que o apresenta como supressão da individualidade. Panteísmo como acosmismo, isto é, a expressão ‘Deus é tudo’ implicaria que as coisas não são nada.

5ª sessão (345-347): Discussão do panteísmo como negação da liberdade. Referências ao princípio de identidade, ao teorema da absolutidade derivada, ao ser-concebido das coisas em Deus e às conseqüências a partir de Deus.

6ª seção (347-348): Abordagem resumida da relação entre panteísmo e liberdade. Oposição de Jacobi ao espinosismo e associação de todos os sistemas racionais àquele sistema.

7ª seção (349-350): O determinismo mecanicista é apontado como o erro de Espinosa. Nessa característica de seu sistema, e não no panteísmo, se encontra a negação da liberdade. Visão do espinosismo como um realismo unilateral. Indicação das pretensões de Schelling em seus primeiros escritos: “a interpenetração do realismo e do idealismo foi o propósito expresso dos seus esforços [de Schelling].”¹⁵⁰

8ª seção (350-352): Descrição da vontade como ‘ser originário’. Indicação de que com o Idealismo chegou-se pela primeira vez ao conceito completo de liberdade formal, mas ainda não à especificidade da liberdade humana como possibilidade para o Bem e para o Mal.

9ª seção (352-355): Conceituação da liberdade: “o conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do Bem e do Mal.”¹⁵¹ Dificuldades relativas à conceituação do Mal nas teses da imanência, do *concursum*, do dualismo e da emanção.

10ª seção (356-357): As dificuldades oferecidas pelo problema do mal não são diminuídas pelo idealismo abstrato, que, ademais, não pode fornecer o conceito pleno de Deus. O idealismo necessita ter em suas bases um realismo vivo. “O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois reunidos constituem uma totalidade viva.”¹⁵²

¹⁴⁹ “Konkretisierung des Problem: Pantheismus als Fatalismus”. HÖFFE e PIEPER. *Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 38.

¹⁵⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 52.

¹⁵¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55.

¹⁵² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 60.

11ª seção (357): fechamento da introdução com a indicação de que a realização da tarefa a que Schelling se propõe depende dos princípios de “uma verdadeira filosofia da natureza.”¹⁵³

Considerando-se a introdução como a primeira parte, a segunda parte se inicia, por conseguinte, na página 357 e se estende até a 364. Neste trecho Schelling apresenta a distinção entre existência e fundamento da existência, a partir da qual se dá a distinção entre natureza e Deus e que servirá de alicerce para a explicação schellinguiana para a existência do mal. O autor trabalha aqui com as noções de princípio obscuro e princípio luminoso, ou nostalgia e entendimento. Ambos os princípios então presentes em cada ser nascido na natureza mas, no homem, eles são separáveis.

A terceira parte é desenvolvida entre as páginas 364 e 373. Nesta passagem do tratado o autor aborda a possibilidade do mal. Esta se encontra na separabilidade dos princípios no homem; na sobreposição da vontade particular à universal. Há, assim, afirmação do mal como algo positivo e não como falta ou privação. “O fundamento do Mal deve, portanto, residir não em qualquer coisa de positivo em geral, mas, antes, no positivo mais elevado que a natureza contém [...] dado que se encontra no centro ou na vontade originária [...]”¹⁵⁴

Na quarta parte, contida entre as páginas 373 e 382, o autor versa sobre a efetividade do mal. Não se trata somente da efetividade do Mal no indivíduo humano, mas da sua efetividade universal enquanto um princípio ao qual todo e qualquer um tem acesso. A narrativa de Schelling apresenta o Mal como elemento constitutivo indispensável à revelação e, nesse contexto, o autor desenvolve o raciocínio sobre a necessidade da alteridade para a revelação. Schelling alerta: “somente pelo conhecimento do Mal universal é possível compreender também o Bem e o Mal no homem.”¹⁵⁵

A quinta parte, desenvolvida entre as páginas 382 e 389, trata da decisão pelo mal. O Mal é uma escolha e como tal deve ser tratado no âmbito da liberdade. Por isso, Schelling, nestas páginas discorre sobre o conceito formal de liberdade com o cuidado de demarcá-lo em oposição à aceção habitual de liberdade. À indiferença do livre- arbítrio, Schelling opõe a ação particular livre como resultado de uma necessidade interna, que é ela própria a liberdade.

A sexta parte trata da manifestação do mal no homem, e está contida entre as páginas 389 e 394. Dando continuidade à parte precedente, Schelling afirma que o mal no homem

¹⁵³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 60.

¹⁵⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 75.

¹⁵⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 90.

resulta “do uso deficiente da vontade própria”¹⁵⁶ e, ao contrário do que ocorre com o Bem, o Mal consiste na discórdia entre os princípios e, se “os princípios se encontram em conflito, então lança-se um outro espírito no lugar que deveria ser o de Deus, a saber, o espírito invertido[...].”¹⁵⁷

Na sétima parte, entre as páginas 394 e 406 é desenvolvido o problema da teodicéia, partindo dos seguintes pressupostos: Deus existe; Deus é bom; Deus é onipotente e, apesar disso, há o mal no mundo. Nessas páginas, Schelling se debruça sobre a tentativa da justificação de Deus diante da certeza do mal.

A oitava parte, ou parte final do tratado, exposta entre as páginas 406 e 416, aborda, o que, segundo o autor, é o ponto mais elevado da investigação: o porquê da distinção entre fundamento e existência. Nestas páginas Schelling desenvolve a noção de *Ungrund* ou não-fundo. Trata-se da essência que precede os opostos. Ela é indiferença e, portanto, indiferente em relação àqueles. Da indiferença surge a única autêntica dualidade, a saber, a dualidade entre fundamento e existência. Assim, à pergunta “para que deve servir aquela primeira distinção entre a essência enquanto fundo e a essência enquanto existente?”¹⁵⁸, Schelling responde: “logo que a dualidade tenha aparecido no não-fundo, apareça também o amor, que liga o existente (ideal) com o fundo da existência.”¹⁵⁹ Isto quer dizer que esta cisão no não-fundo ocorre para que através do amor a vida surja.

Como se viu, a obra se inicia justamente com a discussão sobre o panteísmo que é, no caso desta pesquisa, o foco central, e que será explorado nos tópicos que se seguem.

2.3 – “Panteísmo” e “Sistema”

É chegado o momento de explorar a correlação entre panteísmo e sistema. Para tanto é interessante evidenciar a tarefa a que Schelling se propõe. Ao início da obra o autor aponta suas intenções: primeiramente, demarcar o conceito de liberdade para, em seguida, fixá-lo em uma totalidade sistêmica. De acordo com Schelling:

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

¹⁵⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 102.

¹⁵⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 101.

¹⁵⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 120.

¹⁵⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 123.

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 esse conceito e a totalidade de uma visão científica do mundo.¹⁶⁰

O conceito de liberdade se configura como o fio condutor das *Investigações* e, pelas palavras de Schelling supracitadas, é possível notar que ele se refere à liberdade como um fato e um sentimento, que deve “ser refletido e expresso conceitualmente.”¹⁶¹ Mas, para tal, é necessário que a liberdade seja situada em sua conexão com o sistema, isto é, em seu nexo com a totalidade do mundo.

Schelling, como já indicado, busca a delimitação do conceito de liberdade. Deve-se, portanto, esclarecer aqui que este ponto se localiza além daquilo que é habitualmente abordado quando o que está em jogo é o problema da liberdade, ou seja, o livre-arbítrio ou uma concepção superficial de autonomia moral. Isso se deve ao fato de que na investigação schellinguiana o que “está em questão não é a liberdade de escolha, mas a ‘essência’ da liberdade.”¹⁶²

Schelling entende que a correta delimitação de um conceito depende de que este esteja inserido em um contexto mais amplo, pois a determinação do conceito implica um determinante que, a seu turno, é também um conceito. Logo, a determinação só é possível a partir da totalidade. Com isso, tem-se que as duas tarefas do “Escrito sobre a liberdade” acima mencionadas, a saber, a determinação do conceito de liberdade e sua inclusão na visão científica do mundo, acabam por coincidir em uma só tarefa. A esse respeito, diz Schelling:

dado que nenhum conceito pode ser determinado isoladamente e dado que somente a demonstração da sua conexão com o todo lhe dá a derradeira perfeição científica (o que deve ser o caso, especialmente, do conceito de liberdade, o qual, se tem, em geral, realidade, não pode ser um conceito subordinado ou acessório, mas um dos pontos centrais e dominantes do sistema), assim, ambas as partes da investigação coincidem aqui, como em qualquer outro caso, numa só.¹⁶³

Falar de contexto de totalidade é falar de sistema e este é, por assim dizer, a ‘pedra de toque’ do Idealismo alemão no que se refere à busca pelo conhecimento e pela verdade. A

¹⁶⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 35. Grifo nosso.

¹⁶¹ Cláudio NEUTZLING. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling, p. 22.

¹⁶² NEUTZLING. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling, p. 21.

¹⁶³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 35.

respeito desta disposição para elaboração de sistema presente no Idealismo alemão¹⁶⁴, Neutzling comenta que naquele momento da história da filosofia encontra-se o conjunto de condições necessário para a formação do sistema e diz, ainda, que o Idealismo alemão é “o confluir da vontade e da realização do verdadeiro pensamento de sistema.”¹⁶⁵ Recorrendo aqui a uma formulação heideggeriana, isto significa “que a idéia de sistema e o modo como ela se realizou são impelidas em direção a vias muito determinadas, que desembocam todas juntas na configuração sistemática do idealismo alemão.”¹⁶⁶

A forma como Heidegger concebe as condições para a formação do sistema são apresentadas sucintamente por Neutzling:

a) O predomínio do matemático; b) O primado da certeza sobre a verdade: A própria verdade é concebida como certeza; c) A exigência matemática da certeza como medida de todo saber: O ‘*Ego cogito*’ de Descartes; d) A auto-certeza do pensamento decide sobre o que ‘é’: o pensamento e a certeza tornam-se a medida da verdade, isto é, somente o que é ‘verdadeiro’ pode ser reconhecido como verdadeiramente ‘essente’. A auto-certeza do pensamento torna-se o tribunal que decide sobre aquilo que pode ser e aquilo que não pode ser, bem como aquilo que, em geral, significa ‘ser’; e) o critério exclusivo representado pela doutrina da Igreja para a inteira ordem e para a configuração da verdade e do saber, rompem-se e cede lugar ao crescente predomínio da pesquisa fundada sobre si mesma: A verdade da fé e do saber conforme à fé agora é medida, quanto à sua legitimidade, com o metro da auto-certeza do puro pensamento; f) O romper-se do domínio exclusivo da Igreja, em dar as leis do saber e do agir, é entendido como uma ‘libertação’ do homem ‘por si mesmo’: O ‘pensamento’ humano torna-se a lei fundamental das próprias coisas, como a economia, a técnica etc. O homem livremente criador, que se realiza na sua criação, ‘o gênio’, torna-se a lei do verdadeiro ser homem. Por sua vez, a idéia da ‘soberania’ leva a uma nova configuração do Estado e a um novo tipo de pensamento político.¹⁶⁷

Sobre a importância dada à sistematização no contexto do Idealismo alemão, Heidegger afirma que às determinações do sistema, acima indicadas, soma-se o fato de que tal sistema somente poderia ser encontrado e configurado de forma cognoscitiva se o saber fosse um saber absoluto e, no Idealismo alemão, “‘o sistema’ foi entendido expressamente como exigência de saber absoluto.”¹⁶⁸

¹⁶⁴ Remeto à nota nº 24 acima.

¹⁶⁵ Maiores informações sobre as condições para a formação de um sistema e sobre a vontade e realização do sistema no Idealismo alemão em: NEUTZLING. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling, p. 30, 31.

¹⁶⁶ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 36.

¹⁶⁷ NEUTZLING. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling, p. 30, 31. Para ler o texto de Heidegger resumido e comentado por Neutzling, cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 36 e segs.

¹⁶⁸ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 43.

Foi dito acima que no que tange à busca pelo conhecimento, o sistema é a “pedra de toque” do idealismo alemão, ou seja, o sistema era então tido como “a auto-fundação da totalidade do saber essencial, da Ciência por excelência, isto é, da Filosofia.”¹⁶⁹

Essa exigência de sistema é uma característica da tradição filosófica posterior a Kant por entender-se que apenas através da elaboração de um sistema é possível conferir um *status* científico à filosofia. Isso significa que o sistema se tornou a exigência absoluta da filosofia e, portanto, tem como implicação, segundo afirmação de Heidegger¹⁷⁰, que a filosofia se conceba, a partir de então, como conhecimento infinito absoluto. Dessa forma, a vontade de sistema presente entre os idealistas está em continuidade com o “espírito” de Kant, uma vez que o pensamento deste filósofo foi critério para os idealistas, mas foi, ao mesmo tempo, insuficiente para eles, e precisando, por isso, ser superado.

A demarcação do conhecimento filosófico, como conhecimento racional puro, é o que deseja a *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant distingue entre três possíveis sentidos do termo sistema: unidade orgânica, rapsódia e unidade técnica.¹⁷¹ Assim sendo, afirma Heidegger, “não é uma casualidade que encontremos em Kant, pela primeira vez em geral, uma reflexão sistemática expressa sobre a essência do sistema e uma determinação de seu conceito a partir da essência da razão¹⁷²”.

Um sistema de filosofia deve ser expressão da unidade entre a coisa e o saber da/sobre a coisa. O pensamento de Kant, entretanto, não atingiu esta unidade, já que, para ele, “as idéias não fornecem nenhum fundamento para aquilo que representam, mas permanecem como tarefas que a razão, no decurso do seu exercício, coloca a si mesma, sem nunca as conseguir resolver plenamente.”¹⁷³ Quer dizer, “as idéias não são ostensivas, mas ‘heurísticas’ e ‘regulativas’ dando instrução ao buscar e regulando o encontrar. A faculdade dessas idéias é a razão. A razão dá assim, pois, de antemão a nosso intuir e pensar sua orientação para a unidade abarcadora e a unitária articulação da totalidade do ente.”¹⁷⁴

A reflexão kantiana foi determinante no decurso da busca pelo sistema, afinal Kant deixou como legado a noção de que “a razão, como a faculdade das idéias, das representações diretrizes do conhecimento do ente em total está dirigida em si mesma à totalidade do Ser e a sua conexão. Segundo Kant, a razão é em si mesma sistemática.”¹⁷⁵

¹⁶⁹ NEUTZLING. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling, p. 32.

¹⁷⁰ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 43.

¹⁷¹ MORUJÃO, Carlos. *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 14.

¹⁷² HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 43.

¹⁷³ MORUJÃO, Carlos. *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 14.

¹⁷⁴ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 44, 45.

¹⁷⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 50.

Como já se havia antecipado, Kant, entretanto, não obteve êxito na elaboração de um sistema. Tal se deve às dificuldades decorrentes do fato de que os conceitos diretrizes supremos, conforme afirma Heidegger, são idéias que possuem somente caráter heurístico. Dessa forma não se pode mostrar o fundamento do sistema e, não obstante a insegurança do caminho rumo ao sistema, não se podia esquivar à necessidade de sua elaboração.

Os pensadores do Idealismo se depararam com a problemática relativa à elaboração do sistema na filosofia kantiana, mas justamente por concordarem com essa exigência de sistema, percorreram um caminho diferente. É em relação a isso que se deve refletir sobre a questão que Schelling suscita no início do tratado de 1809, a saber, como é possível um sistema completo de filosofia.

Para onde se direcionam os esforços pelo sistema no Idealismo alemão, pergunta Heidegger. Em que se diferenciam dos esforços kantianos? “Estamos mostrando isso através da posição fundamental modificada de sua filosofia, e tomando por verdade, como fio condutor, a sua concepção de filosofia em contraposição à kantiana.”¹⁷⁶ Quer dizer, trata-se aqui, antes de tudo, de destacar as concepções diferenciadas de filosofia. Enquanto para Kant a filosofia é a *teleologia rationis humanae* cujos limites não abarcam o conhecimento do supra-sensível, para os idealistas, em contra-partida, a filosofia é a intuição intelectual do absoluto.

Kant entende que não é possível conhecimento algum sem intuição sensível, isto é, só se podem conhecer os objetos que se nos apresentam pelos sentidos. O saber da totalidade, o saber do Absoluto, não pode, porém, ser conhecimento sensível. “O saber propriamente dito do ente em total – a filosofia – é intuição intelectual do absoluto.”¹⁷⁷ Heidegger reproduz a afirmação de Schelling, segundo a qual a intuição intelectual “é a faculdade em geral de ver unificado em uma unidade vivente o universal no particular, o infinito no finito [...]”¹⁷⁸ Em outras palavras, a intuição intelectual é, para Schelling, o órgão capaz de elevar os opostos à unidade.

A partir do exposto pode-se afirmar que esta disposição do idealismo para a formação de sistema deixa sua marca também em Schelling e isso explica a empreitada deste pensador que, considerando a liberdade humana como um fato e que a determinação conceitual desse fato depende de sua fundamentação a partir do sistema, busca da articulação entre sistema e liberdade.

¹⁷⁶ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 54.

¹⁷⁷ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 53.

¹⁷⁸ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 56.

Há que se destacar, contudo, que em contrapartida ao ânimo relativo à elaboração de sistema, também era comum, à época, a idéia de que, admitida em geral a possibilidade de construir um sistema filosófico, não haveria como compatibilizar sistema e liberdade. Um sistema como o pretendido por Schelling sugere, de início, duas dificuldades que parecem inviabilizá-lo: ou se mantém o sistema e se abandona a liberdade, ou se mantém a liberdade e se abandona o sistema. O autor comenta a esse respeito:

De acordo com uma opinião antiga, mas de forma alguma desaparecida, o conceito de liberdade deve, de fato, ser incompatível com o de sistema e qualquer filosofia que reivindique a unidade e a totalidade deve ser a negação da liberdade. Contra afirmações universais desse gênero não é fácil combater, por que sabe-se que tipo de representações limitadoras se ligaram já a palavra sistema, de modo que a afirmação diz, de fato, algo de muito verdadeiro, mas também de muito trivial. Se se quer dizer que o conceito de liberdade se opõe ao conceito de sistema, tomado em geral e em si mesmo, então é estranho que, dado que a liberdade individual se relaciona, de uma forma qualquer, com a totalidade do mundo [...], possa existir um qualquer sistema, pelo menos no entendimento divino¹⁷⁹, com o qual a liberdade se possa conciliar.¹⁸⁰

Ou, conforme afirmação do autor, muitos eram partidários da opinião de que “o único sistema possível da razão é o panteísmo, mas este é, inevitavelmente, um fatalismo.”¹⁸¹ Ora, Schelling tanto discordava desta posição que sua pretensão era, justamente, a de construir um sistema cujo fundamento fosse a liberdade e que esta, por sua vez, não fosse pura abstração, mas, ao contrário, fosse real e efetiva. Assim sendo, o sistema pretendido pelo autor não poderia ser um fatalismo, uma vez que este representa a negação da liberdade. Apontadas as dificuldades do sistema da liberdade, Schelling tenta sua possível solução indicando, como citado acima, a existência de um sistema pelo menos no entendimento divino, donde se pode afirmar que Deus é a idéia diretriz do sistema em geral.

Refazendo o caminho percorrido, tem-se que a existência de um sistema em geral não pode ser negada, uma vez que o sistema existe, ao menos, no entendimento divino. A essa perspectiva schellinguina, objetava-se com a alegação de que um sistema presente no intelecto divino seria incognoscível ao ser humano. Para Schelling, entretanto, a mencionada oposição não se configurou em um empecilho, portanto, “a afirmação geral segundo a qual este sistema nem sequer pode ser atingido pelo entendimento humano significa, uma vez mais, nada dizer,

¹⁷⁹ “(...) se o sistema em geral não pode ser negado, porque pertence à essência do ente mesmo, então ele tem que estar ao menos no fundamento de todo Ser, no ‘ser originário’, em Deus, porque neste está presente primeiramente”. Cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 60.

¹⁸⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 35, 36.

¹⁸¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38.

uma vez que esta afirmação pode ser verdadeira ou falsa, de acordo com o modo como for entendida. Tudo depende da definição do princípio com o qual o homem, em geral, conhece; [...].”¹⁸²

Através de sua confiança na razão humana Schelling apresenta uma compreensão positiva do homem. Para este pensador a razão não só é capaz de conhecer Deus como também de explicar a estrutura interna da divindade. O ser humano, entende Schelling, deseja compreender Deus além de crer nele.

Em oposição ao fideísmo presente, por exemplo, em Jacobi e Eschenmayer, Schelling preconiza a idéia de que o homem deve buscar o conhecimento do divino, de modo a obter uma fé forte que não se esquive da razão. “Uma fé que rechaça totalmente o auxílio da razão é uma fé débil, já que deixa de lado uma dimensão fundamental de toda pessoa.”¹⁸³

A essa altura Schelling recorre ao princípio do conhecimento utilizado em suas *Investigações*, isto é, “o semelhante é conhecido pelo semelhante”¹⁸⁴, o que, em outras palavras, afirma que o Deus fora de nós é conhecido pelo Deus que há em nós. Tal princípio deixa patente que não há uma cisão absoluta entre o humano e o divino e, até mesmo por isso, remete à já mencionada intuição intelectual do Absoluto como o modo de conhecer do Idealismo alemão. Segundo Heidegger, pode-se agora “relacionar esta concepção do conhecimento filosófico com o *princípio* do conhecimento filosófico, dizendo: apenas conhecemos o que intuímos.”¹⁸⁵

Na seqüência de suas *Investigações*, depois de apontar o princípio do conhecimento por ele utilizado, Schelling declara que

[...] a conexão entre o conceito de liberdade e a totalidade da visão científica 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 a necessidade e liberdade sucumbiria não somente a filosofia, mas todo o mais alto querer do espírito [...].”¹⁸⁶

O autor retoma, nesta passagem, algo que já havia sido anunciado na Nota Prévia: “É tempo de se pôr em evidência a mais alta, ou melhor, a autêntica oposição, a oposição entre

¹⁸² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 36.

¹⁸³ AUGUSTO, R. La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer, p. 643.

¹⁸⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 36.

¹⁸⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 68.

¹⁸⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 37.

necessidade e liberdade, com a qual, somente, se pode tomar em consideração o ponto central mais íntimo da filosofia.”¹⁸⁷ Indicando a oposição entre necessidade e liberdade, Schelling está mencionando implicitamente a oposição entre sistema e liberdade, mas anuncia aquela outra formulação como a “mais alta”, ou a “autêntica oposição”.

A oposição entre necessidade e liberdade é assim considerada por Schelling devido à perspectiva de que filosofia é a pergunta pelo Ser mesmo e que, com a verdade sobre o Ser, a filosofia quer chegar a um campo livre e permanece, contudo, atada à necessidade do ente. A filosofia é em si mesma *um conflito entre necessidade e liberdade*. E, como é característico da filosofia, como saber supremo, saber-se a si mesma, ela trará à luz esse conflito e, com ele, o sistema da liberdade.¹⁸⁸

A oposição assim formulada implica novas concepções de natureza e liberdade: “a natureza não é o absolutamente carente de espírito, e a liberdade, principalmente, não é o meramente egóico [*yoico*], absolutamente carente de natureza, do ‘eu posso’.”¹⁸⁹ Assim sendo, parece dissolver-se a oposição entre natureza e espírito, que vigorou até Kant, uma vez que os termos da oposição “se tornam afins”.¹⁹⁰ Dessa forma, a liberdade humana é concebida, no tratado schellinguiano, como alheia à natureza e, por isso, trata-se, agora, de caracterizá-la como independência em relação a Deus.¹⁹¹

O novo âmbito da liberdade implica um novo âmbito para o sistema: a oposição entre necessidade e liberdade traz em si a pergunta pela liberdade frente a Deus. Em outras palavras, a idéia de sistema “vem ligada necessariamente a uma concatenação, em forma de uma relação de fundamentação entre as idéias, segundo a qual nenhuma idéia é possível sem a idéia de Deus, ou do princípio absoluto, daquele que é em si e se concebe por si mesmo.”¹⁹²

Note-se que o pujante projeto de elaborar um sistema, ou seja, a intenção de conectar o conceito de liberdade com a totalidade do mundo é uma importante tarefa do saber humano, e que “essa concepção do saber humano como sistema é a que leva a conceber o sistema da razão como um panteísmo, quer dizer, sob um princípio universal que afirma o parentesco entre a inteligência e o mundo que se lhe oferece ao conhecimento.”¹⁹³ Desta forma, não é por mero acaso que, segundo afirma Pérez-Borbujo, “a inauguração do pensamento idealista

¹⁸⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 32.

¹⁸⁸ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 70.

¹⁸⁹ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 73.

¹⁹⁰ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 73.

¹⁹¹ Essa questão será mais amplamente explorada no tópico 3.2 desta pesquisa.

¹⁹² PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 56, 57.

¹⁹³ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 53.

venha marcada pela discussão em torno do denominado panteísmo de Lessing¹⁹⁴, que foi explorado no tópico 1.3 do presente estudo, ao se tratar da *Querela do Panteísmo*.

Neste ponto de desenvolvimento do projeto schellinguiano surgem outras dificuldades, assim descritas por Heidegger: “se a questão da liberdade é desenvolvida como pergunta pela liberdade do homem frente ao fundamento do mundo, então um sistema da liberdade é totalmente impossível, pois: 1) o sistema é, enquanto sistema, panteísmo, 2) o panteísmo é fatalismo. O eixo em torno do qual agora tudo gira é o “panteísmo”. Sobre a realidade dessas duas afirmações somente se pode decidir se é esclarecido com antecedência o que quer dizer *panteísmo*.”¹⁹⁵

A reflexão acerca do panteísmo, que conduzirá ao esclarecimento do seu real significado, deve ser orientada por certas questões, quais sejam: “o panteísmo é, em geral, o princípio do sistema? Se sim, em que medida o é? No panteísmo, o que é o fundamento propriamente dito que sustenta e determina o sistema? O panteísmo, enquanto panteísmo, é sempre também um fatalismo? Ou é somente uma especial concepção a que exclui a liberdade? [...]”¹⁹⁶

Para a perfeita viabilidade de seu projeto, Schelling volta seu olhar para tais questões e procede à investigação sobre o panteísmo, que inclui, como não poderia deixar de ser, a delimitação de sua própria concepção de panteísmo e a indicação daquilo que a diferencia da(s) concepção(ões) tradicional(is).

¹⁹⁴ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 53.

¹⁹⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 76.

¹⁹⁶ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 76.

CAPÍTULO III – O PANTEÍSMO NO “ESCRITO SOBRE A LIBERDADE”

3.1 – A concepção schellinguiana de Panteísmo

A temática do panteísmo é trazida por Schelling em suas *Investigações* no ambiente da convergência entre sistema e liberdade. Contudo, a abordagem da concepção schellinguiana de panteísmo requer, inicialmente, um esclarecimento sobre a postura de Schelling frente à filosofia de Espinosa. Isso porque “desde a disputa do panteísmo¹⁹⁷, o espinosista passa a ser o panteísta clássico e por isto, onde se fala de espinosismo, se pensa em panteísmo em geral.”¹⁹⁸

Assim como se mostrou no primeiro capítulo, Copleston, em seu artigo *Panteísmo em Espinosa e os idealistas alemães*¹⁹⁹, afirma que, se observado apenas sob uma ótica, o sistema de Espinosa pode ser considerado ateuísta, uma vez que se referir ao cosmo utilizando a palavra Deus é retirar do termo Deus seu sentido e sua tradicional significação.²⁰⁰ Mas esta não é a única interpretação possível de Espinosa e, por baixo da aparente frieza de seu sistema, é possível perceber o homem “teíssimo”²⁰¹, “faminto pelo infinito”²⁰² e “intoxicado de Deus”.²⁰³

Impõe-se explicitar a relação que ambos os filósofos supracitados – Espinosa e Schelling – estabelecem com aquela formulação teológica denominada panteísmo e, ao explorar esse recorte do tema ora investigado, será possível observar que Schelling, apesar de delimitar as diferenças entre seu sistema e o de Espinosa, se dedica, em algumas passagens das *Investigações*, à defesa do espinosismo. Sobre a forma como Schelling se coloca frente ao espinosismo, destaca Morujão:

¹⁹⁷ Trata-se da Querela do Panteísmo. Cf. item 1.3 deste trabalho.

¹⁹⁸ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 87.

¹⁹⁹ F. C. COPLESTON. *Pantheism in Spinoza and the German Idealists*.

²⁰⁰ Cf. capítulo I, nota 17.

²⁰¹ BECKENKAMP. *A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã*, p. 11.

²⁰² “[...] a hunger for the Infinite.” COPLESTON. p. 43.

²⁰³ Segundo Copleston, Novalis – representante do Romantismo alemão – usou a expressão “God-intoxicated man” para referir-se a Espinosa. Cf. COPLESTON, p. 45.

[...] Schelling, embora marcando as suas distâncias, não critica neste último – Espinosa – a afirmação da presença de todas as coisas em Deus, ou de Deus em todas as coisas; pelo contrário, não se cansará de afirmar o acordo entre esta tese e aquilo que a filosofia procura explicar, a religião defende e os místicos experimentam. Notar-se-á ainda a sua preocupação em denunciar as interpretações grosseiras da filosofia de Espinosa, como por exemplo, a afirmação, contraditória em si mesma, de que cada coisa é um Deus derivado ou modificado [...] ²⁰⁴.

Morujão prossegue sua explanação afirmando que, no que tange ao espinosismo, a crítica schellinguiana se volta para “[...] o modo como Espinosa entendeu a *connexio rerum* ²⁰⁵, modo mecânico e morto e não dinâmico e vivo, que transformou a filosofia num necessitarismo onde a liberdade não pode ter lugar.” ²⁰⁶ Em suas *Investigações*, Schelling afirma que o erro do espinosismo não se encontra no fato “[...] de ele colocar as coisas em Deus, mas no fato de elas serem coisas; [...]” ²⁰⁷ Assim sendo, Schelling sai em defesa daquele sistema com a alegação de que o fatalismo atribuído a Espinosa, devido à sua formulação do panteísmo, é fruto da incompreensão da diferenciação estabelecida por aquele pensador entre a substância e os modos. Schelling prossegue a elucidação deste ponto afirmando que este equívoco resulta da incompreensão do real significado do princípio de identidade.

Como previamente indicado, Schelling, em suas *Investigações*, se debruça sobre a vultosa tarefa de articular sistema e liberdade focando a correta compreensão de panteísmo, como primeiro passo na realização da tarefa. Para tanto, é imprescindível esclarecer o real significado do princípio de identidade ou, em outras palavras, esclarecer a forma como o mencionado princípio é tomado por Schelling. Isso se deve ao fato de que, se na fórmula “Deus é tudo”, que geralmente expressa o panteísmo, a cópula do juízo, ou seja, o “é” assume sentido de igualdade ou mesmidade, o projeto schellinguiano de elaboração de um sistema da liberdade resulta inviável.

Desta forma, no intuito de combater o pensamento, comum à sua época, de que aqueles conceitos são inconciliáveis, Schelling promove uma distinção entre os quatro sentidos mais usuais do termo panteísmo, procurando com isso “libertar o panteísmo das interpretações errôneas ou parciais, que confundem algumas de suas configurações históricas

²⁰⁴ MORUJÃO. *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 12, 13.

²⁰⁵ Grifo nosso. Para Espinosa conhecer é conhecer pelas causas. Assim sendo, segundo indicação de Gleizer, é preciso que “a causa primeira de todas as coisas, seja a causa de todas as idéias, de modo que a ordem e a conexão das idéias reproduza a ordem e a conexão das coisas”. GLEIZER. *Espinosa & a afetividade humana*, p. 15. Segundo Espinosa “*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*” (A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas). *Ética*, II, Prop. 7. p. 86, 87.

²⁰⁶ MORUJÃO. *Investigações filosóficas...*, Introdução, p. 13.

²⁰⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51.

com a sua verdadeira essência; trata-se, acima de tudo, de mostrar que o fatalismo e o necessitarismo não lhe estão necessariamente associados [...].”²⁰⁸

De acordo com a compreensão schellinguiana, os quatros significados normalmente atribuídos ao termo panteísmo podem ser dispostos da seguinte forma: 1 – Imanência das coisas em Deus; 2 – Identificação das coisas com Deus; 3 – Supressão da individualidade; 4 – Negação da liberdade.

A primeira proposição apresenta o sentido mais geral do termo e foi a posição adotada por Schelling. Nela o panteísmo é expresso através da fórmula “Deus é tudo”, significando com isso a imanência das coisas em Deus ou, por outras palavras, que as coisas estão contidas em Deus.

Nesse sentido, Heidegger afirma: “segundo sua forma, ‘panteísmo’ quer dizer que todo ente, todas as coisas são em Deus. Este estar – e permanecer – dentro, em Deus, é chamado imanência”, entretanto, “o título ‘panteísmo’ expressa algo somente se se precisar em que sentido se entende esse estar o ente dentro de Deus²⁰⁹”. Isso quer dizer que é preciso estar atento ao sentido atribuído à palavra imanência, pois, se sob este termo for afirmada a causalidade absoluta em um único ser²¹⁰, daí decorreria a associação do fatalismo ao panteísmo. Sobre a possibilidade de o panteísmo ser tomado como fatalismo, Schelling declara que

[...] tudo depende de uma mais rigorosa determinação do conceito. Porque se o panteísmo mais não significasse do que a imanência das coisas em Deus, qualquer perspectiva racional deveria, num certo sentido, ter em conta esta teoria. Mas é, precisamente, o sentido que marca aqui toda a diferença. É inegável que o sentido fatalista deixa-se ligar a essa 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 de liberdade.²¹¹

Na segunda proposição, que geralmente se acredita ter sido a tese adotada por Espinosa, o panteísmo é tomado como uma identificação de tudo com Deus. Aqui o panteísmo é expresso com a fórmula “Tudo é Deus”, e manifesta que tudo e cada coisa, se tomada individualmente, é Deus. De acordo com Schelling, tem-se aqui uma explicação do

²⁰⁸ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 367.

²⁰⁹ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 82.

²¹⁰ A afirmação do autor é: “A causalidade absoluta num único ser permite a todos os outros, somente, uma passividade incondicionada”. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 39.

²¹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38, 39.

panteísmo “que consiste numa total identificação de Deus com as coisas, numa mistura da criatura com o criador.”²¹²

Schelling, como se sabe, tem um olhar diferenciado sobre o espinosismo. Desta forma, corrige a interpretação que geralmente se faz desse sistema. Assim sendo, Schelling, analisando a segunda formulação do panteísmo, traz a primeira observação sobre Espinosa e esclarece que, contrariando o que comumente se atribui ao espinosismo, “difícilmente 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.”²¹³ Trata-se de uma nítida distinção “entre o que é em si [*in sich*], e só se concebe por si mesmo [*aus sich selbst*] – a substância absoluta, absolutamente inteligível (Deus) – e o que é necessariamente em outro – o finito.”²¹⁴ Isto equivale a dizer que o fatalismo atribuído a Espinosa em função de sua formulação do panteísmo resulta da incompreensão da diferenciação por ele estabelecida entre a substância e os modos, distinção essa que redundava numa diferenciação *toto genere* entre o infinito e o finito. Ainda sobre a distinção entre o antecedente (Deus) e o conseqüente (o finito), afirma Schelling:

[...] 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 formulado. Um Deus modificado, quer dizer, derivado, não é um Deus no sentido autêntico e eminente da palavra; em virtude desse único aditamento, a coisa regressa à posição que é a sua e pela qual se encontra eternamente separada de Deus.²¹⁵

De acordo com a terceira interpretação possível do panteísmo, este representa a supressão da individualidade ou o acosmismo, uma vez que pode-se entender a sentença panteísta “Deus é tudo” no sentido de que, se Deus é tudo, as coisas não são nada. Ao analisar esta formulação do panteísmo, Schelling faz sua segunda observação em defesa de Espinosa:

Pode-se duvidar se, mesmo em relação a Espinosa, se pode utilizar a definição dada em último lugar. Porque se fora (*praeter*) da substância ele nada reconhece senão as meras afecções dela, pelas quais explica as coisas, este conceito torna-se, então, um puro conceito negativo, que não exprime nada de positivo. Em primeiro lugar, ele serve também, simplesmente, para explicar as relações das coisas com Deus, mas não aquilo que elas podem ser se forem consideradas por si mesmas.²¹⁶

²¹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40.

²¹³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40.

²¹⁴ Theresa Calvet de MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...* p. 174.

²¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

²¹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 45.

É importante notar que essa posição se choca com a anterior, pois se as coisas nada são, então elas não podem ser identificadas com Deus e, desta forma, só haveria a divindade pura. Se assim fosse, o panteísmo se apresentaria em moldes niilistas. Mas Schelling, certamente, combate essa posição.

A quarta interpretação apresenta o panteísmo como negação da liberdade. No que se refere a essa posição, pode-se dizer que o fatalismo ou necessitarismo aqui presentes podem ser encontrados em muitos sistemas não panteístas. Em contrapartida, se a liberdade se reduzisse simplesmente à autoridade da razão sobre a sensibilidade, tal liberdade poderia ser encontrada no espinosismo. Assim sendo, diz Schelling: “parece que afirmação ou negação da liberdade em geral repousa em algo completamente diferente da aceitação ou não aceitação do panteísmo (da imanência das coisas em Deus).”²¹⁷

Quanto a essa questão, deve-se mais uma vez atentar à correta compreensão do princípio de identidade, pois, de acordo com Morujão²¹⁸, afirmar a imanência das coisas em Deus não implica, necessariamente, negar a liberdade, a não ser que se tome o princípio da identidade como mesmidade. Ainda em esclarecimento ao princípio de identidade, Schelling afirma que:

A unidade deste princípio é uma unidade mediatamente criadora. Já na relação do sujeito com o predicado indicamos a relação do fundamento com a consequência [...]. 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 consequência daquilo de que depende; não diz o que ele é, nem o que ele não é.²¹⁹

Em sua exposição Schelling menciona Espinosa e faz observações sobre o espinosismo para mostrar que o perigo do fatalismo não se encontra propriamente no panteísmo, e sim na “má compreensão do princípio da identidade ou do sentido da cópula do juízo.”²²⁰ Para melhor elucidar esta afirmação, pode-se trazer aqui o exemplo utilizado pelo autor: “[...] a proposição ‘este corpo é azul’, não significa que o corpo seja também azul

²¹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 46/47.

²¹⁸ Cf. MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 369.

²¹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

²²⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 41.

naquilo em que e por meio de que ele é corpo, mas apenas que o mesmo que é este corpo é, embora não do mesmo ponto de vista, azul [...].”²²¹

Não se pode pensar, de acordo com a visão schellinguiana, que ser corpo e ser azul são uma e mesma coisa no sentido de serem indistinguíveis um do outro, pois, tal resultaria na afirmação de uma identidade pura, vazia e formal.

Foi mostrado que, para Schelling, o que há de contestável na filosofia de Espinosa não é o panteísmo. Mas qual é, então, o foco da crítica schellinguiana ao espinosismo? Qual é a opinião de Schelling sobre aquele sistema? Para esclarecer essa questão, Schelling afirma que o espinosismo não é fatalista por consentir que as coisas sejam concebidas em Deus, já que, assim como indicado, o panteísmo não é um empecilho à liberdade. Assim sendo, o caráter fatalista atribuído ao espinosismo deve ser situado em outra razão, diversa do panteísmo.

Feitos esses esclarecimentos, Schelling pára de defender o espinosismo e declara que o erro desse sistema: “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. Por isso, seus argumentos contra a liberdade são totalmente deterministas [...].”²²²

O autor das *Investigações*, em sua avaliação sobre o espinosismo destaca, ainda, que nesse sistema também a vontade é tratada como uma coisa que, para ser, é determinada por outra, e por outra, *ad infinitum*. Dessa forma, pode-se afirmar que o foco da crítica schellinguiana ao espinosismo foi o determinismo nele contido.

As formulações refutadas por Schelling têm em comum que cada uma delas torna o panteísmo inviável enquanto um sistema da liberdade, uma vez que, ou representam a negação da liberdade ou a transformação da sentença panteísta “Deus é tudo” na sentença “tudo é nada”.²²³ O que o autor das *Investigações* procura evidenciar é justamente o contrário disso, ou seja, que, de acordo com sua perspectiva, o panteísmo não resulta, necessariamente, na negação da liberdade humana, e que, pelo contrário, “a experiência mais originária da liberdade, exige o panteísmo.”²²⁴

Certamente a proposição panteísta quando expressa sob a fórmula “Tudo é Deus” é mais facilmente contestável do que quando expressa sob a fórmula “Deus é tudo”, sobretudo se já se admitir como pressuposto, assim como em Schelling, que em Deus está o fundamento

²²¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 42.

²²² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51.

²²³ Cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 89.

²²⁴ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 89.

do mundo dos seres finitos. Em decorrência disso, Heidegger chega a sugerir outra nomenclatura para esta formulação teológica: “não é possível rebater tão facilmente a proposição ‘Deus é tudo’ como a que ‘tudo é Deus’, $\pi\acute{\alpha}\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. O panteísmo nesse último sentido não se adapta ao panteísmo do $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu$, que, por isso, deveria chamar-se ‘Teopanismus’.”²²⁵

O que Schelling enfatiza é que, compreendendo-se o panteísmo como imanência das coisas em Deus, é possível associá-lo ao fatalismo. Deve-se estar atento, contudo, a um importante detalhe: é possível que o fatalismo seja atribuído a essa compreensão particular do panteísmo, não sendo necessário em geral, pois, “a experiência originária da liberdade envolve a experiência da unidade de todos os seres com seu fundamento. Se, desta forma, enraizar-se na liberdade humana impele precisamente a estabelecer o panteísmo, então o panteísmo como tal, não pode conter em si a negação da liberdade.”²²⁶

Vale enfatizar que as acusações feitas ao panteísmo decorrem da incompreensão do princípio de identidade. Conseqüentemente, o correto entendimento deste princípio²²⁷, isto é, entendê-lo como unidade produtiva e criadora, conduz à correta compreensão do panteísmo. Esta concepção do princípio de identidade traz a noção da auto-revelação de Deus, ou seja, “a saída das coisas a partir de Deus é a auto-manifestação de Deus.”²²⁸ Segundo Schelling:

Deus não é um Deus dos mortos, mas dos vivos [...]. Seja qual for a forma como se pense o modo de criação de um ser a partir de Deus, nunca esse modo pode ser mecânico, um mero realizar ou efetuar, no qual o efeito produzido não existe por si mesmo; nem muito menos uma emanção, na qual aquilo que emana permanece o mesmo que aquilo que o expeliu e, portanto, não possui nada de próprio ou de autônomo. A saída das coisas a partir de Deus é uma auto-manifestação de Deus. Mas Deus só pode se manifestar naquilo que lhe é idêntico, em seres livres que agem fora dele mesmo, para cujo ser não há nenhum outro fundamento senão Deus, mas que são tal como Deus é.²²⁹

Isso significa que o panteísmo bem entendido não nega a autonomia do finito e que, portanto, pode-se afirmar a possibilidade de um sistema da liberdade. É preciso destacar, contudo, assim como ficou manifesto nas palavras de Schelling supracitadas, que essa

²²⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 89.

²²⁶ “la experiencia originaria de la libertad encierra a la vez a experiencia de la unidad de todo ente en su fundamento. Si, así pues, echar raíces en la libertad humana impulsa precisamente a plantear el panteísmo, entonces el panteísmo en cuanto tal no puede encerrar en sí mismo la negación de la libertad.” Cf. HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 83, 84.

²²⁷ Sobre a compreensão schellinguiana do princípio de identidade, consultar o tópico 2.2 deste estudo.

²²⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

²²⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

compreensão do panteísmo supõe que Deus seja considerado como vida e, dessa forma, “tanto menos se contradizem a imanência em Deus e a liberdade, quanto mais só propriamente o livre, e na medida em que é livre, existe em Deus [...]”²³⁰

Além de tornar o projeto schellinguiano exequível, a correta compreensão do panteísmo evita, segundo afirmação de Morujão, duas dificuldades de naturezas opostas, a saber: “1) a atribuição a um único ser à causalidade absoluta, que reduziria todos os outros à passividade e à dependência; 2) o dualismo, que faz derivar o Bem e o Mal de dois princípios de caráter antagônico [...]”²³¹

Parece interessante apontar, à guisa de informação, que os contornos do panteísmo schellinguiano, ao mesmo tempo em que o afastam do panteísmo-fatalista de Espinosa, o aproximam de uma outra formulação teológica denominada panenteísmo. O panenteísmo, assim como o teísmo e o panteísmo, se caracteriza pela afirmação de uma determinada relação entre Deus e o mundo e, juntamente com o panteísmo, se configura como uma alternativa moderna ao teísmo. Há que se atentar para o fato de que não se reduzindo a uma mera junção de teísmo e panteísmo, o panenteísmo apresenta características de ambos.

O termo foi cunhado por Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) e aplicado à “tentativa de identificar e desenvolver um conceito de Deus que reconheça a supremacia própria do sagrado e tome com seriedade o relacionamento autoconsciente de Deus com o mundo, fundamental para a tradição Judaico-Cristã-Islâmica.”²³²

O desenvolvimento deste conceito de Deus se deu de forma tal que o torna passível de adequação tanto à filosofia quanto à “crença religiosa no Deus vivo da fé inspirada por Abraão, Moisés, Jesus e Maomé.”²³³ Isto quer dizer que o panenteísmo pretende oferecer uma concepção de Deus que seja condizente com a tradição, mas que possa, ao mesmo tempo, ser racionalmente apreendida.

A tese basilar de Krause afirma que Deus, como ser originário, “contém e unifica o mundo enquanto também o transcende.”²³⁴ Ora, a filosofia de Schelling afirma que Deus está presente nas coisas, que as coisas são imanentes a Deus, mas, ao tempo, Deus não é redutível às coisas. Essa concepção de Schelling indica, talvez, uma posição intermediária entre a afirmação teísta da transcendência e a afirmação panteísta (panteísmo clássico) da imanência.

²³⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 49.

²³¹ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 356.

²³² “[...] attempt to identify and developed a concept of God that recognizes the proper ultimacy of the holy and takes seriously the self-conscious relationship of God to the world fundamental to the Judaeo-Christian-Islamic tradition of faith”. In: PAILIN. *Panentheism*, p. 95.

²³³ “[...] religious belief in the living God of the faiths inspired by Abraham, Moses, Jesus and Muhammad”. In: PAILIN. *Panentheism*, p. 95.

²³⁴ “[...] contains and unifies the world while also transcending it”. In: PAILIN. *Panentheism*, p. 95.

A proximidade entre a filosofia de Schelling desenvolvida nas *Investigações* e o panteísmo pode ser notada no fato de que ambos enfatizam a independência, a vida e o amor. Em ambos está presente a noção de que a relação entre Deus e o mundo é uma relação de amor. A esse respeito, Pailin cita Krause: “Amor é a forma viva da unificação orgânica de toda a vida em Deus. O amor é a vontade eterna de Deus de estar amorosamente presente em todos os seres e tomar de volta a vida de todos os Seus membros Nele mesmo como na vida inteira deles.”²³⁵

Observando-se o caminho percorrido por Schelling em seu empreendimento de esclarecer o real significado do princípio de identidade para, a partir daí compreender corretamente o panteísmo, pode-se afirmar, junto com Morujão que, a proposição panteísta “‘Deus é todas as coisas’ que representa o núcleo racional e verdadeiro do panteísmo, é expressão do devir de todas as coisas em Deus e de Deus como princípio ativo de produção.”²³⁶ Tal afirmação remete a outras questões: sendo Deus o ser livre que por sua vontade e determinação se revela através da criação do mundo, da natureza e do homem, em que termos se dá a distinção e a relação entre criador e criatura e, em que medida é possível a liberdade humana frente à liberdade de Deus?

Os tópicos seguintes serão desenvolvidos no intuito de esclarecer tais questões.

3.2 – Panteísmo e Liberdade

De acordo com o ponto de vista schellinguiano, “até à descoberta do idealismo, o autêntico conceito de liberdade faltou em todos os sistemas, tanto no leibniziano, como no espinosista²³⁷”. Assim sendo, o autor se contrapõe ao conceito de liberdade formulado em sistemas filosóficos precedentes, uma vez que, segundo seu entendimento, tais sistemas conceberam a liberdade simplesmente como “o domínio do princípio inteligente sobre o princípio sensível e o desejo”²³⁸ e, ademais, se assim fosse, a liberdade, sob essa determinação, poderia ser encontrada na filosofia de Espinosa.

²³⁵ “Love is the living form of the inner unification of all life in God. Love is the eternal will of God to be lovingly present in all beings and to take back the life of all His members into Himself as into whole life”. In: PAILIN. Pantheism, p. 96.

²³⁶ MORUJÃO. *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 13

²³⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 46.

²³⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 46.

Assim como indicado no capítulo anterior, as *Investigações* trazem, já em sua Nota Prévia, o destaque dado por Schelling à insuficiência da oposição entre espírito e natureza. De acordo com o filósofo: “[...] aquela raiz da oposição foi agora arrancada e a posse de um ponto de vista mais rigoroso pode tranqüilamente ser confiada ao progresso geral em direção a um melhor conhecimento. 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.”²³⁹

Schelling entende que a liberdade não é caracterizada pela independência relativa à natureza, mas pela independência relativa a Deus. Contudo, a partir de uma concepção teísta segundo a qual Deus é totalmente transcendente, ou seja, uma concepção que abarque as propriedades da onipotência, onisciência e onipresença, na qual Deus é compreendido como fundamento de tudo o que há, como o ser que, num ato de vontade livre, se revelou e criou o mundo, pode-se inferir que tudo o que seja a criação e dela resulte é previamente determinado. Como, então, conciliar a liberdade humana com a liberdade divina?

Sendo Schelling um pensador pós-kantiano, ele não poderia esquivar-se à mudança de vértice da filosofia em direção ao sujeito, o que se reflete em sua investigação acerca da liberdade. É como se pode ler, a esse respeito, em Vieira:

O pensamento tendo por tema a liberdade não poderia, portanto, ser indiferente à liberdade exigida pelo sujeito finito. Ao mesmo tempo em que reconhece tal exigência, ele não abandona, todavia, o contexto de totalidade em que o sujeito finito exerce sua liberdade. A explicação da liberdade tem, pois, por tarefa construir a ponte entre Absoluto, infinitude, de um lado, e sujeito finito, de outro. Caso contrário, ou a infinitude elimina a finitude e sua liberdade, produzindo um férreo determinismo [...]; ou o sujeito se considera como o centro da vida e submete-se a si, a interesses que desrespeitam a lógica do todo em que está inserido.²⁴⁰

Da inter-relação entre infinito e finito resulta a visão de Schelling segundo a qual somente a filosofia da natureza pode demarcar os limites dentro dos quais a liberdade humana adquire razoabilidade e sentido: isso se dá quando a filosofia da natureza estabelece a diferença entre Deus enquanto existência e Deus enquanto fundamento da existência.

Como já se sabe, o panteísmo, quando tomado de modo geral, exprime a doutrina na qual, defrontando-se os termos ‘Deus’ – Absoluto, infinitude – e ‘mundo’ – das coisas finitas – procede-se à sua identificação. Schelling, porém, como já se mostrou, não vincula o termo a

²³⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 31, 32.

²⁴⁰ VIEIRA. *Schelling*, p. 44.

uma identificação pura e simples, sobretudo como ponto de partida teórico, ao modo como geralmente Espinosa é interpretado.²⁴¹ A supracitada diferenciação entre fundamento da existência e existência possibilitou a Schelling evitar essa versão crassa do panteísmo, na qual ele é entendido como a identificação pura e simples de Deus com os seres finitos.

Neste ponto, deve-se, mais uma vez, deixar manifesto que a solução para este aparente impasse encontra-se na correta compreensão do panteísmo. Como bem indica Heidegger²⁴², a resolução do problema é sugerida por Schelling quando este mostra que o sentimento vivo da liberdade não coloca o homem nem fora nem contra Deus, mas, pelo contrário, coloca-o como co-pertencente à vida divina. Este co-pertencimento fica patente quando, em sua análise sobre o panteísmo e as formulações que o expressam, Schelling questiona: “haverá outra saída pra esta argumentação senão salvar o homem, com sua própria liberdade, no interior da própria essência divina (dado que essa liberdade é impensável em oposição ao todo poderoso), sustentando que o homem não está fora de Deus e que a própria atividade pertence à vida divina?”²⁴³

É preciso apontar as implicações teóricas resultantes da concepção schellinguiana do panteísmo. Como e por que o panteísmo bem entendido exige a liberdade humana? E o que é o panteísmo bem entendido? Schelling enfatiza que se trata da imanência das coisas em Deus. Essa imanência ou, por outras palavras, o estar contido das coisas em Deus, redundando, em alguma medida, na dependência das coisas em relação a Deus. Já é sabido, entretanto, que, para Schelling, a liberdade humana é caracterizada justamente pela independência em relação a Deus. Encontra-se aqui uma aparente contradição desfeita pelo autor com a seguinte explicação:

[...] 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 consequência daquilo de que depende; não diz o que ele é nem o que ele não é. Todo indivíduo orgânico, enquanto algo em devir, só o é através de outro e, nesta medida, depende dele segundo o devir, mas de forma alguma segundo o seu ser. Não é um absurdo, diz Leibniz, que aquilo que Deus é pudesse ser igualmente engendrado, ou, ao invés, muito menos é uma contradição que aquele que é filho de um homem seja também um homem. Pelo contrário, se o dependente ou consequente não fosse autônomo, isto é que seria contraditório. Haveria uma dependência sem dependente, uma consequência sem consequente [...].²⁴⁴

²⁴¹ Cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 38 e segs.

²⁴² HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 103.

²⁴³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 39.

²⁴⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

Como mostrado anteriormente, Schelling entende que o conceito próprio ou formal de liberdade somente foi concebido e adequadamente desenvolvido no Idealismo alemão. Há, entretanto, indícios dessa correta concepção em épocas precedentes. Assim sendo, diz Heidegger, “apesar disso, e inclusive precisamente por isso, Schelling pode e tem que dizer que ‘em todos os sistemas modernos, no leibniziano, assim como no espinosista’ falta ‘o conceito próprio de liberdade’.”²⁴⁵ Isso não significa, contudo, que estes sistemas possam ser pensados como panteístas-fatalistas, porque da ausência de um conceito próprio de liberdade não resulta, obrigatoriamente, o fatalismo ou o panteísmo fatalista. Ao invés disso, explica Heidegger²⁴⁶, é perfeitamente possível admitir o panteísmo sem, com isso, negar a liberdade.²⁴⁷

Isto posto, deve-se considerar que a afirmação da liberdade – ou sua negação – repousa em algo outro que não o panteísmo entendido com imanência das coisas em Deus. Heidegger prossegue afirmando que a base do questionamento quanto à possibilidade de compatibilização entre liberdade e sistema e, conseqüentemente, a possibilidade de elaboração de um sistema da liberdade, se encontra no princípio de identidade. Schelling afirma:

[...] quando parece certo, à primeira vista, que a liberdade, que não se pode manter em oposição a Deus, desaparece aqui sob a identidade, pode-se todavia dizer que esta aparência é a conseqüência de uma representação incompleta do princípio de identidade. Este 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.²⁴⁸

Para Schelling, a liberdade exige a imanência em Deus, logo, exige o panteísmo; e ocorre também o inverso, ou seja, o panteísmo, em sua correta aceção, exige a liberdade. Heidegger anuncia: “se essa prova tem êxito, então fica refutada em todo sentido a afirmação, convertida em lema, de que o panteísmo, como único sistema possível, é necessariamente um fatalismo. Nesse caso ao menos fica aberto o caminho para a possibilidade de um sistema da liberdade.”²⁴⁹

²⁴⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 103

²⁴⁶ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 103

²⁴⁷ Em sua defesa de Espinosa, Schelling se utiliza dessa argumentação. Sobre a concepção schellinguiana do erro de Espinosa, conferir *Investigações filosóficas...* p. 51.

²⁴⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

²⁴⁹ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 103.

É preciso, a essa altura, desvelar o conceito de liberdade assim como Schelling o concebe e, então, apontar de que maneira ele se articula com o panteísmo. Deve-se aqui, por isso, voltar à questão, previamente anunciada, relativa à liberdade humana frente a liberdade divina.

Como já se disse, uma e outra vez, somente no idealismo se concebeu e desenvolveu o conceito próprio de liberdade, mas Schelling quer ir além e, por isso, busca a especificidade da liberdade humana: “seu conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do Bem e do Mal²⁵⁰”. Schelling evidenciou que justo neste ponto se localiza a maior dificuldade realtiva ao conjunto da doutrina da liberdade, a saber, o conceito de imanência, pois, “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.”²⁵¹

O autor pretende evitar uma negação abstrata do mal e, ao mesmo tempo, evitar a adoção do dualismo. Para evitar o dualismo, entretanto, não se pode lançar mão do recurso de atribuir a Deus a origem do mal, pois tal resultaria numa concepção do Absoluto “incompatível com as convicções de todos, ou quase todos, os pensadores idealistas, pensadores simultaneamente da liberdade e do Absoluto.”²⁵²

Tomando-se a formulação panteísta “Deus é tudo”, deve-se ter em mente de início que, para Schelling, a cópula do juízo, ou seja, o “é” daquela expressão, não exprime mesmidade, e sim uma unidade na qual o que está expresso é a relação do fundamento com o fundado, sendo este último a consequência. “Deus como fundamento faz o homem como consequência”²⁵³ e, neste sentido, o homem é um ser dependente. Há que se deslindar aqui o sentido que Schelling atribui a essa dependência: para este autor, foi necessário salvaguardar as liberdades divina e humana, “e sem incorrer no barbarismo de atribuir a Deus a origem do mal, chegar a um equilíbrio ou ‘armistício’ entre as noções de dependência e liberdade no nível metafísico.”²⁵⁴ Para Schelling trata-se, em última instância, de afirmar uma dependência quanto à origem, ou seja, quanto ao devir do homem, mas não quanto ao ser.

Constituindo-se a criação em automanifestação de Deus e sabendo-se que a criação é fruto da livre determinação de Deus, ou seja, de sua vontade, pode-se inferir que o que resulta

²⁵⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55.

²⁵¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

²⁵² L. H. DREHER. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto..., p. 7.

²⁵³ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 105.

²⁵⁴ DREHER. *Dependência e liberdade...*, p. 7.

do ato criador ou, em outras palavras, aquilo em que Deus se manifesta é, também, conseqüentemente, livre. A esse respeito afirma Heidegger: “se Deus é o fundamento e Deus mesmo não é uma máquina e uma causa mecânica, mas vida criadora, então o produzido por ele não pode ser um mero mecanismo. Se Deus se revela, enquanto fundamento, no fundado por ele, apenas pode revelar-se *a si mesmo* neste. O dependente tem que ser um ente que atua livremente em si mesmo, precisamente porque depende de Deus.”²⁵⁵

A afirmação acima enfatiza que a concepção de Deus aqui em questão difere da concepção teísta, anteriormente mencionada, na qual Deus é totalmente transcendente, e à qual poderia se referir uma onipotência que anularia a autonomia dos seres finitos. Trata-se aqui, pois, de uma filosofia que afirma a imanência e a identidade – no sentido já indicado – e, portanto, o panteísmo. Deus, a partir de sua liberdade, de seu querer, cria o mundo, isto é, Deus se revela e se ‘faz’ na e com a criação. Isso significa dizer que “Deus é tudo em tudo (*Alles in Allem*)”²⁵⁶, o que remete, uma vez mais, à tese, defendida por Schelling, da imanência das coisas em Deus. As coisas, isto é, a natureza, o mundo, os homens, são e permanecem em Deus e, no entanto, são livres.

Voltando-se a atenção para a liberdade humana, foco principal de Schelling, é necessário ainda um esclarecimento: como já se sabe, deve-se ao Idealismo, enquanto interpretação do Ser a partir do pensar, o primeiro conceito completo de liberdade formal, segundo o qual a liberdade é “determinação do eu puro, como determinar-se a si mesmo como lei, como autolegislação da boa vontade.”²⁵⁷ A liberdade assim estabelecida remete à concepção do ser-livre como auto-determinação, como querer, como vontade. Daí Schelling afirmar: “em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade.”²⁵⁸ Schelling, entretanto, ultrapassa o ponto no qual o idealismo havia chegado, por entender que ele não se configurava, ainda, em um sistema completo. Isto quer dizer que do idealismo provém, por um lado, “o conceito mais universal de liberdade, por outro, o mero conceito formal.”²⁵⁹ Isso implica dizer que o conceito elaborado até então não tratava especificamente da liberdade humana, na qual há espaço, segundo Schelling, para a efetivação do Bem e do Mal.

Em decorrência deste posicionamento, Schelling desenvolve seu projeto visando afirmar a positividade do Mal sem que isso resulte na afirmação do dualismo. Para tanto, o autor analisa, além da tese da imanência, as teses do *concursum* divino e da emanação. Essas

²⁵⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 106.

²⁵⁶ SUÁREZ. Teodicéia e o sentido da criação..., p. 160.

²⁵⁷ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 120.

²⁵⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 53.

²⁵⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 55.

três teses têm o propósito de elucidar a possibilidade da coexistência do mal com Deus, ou seja, visam esclarecer o lócus do mal no sistema. A tese da imanência vem sendo explorada ao longo da pesquisa. Resta, portanto, avaliar o que Schelling diz a respeito das outras duas. Antes, porém, faz-se necessário enfatizar a importância do sentido atribuído à imanência, pois se ela for compreendida como uma unidade que redunde em mesmidade, esta tese resultará ineficaz aos propósitos schellinguianos.

A tese do *concursum* afirma a “colaboração [*Mitwirkung*] de Deus com a ação da criatura.”²⁶⁰ Esta colaboração, naturalmente, derivaria da dependência da criatura em relação ao criador, mas acarretaria uma concepção de Deus “como co-autor do Mal.”²⁶¹ Esta tese traz consigo a noção de que tudo o que é positivo na criatura se origina em Deus e, por isso, o que há de positivo no mal, passa a ser tomado como bom. A teoria da emanção, por seu turno, situa a gênese do mal no gradual distanciamento de Deus. Ora, para que as coisas possam se afastar de Deus, é necessário, primeiramente que elas estejam nele. É possível notar que essas teses não explicam o que constitui o Mal e Schelling acaba concluindo por sua ineficácia.

Após essas considerações sobre liberdade e sua inserção no sistema panteísta, vale retomar a questão, anteriormente mencionada, referente àquela oposição tida como o móvel maior da filosofia e que tem a liberdade como um de seus termos: trata-se da oposição entre necessidade e liberdade. O ser livre, explica Schelling, age de acordo com uma necessidade interna, isto é, as ações particulares são realizadas necessariamente, pois seguem uma necessidade que pertence à natureza inteligível, ou à “essência inteligível de cada coisa e, principalmente do ser humano.”²⁶² Desta forma ficam afastadas a indiferença do livre-arbítrio, as contingências, assim como qualquer necessidade advinda do exterior ou ainda necessidades empíricas. Ao se falar em necessidade essencial ou necessidade interna, o que está em questão é o ponto de interseção entre necessidade e liberdade. Segundo o autor, “[...] aquela necessidade interna é, ela própria, 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 parecer como uma coisa ou a outra, mas que é em si mesmo liberdade, embora, formalmente considerado seja necessidade.”²⁶³

De acordo com o que foi visto até aqui, pode-se perceber que a pergunta pela liberdade implica a pergunta pela “possibilidade interna e pelo tipo de realidade do mal.”²⁶⁴

²⁶⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

²⁶¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 56.

²⁶² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 93.

²⁶³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95.

²⁶⁴ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 122.

Em outras palavras, a liberdade entendida como faculdade, também, para o mal, deve ter, segundo a perspectiva schellinguiana, “uma raiz independente de Deus e Deus mesmo, por outra parte, deve seguir sendo a raiz uma e única do ente, então esse fundamento do mal independente de Deus só pode ser em Deus mesmo. Deve haver em Deus algo tal, que não seja ‘Deus’ mesmo. Deus tem que ser concebido de maneira mais originária.”²⁶⁵

Esta resolução para as questões relativas à liberdade para o mal é encontrada por Schelling nos “princípios de uma verdadeira filosofia da natureza”²⁶⁶ que permitem ao autor estabelecer aquela distinção entre fundamento e existência. Essa distinção resulta no esclarecimento da distinção entre Deus e natureza, donde decorre o distanciamento mais demarcado em relação à teoria de Espinosa, apesar de isso não ter sido relevado, ao menos num primeiro momento, no círculo filosófico alemão. A distinção entre fundamento e existência, Deus e natureza, é o que será abordado no tópico subsequente.

3.3 – Panteísmo e Natureza

Encontra-se no panteísmo a aspiração de explicar a realidade dos seres do mundo e da natureza através do enfoque de suas relações com o conceito de Deus. A concepção da transcendência divina, segundo a qual Deus pode intervir arbitrariamente nos processos naturais é rejeitada pelo panteísmo. Para este, as intervenções divinas impedem a compreensão racional da natureza.

Sob a perspectiva da compreensão racional de Deus e da natureza, pode-se notar um ponto de convergência entre panteísmo e deísmo, mas enquanto “o deísmo enxerga Deus criador transcendente como retirado do mundo depois da criação e dispensado de manter e regular o mundo, o panteísmo vê Deus ativo na preservação do mundo, especialmente na validade das leis universais.”²⁶⁷

A filosofia de Espinosa apresenta uma concepção de Deus diferente da concepção judaico-cristã e afirma a identificação entre Deus e Natureza (*Deus sive Natura*). É importante notar, entretanto, que tal identificação sofreu distorções e incompreensões no decorrer da História da Filosofia, pois, como Schelling mesmo faz questão de assinalar, “difícilmente se

²⁶⁵ HEIDEGGER. *Schelling y la libertad humana*, p. 125.

²⁶⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 60.

²⁶⁷ “deism views the transcendent creator God as dismissed from the world after creator and withdrawn from keeping and ruling the world, pantheism sees God active in preserving the world, especially in validity of natural laws”. In: MECKENSTOCK. *Some Remarks on Pantheism and Panentheism*, p. 124.

pode pensar numa distinção mais completa entre as coisas e Deus do que a que se encontra em Espinosa.”²⁶⁸

Pérez-Borbujo²⁶⁹ destaca que, em sua *Ética*, Espinosa foi o primeiro a demarcar a distinção que possibilita a compreensão do panteísmo como um sistema que, além de não negar a liberdade, a requer. Assim como exposto no primeiro capítulo, Espinosa afirma a existência de uma única substância absolutamente infinita: “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido [...]”²⁷⁰ e a distingue de seus modos e atributos que nem são e nem se concebem por si mesmos, mas somente na substância.

Em decorrência da incompreensão acerca do princípio de identidade, Schelling se dedica ao esclarecimento do mesmo no que se refere à sua utilização no contexto da *Freiheitsschrift*. O que está por trás do problema do princípio de identidade é a possibilidade de existência do conceito de liberdade no interior do panteísmo. Para Schelling, o princípio de identidade implica produtividade e, por isso, o autor afirma que este princípio [de identidade] comporta “uma unidade mediatamente criadora. Já na relação do sujeito com o predicado indicamos a relação do fundamento com a conseqüência [...]”²⁷¹

Tomando-se como referência o trecho supracitado, a análise da proposição panteísta “Deus é tudo” resulta em um exemplo de unidade criadora, sendo o primeiro termo, ‘Deus’, o fundamento e o segundo termo, ‘tudo’, a conseqüência. O fundado depende do fundamento e, segundo o conceito de imanência, é nele concebido. É importante, contudo, atentar ao que já foi expresso no tópico precedente: Schelling esclarece que a dependência não suprime a autonomia nem a liberdade.²⁷² Toda criatura orgânica é um ser em devir e, enquanto tal, afirma Schelling, “só o é através de outro e, nesta medida, depende dele segundo o devir, mas de forma alguma segundo o ser.”²⁷³

Considerando-se esses pressupostos da filosofia schellinguiana, deve-se deixar claro que, segundo o entendimento do autor,

²⁶⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 40.

²⁶⁹ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 56.

²⁷⁰ SPINOZA. *Ética I*, Def. 3, p. 13.

²⁷¹ SCHELLING, *Investigações filosóficas...*, p. 47.

²⁷² Cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

²⁷³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 47.

Seja qual for a forma como se pense o modo de criação de um ser a partir de Deus, nunca esse modo pode ser mecânico, um mero realizar ou efetuar, no qual o efeito produzido não existe por si mesmo; nem muito menos, uma emanção, na qual aquilo que emana permanece o mesmo que aquilo que o expeliu e, portanto, não possui nada de próprio ou de autônomo. A saída das coisas a partir de Deus é uma auto-manifestação de Deus. Mas Deus só se pode manifestar naquilo que lhes é idêntico, em seres livres que agem fora dele mesmo, para cujo ser não há nenhum outro fundamento senão Deus, mas que são tal como Deus é.²⁷⁴

Ao analisar, uma vez mais, a proposição panteísta “Deus é tudo”, ou, expressando-a de outra forma “Deus é todas as coisas”, encontra-se, aqui, subjacente, a questão da criação, ou seja, da *passagem* de Deus para as coisas. Como anteriormente indicado, o surgimento do mundo das coisas singulares resulta de um ato de vontade do criador, sendo este, portanto, o fundamento de tudo o que é.

Na parte das *Investigações* que se segue à Introdução, correspondente à página 357 da edição habitualmente utilizada pelos comentadores de Schelling²⁷⁵ e à página 60 da tradução ora utilizada, o autor se dedica a desenvolver aspectos de uma filosofia da natureza. Para Schelling, o estabelecimento dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza²⁷⁶ se constitui em uma condição essencial à consecução da tarefa a ser empreendida em suas *Investigações*. O autor afirma que a filosofia da natureza de seu 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.”²⁷⁷

A distinção entre ser enquanto existente e ser enquanto fundamento da existência fornece a distinção entre natureza e Deus, salvando assim o panteísmo da acusação de espinosismo e, em decorrência deste primeiro, de ateísmo. Espinosa, todavia, já tinha, em alguma medida, esboçado essa distinção, ao diferenciar a substância única de seus modos e atributos. Mas isso não impediu que acusassem sua filosofia de misturar Deus com as coisas. Talvez, justamente, porque, como observou Schelling, o Deus de Espinosa fosse por demais “coisificado”!

Esse resgate do panteísmo referido acima se deve ao conseqüente esclarecimento de que a identidade expressa na formulação “Deus é tudo”, afirma, ao mesmo tempo, uma identidade e uma diferença. Isto é, aquela formulação panteísta não é uma afirmação

²⁷⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 48.

²⁷⁵ Conforme informação de Morujão trata-se do texto publicado nas *Sämtliche Werke* de Schelling, nas quais a *Freiheitsschrift* é trazida no volume VII. MORUJÃO, *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 10.

²⁷⁶ Sobre a relação que a *Freiheitsschrift* mantém com a filosofia da natureza, Morujão afirma serem três “as referências explícitas de Schelling” que merecem um olhar mais atento. Este autor as explora entre as páginas 358 e 362 de seu *Schelling e o problema da individualização (1792-1809)*.

²⁷⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61.

tautológica que se pode substituir pela proposição $A = A$.²⁷⁸ Ao contrário, a formulação “Deus é tudo” pode ser reproduzida pela proposição $A = B$ na qual tanto em ‘A’ quanto em ‘B’ existe um ‘X’ que expressa a unidade daqueles termos ‘A’ e ‘B’ e, simultaneamente, a possibilidade de sua cisão. Em outras palavras, pode-se dizer que o que está contido na concepção schellinguiana do princípio de identidade é a idéia de que as coisas são diferentes de Deus, mas não são diversas de Deus, posto que, e isso se demonstrará mais adiante, Deus e o mundo possuem o mesmo fundamento.

Nada existe fora de Deus, diz Schelling.²⁷⁹ Logo, o fundamento de sua existência tem que estar nele mesmo. Por isso, afirma o autor: “este fundamento da sua existência, que Deus tem em si mesmo, não é Deus considerado absolutamente, quer dizer, na medida em que existe; porque se trata somente do fundamento da sua existência, esse fundamento é a natureza em Deus; um ser que dele é inseparável, mas que é, todavia, diferente.”²⁸⁰

No que diz respeito à existência e ao fundamento, Schelling afirma não haver um primeiro, nem um último²⁸¹, isto é, relativamente “à procedência, não se deve pensar nela nem como procedência segundo o tempo, nem como prioridade da essência.”²⁸² Fundamento e existência se pressupõem mutuamente, ou seja, “Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno da sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma forma, Deus é, de novo, o *Prius* do fundamento, na medida em que este, enquanto tal, não poderia ser se Deus não existisse *actu*.”²⁸³

Parece haver, então, uma relação de co-implicação: a atualização, isto é, a existência plena de Deus depende daquele *Prius* do fundamento, mas, em contra-partida, para que haja o fundamento é preciso que Deus exista em ato. Toda existência, aliás, vem do fundo, mas o fundo, antes da existência, é apenas possibilidade.

Pérez- Borbujo traz o alerta de Fuhrmans sobre a importância de não se confundir as noções de fundamento (*Grund*) ou base (*Grundlage*) com a de causa (*Ur-sache*). “A causalidade tem uma operatividade distinta à fundamentação e, por isso, o fundamento da existência não é a causa da existência, mas tão somente sua base; isto quer dizer que o

²⁷⁸ De acordo com Morujão, “em 1809, Schelling já não se limita a deduzir, de $A = A$, a possibilidade de $A = B$, ou seja, em termos espinosistas, da identidade da substância consigo mesma, a identidade e a diferença entre os atributos”. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 365.

²⁷⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 61.

²⁸⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 62.

²⁸¹ Trata-se de um processo análogo ao que corre com a luz em relação à gravidade. Este é o exemplo utilizado pelo autor para ilustrar a relação entre Deus enquanto fundamento de sua existência e Deus existente ou, considerado absolutamente. Cf. SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 62.

²⁸² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 62.

²⁸³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

fundamento não é o princípio explicativo da existência, nem do existente, mas sua condição de possibilidade.”²⁸⁴

O termo ‘fundamento’ é usado por Schelling, como se pode verificar acima, significando “fundo real, base”²⁸⁵ ou, nas palavras de Vêto, citado por Magalhães, no sentido de ser “o suporte da vida de Deus, a condição de sua existência verdadeiramente real.”²⁸⁶ Assim sendo, é preciso localizar o que faz do fundamento o que ele é e que, ao mesmo tempo, explique sua relação [do fundamento] com a existência. Por tudo que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que Schelling procura na Natureza a explicação para esta relação e constata:

[...] o conceito de devir é o único apropriado à natureza das coisas. Mas elas não podem devir em Deus considerado de modo absoluto, na medida em que são *toto genere* ou, dito mais exatamente, infinitamente diferentes dele. Para existirem separadas de Deus devem estar em devir num fundamento diferente dele. Mas porque, no entanto, nada pode existir fora de Deus, esta contradição só pode ser resolvida se as coisas tiverem seu fundamento naquilo que em Deus, não é Ele mesmo²⁸⁷, quer dizer, naquilo que é o fundamento da sua existência.²⁸⁸

A partir da necessidade de compreender a relação entre fundamento e existência em Deus mesmo, Schelling conclui pela existência de uma natureza em Deus. Essa natureza em Deus é o fundamento em Deus, ou seja, aquilo em Deus que não é Ele. Esse fundamento ou natureza em Deus é nostálgico. Trata-se da “nostalgia [*Sehnsucht*] que sente o Uno eterno de produzir a si mesmo. Ela não é o Uno eterno, mas é eternamente idêntica a ele. Quer produzir Deus, quer dizer, a unidade infundável, mas, nessa medida, não é ainda em si mesma a unidade.”²⁸⁹

Deve-se atentar ao importante fato de que à esta determinação da natureza em Deus é atribuído um querer. O texto diz: “quer produzir”. Com isso, o autor afirma a vontade em Deus, mostrando, assim, a caracterização de um Deus vivo, em devir e que atua por vontade.

Pérez-Borbujo considera como suprema conquista da Filosofia da Natureza, o esclarecimento de que as coisas não devêm em Deus mesmo e sim na vontade de Deus. Isto é, os seres são constituídos pela nostalgia de Deus de si mesmo, o que significa dizer que “o

²⁸⁴ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 67.

²⁸⁵ MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...* p. 178.

²⁸⁶ MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...* p. 178.

²⁸⁷ Schelling, que como se pode ver ao longo do texto, afirma o monismo, declara, em nota, ser este o “único dualismo legítimo” porque “admite uma unidade”. Cf. *Investigações filosóficas...*, nota 1, p. 63.

²⁸⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

²⁸⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

mundo acontece entre Deus e seu fundamento.”²⁹⁰ A nostalgia está direcionada para o entendimento que ainda não conhece e provoca em 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 a primeira em que Deus, considerado de modo absoluto, se realiza efetivamente, independente do fato de o fazer apenas em si mesmo; ela [representação] está em Deus desde o início e é o próprio Deus engendrado em Deus.”²⁹¹

O entendimento, esclarece Schelling²⁹², se origina daquilo no qual não há entendimento e, acrescido da nostalgia, se constitui em vontade criadora. A realidade das criaturas depende daquela obscuridade originária.²⁹³ Segundo essa compreensão, “todo nascimento é nascimento da escuridão para a luz”²⁹⁴ e, desta forma, cada criatura nascida na natureza da maneira descrita, traz consigo um duplo princípio. Neste contexto, pode-se assegurar que o fundamento “deixa vir à luz, é a condição necessária da existência pessoal [...]”²⁹⁵

Nos primórdios da criação, naquilo a que se pode chamar de ‘os dois começos da criação’, encontram-se, como primeiro começo, a nostalgia ou vontade de Deus “de se dar à luz a si mesmo”²⁹⁶ e o segundo começo, no qual, pela vontade do amor, Deus transpõe a propensão à eguidade e “o Verbo é pronunciado na natureza”²⁹⁷, dando-se, então, a existência. Isto quer dizer que a criação, que é a auto-manifestação ou auto-revelação de Deus, “deve ser considerada não como incondicionalmente arbitrária, mas como uma atividade moralmente necessária, na qual o amor e a bondade ultrapassam [*überwinden*] a absoluta interioridade.”²⁹⁸

O caráter moral da auto-revelação, mencionado no excerto acima, está no fato de que Deus se revela para que o amor e o Bem vençam. Para haver revelação é preciso que haja alteridade. Entre Deus e o mundo há contraste e distinção, ou melhor, as coisas são distintas *toto genere* de Deus. Os termos mais específicos desta distinção, Schelling os diz: “se Deus, como espírito, é a unidade indissolúvel de ambos os princípios e se essa mesma unidade só se torna efetiva no espírito do homem, então, se nesse último eles fossem tão indissociáveis,

²⁹⁰ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 69.

²⁹¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 65, 66.

²⁹² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 64.

²⁹³ Em linguagem romântica Schelling ilustra esse seu entendimento: “[...] o grão deve desaparecer na terra e morrer para que uma mais bela figura luminosa se erga e se manifeste à luz do Sol. O homem é formado no útero materno; e é somente da escuridão daquilo que não tem entendimento (do sentimento, da nostalgia, essa matriz soberana do conhecimento) que desperta o pensamento luminoso”. Cf. SCHELLING, *Investigações filosóficas...*, p. 65.

²⁹⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 65.

²⁹⁵ MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...*, p. 179.

²⁹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.107.

²⁹⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.107.

²⁹⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.116.

como são em Deus, o homem não seria distinguível de Deus; o homem desapareceria em Deus e não haveria revelação nem mobilidade do amor.”²⁹⁹

Desta forma, a unidade pressuposta na proposição “Deus é tudo” se torna possível, apesar da diferença entre os termos, graças à “mobilidade do amor.”³⁰⁰ O fundo, ou fundamento, afirma Schelling, “é apenas uma vontade de revelação, mas precisamente para o ser, deve procurar a particularidade e a oposição.”³⁰¹

Isto posto, há que se considerar que a vontade do amor, capaz de superar a ipseidade que se lhe opõe, é o elemento mediador entre o fundamento de existência e a existência propriamente dita e, assim sendo, a criação é uma transformação do princípio obscuro em luz. Schelling diz que,

[...] enquanto o entendimento, ou a luz posta na natureza originária, excita a nostalgia que ambiciona regressar a si mesma, forçando-a a produzir uma separação das forças (a abandonar a obscuridade) e enquanto 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 [...].³⁰²

Para Schelling, a expressão “Deus é amor” significa a determinação de Deus pelo bem; determinação esta que decorre da vontade do amor e resulta na criação. Neste processo, “liberdade e necessidade coincidem, quer dizer, 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 à escuridão e à solidão.”³⁰³

Dessa forma, o processo de criação pode ser descrito como um jogo de expansão e retração através do qual se delineiam os modelos da criação da natureza física, ou natureza visível.

O panteísmo de Schelling, afirma a tese da imanência das coisas em Deus. Esta tese, entretanto, não deve ser apreendida como um “ser concebido morto das coisas em Deus”³⁰⁴, posto que, o panteísmo schellinguiano, afirma também um Deus em devir que, por seu desejo, cria a si mesmo e ao mundo; e mais: faz-se fazendo o mundo. Noutros termos, a revelação não

²⁹⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

³⁰⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 81.

³⁰¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 83.

³⁰² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 67.

³⁰³ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 70.

³⁰⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 63.

é um processo acabado, mas, ao contrário, é um processo contínuo, posto que Deus é, como já se sabe, uma vida.

Ao estabelecer a distinção entre existência e fundamento da existência, Schelling constata a existência de uma natureza em Deus, que se configura como o alicerce sobre o qual a personalidade de Deus está fixada. Além disso, com a referida distinção o autor consegue atribuir o devir a Deus e, a partir daí, alcançar o conceito e a possibilidade do mal.

Segundo Correia³⁰⁵, a diferença entre fundamento e existência constitui a diferença metafísica nuclear do pensamento schellinguiano e, através dela, as *Investigações* apresentam uma nova concepção do divino, isto é, a noção de Deus como não-fundamento da existência.

Schelling explica que “deve haver uma essência antes de qualquer fundo e antes de qualquer existente, portanto, em geral, antes de qualquer dualidade [...]”³⁰⁶ A essa essência anterior chama-se *Ungrund* ou não-fundo. Ela precede todos os contrários que, portanto, não podem distinguir-se dela e nem existir. É importante ressaltar que o *Ungrund* não é identidade e sim indiferença. “A indiferença [...] é uma essência própria distinta [separada] de todos os opostos [...] ela é o não ser deles.”³⁰⁷

A indiferença do não-fundo precede todo fundo não sendo por isso nem boa nem má. Os opostos não podem predicar o não-fundo, mas podem estar nele em disjunção como não opostos, pois, como indiferença o não-fundo é indiferente em relação aos dois. Da indiferença surge a dualidade, que é, alerta Schelling, diferente da oposição. Isso quer dizer que sem a indiferença não existiria a dualidade de princípios. A essência do fundo, assim como a essência do existente, precede qualquer fundo; é o não-fundo ou o “Absoluto puramente considerado [...]”³⁰⁸ que se separa “em dois começos igualmente eternos para que os dois se tornem um só através do amor, quer dizer, o não-fundo cinde-se somente para que a vida e o amor sejam e surjam como vida pessoal.”³⁰⁹

Deste ponto pode-se concluir aquilo que se configura como resposta à questão sobre o motivo da distinção entre fundamento e existência: a distinção existe para que surja o amor que liga o existente ao fundo da existência. Neste ponto o não-fundo não é mais indiferença, mas unidade universal que “tudo atravessa pelo seu agir: numa palavra, o amor é tudo em todos.”³¹⁰

³⁰⁵ João Carlos CORREIA. *Schelling e a idéia de Deus: Reflexões sobre o Escrito da Liberdade (Freiheitsschrift de 1809)*, p. 825.

³⁰⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 120.

³⁰⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 121.

³⁰⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 122.

³⁰⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 122.

³¹⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 123.

Ainda como desdobramento daquela distinção, é preciso dizer que, em decorrência da constatação da existência e efetividade do mal, o tratado de 1809 traz, também, a abordagem schellinguiana da justificativa de Deus perante o mal, temática esta que será abordada no tópico subsequente.

3.4 – Panteísmo, teísmo, e teodicéia

O panteísmo é, como se sabe, uma formulação teológica que, tal como as demais, se caracteriza pelo tipo de relação entre Deus e o mundo por ela designada. Sob esta ótica, tem-se que o panteísmo em Schelling afirma a imanência das coisas em Deus, sem, contudo, afirmar a total identificação entre Deus e o mundo. O trabalho de pesquisa levado a efeito nas *Investigações* conduziu à compreensão do problema do mal como algo positivo, real e efetivo. Por isso mesmo, assim como antes se mostrou, Schelling rejeita as soluções apresentadas pelas teorias do *concursum* divino e da emanção para a existência do mal no mundo.

Mas, considerando-se que o que está em pauta é um sistema panteísta no qual a liberdade humana é concebida como faculdade para o bem e para o mal, como entender a realidade do mal diante da proposição “Deus é tudo”? Em outras palavras, como conciliar o mal com a imanência das coisas em Deus? Nesses termos, fica delineada a questão que será explorada a seguir, qual seja, o problema da teodicéia na medida em que possui implicações para o tema panteísmo.³¹¹

No decurso desta pesquisa, que tem o panteísmo como eixo central, pôde-se observar que o interlocutor privilegiado de Schelling foi, por isso mesmo, Espinosa. No que tange à teodicéia, entretanto, o nome mais recorrente é, naturalmente, o de Leibniz³¹², que, como se sabe, “estabelece o domínio temático da indagação e lhe dá o nome [...]”³¹³

À sua maneira, Schelling, dá continuidade às aspirações de Leibniz no que diz respeito à harmonização entre a liberdade humana e a ordem da natureza, preservando a responsabilidade do homem por suas ações e, por isso, empenhando-se em “conservar o

³¹¹ A solução encontrada por Schelling para essa questão foi influenciada por Baader e, conseqüentemente, por Böhme. Cf. ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 16.

³¹² “A primeira reação importante à influência de Spinoza na Alemanha tinha sido a Teodicéia de Gottfried Wilhelm Leibniz (1710)”. “The first important reaction to Spinoza's influence in Germany had been Gottfried Wilhelm Leibniz's Theodicy (1710)”. In: WEINBERG. Pantheismusstreit, p.35.

³¹³ ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 29.

caráter positivo dessa liberdade, cujos efeitos já não podem simplesmente inscrever-se numa ordem superior que os ‘totaliza’ e, finalmente, os nega na sua singularidade irreduzível.”³¹⁴

A aproximação entre leis da natureza e leis morais é um ponto da filosofia de Leibniz que merece a admiração de Schelling. Segundo este último,

Na filosofia leibniziana, dominada demasiadas vezes pelo espírito da abstração, um dos aspectos mais admiráveis é o reconhecimento das leis da natureza como leis que dependem de uma necessidade moral e não geométrica e, menos ainda da arbitrariedade. ‘Estabeleci’ diz Leibniz, ‘que as leis que se podem efetivamente demonstrar na natureza, não são absolutamente demonstráveis, o que também não é necessário. De fato, elas podem ser provadas de diversos modos: mas deve sempre pressupor-se qualquer coisa que é necessário de um modo que não é, em absoluto, geométrico. Por isso essas leis são a prova da existência de um ser superior, inteligente e livre, contra o sistema da necessidade absoluta’.³¹⁵

A questão da teodicéia, tida por Schelling como a “suprema questão”³¹⁶, é abordada, nas *Investigações*, depois que o autor a examina e conclui pela realidade e efetividade do mal. O fundamento da existência de Deus se localiza no que há de não-divino em Deus, isto é, em sua natureza. A essência deste fundamento originário pode ser entendida como o desejo obscuro, isto é, trata-se de pura vontade, ou vontade irracional. Por isso, “tal fundamento originário da existência em Deus é, segundo Schelling, a origem do mal.”³¹⁷ Assim sendo, pode-se assegurar que o mal deita suas raízes no fundamento originário obscuro. Isto significa que o mal deriva de Deus sem, contudo, afetar sua divindade e perfeição. “Vale dizer que o mal não procede de Deus em sua atualidade, mas do fundamento nele. A chamada tolerância divina do mal consiste, pois, no deixar atuar esse fundamento.”³¹⁸

No homem, enquanto criação originada no fundo e enquanto contido em Deus, segundo sua essência de ser criado³¹⁹, estão presentes, em disjunção, ambos os princípios, luz e obscuridade. “Nesta cisão da unidade originária dos princípios, se encontra, nele, a possibilidade para o bem e para o mal.”³²⁰ O bem se caracteriza pela primazia da vontade universal sobre a particular e o mal se caracteriza pela situação inversa.

³¹⁴ MORUJÃO. *Investigações filosóficas...* Introdução, p. 25.

³¹⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 108, 109.

³¹⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.106.

³¹⁷ ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 18.

³¹⁸ ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 20.

³¹⁹ Vale mencionar o pensamento de Baader que aparece como diretriz da concepção schellinguiana da imanência: “O conceito de criatura implica já o ser conforme a, de e em um ente (o criador, o elemento produtivo), e um ser na criatura, quer dizer, interior a esta (cujo ser é novamente o mesmo elemento produtivo) [...]”. Baader citado por Astrada. Cf. ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 21.

³²⁰ ASTRADA. La problemática de la libertad..., p. 19.

Por arrogância, o homem se rebela contra essa origem desde o fundo e se opõe a ela. É a vontade própria da criatura que, como oriunda do fundo, é vontade cega e se opõe ao entendimento, ou vontade universal. Não há, contudo, nada melhor para elevá-lo à luz do que a consciência da obscuridade e o homem é a única criatura capaz dessa transformação. Assim, a obscuridade se transforma em luz através de diferenciação gradual das forças, e a vontade particular – que continua sendo particular por se tratar de um ser individual – se une à vontade originária. Somente no homem, encontra-se “todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda a força da luz. [...] Foi no homem, somente, que Deus amou o mundo; e precisamente, foi esta imagem de Deus que a nostalgia capturou no centro, quando se opunha à luz.”³²¹

É justamente na separabilidade, no homem, das forças que em Deus são inseparáveis, que se encontra a possibilidade do Bem e do Mal. Note-se que aqui Schelling enfatiza a possibilidade do mal e entende que tratar da efetividade do mal demanda pesquisa de mais elementos. De qualquer maneira, o mal se torna possível quando, no homem, a obscuridade não forma uma unidade com o entendimento.

É importante observar que o olhar schellinguiano não se volta tanto para o mal natural ou para o mal metafísico, como imperfeição ou finitude. Seu foco é o mal moral, isto é, o mal decorrente da liberdade. Schelling entende que o conceito exato do mal é aquele que o define como uma “perversão positiva e numa inversão dos princípios³²²”, conceito este que foi também ressaltado por Baader. Todas as outras tentativas de elucidação do mal foram elaboradas com base em sua virtual negação.

Feito este percurso, o autor, finalmente, delineia o problema da teodicéia da seguinte forma:

Até ao momento, Deus foi simplesmente considerado como um ser que se manifesta a si mesmo. Mas como é que ele se relaciona com esta revelação, enquanto ser moral? Trata-se de uma ação que se efetiva como uma necessidade cega e inconsciente, ou é uma atividade livre e consciente? E se for isso, como é que Deus se comporta (como ser moral) relativamente ao Mal, cuja possibilidade e efetividade dependem da auto-revelação? 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, ou, numa expressão mais vulgar, como é que Deus pode ser justificado diante do Mal?³²³

³²¹ SCHELLING, *Investigações filosóficas...*, p. 69.

³²² SCHELLING, *Investigações filosóficas...*, p. 73.

³²³ SCHELLING, *Investigações filosóficas...*, p.106.

No excerto acima, Schelling contrapõe o processo dinâmico ao mecânico. Para responder as questões suscitadas por esta contraposição é necessária, segundo o autor, uma abordagem que explicita que, ao se revelar, Deus age por vontade, livre e conscientemente e que, dentro deste contexto, o mal aparece como um componente indispensável para a realização completa da revelação. Segundo Schelling, à vontade de revelação, se opõe outra vontade, “que remonta ao íntimo da essência³²⁴”, e que esta vontade oposta assegura que o processo de revelação é livre e vivo. Todas as conseqüências da auto-revelação, inclusive a existência do mal, foram antevistas por Deus, mas, justamente porque existe em Deus uma vontade contrária à vontade de revelação, “o amor, ou a bondade, ou o *communicativum sui*, devem preponderar para poder haver uma revelação; e esta preponderância – a decisão – somente realiza o conceito de revelação como atividade consciente e moralmente livre.”³²⁵

Isto posto, nota-se que a compreensão da positividade do mal e sua relação com os outros elementos presentes na revelação só é possível através da idéia de devir. O ser de Deus, afirma Morujão, é sua eterna passagem da potência ao ato, do fundamento à existência, de forma que “o ser de Deus é o ser do seu ‘devir-Deus’”. Trata-se, ao que parece, de uma dialética do contraste: a revelação é um processo que implica o mal, pois cada coisa precisa do seu oposto para se manifestar. Sendo o mal um elementopositor ao bem, ele torna-se necessário para que o bem e o amor se realizem e, assim, Deus se manifeste plenamente. Por isso, afirma Schelling:

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 isso, relativamente à possibilidade do Mal em relação a Deus. 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 esta condição em *si mesmo* e não fora de si mesmo.³²⁶

Segundo a ótica de Morujão³²⁷, Schelling não se contenta com a justificativa de Leibniz para a existência do mal e diante deste fato, resta-lhe atribuir ao mal um caráter necessário. Leibniz, diante da questão ‘por que motivo existe o mal e não apenas o bem?’, afirma em Deus “a existência de um entendimento e de uma vontade, resultando o mal das

³²⁴ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.109.

³²⁵ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.109.

³²⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p.112.

³²⁷ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 371, 372.

conseqüências da escolha divina (uma vez que Deus não é o autor das leis pelas quais se rege o seu próprio entendimento, comportando-se de modo passivo relativamente a elas) [...].”³²⁸

Além disso, Schelling, ainda discordando perspicazmente de Leibniz, e detectando as implicações desta sua posição, “defende que atribuir a Deus a permissão do mal não é muito diferente de afirmar sua necessária colaboração no agir da criatura [...].”³²⁹

Schelling, assim como Leibniz, entende que este é o melhor dos mundos possíveis. Entretanto, enquanto para Leibniz, isto é assim porque neste mundo se realizam o máximo de possibilidades³³⁰, para Schelling o é porque nele o amor divino se efetiva. Ademais, como já se mostrou, a oposição do mal incita o amor a se revelar, mas, para revelar-se, é preciso que também no homem haja a liberdade para o bem e para o mal. Desta compreensão segue-se que

a vontade de criação era apenas, imediatamente, uma vontade de fazer nascer a luz e, com ela, o Bem [...]. Mas a questão de saber por que motivo Deus, dado que necessariamente prevê que o Mal se seguiria da auto-revelação (pelo menos sob a forma de acompanhante), não preferiu em geral não se revelar, não necessita sequer de resposta. Pois isso seria o mesmo que dizer que, para não haver um oposto do amor, o amor não deveria existir [...].”³³¹

Ora, se para evitar a existência do mal Deus tivesse deixado de se revelar, isso representaria o triunfo do Mal: Deus deixaria de existir em ato para que o mal não existisse. Portanto, a partir daquela ideia de que cada coisa se manifesta no seu contrário, pode-se atribuir um sentido moral ao mal.

Schelling afirma a efetividade do mal e, ao fazê-lo, se opõe à noção, presente nas tentativas modernas de teodicéia racional, do mal como privação do bem. Esta tese aparece em momentos precedentes da filosofia, o que se pode verificar em uma nota de Schelling³³². Nela o autor se opõe a esta noção, presente não só na escolástica, mas também já notória

³²⁸ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 371.

³²⁹ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 371.

³³⁰ Segundo Morujão, Leibniz entende que, “basta considerar este mundo e a ordem que nele reina, o fato de ele ser precisamente *este* e não outro, [...] para que a idéia de possível adquira consistência. A noção de ‘totalidade dos possíveis’ envolve, por conseguinte, a idéia de Deus”. Assim sendo, a partir da compreensão de que, para Leibniz, considerando-se seu entendimento de que Deus, ou o ‘supremo ordenador’, escolhe, dentre todos os possíveis, aqueles que se realizarão mais perfeitamente, pode-se concluir que este mundo não é o único possível, mas é o melhor dentre os possíveis. Cf. MORUJÃO, *Organismo, Sistema e Liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*, p. 32, 33.

³³¹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 116.

³³² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, nota 1, p. 75.

desde a patrística. Como se sabe, é, sobretudo em Agostinho, que o mal é caracterizado como simples privação.

Como um opositor daquelas tentativas de teodicéia, o autor erige suas críticas a partir da distinção entre fundamento e existência. Sabe-se que Schelling define a liberdade humana como possibilidade para o bem e para o mal e, entretanto, na concepção de panteísmo defendida por este autor, não se pode culpar a Deus pela existência do mal, pois, mediante o estabelecimento daquela distinção, Schelling entende ter atingido a conciliação da “teoria filosófica da imanência das coisas em Deus com a experiência universal da liberdade humana.”³³³

Não se pode atribuir a Deus a responsabilidade pelo mal, mas tampouco, usar o recurso da invalidação ontológica do mal como ocorre nas noções de permissão divina do mal ou do *concursum*. Por isso, deve-se ter em mente que, segundo o ponto de vista schellinguiano, “Deus seria responsável pelo mal causado pelas (suas) criaturas humanas se tais criaturas fossem dele totalmente dependentes e se ele permitisse o mal por elas originado. Mas também seria responsável se cooperasse com todas as ações humanas, e logo inclusive com as más.”³³⁴ Como, contudo, a dependência não se configura em um empecilho para a liberdade, a possibilidade acima sugerida não encontra lugar na filosofia de Schelling.

A solução para essa questão já está dada: o mal no mundo decorre da liberdade, e esta tem seu fundamento em Deus, ou melhor, naquilo em Deus que não é Deus. Desta forma, não se pode atribuir a Deus a responsabilidade pela existência do mal, e, ademais, aquele “fundamento, como princípio de possibilidade do mal, deve necessariamente obrar para que o amor de Deus possa manifestar-se.”³³⁵

Um ponto importante para a factibilidade da proposta de Schelling, bem como para a compreensão da *Freiheitsschrift* é a concepção deste autor do princípio de identidade. Já se mostrou que na afirmação “Deus é tudo” está pressuposta uma identidade e também uma diferença; mostrou-se que se trata de uma unidade progressiva e criadora e que, de forma alguma, em Schelling, tal identidade representa mesmidade. Neste contexto, cada indivíduo, suponha-se ‘a’, ‘b’, ‘c’ etc., são idênticos enquanto originados do fundo ou natureza em Deus. Mas são também diferentes, pois se originam de um “movimento do fundo capaz de se

³³³ SUÁREZ. Teodicéia e o sentido da criação..., p. 161.

³³⁴ DREHER. *Dependência e liberdade...*, p.7.

³³⁵ SUÁREZ. Teodicéia e o sentido da criação..., p. 158.

autonomizar de Deus (ou seja, tendo sua origem na liberdade do fundo), podem usar de modos diferentes essa mesma liberdade que é também o fundo do seu próprio ser.”³³⁶

Isso quer dizer que, segundo o ponto de vista schellinguiano, cada indivíduo humano, à sua maneira, se defronta com o problema do Bem e do Mal. Sob essa ótica, o panteísmo, assim como engendrado por Schelling, aborda radicalmente o problema do Bem e do Mal³³⁷.

Vale dizer que, com essa abordagem, o autor faz objeção a Schlegel. Para ele, a afirmação panteísta de um único princípio dificulta a tal ponto a explicação da realidade descrita pelo termo “mal”, que o panteísmo acaba por suprimir a diferença entre bem e mal. Para Schlegel, “a doutrina dos dois princípios, chamando a atenção para a eterna realidade do mal, fornece um impulso poderoso para o combater, sendo moralmente superior ao panteísmo³³⁸”.

Ora, de acordo com Suárez, Schelling trabalha com a noção de uma ordenação teleológica, pois entende que há uma finalidade para o mal, sobretudo se se considerar que o bem se mostra na superação do mal. Daí Suárez afirmar que, “na revelação final da criação, a série de males encontra seu sentido final na história do mundo da criação [...]”³³⁹ A meta da história é “o amor como o deixar ser e agir do fundamento”³⁴⁰ de forma que o amor cria uma configuração na qual Deus é tudo em tudo. Desta forma, Schelling afirma o panteísmo da liberdade e do amor, no qual não há espaço para um dualismo absoluto de princípios, nem para o monismo daquilo que tradicionalmente se entendia por “panteísmo”.

³³⁶ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 370.

³³⁷ Grifo nosso. Magalhães se refere ao ‘e’ como disjunção e diz que ela pode “ser considerada como o elemento em que se desenvolve o ensaio de Schelling [...]” Cf. MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...* p. 182, 183.

³³⁸ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 371.

³³⁹ SUÁREZ. *Teodicéia e o sentido da criação...*, p. 158.

³⁴⁰ SUÁREZ. *Teodicéia e o sentido da criação...*, p. 160.

CONCLUSÃO

Para iniciar a conclusão desta pesquisa, parece oportuno trazer as palavras de Schuback, segundo as quais “nenhum pensamento, nenhuma tentativa de compreensão, nenhum exercício de interpretação pode se constituir sem uma visão prévia.”³⁴¹ Segundo este raciocínio, pode-se dizer que a presente pesquisa teve como pressuposição orientadora a idéia de que nas *Investigações filosóficas...* Schelling busca a harmonização entre sistema e liberdade, utilizando-se, para tanto, da correta compreensão de panteísmo.

É justamente a discussão sobre o panteísmo que inicia o tratado schellinguiano. Antes, porém, de abordar este tema, Schelling indica, ainda no prefácio da obra, aquilo que para ele representa o ponto nevrálgico de toda filosofia: trata-se da oposição entre necessidade e liberdade³⁴², que assume o posto antes ocupado pela oposição entre natureza e espírito, que se manteve até Kant.

Uma vez que a tarefa conciliatória a que Schelling se propôs teve o panteísmo como fio condutor, a viabilidade de tal tarefa dependia do esclarecimento deste conceito. Isto posto, pode-se dizer que a elucidação sobre o conceito de panteísmo e sua utilização como possível via de acesso e solução ao embate entre sistema e liberdade se configurou como o ponto alto da pesquisa. Deve-se, aqui, enfatizar que o sucesso de seu empreendimento dependeu da correta delimitação dos conceitos utilizados – não só o de panteísmo, mas também o de liberdade, imanência, identidade e sistema – e, por isso, afirmou o autor: “no sistema, cada conceito tem um determinado lugar, no qual, somente, tem validade e que determina tanto o seu sentido como o seu limite.”³⁴³

Como se espera ter mostrado, Schelling é partidário da tese panteísta que afirma a imanência das coisas em Deus.³⁴⁴ Deve-se estar atento, contudo, ao fato de que a filosofia das *Investigações* apresenta um Deus em devir e, portanto, a noção de imanência utilizada por Schelling, manifesta um ‘estar vivo das coisas em Deus’. Justamente porque essa filosofia se refere a um Deus em devir, que se faz no processo de revelação, o conceito de imanência

³⁴¹ SCHUBACK. *O Começo de Deus...*, p. 12.

³⁴² SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 32.

³⁴³ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 127.

³⁴⁴ DREHER se refere ao panteísmo assim concebido como panteísmo *light*. Cf. *Dependência e liberdade...*, p. 65.

pressuposto na formulação panteísta “Deus é tudo” não pode ser entendido como mesmidade, pois para haver revelação é preciso que haja alteridade.

Não se pode perder de vista que trata-se, para Schelling, da elaboração de um sistema, isto é, de um contexto no qual as idéias são interconectadas e interdependentes. Portanto, tais concepções de panteísmo e imanência estão relacionadas à clareza do princípio de identidade e da cópula do juízo. Segundo Schelling, o referido princípio, que pode ser representado pela proposição $A = B$, não pode ser tomado por igualdade, mas deve ser entendido como uma unidade criadora que expressa identidade, mas expressa também diferença. Em outras palavras, Schelling enfatiza que se os termos da proposição $A = B$ forem substituídos pelos termos “Deus é tudo”, a cópula do juízo, ou seja, o “é” daquela formulação panteísta, não deve ser compreendido como igualdade, pois isso inviabilizaria o empreendimento do autor. O que está indicado naquela proposição é a relação de imanência entre Deus e o mundo, segundo a qual Deus se manifesta na sua criação.

Para o autor das *Investigações*, o verdadeiro panteísmo é este, no qual se podem imaginar entes livres em Deus, isto é, o panteísmo, quando corretamente compreendido, ao modo schellinguiano, não nega a autonomia do finito. Delimitando dessa maneira o conceito de panteísmo, Schelling se opõe a Jacobi e a Schlegel, para os quais “todo panteísmo e espinosismo levariam ao ‘fatalismo’.”³⁴⁵ Note-se que as críticas à filosofia de Espinosa, em especial as formuladas por Jacobi em sua obra *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa*, resultaram em uma disputa sobre o espinosismo que ficou conhecida como *Querela do Panteísmo*. Tal disputa, entretanto, teve como consequência um ressurgimento desta filosofia entre os pensadores alemães, no sentido de que foi percebida nela “uma tendência real na compreensão racional do absoluto e sua relação com o relativo.”³⁴⁶

No desenvolvimento do presente trabalho, muito se falou sobre a importância de explicitar a noção schellinguiana de panteísmo. Tratava-se, nesse sentido, de demarcar a distinção entre Schelling e Espinosa, pois, como se viu, o panteísmo nos moldes espinosistas, isto é, na forma como o espinosismo foi habitualmente interpretado, não poderia encontrar lugar na filosofia de Schelling. Apesar da distância entre os dois pensadores, Schelling não deixou de apontar os equívocos das interpretações acerca de Espinosa e destacou aquilo que, para ele, se configura como o erro daquela filosofia:

³⁴⁵ DREHER, *Dependência e liberdade...*, p. 65.

³⁴⁶ “[...] a true tendency in the rational understanding of the absolute and its relationship to the relative”. In: MECKENSTOCK. *Some Remarks on Pantheism and Panentheism*, p. 120.

Este sistema [o espinosismo] não é nenhum fatalismo pelo fato de deixar que as coisas sejam concebidas em Deus; porque, tal como indicamos já, o panteísmo não torna impossível pelo menos a liberdade formal; portanto, Espinosa só pode ser fatalista por uma razão totalmente diferente e independente do panteísmo. O erro do seu sistema 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.³⁴⁷

Sendo a proposta de Schelling justamente a elaboração de um sistema panteísta da liberdade, qualquer idéia que se associe ao fatalismo deve ser deixada de lado.

Vale lembrar que Schelling trabalha com uma noção de liberdade diferente daquela na qual a liberdade resulta pura e simplesmente do primado da razão sobre o sentimento. Como já se adiantou, a oposição suprema da filosofia é agora a oposição entre liberdade e necessidade que, se transposta para a oposição entre liberdade e sistema, deixa patente que a liberdade humana deve ser examinada e conceituada a partir de sua colocação frente à liberdade divina. Ora, Schelling apresenta um Deus em devir. Isto quer dizer que a criação é processo e não um ato acabado.

Assim sendo, pode-se reiterar aquilo que foi previamente indicado: a natureza de Deus é dinâmica de revelação. Trata-se de um Deus vivo e, por isso mesmo, de um Deus dos vivos. De acordo com essa ótica, Schelling afirma que a essência do homem “*é o seu próprio agir [...]*”³⁴⁸ Segundo o autor, a essência do ser inteligível é auto-determinação e, por isso, seu agir está de acordo com “[...] sua própria essência e não é determinado por mais nada, nem nele, nem fora dele.”³⁴⁹ Assim sendo, as ações particulares não resultam de um acaso, mas sim de “[...] uma necessidade do ser livre e, por conseguinte, realiza-se necessariamente [...]”³⁵⁰ Isso significa dizer que a liberdade existe necessariamente.

Se se perguntar, a essa altura, como, em um sistema panteísta, é possível a liberdade humana diante da liberdade divina, deve-se buscar a resposta no fato de que “a revelação divina apóia-se [...] no contraste do fundamento e do existente.”³⁵¹ Trata-se aqui da distinção entre fundamento e existência, que reitera a explicação acima de acordo com a qual a proposição panteísta “Deus é tudo” não afirma uma identidade pura e simples entre os termos. Há que se observar que, por possuírem o mesmo fundamento, as coisas não divergem de Deus, apesar de diferirem dele. Desta forma, ao se pensar naquela distinção, isto é, a

³⁴⁷ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 51.

³⁴⁸ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95.

³⁴⁹ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 94.

³⁵⁰ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 95.

³⁵¹ MAGALHÃES. *Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal...* p. 178.

distinção entre Deus enquanto existente e Deus enquanto fundamento da existência, pode-se perceber que o ‘estar contido das coisas em Deus’, implicado pelo panteísmo, remete a uma relação de dependência das coisas para com Deus, mas esta dependência refere-se somente ao devir do homem e não ao seu ser, que é, portanto, livre.

Ademais, vale ressaltar que, sendo a criação a auto-manifestação livre de Deus, aquilo em que ele, livremente, decide se manifestar deve ser, também, livre. Note-se que Deus ‘quer’ se revelar, isto é, ele age por vontade; vontade nostálgica [nostalgia/*Sehnsucht*] de criar-se a si mesmo.

Schelling afirma que nada existe fora de Deus, mas, como as coisas são distintas *toto genere* dele, elas devém em um fundamento diferente dele, ou seja, naquilo em Deus que não é Deus mas que é o fundamento de sua existência.

Como se viu, Deus tem em si mesmo o fundamento de sua existência e, assim sendo, ele é o equilíbrio “da condição e do ser, do fundo e da existência”³⁵², isto é, seu ser é o “seu ‘devir-Deus’ [...]”³⁵³. Segundo Morujão, talvez essa seja uma forma de pensar em Deus numa perspectiva temporal, pois,

de certo modo, Deus tem um passado, mas tal passado, não é senão uma passagem, a saber, da condição ao ser; tem igualmente um presente, na medida em que é um ser que se libertou da condição; e tem um futuro na medida em que gozará eternamente do seu ser, ou seja, da auto-afirmação de si próprio. [...] É a isso que Schelling [...] chama uma vida. E Deus não seria uma vida se não tivesse uma condição e um fundo; pois, em tal caso, não teria um passado e, por isso mesmo, também não teria um futuro e o seu eterno presente seria o do Deus morto do realismo panteísta de Espinosa.³⁵⁴

Sobre o processo de revelação, há que se dizer ainda que, ao mesmo tempo em que há no fundo essa vontade de exteriorização, há também a egoidade que tende à interiorização. Por isso, diz Pérez-Borbujo que, o princípio do panteísmo é aquele princípio “determinado pela criação, um princípio cuja estrutura interna é semelhante à da liberdade humana, quer dizer, uma estrutura complexa na qual podemos distinguir entre Deus e a natureza em Deus, entre um princípio de egoidade que força a Deus a isolar-se em si mesmo e um princípio de amor que aspira vencer àquele. Deste modo, a liberdade humana, centro do sistema, nos fala do princípio do sistema.”³⁵⁵

³⁵² MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 372.

³⁵³ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 372.

³⁵⁴ MORUJÃO. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, p. 372, 373.

³⁵⁵ PÉREZ-BORBUJO. *Schelling El Sistema de La Libertad*, p. 25

Schelling propõe, desenvolve e apresenta um sistema panteísta da liberdade, segundo o qual a liberdade é a faculdade viva do Bem e do Mal. Sabe-se que o surgimento do mundo dos seres finitos a partir de Deus é um processo livre e consciente. Sabe-se também, que cada coisa se manifesta por incitação do seu oposto e, com isso, a pergunta ontológica radical ‘porque existe alguma coisa e não antes o nada?’ pode ser formulada nos seguintes termos: ‘por que existe o mal e não somente o bem?’. A que se segue a resposta: o mal se apresenta como um elemento indispensável para a revelação.

Exatamente por haver uma vontade que se opõe à vontade da revelação, esta resulta da superação. O Bem e o amor superam a egoidade e, desta forma, se dá a saída das coisas de Deus. Nesse sentido, o mal se caracteriza como esse elemento opositor e, segundo Schelling “[...] o Mal somente é mal na medida em que excede a potencialidade, mas reduzindo ao não-ser, ao estado de potência, é aquilo que sempre deveria ser: base, sujeição e, enquanto tal, não mais se encontrando em contradição com a santidade e com o amor de Deus.”³⁵⁶

Schelling realiza um sistema panteísta, que tem como pilar de sustentação a afirmação da vida e do amor. Este ponto, aliás, afasta a teoria de Schelling da teoria de Espinosa, enquanto a aproxima – como brevemente se mostrou – do panteísmo. “Deus é tudo” ou “Deus é todas as coisas” significa, em última instância, que Deus existe através do seu fazer-se e que este fazer-se é o ponto no qual, apesar de se tratar de uma tese imanentista, está manifesto o seu “para além”, seu devir e, portanto, em alguma medida, sua transcendência. “Deus se faz à medida que se expande, em que se potencia. A expansão de Deus, o modo de concreção de sua divindade é o mundo, a totalidade de tudo o que é [...]”³⁵⁷

³⁵⁶ SCHELLING. *Investigações filosóficas...*, p. 119.

³⁵⁷ SCHUBACK. *O Começo de Deus...*, p. 44.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTO, R. La polemica epistolar entre Schelling y Eschenmayer. In: *Anuario Filosófico* [Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de Navarra]. V.40, n. 3. 2007, p. 623-645.
- BECKENKAMP, Joãozinho. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. In: *O que nos faz pensar* [Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio], n. 19, dezembro 2005, p. 7-27. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.com/artigos.htm>>. Acesso em: 14 nov.2008.
- CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real* Imanência e Liberdade em Espinosa. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. Vida e Obra. *Espinosa*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 5-20.
- _____. Liberdade e necessidade na ontologia de Espinosa. *Revista Omnia Lumina: Revista de Filosofia e Humanidades da Faculdade de São Bento*, v. 1, n. 01. Jul/Dez. 2009. p. 32-51. Disponível em: <www.revistaomnialumina.com>. Acesso em 14 jan. 2010.
- COPLESTON, F. C. Pantheism in Spinoza and the German Idealists. *Philosophy*. V. 21, n. 78. Cambridge, Apr. 1946. p. 42-56.
- CORREIA, Carlos João. *Schelling e a idéia de Deus: Reflexões sobre o Escrito da Liberdade (Freiheitsschrift)* de 1809. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Ed.) *A questão de Deus na história da filosofia*. Volume II. Sintra: Zéfiro, 2008, p 825 – 833.
- DREHER, Luís H. *Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto*. Numem, Juiz de Fora, v.7, n. 2, p. 59-77, 2004.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? O Deus/ Natureza de Bento Espinosa. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Ed.) *A questão de Deus na história da filosofia*. Volume II. Sintra: Zéfiro, 2008, p. 1163 – 1180.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. O Vértice Jacobi. In: *O que nos faz pensar* [Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio], nº 19, dezembro 2005, p. 87-107. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.com/artigos.htm>>. Acesso em: 14 nov.2008.
- FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (Orgs). *Filósofos do Século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- HARTSHORNE, Charles. Pantheism and Panentheism. In: JONES, Lindsay. (Ed.) *Encyclopedia of Religion*. V. 10: Necromancy - Pindar. 2. ed. Detroit: Thomson Gale, 2005. cols. 6960-6965.
- HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Trad. Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila, 1990.

- HÖFFE, Otfried, PIEPER, Annemarie (Hrsg). Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Klassiker auslegen.) Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 38-39.
- MACINTYRE, Alasdair. "Pantheism." In: Encyclopedia of Philosophy. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal: Meras Observações para Ler o Freiheitsschrift [1809] de Schelling. In: PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- MECKENSTOCK, Günter. Some Remarks on Pantheism and Panentheism. In: ANDERSEN, Svend (Ed.) *Traditional theism and its modern alternatives*. Aarhus University Press, 1994, p. 117-129.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MORUJÃO, Carlos. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.
- _____. *Organismo, Sistema e Liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- NEUTZLING, Cláudio. Comentário à 'Introdução' de "A Essência da Liberdade Humana" de Schelling. In: OLIVEIRA, Avelino da Rosa, OLIVEIRA, Neiva Afonso (Orgs). *Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*. Pelotas: Educat, 2003.
- PAILIN, David A. Panentheism. In: ANDERSEN, Svend (Ed.) *Traditional theism and its modern alternatives*. Aarhus University Press, 1994, p.95-116.
- PÉREZ-BORBUJOÁLVAREZ, Fernando. *Schelling : El Sistema de La Libertad*. Barcelona: Herder, 2004.
- PORTO Humberto; SCHLESINGER Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Volumes I e II. Petrópolis: Vozes. 1995.
- PUENTE, Fernando Rey, VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- RAMOS, Angelo Zanoni. *O conceito de Deus na Ética de Espinosa*. Revista Eletônica do Instituto de Filosofia. Disponível em: <<http://www.institutodefilosofia.com.br/>>. Acesso em: 28. Fev.2010.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus. 2005.
- SANTOS, Mário José dos. *Os pré-socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2001.
- SOUZA, José Cavalcante de (seleção de textos e supervisão). *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SHELLING, Friedrich W. J. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Rio de Janeiro: Edições 70. 1993.

- _____. *Sistema del idealismo transcendental*. (Autores, textos y temas: Filosofía, n. 14.). 2 ed. Trad. prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Dominguez Barcelona: Anthropos, 2005.
- _____. O "Programa Sistemático" (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1986. p. 37-43. [1996?]
- _____. Sobre a construção em filosofia. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.7, São Paulo, 2001, p. 87-111. (Trad. Luciano Codato.) [1803.]
- SCHOPENHAUER, Arthur. Algumas palavras sobre o panteísmo. Parerga e Paralipomena. *Os Pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *O Começo de Deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de Schelling*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2 ed. Trad. e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- SUÁREZ, Luis Fernando Cardona. Teodicéia e o Sentido da Criação na Metafísica Schellinguiana de 1809. In: PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- VIEIRA, Leonardo Alves. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- WEINBERG, Kurt. "Pantheismusstreit" In: *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967.
- WINDELBAND, W. Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares V. 2: La filosofía kantiana y postkantiana. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1951.[1880?] 333 p.
- WOLFES, M. Pantheismus. I: Religionsphilosophisch. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. V. 6. 4 ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, cols. 853-57.