

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA



SHELLING E O CONCEITO DE LIBERDADE NO *FREIHEITSSCHRIFT*

Isadora Farias Tabordes

PELOTAS, RS

2021

Isadora Farias Tabordes

SCHELLING E O CONCEITO DE LIBERDADE NO *FREIHEITSSCHRIFT*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), linha de Filosofia Moral e Política, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robinson dos Santos

PELOTAS, RS

2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

T114s Tabordes, Isadora Farias

Schelling e o conceito de liberdade no Freiheitsschrift /
Isadora Farias Tabordes ; Robinson dos Santos, orientador.
— Pelotas, 2021.

96 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Schelling. 2. Liberdade. 3. Deus. 4. Mal. 5. Filosofia
da natureza. I. Santos, Robinson dos, orient. II. Título.

CDD : 100

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Isadora Farias Tabordes

SCHELLING E O CONCEITO DE LIBERDADE NO *FREIHEITSSCHRIFT*

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 29 de Julho, 2021

Banca examinadora:

.....
Prof. Dr. Robinson dos Santos (Orientador), Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel – Alemanha

.....
Prof^a. Dr^a. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves, Doutora em Filosofia pela Universidade Freie Universität Berlin

.....
Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Quem poderá dizer que a página dos agradecimentos é fácil de ser escrita? Nunca é, nunca poderá ser, porque as palavras não alcançam todos os momentos, sentimentos, pessoas, causas e efeitos que nos trouxeram até aqui, talvez o caminho mais certo fosse o de agradecer a possibilidade de vida como um todo, agradecer à vitalidade que corre em nossas veias e nos permite colocar em prática a arte da vida e dos bons encontros. Todavia, sigo agora o caminho mais tradicional de agradecimentos, com todo o meu coração:

Agradeço primeiramente aos grandes amigos e amigas que fiz durante a graduação e que me acompanharam ao longo deste trabalho. Agradeço também aos meus amigos do motociclismo que dividiram as estradas comigo quando o cansaço batia e a moto me acolhia. Agradeço aos meus familiares, à minha irmã por ter sido sempre a minha maior incentivadora e amiga, à minha mãe e meu pai, o qual foi um dos principais apoiadores do meu início da jornada filosófica, que se estivesse ainda nesse mundo estaria sorridente e orgulhoso por mais uma etapa concluída.

Dedico meus agradecimentos também ao Departamento de Filosofia da UFPel, no qual eu aprendi muito e pude contar com ótimos professores, os quais levarei comigo para sempre como parte da minha história.

Agradeço profundamente ao meu orientador, o professor Robinson dos Santos, o qual sempre esteve me apoiando e acreditando no meu trabalho, principalmente quando eu decidi mudar o autor do meu projeto, e ele não apenas acreditou na mudança, mas embarcou junto no desafio dos estudos sobre Schelling.

Agradeço também à professora Márcia Cristina Ferreira Gonçalves por toda a receptividade, apoio e carinho que teve comigo nos primeiros passos desse trabalho. Assim como também agradeço ao professor Wagner Félix por sempre ter se demonstrado tão prestativo e receptivo comigo em suas aulas.

Finalizo agradecendo à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento dessa pesquisa, o que possibilitou o nascimento de mais um trabalho sobre Schelling no Brasil.

“O processo de nossa auto-formação [Selbstbildung] – seja no que diz respeito ao conhecimento e à ciência, seja eticamente ou mesmo de modo geral no que concerne à formação ao longo da vida e para a vida – consiste sempre em elevar à consciência o subsistente inconsciente em nós, em elevar à luz a escuridão inata a nós: melhor dizendo, em alcançar a clareza.”

SHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart.*

RESUMO

A liberdade, o conceito filosófico intangível amplamente explorado na história da filosofia ocidental, na obra do filósofo alemão Friedrich W. J. Schelling, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, é definida como a capacidade de realização do bem e do mal. Cercada pelas arestas do determinismo, a liberdade para o autor não se configura como um conceito excludente à necessidade, em vez disso, liberdade e necessidade são uma coisa só. Schelling transcende os limites da discussão no campo ético ou moral e alicerça o seu escrito em questões ontológicas e metafísicas, mas de que modo o faz? A proposta teórica de Schelling está ancorada fundamentalmente na concepção de dois princípios que possibilitam não apenas a existência do mal e do bem, mas a existência do mundo e de todas as coisas nele presentes, a saber, o princípio obscuro e o princípio da luz, isto é, o real e o ideal, os quais são resultantes da manifestação de Deus e mutuamente necessários para que haja existência, considerando que sem oposição não pode haver vida. Desse modo, examinar como essas questões estão interligadas com o conceito de liberdade é a tarefa da presente investigação.

Palavras-chaves: Schelling, Liberdade, Filosofia da Natureza, Necessidade, Mal, Deus

ABSTRACT

Freedom, the intangible philosophical concept widely explored in the history of Western philosophy, in the work of the German philosopher Friedrich WJ Schelling, Philosophical investigations into the essence of human freedom and its related issues, is defined as the capacity to realize good and bad. Surrounded by the edges of determinism, freedom for the author is not configured as a concept that excludes necessity, instead, freedom and necessity are one and the same. Schelling transcends the limits of discussion in the ethical or moral field and bases his writing on ontological and metaphysical questions, but how does he do it? Schelling's theoretical proposal is fundamentally anchored in the conception of two principles that enable not only the existence of evil and good, but the existence of the world and all things present in it, namely, the dark principle and the principle of light, that is. it is, the real and the ideal, which are the result of the manifestation of God and mutually necessary for there to be existence, considering that without opposition there can be no life. Thus, examining how these issues are intertwined with the concept of freedom is the task of this investigation.

Keywords: Schelling, Freedom, Philosophy of Nature, Necessity, Evil, God

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I. LIBERDADE E NECESSIDADE	15
1.1 - A influência kantiana	20
1.2 - A Filosofia da Natureza.....	26
1.3 - Antropologia e intuição intelectual.....	31
1.4 - A investigação da liberdade.....	33
II – A QUESTÃO DE DEUS	44
2.1 - O fundamento – Grund	44
2.2 – Deus e o ser humano	53
2.3 – A Questão do Panteísmo	55
3.4 A ideia de um Deus Pessoal.....	63
III. A QUESTÃO DO MAL E DA LIBERDADE	66
3.1 A possibilidade do mal	68
3.2 O mal positivo.....	74
3.3 A efetividade do Mal.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Esse trabalho pretende uma investigação no interior do pensamento do filósofo alemão Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), o qual é colocado na tríade de autores, ao lado *de* (ou por vezes simplesmente *entre*) Fichte e Hegel, entendida como fundamental para o que conhecemos como *Idealismo Alemão*. O pensamento de Schelling é um convite para refletirmos não apenas a filosofia, mas também a história, a arte, as ciências da natureza e a infinidade de possibilidades de caminhos teóricos que a busca pela compreensão da totalidade do existente fornece. Assim, a perspectiva de fundo desta pesquisa é que o pensamento de Schelling em diversos aspectos constitui uma fonte fecunda e promissora em termos de investigação filosófica.

As luzes lançadas na sua filosofia são agora resultantes também do trabalho de grandes comentadores que assumiram e continuam assumindo a tarefa de demonstrar a vitalidade e a importância dos escritos schellinguianos no âmbito filosófico. O filósofo alemão Martin Heidegger, por exemplo, foi um dos maiores responsáveis por retomar o *Escrito da Liberdade*¹ no texto *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Nas palavras de Jason Wirth²: “Martin Heidegger, junto com Walter Schultz, Paul Tillich e Karl Jaspers, foi um dos primeiros comentadores do século XX a insistir que Schelling, embora ofuscado pelos holofotes direcionados a Hegel, não se exauriu com o suposto triunfo da dialética hegeliana”.³

Apesar de sua filosofia ter ficado durante muito tempo no canto sombrio de grande parte do cenário filosófico⁴, as influências exercidas por Schelling permeiam toda história da filosofia que o sucede, desde os seus contemporâneos, como o filósofo Arthur Schopenhauer, até os dias de hoje, com nomes como Jürgen

¹ Referência à obra *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos com ela relacionados*.

² Tradução nossa, bem como as demais citações oriundas de textos em outros idiomas mencionados nas referências.

³ WIRTH, Jason M. *Schelling Now: Contemporary Readings*, p.19.

⁴ As referências a místicos como Jakob Böhm e as influências religiosas que vão do cristianismo ao pensamento oriental também podem ser listadas como alguns dos motivos pelos quais a filosofia schellinguiana foi obscurecida e até acusada de se distanciar dos limites da área de atuação filosófica. Outro motivo passível de ser elencado é o seu estilo metafórico, entendido como inexato diante de uma perspectiva formal de linguagem. Ver em Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, 1993.

Habermas, o qual dedicou sua tese de doutorado ao pensamento schellinguiano, e Markus Gabriel, por exemplo. Um outro nome conhecido no cenário filosófico, mas que também pode ser citado como responsável por dedicar energias aos estudos sobre Schelling é o do pensador esloveno Slavoj Žižek, principalmente pela obra *The Indivisible Remainder: Essays on Schelling and Related Matters*.

O projeto filosófico de Schelling consiste em diferentes esforços teóricos que não necessariamente seguem uma linha contínua, isto é, seu pensamento é constituído por mudanças e diferentes etapas. Uma forma de divisão frequentemente adotada pela literatura especializada,⁵ para propósitos introdutórios ao pensamento do filósofo, coloca a primeira fase como o desenvolvimento da *filosofia transcendental* e da *filosofia da natureza*, a qual é sucedida pela *filosofia da identidade* e vai até as *Investigações sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, de 1809,⁶ escrito através do qual tem início o que se entende como a *fase intermediária* da sua construção filosófica, período em que o conceito de liberdade ganha destaque e se torna o problema fundamental a ser pensado por Schelling. Após a publicação da mencionada obra, se considera que há uma terceira etapa, na qual o filósofo aborda a *filosofia da mitologia* e a *filosofia da revelação*.

Schelling também marcou seus passos como um dos principais pensadores a se preocupar com a construção de uma filosofia da arte no período do romantismo alemão. Não sem razão, é possível dizer que a filosofia da arte é também um excelente caminho pelo qual poderíamos adentrar no pensamento desse autor. Não é o caso desse trabalho porque decisões práticas precisam ser tomadas na delimitação de nosso escopo teórico. Nesse sentido, para o presente propósito, nos limitaremos a pensar o conceito de liberdade no que, como vimos, se chamou metodologicamente de “período intermediário” de sua filosofia, principalmente pensando na obra *Investigações sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, mas também levando fortemente em consideração as suas *Preleções Privadas de Stuttgart*,⁷ de 1810.

⁵ Intérpretes como Andrew Bowie, Félix Duque, Jochem Hennigfeld e outros.

⁶ Será utilizada a tradução portuguesa de Carlos Morujão publicada através da Edições 70, em 1993. (Ed. 2018).

⁷ Será utilizada a tradução brasileira de Luis Fellipe Garcia, publicada através da Editora Clandestina, em 2020.

A busca pela essência da liberdade humana conduziu Schelling aos assuntos relacionados, já referidos no próprio título de seu escrito, nos quais se encontram Deus e o Mal, temas que predominam a obra. A questão da liberdade para Schelling transcende os limites de uma discussão apenas no campo ético ou moral, mas é também e, sobretudo, uma questão ontológica e metafísica. A liberdade é para o filósofo justamente a capacidade para o Bem e para o Mal, ou seja, em sua própria definição de liberdade a porta que revela a importância de compreender o que é o mal já está aberta, mas como compreender que Schelling coloque Deus como um assunto relacionado à liberdade e ao mal? Se o filósofo entender Deus como o criador bondoso e onipotente, como conceber a existência do mal em um mundo fruto da existência desse Deus sem culpá-lo por esse mal? Como compreender que ao contemplar as tragédias da vida derivadas do mal, o mesmo Deus bondoso e todo poderoso possa hesitar e, ainda assim, permanecer Deus? A pergunta sobre como é possível que Deus e o mal possam coexistir é uma das questões pensadas no *Freiheitsschrift*.⁸ Todavia, o início deste trabalho pertence à primeira grande questão colocada por Schelling nessa obra, a saber, a da oposição entre a liberdade e a necessidade, a qual gentilmente nos conduzirá para o segundo capítulo, em que o pensamento de Schelling acerca de Deus poderá ser apresentado e, por fim, a última estação a ser visitada pertence ao problema do mal. A partir desses três movimentos, buscaremos elucidar como o conceito de liberdade se manifesta para o autor.

O primeiro capítulo é dedicado à busca pela compreensão e apresentação de como Schelling propõe uma forma de compatibilização entre a liberdade e a necessidade, chegando na afirmação de que ambas são idênticas, compatibilizando as ideias de liberdade e de totalidade de uma visão científica do mundo, afinal o autor se coloca, desde as primeiras linhas do *Freiheitsschrift*, os dois desafios, a saber, o desafio de pensar o conceito de liberdade e o desafio de pensar esse conceito associado com a ideia de uma visão científica do mundo, uma vez que para o autor essa é a tarefa que serve como mola propulsora a todo o empenho pelo conhecimento. É por esse motivo também que nesse primeiro capítulo passaremos pelas influências kantianas no pensamento do filósofo, encontraremos a questão da intuição intelectual

⁸ Abreviação alemã para fazer referência ao texto de 1809, *Investigações sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*.

e a antropologia, bem como será lembrada a importância da filosofia da natureza para a investigação sobre a liberdade no escrito de 1809.

A partir do *Freiheitsschrift* é possível mencionar a interlocução de Schelling com diversos pensadores da história do pensamento, entre eles Immanuel Kant, Baruch de Espinosa, Gottfried Wilhelm Leibniz e Jakob Böhme. Entretanto, investigar profundamente essas influências e conexões transcenderia os limites da presente e modesta proposta. Ainda assim, buscaremos ao menos apresentar brevemente a relação de Schelling com Kant e, na sequência, também com Espinosa, ao investigarmos a sua relação com o panteísmo.

O segundo capítulo deste trabalho tem como propósito pensar a questão de Deus e busca compreender principalmente a afirmação de Schelling de que há algo no íntimo da existência de Deus que não é ele mesmo, mas é o seu fundamento. Todavia, o universo em sua totalidade é para Schelling a manifestação do absoluto e o absoluto é esse Deus, o qual não está fechado em moldes fixos e determinados, mas em constante processo, em devir, tal como a natureza de todas as coisas. O Deus de Schelling é um Deus vivo e essa vitalidade é, de alguma forma, semelhante à vida humana. Por essa razão, neste capítulo, também passaremos pelo tópico que busca apresentar como se dá essa aproximação de Deus com o ser humano para o filósofo. Entretanto, ainda fica a questão de saber qual foi a relação do filósofo da liberdade com a perspectiva do panteísmo, teria sido Schelling um autor panteísta? O que é passível de ser dito previamente é que o Deus desse filósofo é vivo e pessoal, mas o que isso quer dizer, é algo que só poderá ser pensado ao longo do segundo capítulo.

No terceiro capítulo, incorremos naquele que consideramos o problema central do *Freiheitsschrift*, a saber, o problema do mal. Para esse propósito a primeira intenção é a de elucidar como a possibilidade do mal acontece através da separação dos dois princípios que permeiam quase toda a perspectiva de Schelling nessa obra, isto é, o princípio obscuro e o princípio da luz. A possibilidade do mal está associada ao egoísmo e ao uso equivocado da liberdade, através da qual é possível inverter as posições elementares que proporcionam a harmonia da verdadeira vida. Contudo, a pergunta sobre a natureza do mal também irá se apresentar e, nesse sentido, o segundo objetivo é demonstrar como o autor concebe essa natureza a partir da realidade positiva do mal. Por fim, depois de percorrer as ideias sobre a possibilidade

e a natureza do mal, o intuito é o de apresentar como, afinal de contas, o mal se torna efetivo, uma vez que a possibilidade do mal não implica necessariamente em sua efetividade, portanto, falar de sua possibilidade e de sua efetividade terminam sendo, conforme o filósofo, distintos assuntos.

I. LIBERDADE E NECESSIDADE

“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”,⁹ disse Schelling em sua nota prévia do *Freiheitsschrift*. Todavia, como o filósofo pensa essa oposição? Serão mesmo dois conceitos opostos?

A busca pela compatibilização entre o conceito de liberdade e conceito de necessidade é um dos objetos dos esforços teóricos do autor, por esse motivo a intenção desse capítulo é apresentar e contextualizar a sua proposta teórica para o problema a partir do *Freiheitsschrift*.

O primeiro movimento de Schelling na obra é o de traçar a direção teórica das suas *Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana*, a qual conduz diretamente a dois caminhos que se encontram e tornam-se um só: O primeiro caminho é o de pensar o conceito em si de liberdade, uma vez que conforme o autor é preciso empreender um maior rigor do que aquele que o sentimento de liberdade e a percepção habitual poderiam fornecer superficialmente. O segundo caminho é o de pensar a conexão entre este conceito de liberdade e a totalidade de uma visão científica do mundo.

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.¹⁰

Nessa passagem o filósofo coloca em evidência a centralidade do conceito de liberdade na construção de seu pensamento, assim como também já deixa rastros de um outro elemento basilar de sua arquitetura filosófica, a saber, o seu ímpeto de compatibilização entre o conceito de liberdade e a ideia de sistema, uma vez que, como vimos acima, ele já menciona o conceito de liberdade a partir da noção de que esse conceito é um ponto presente no interior do sistema. Fator que, por sua vez, já

⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 27 (SW,I,7, 333).

¹⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 31 (SW,I,7, 336).

sugere a direção da sua proposta diante do problema em questão, bem como seu viés científico diante da sua menção à “derradeira perfeição científica”. Entretanto, é válido mencionar de antemão, apenas para fins de clareza conceitual, que nas passagens em que Schelling mencionar a ideia de uma visão científica, principalmente a de uma visão científica do mundo, precisamos nos despir da noção contemporânea de ciência, para que assim, possamos compreender a filosofia propriamente também como uma ciência, conforme era vista nesse contexto.¹¹ Nesse sentido, a proposta de uma visão científica do mundo está associada com uma ideia de filosofia que tem a pretensão de articular a unidade do todo, isto é, o primeiro e o último fundamento.

Seguindo nessa direção, um dos principais sinais pelo qual já podemos nos guiar no interior do pensamento de Schelling, com base na obra sobre a liberdade, é o de que falar de liberdade é também falar de sistema e necessidade. Para o filósofo alemão, a noção de sistema é frequentemente construída através de representações limitadoras, as quais conduzem à negação da liberdade. De acordo com Schelling no *Freiheitsschrift*¹² essa antiga, mas ainda assim presente opinião de negação da liberdade, despreza qualquer possibilidade de compatibilização de uma ideia de sistema associada à liberdade. Da mesma forma, diz o filósofo, que a maioria das pessoas dificilmente poderia dizer com sinceridade que a percepção de liberdade individual, não lhes parece estar em contradição com os elementos atribuídos a uma concepção de um Ser supremo todo poderoso. Todavia, se Schelling propõe que aceitemos a presença da liberdade na noção do sistema, dirá também que podemos aceitar a ideia de um ser todo poderoso coexistindo com um poder de ação humano incondicionado? Mas e se considerarmos um sistema segundo às opiniões tradicionais de incompatibilidade com a liberdade, se considerarmos uma causalidade divina e absoluta, o que faríamos com o nosso insistente sentimento de liberdade?

¹¹ Conforme Heidegger: “Devemos nos prevenir de atribuir significados posteriores e contemporâneos a essa expressão “visão científica de mundo”. Hoje nós entendemos por “visão científica do mundo” aquela interpretação da conexão das coisas na natureza e na história que se baseia nos resultados de pesquisas científicas. A expressão de Schelling não tem esse significado, pois tanto o termo “visão de mundo” quanto a designação “científica” são pensadas em um sentido diferente e, na verdade, originário. Na época do idealismo alemão, *ciência* significa primariamente e propriamente o mesmo que filosofia, isto é, aquele saber que conhece os últimos e primeiros fundamentos e, de acordo com esse conhecimento fundamental, apresenta o que é essencial daquilo que é cognoscível em geral em uma relação essencial justificada”. *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 16.

¹² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 31 (SW,I,7, 337).

Os sentimentos humanos, tomados de uma perspectiva geral, parecem inclinados a admitir a liberdade, e mesmo que esses sentimentos não sejam suficientemente satisfatórios para determinar o conceito de liberdade, como o próprio Schelling destacou, eles estão presentes na vida humana. Entretanto, a razão quer a unidade, quer um sistema para compreender o mundo e busca incessantemente por isso. Eis um dilema.

A conexão entre o conceito de liberdade e a totalidade da visão do mundo permanece uma tarefa necessária, sem cuja solução vacilaria o próprio conceito de liberdade e a filosofia ficaria completamente sem valor. Porque é unicamente esta grande tarefa que é o motor inconsciente e imperceptível de todo o esforço do conhecimento.¹³

Se essa tarefa é uma grande mola propulsora para todo o esforço do conhecimento humano, uma pergunta aplicável seria a de qual é a definição do princípio pelo qual conhecemos as coisas. Do mesmo modo, uma outra pergunta cabível seria a de como Schelling entende a criação de um sistema compatível com a liberdade. Essas questões serão esclarecidas pouco a pouco, na medida em que progredirmos no pensamento do autor.

Em 1810, nas suas *Preleções Privadas de Stuttgart*, o filósofo inicia com uma pergunta que ao ser respondida pelo autor, vai também responder algumas das questões colocadas acima sobre a possibilidade da criação de um sistema compatível com a liberdade. A pergunta que o filósofo coloca é a seguinte: “Em que medida um sistema é em geral possível?”.¹⁴ A resposta é um convite aos nossos olhos para ver o mundo, ou seja, ele quer demonstrar e nos convidar a pensar na existência de um antigo e verdadeiro sistema do mundo. Todavia, esse antigo e presente sistema do mundo não é criado pelas nossas pretensões racionais e sistemáticas. O sistema para o qual Schelling está lançando luzes não pode ser criado, a nossa tarefa é somente descobri-lo, desvelá-lo para o campo da clareza do entendimento humano. O sistema existe por si mesmo, não depende da nossa invenção.

Entretanto, é absolutamente plausível que possa surgir a pergunta de, ao descobrir um sistema, como saber se esse é verdadeiramente a descoberta do sistema do mundo e não apenas um fruto das capacidades criativas humanas?

¹³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 33 (SW,I,7, 338).

¹⁴ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 41.

Schelling dirá que um sistema precisa, necessariamente, cumprir com determinados requisitos para que possa ser julgado como um verdadeiro sistema do mundo:

Para que o sistema a ser encontrado seja de fato um sistema do mundo, então: 1) é necessário que, como sistema do mundo, ele tenha um princípio, que se sustenta [sich trägt], que se constitui em si e por si, [e] que se reproduz em cada parte do todo; 2) ele não pode excluir nada (como por exemplo a natureza, não pode subordinar nem reprimir nada unilateralmente; 3) ele deve ter um método de desenvolvimento e de progressão que possa nos garantir que nenhuma parte essencial pode ser omitida.¹⁵

Comentamos anteriormente que para Schelling o sistema já existe por si mesmo e que só podemos descobri-lo, mas permanece ainda ausente a menção de um outro elemento fundamental para a presente reflexão, a saber, precisamente o conceito de liberdade. Onde reside, se é que pode residir, o conceito de liberdade nesse sistema? A pergunta sobre a compatibilidade da liberdade com a ideia de sistema torna-se ainda mais eloquente agora, já que a partir desse raciocínio precisaríamos identificar se essa liberdade seria possível diante desse sistema do mundo a ser descoberto com base naqueles pré-requisitos e, em caso afirmativo, como isso se daria.

É certo que também seria oportuno pensarmos profundamente em como essa ideia de sistema é pensada ao longo da história da filosofia, para que assim pudéssemos partir de caminhos ainda mais claros para pensar em que ponto esses dois conceitos se cruzam ou se impossibilitam em outras perspectivas filosóficas. Contudo, seria demasiado distante dos nossos presentes propósitos uma investigação histórica desse conceito. Sendo assim, pensemos apenas nas condições de um sistema a partir de uma articulação necessária de elementos, na qual uma coisa segue a outra necessariamente. Entretanto, a questão chave é que quando se pensa em um ato livre, comumente se associa a um ato com início espontâneo de uma série de coisas. Afinal, parece coerente para a nossa razão que um ato de liberdade não possa ser determinado por causas anteriores e, portanto, seja uma ruptura com o nexo causal.

A partir das considerações feitas aqui, permanece o dilema da incompatibilidade da necessidade, inerente a um sistema, com a ideia de liberdade.

¹⁵ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 42.

Diante disso, dois caminhos possíveis, mas insatisfatórios, parecem surgir na busca por uma escapatória desse problema: No primeiro abandonamos a liberdade aos ventos, desistimos definitivamente da busca por sua essência e justificação, ignorando o sentimento de liberdade presente na natureza humana e, com isso, conseqüentemente corremos o risco de ter que abdicar de qualquer possibilidade de responsabilização moral, o que nos expõe a inúmeros problemas no campo da ética, por exemplo. Por outro lado, um segundo caminho possível é a desistência da busca pela ideia de sistema. Todavia, nesse caso, segundo Schelling, renunciaríamos o pensamento, renunciaríamos a filosofia. Abandonaríamos, por fim, a ciência em geral.

Lembremos que, conforme Schelling enfatizou na passagem destacada anteriormente, uma das condições para que um sistema seja realmente um sistema descoberto do mundo é a de que ele não pode excluir nada. Portanto, a ideia de um ato incondicionado, realmente livre, precisa estar articulada a essa noção de sistema para que ele possa ser entendido como um sistema do mundo. Logo, no primeiro momento, a tendência é que exista relutância de aceitar essa ideia schellinguiana de liberdade, associada a um sistema dentro dessas condições, porque a ideia de sistema sempre parece conduzir à renúncia da liberdade e o problema da incompatibilidade ainda não foi resolvido. E assim, por outro lado, assumir a liberdade parece continuar implicando no abandono dessa ideia de sistema. Diante dessa bifurcação, a sensação é de estar com uma questão insolúvel em mãos, para a qual respostas unilaterais já não fornecem satisfação. Mas, se a fundamentação desse sistema fosse dada justamente na liberdade, isso abriria um terceiro caminho para pensar nesse problema? Encontraríamos nele um sinal de solução no horizonte? Como teríamos acesso epistêmico a esse sistema? Retornamos à questão do princípio pelo qual conhecemos as coisas.

A liberdade está intimamente associada ao sujeito conhecedor e racional, não à toa é a ele que imputamos responsabilidades, porque em linhas gerais pressupomos que suas atitudes não são determinadas. Os objetos a serem conhecidos, porém, são pensados ao longo da história da filosofia como elementos estáticos, partícipes do mecanismo da natureza, como afirmou Descartes e tantos outros autores, entre eles: Espinosa, o filósofo holandês que exerceu considerável influência na filosofia de Schelling, sobre o qual falaremos mais especificamente no segundo capítulo dentro da questão do panteísmo.

Estando a liberdade tão associada ao agente conhecedor, para descobrirmos se há a possibilidade desse terceiro caminho, no qual um sistema do mundo possa ser fundamentado justamente na liberdade, é necessário, antes, investigar a respeito de como o sujeito, entendido a partir de sua liberdade, se relaciona epistemicamente com esse mundo e qual é a concepção de natureza presente nele a partir da perspectiva filosófica de Schelling.

1.1 - A influência kantiana

Quando adentramos no assunto sobre qual é o princípio através do qual conhecemos as coisas, é importante darmos um passo atrás e investigar a influência de Immanuel Kant no pensamento de Schelling, uma vez que o filósofo prussiano ficou amplamente conhecido por estabelecer um marco “divisor de águas” no pensamento moderno com sua obra magna *Crítica da Razão Pura*, de 1781 e seu pensamento refletiu diretamente no período filosófico no qual Schelling estava inserido. Por esse motivo um bom começo para a investigação do problema da liberdade e da necessidade é compreendermos de onde Schelling está partindo na discussão.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece a revolução copernicana no campo da epistemologia, ou seja, propõe que devemos mudar radicalmente a maneira vigente de olhar para o conhecimento, bem como fez Nicolau Copérnico no âmbito da astronomia. O astrônomo polonês atacou a fixa ideia, muito nutrida pela igreja e pelos antigos, de que os astros giravam em torno da terra, fazendo com que precisássemos abandonar o geocentrismo para que a ciência pudesse continuar em desenvolvimento. Sua revolução foi, portanto, inverter os papéis, propondo o heliocentrismo como modelo para pensarmos o movimento dos corpos celestes. Desse modo, não era o sol que girava ao redor da terra, mas a terra que girava em torno do sol. Fortemente influenciado pelas ciências da natureza de sua época, Immanuel Kant usou o mesmo movimento para pensar as teorias acerca da epistemologia, dialogando principalmente com David Hume, o filósofo britânico conhecido como o responsável por colocar a razão como escrava das paixões. A racionalidade, conforme Hume, está mais associada com a nossa capacidade de reagir ao externo, de buscar os melhores caminhos para satisfazer nossos desejos. Nessa perspectiva, o sujeito molda seu conhecimento a partir dos objetos externos,

afinal a via para o conhecimento é derivada da experiência. Essa teoria, a grosso modo, é o empirismo.

O empirismo serviu como uma grande mola propulsora ao pensamento kantiano, assumindo uma forma de desafio para que o autor desenvolvesse o *idealismo transcendental*, que mais tarde viria a influenciar toda a filosofia, principalmente os autores conhecidos pelo movimento do idealismo alemão, entre eles Fichte, Schelling e Hegel.

Todavia, Kant não nega a importância da experiência para o conhecimento. Na verdade, afirma: “Não resta dúvida de que todo conhecimento começa pela experiência, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos”.¹⁶ Porém, renega a hipótese de que o sujeito conhecedor deve se conformar ao objeto conhecido:

Se, porém, todo conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma.¹⁷

A revolução copernicana, proposta pelo filósofo da crítica, consiste em desenvolver a hipótese de que é o objeto que será conformado ao sujeito conhecedor, não o contrário. Agora é a capacidade cognitiva humana que molda e define o material proveniente do mundo externo. Tal mudança de perspectiva epistemológica cria um verdadeiro marco no pensamento filosófico.

O empirismo atribuiu a maior parte do peso à experiência. O racionalismo, por sua vez, depositou todos os pontos na razão. Immanuel Kant propôs um caminho do meio em sua primeira crítica, ou seja, a já mencionada *Crítica da Razão Pura*. A ideia de Kant foi propor uma forma de compatibilização, na qual a empiria exerce papel fundamental no conhecimento, mas é o ser racional e conhecedor que poderá organizá-lo, já que os estímulos sensoriais não bastam para que possa haver conhecimento. Nesse sentido, a epistemologia kantiana é dividida em dois elementos basilares: a sensibilidade e o entendimento. Pelo primeiro se obtém a matéria da

¹⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 36.

¹⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 36.

experiência, através da intuição. Pelo segundo, essa matéria é organizada por meio da aplicação de categorias.

A intenção kantiana é a de varrer o território da razão das suas pretensões ilegítimas, para construir uma estrutura sólida, na qual seja possível distinguir de forma segura o que podemos conhecer, daquilo que não podemos. “O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência”.¹⁸ E esse será o ponto central ao longo dos próximos parágrafos, no qual pensaremos as aproximações e distanciamentos do pensamento de Kant para o de Schelling, tendo em vista que buscamos pelo princípio do conhecimento para acesso a uma ideia de sistema do mundo e, conseqüentemente, encontrar também uma saída para o problema da aparente incompatibilidade entre liberdade e sistema. Nessa tarefa, Kant e Schelling também não estão muito distantes filosoficamente, embora de formas distintas, ambos tentam salvaguardar a liberdade. Seria possível dizer que Kant tentou, em última instância, salvar a possibilidade da metafísica. Isso é bastante irônico, se pensarmos que o filósofo é frequentemente condenado por muitos por ter justamente destruído a metafísica ao constatar que não podemos estabelecer uma via segura para ela, na medida em que seus objetos simplesmente ultrapassam a nossa capacidade de conhecimento.

Não há como conhecer a metafísica, porque não há como obter intuições sensíveis de assuntos como o da liberdade, da imortalidade da alma e ou de Deus, uma vez que estão afastados da realidade objetiva e, como destacamos antes, são necessários esses dois pilares para que possa haver a efetivação do conhecimento segundo a filosofia kantiana: a sensibilidade e o entendimento. No entanto, ainda que não possamos conhecer de forma definitiva elementos metafísicos, podemos pensá-los, contanto que não existam contradições lógicas. Kant denomina esses elementos metafísicos como “ideias da razão”, já que desses objetos não podemos obter representações concretas. Esse é o caminho percorrido pelo filósofo de Königsberg para pensar principalmente a liberdade humana, que em suma, parte da aceitação da impossibilidade da demonstração concreta desse conceito, mas concebe a possibilidade no campo do pensamento, afinal esse é um dos pilares que viria a

¹⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 7.

sustentar sua filosofia prática. Apresentada principalmente na segunda crítica, denominada *Crítica da Razão Prática*.

Nesse sentido, é preciso trazer à luz, mais um e último pilar da arquitetônica da epistemologia kantiana. Tal componente, talvez já esperado por um leitor atento, considerando que falamos de sensibilidade e entendimento, é fundamental para pensarmos os passos dados por Schelling. Kant se ocupará de discuti-lo na segunda parte da lógica transcendental, a saber, na “Dialética Transcendental” encontrada em sua crítica de 1781. Esse elemento é a razão.

A razão possui uma disposição absolutamente natural à metafísica, é de sua natureza a busca por respostas que não consegue responder. Dessa forma, esse é um elemento crucial para a presente discussão, porque é a partir dessa incumbência da razão de buscar o incondicionado, de desejar o encontro com a unidade que Schelling prossegue para identificar na razão uma espécie de ponto de conexão humano entre o ideal e o real.

Com a chegada do pensamento de Kant e, principalmente, com o impacto posterior de sua proposta filosófica, as filosofias do chamado idealismo alemão se tornaram cada vez mais entusiastas da ideia de sistema, entendendo aqui o conceito de sistema a partir da pretensão de uma construção filosófica que pudesse derivar toda a realidade de um único princípio. Entretanto, como demonstramos através da filosofia de Kant, as ideias da razão são incapazes de fornecer fundamento para suas representações. Com isso em vista, a pergunta sobre como é possível um sistema que possa levar em consideração esse campo especulativo insolúvel para o filósofo prussiano, intriga Schelling, levando-o, com isso, a entender o sistema kantiano como insuficientemente científico, tendo em vista que Kant supostamente considera como princípios práticos, elementos que não demonstra, provocando assim uma ausência conectiva entre o campo teórico e prático, segundo a compreensão de Schelling.

Como vimos, para Schelling, a filosofia possui a necessidade de ser científica. Por esse motivo, é preciso haver um primeiro princípio incondicionado do conhecimento, do qual todos os outros serão derivados. Conhecimento primeiro e imediato, que seria a base de um verdadeiro sistema. Porém, um fator decisivo para o rumo que pegaria a filosofia do jovem prodígio, se deve ao fato de que Schelling não fica satisfeito em buscar um princípio incondicionado apenas no âmbito

epistemológico. Essa insatisfação o expande para o campo ontológico para supor¹⁹ a existência de algo absoluto. Diante desses passos, parece nítido que Schelling já estava descontente com os limites propostos na crítica de Kant para as pretensões da razão, ainda que estivesse caminhando na estrada a partir das pegadas kantianas. Dessa forma, termina por acolher a metafísica, abraçando a noção de um absoluto ontológico e expandindo a função do uso da razão, para a qual Kant havia encarregado todas as ideias transcendentais das quais a razão nunca pôde se esquivar, o que foi uma tentativa kantiana de justamente apaziguar, para fins de obtenção de um conhecimento seguro, esse desejo indomável que conduz à metafísica.

Ao abraçar essa noção de um absoluto ontológico, Schelling busca uma explicação para a existência do mundo a partir de um ser que seja absolutamente necessário, livre e responsável pela sua própria existência, pelo seu próprio ser. Todavia, o jovem filósofo ainda insiste, em sua obra *Sobre o eu como o princípio da filosofia ou Sobre o incondicionado no conhecimento humano*, de 1795, que esse acolhimento da metafísica e de uma noção de absoluto ainda não implica em um distanciamento definitivo da tradição kantiana, porque mesmo que sua filosofia tenha transcendido o campo que Kant julgava como possível para a capacidade cognoscitiva humana, isso está relacionado com os limites impostos pela linguagem, que se coloca como um obstáculo para que seja possível exemplificar a noção de eu absoluto claramente.

Kant pensava sermos incapazes de conhecer a coisa-em-si (*númeno*), sendo-nos acessível apenas o fenômeno, ou seja, como as coisas se mostram a nós. Entretanto, para Schelling, o eu absoluto não é uma coisa. Não é substância nem mesmo uma ideia formal, então não pode se adequar à noção de coisa-em-si kantiana para afirmar um distanciamento necessário. O absoluto só pode ser pensado por meio da intuição intelectual, é incondicionado, livre. Nele reside a unidade originária do finito e infinito, do sujeito e objeto.

¹⁹ Permanece viva a questão de saber se o absoluto em Schelling é um “pressuposto” ou apenas uma hipótese a ser demonstrada cientificamente. Será que pode se tratar de demonstrar a “existência” do absoluto?

Note que nesse ponto encontramos um elemento do qual ainda não tínhamos falado ao pensar em nosso arcabouço epistemológico, a saber, a intuição intelectual. Ele será importante e o pensaremos em seguida.

É inegável que a *filosofia transcendental* de Kant tenha sido estimulante para a formulação do problema. Entretanto, Schelling considerou os limites do criticismo kantiano como demasiados estreitos. O fato é que o filósofo da liberdade realmente não se contentava apenas com âmbito epistemológico, a análise precisaria transcender às questões sobre as faculdades cognitivas humanas para o campo de avaliação do todo do ser. Segundo ele, a crítica dessas capacidades cognoscitivas é fundamental, mas é apenas uma etapa entre outras, não pode ser o fim. Não pode ser o fundamento do todo.

O criticismo estava preocupado em demonstrar os equívocos do dogmatismo, resultando em uma perspectiva negativa, porque constata que somos incapazes de afirmar que o determinismo é verdadeiro, o que resulta em um enfraquecimento das perspectivas de Hume e abre um possível caminho para pensar ações livres. Essa inescapável perspectiva negativa proveniente dessa via de pensamento, não pode fornecer material para as reivindicações schellinguianas da liberdade positiva, por esse motivo, vão se tornando nítidos os passos cada vez mais distantes das estradas kantianas.

Compreender apenas as condições de possibilidade de conhecimento da experiência não era o interesse principal para Schelling, porque mesmo as melhores respostas para os questionamentos sobre esse assunto, não poderiam responder uma maior questão que estava subjacente. Essa questão é a origem da experiência que estamos tentando conhecer. O que desemboca na clássica pergunta: Por que há algo no lugar do nada? Ou seja, por que a realidade existe? Uma filosofia que se pretenda como um sistema ou busque entender esse sistema, precisa em primeiro momento, se ocupar dessas questões. Assim, a dimensão do problema vai se tornando cada vez maior, porque uma pergunta conduz inevitavelmente à outra. Por esse motivo, chegou o momento de darmos mais um passo dentro do pensamento de Schelling e nos direcionarmos para a sua filosofia da natureza, na tentativa de descobirmos como essa poderá nos ajudar no desafio de compreender como é possível, se é que é possível, que a liberdade possa fundamentar um sistema do mundo, sendo assim compatível com a ideia de sistema.

1.2 - A Filosofia da Natureza

Insatisfeito com os limites epistemológicos propostos por Kant, Schelling parte para o desenvolvimento de sua filosofia da natureza. A partir dessa perspectiva será possível encontrar uma ponte entre o que conhecemos e aquilo que podemos conhecer. A totalidade do sistema da natureza, portanto, deve consistir na relação entre sujeito e objeto, espírito e matéria.

Entre 1794 e 1797, Schelling revelou ao mundo seus primeiros escritos, nos quais pensou questões fortemente influenciadas pelo filósofo, também alemão, Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814). Os dois filósofos conviveram e, assim, Fichte terminou por ter uma influência direta no pensamento schellinguiano. Fichte estava envolvido na busca por reformulações para as teorias de Kant, e Schelling aderiu entusiasticamente o pensamento de Fichte, o que porém, não foi um processo duradouro, as distâncias entre os dois pensamentos rapidamente começaram a surgir. É possível dizer que o pensamento de Fichte, foi para Schelling, uma morada provisória, porque à medida em que a filosofia da natureza se desenvolvia, crescia também a distância entre as duas perspectivas filosóficas.

Alguns anos mais tarde à publicação dos seus primeiros escritos, em 1801, seus diálogos com Fichte, através das cartas, já haviam se tornado polêmicos e fervorosos, uma vez que Fichte passou a compreender a filosofia do jovem prodígio como um realismo. Schelling, por sua vez, passou a entender o pensamento de Fichte como um subjetivismo, o que culminou, em seguida, na ruptura irreconciliável entre os dois pensadores.

Entretanto, a importância de Kant para os dois filósofos fica nítida, o que também pode ser dito de forma ampla sobre todo o período no qual estavam imersos. Por esse motivo, pareceu inescapável a tarefa de demonstrar até aqui algumas noções da filosofia teórica de Kant. A tentativa de superar a dicotomia no conhecimento, proposta pelo autor prussiano na *Crítica da Razão Pura*, foi a mola propulsora para que o interesse de Schelling se voltasse a estabelecer uma ponte entre o ideal e o real. Considerável da mesma forma é a influência que a terceira crítica exerceu, a saber, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, na qual Kant pensou principalmente assuntos relacionados aos juízos estéticos. Sendo a arte um elemento

tão fundamental a Schelling, não seria surpreendente a constatação de que essa foi, igualmente à *Crítica da Razão Pura*, uma obra basilar para sua formação.

A tríade do idealismo alemão, Fichte, Schelling e Hegel parte da mesma estação, mas assumem destinos consideravelmente distintos. Em primeiro momento, Hegel se coloca ao lado de Schelling diante desse embate com a filosofia fichtiana, a partir do escrito *Diferença do Sistema da Filosofia de Fichte e Schelling*, de 1801. No entanto, na tentativa de ambos de estabelecer um sistema da identidade, Hegel enfatizará o espírito, enquanto o filósofo de Leonberg, depositará considerável peso na natureza. Os dois buscam a unidade do ser e pensar, mas a distância entre a construção de cada uma dessas filosofias vai aumentando, até que, em 1807, o abismo entre os dois autores se torna definitivo, consequência de uma crítica de Hegel a Schelling, encontrada no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*.

A mesma estação da qual os três filósofos partiram é o idealismo transcendental mencionado anteriormente. Fichte, porém, pensou a teoria kantiana de forma radical, entendendo que a natureza deve a sua realidade apenas ao *eu empírico*. Isso significa que para além da constituição do objeto realizada pelo sujeito conhecedor, não há nada... Nenhuma natureza em si. Diante desse “eu” que conhece, encontra-se apenas um produto, a não-natureza. Eis o motivo pelo qual Schelling havia o acusado de subjetivismo, porque para Fichte é o “eu” o primeiro princípio do conhecimento. Para ele é preciso haver juízos para haver experiência, porém sem esse “eu”, não pode haver juízos. Assim, o “eu” precisa ser admitido em primeiro momento. Portanto, é ao tomarmos consciência do objeto, que o objeto passa a existir.

Meu princípio é melhor esclarecido quando comparado ao fichtianismo. Fichte faz o seguinte raciocínio: [não há] nenhum ser-aí [Dasein] que não seja por si mesmo; ora, apenas o Eu está por si mesmo aí [ist... da]; logo, etc. Ora, eu nego a premissa menor. Com efeito, sujeito e objeto constituem a forma universal tanto na matéria como no Eu.²⁰

Não é surpreendente que Schelling e Fichte tenham encontrado discordâncias abismais entre suas percepções teóricas. Schelling pensou justamente na contramão dessa noção de “eu” que Fichte propõe, porque focou justamente na natureza, pensando a natureza como autônoma, como algo vivo em si, capaz de autolegislação e de bastar-se a si mesma. A realidade da natureza não depende do sujeito

²⁰ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 45.

conhecedor, porque ela é capaz de produzir-se e renovar-se constantemente, sendo uma totalidade organizada a partir de si mesma em um processo de concatenação contínua, de produtividade infinita. E esse não é o seu único momento, a totalidade da natureza compreende três distintos momentos, sendo a produtividade infinita um deles. Segundo o pensamento do filósofo da natureza, a contradição é necessária, porque é o motor da vida. Sem luta, não pode haver vida. Por esse motivo, um outro momento presente na totalidade da natureza é justamente um contraponto, a oposição, a saber, o de limite. O momento de um bloqueio igualmente infinito dessa produtividade.

Os limites são condição imprescindível para a multiplicidade, para a organização. São os limites que dão formas às coisas. Todavia, o horizonte para pensarmos essa questão é extremamente vasto, não sendo o caso de nos debruçarmos longamente nesse ponto, afinal precisamos exatamente dos limites para alinharmos o presente propósito. Por esse motivo, apenas o destacamos como momentos importantes para a realidade da natureza. Esses dois momentos, no entanto, não bastam para pensarmos a totalidade da natureza que experienciamos. Há um terceiro momento. (Em verdade, vemos esse tipo de processo dialético que se desdobra em três unidades em diversos momentos da filosofia de Schelling.) Esse terceiro momento é uma espécie de mediador que precisa existir para que os outros dois momentos não se anulem mutuamente. As coisas não são fixas na natureza, porque ela se reproduz e se renova a todo instante. Desse modo, pensar a natureza dessa perspectiva, significa pensá-la enquanto devir. Em suas palavras: “Reconhecemos, antes, que o conceito de devir é o único apropriado à natureza das coisas”.²¹

A natureza está imersa na historicidade e na dinâmica da vida, tal como o ser humano, porque são parte da mesma coisa. Diante disso, fica claro que o filósofo da liberdade sempre se opôs às noções mecanicistas da natureza, que a entendiam como algo fixo e estável. Para ele, mesmo a mera matéria organizada é dotada de vida, ainda que de modos distintos, por potências distintas, percepção que nos remete ao que a antiguidade chamou de “alma-do-mundo”,²² um princípio vivificante, no qual o mundo inteiro era perpassado.

²¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 53 (SW,I,7, 359).

²² Em 1798 Schelling publicou uma obra intitulada *Von der Weltseele*, “Da Alma do Mundo”.

Noções semelhantes encontramos em pensadores platonistas do medievo como Agostinho de Hipona, bem como na modernidade em autores como Leibniz, o qual também exerceu alguma influência no pensamento de Schelling. Nesse sentido, a ideia de um dinamismo, de um princípio vivo e ativo no mundo parece sempre ter sido presente na história do pensamento humano.

Schelling potencializou o seu projeto de filosofia da natureza bebendo em ricas fontes de pesquisas empíricas, principalmente em função dessa busca pelo princípio vital que faria a ligação do corpo com o espírito. Com esse propósito, o pensador buscou nas teorias de cientistas como Galvani (1737–1798) e Lavoisier (1743–1794) um caminho para demonstrar a interação entre os fenômenos que parecem ligados apenas ao campo da física, com outras dimensões de matéria, isto é, pensar as relações entre os objetos e o magnetismo, a eletricidade, a gravidade, o calor etc. Por essa razão também, o seu vínculo tão forte com áreas que mais tarde se tornariam científicas, tais como a biologia e a química, afinal o princípio vital que liga o corpo e o espírito é entendido a partir de uma relação dialética entre elementos materiais e não materiais. Dessa forma, segundo a presente perspectiva, há necessariamente uma relação constante entre o mundo real da natureza e o mundo ideal. A distinção entre esses dois campos é dada apenas por serem parte de duas dimensões diferentes, mas que se encontram no todo do único absoluto.

Schelling desejou ler e compreender profundamente o livro da natureza. Grande parte da tradição aprendeu a ler e elucidar apenas a letra, mas para o filósofo havia no mundo natural uma outra linguagem capaz de proporcionar as maiores interpretações da existência. Nesse sentido, concepções abstratas e formais frequentemente atribuídas pelo pensamento idealista a respeito da liberdade, poderiam servir apenas como uma parte da equação, mas não sua completude, o que ele deixa claro em uma passagem do *Freiheitsschrift*.

O idealismo, quando não conserva na base um realismo vivo, torna-se um sistema vazio e abstrato, tal como o leibniziano, o espinosista, ou qualquer outro sistema dogmático. Toda filosofia europeia moderna, desde seu início (com Descartes”, tem esta falta generalizada que consiste no facto de que, para ela, a natureza não está presente e escapa-lhe um fundamento vivo. O realismo de Espinosa é tão abstrato como o idealismo de Leibniz. O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois unidos reunidos constituem uma totalidade viva.²³

²³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 51 (SW,I,7, 356).

Schelling admite que o primeiro conceito completo de liberdade formal foi dado pelo idealismo. Mas, por outro lado, entende que para ser possível superar as dificuldades inerentes ao conceito e demonstrar o que define a liberdade humana, o idealismo é insuficiente. Assim como qualquer outro sistema parcial também o seria. Por esse motivo a totalidade do sistema da natureza precisa consistir na relação entre sujeito e objeto, espírito e matéria, ou seja, conceber a unidade entre o ideal e o real. Segundo Schelling “somente a partir dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza se pode desenvolver uma perspectiva que se possa satisfazer a tarefa que é aqui empreendida”.²⁴

Para o filósofo as doutrinas de toda a filosofia moderna, desde Descartes, haviam falhado ao não conceber a natureza como um elemento presente, faltando-lhes um fundamento vivo. Desse modo, a filosofia da natureza exerce papel crucial no *Freiheitsschrift*, porque essa fundamentação viva acontece, para Schelling, apenas por meio dos princípios de uma autêntica filosofia da natureza, sendo ela a ferramenta para a compreensão da essência da liberdade e dos assuntos com ela relacionados, isto é, a filosofia da natureza é também uma chave para compreendermos a questão do mal e às questões relativas a Deus, as quais veremos respectivamente no segundo e terceiro capítulo. “A filosofia da natureza do nosso tempo expôs pela primeira vez na ciência, a diferença entre o ser, na medida em que existe, e esse mesmo ser, na medida em que é fundamento da existência”.²⁵ Schelling admite que antes disso, alguns “espíritos isolados”, (para usar a expressão do autor) buscaram o fundamento vivo da natureza, constituindo uma oposição às doutrinas do materialismo e panteísmo, esses chamados “filósofos da natureza”, os quais Schelling não denomina especificamente, foram rejeitados e entendidos como místicos, principalmente pelo dogmatismo. Todavia, é principalmente nesse ponto que reside a chave para a proposta de resolução dos problemas que encontramos ao longo do *Freiheitsschrift*, isto é, na exposição da diferença entre o ser existente e aquilo que fundamenta a sua existência, dito de outro modo, na consideração de que tudo o que vive precisa de uma base para que possa existir.

Em suma, a ponte estabelecida entre o real e o ideal a partir da filosofia da natureza é uma das pedras preciosas que encontramos na filosofia de Schelling. O

²⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 51 (SW,I,7, 357).

²⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 (SW,I,7, 357).

ser humano está colocado nessa ponte, ele é essa ponte e, por isso, somos lembrados na introdução de Luis Felipe Garcia das *Preleções Privadas de Stuttgart*, de 1810, de que: “O homem, diz o filósofo, é um ser de dupla raiz, uma raiz natural independente e uma raiz divina: pela primeira, ele é livre em relação à Deus; pela segunda, ele é livre em relação à natureza”.²⁶

Lembrando que nosso objetivo até aqui foi compreender como Schelling construiu a sua linha de pensamento até a liberdade, bem como a possibilidade de compatibilização com a ideia de sistema. Agora, a partir da filosofia da natureza, estamos próximos desses pontos.

1.3 - Antropologia e intuição intelectual

Se o ser humano é a ponte entre o real e o ideal, incorremos em outra questão relevante para essa discussão, a saber, a da antropologia de Schelling. O filósofo considera o ser humano como o ponto de intersecção entre o finito e o absoluto, ou seja, como o grande mediador desses dois campos. Nesse sentido, para compreender em que medida o homem é capaz de fazer essa mediação, seria interessante nos fazermos as seguintes perguntas: O que é, em geral, o homem? Seriam suas capacidades suficientes para apreensão do absoluto?

Cabe lembrarmos que Kant responderia à segunda pergunta com um afiado “não”. Entretanto, no pensamento de Schelling, devido à insatisfação com os limites epistemológicos da filosofia kantiana, como citamos anteriormente, encontramos uma via para a possibilidade de apreensão do absoluto. Essa via inicialmente é a *intuição intelectual*. A intuição intelectual é um conceito conhecido na filosofia desde a antiguidade clássica, e que percorre o pensamento do filósofo até o *Freiheitsschrift*, assumindo um papel fundamental para a filosofia schellinguiana, sendo considerada, inclusive, como fonte de sabedoria e conhecimento. Ainda assim, esse conceito não sobreviveu às mudanças dentro do pensamento de Schelling, que terminará por abandoná-lo à medida que se aproxima da teologia.

Muitos elementos vão se desenvolvendo e resultando em modificações ao longo do pensamento schellinguiano, o que proporciona um vasto campo de estudos

²⁶ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 37.

e possibilidades de pesquisas dentro do pensamento desse autor. Tanto o conceito de intuição intelectual, quanto a própria concepção de ser humano de Schelling terminam sofrendo mudanças. O conceito de intuição intelectual está intimamente ligado às concepções antropológicas de sua filosofia, e quem descreve de forma muito clara esse processo é Fernando Rey Puente, em seu texto *As concepções Antropológicas de Schelling*, no qual divide os três estágios da antropologia schellinguiana em: o cosmológico, o proto-histórico e o teológico, os quais estão profundamente conectados com as matrizes da concepção ocidental do que é o ser humano, considerando que este, no geral, também é entendido a partir de três linhas: a filosófica, a mítica e a cristã.

A concepção cosmológica da antropologia de Schelling ilumina a presença das ideias platônicas e neoplatônicas em sua filosofia, já que está no interior da tentativa de trazer à tona a conexão existente entre o Real e o Ideal, ou seja, entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias. A compreensão do ser humano enquanto um microcosmos é essencial para pensarmos a questão da intuição intelectual, dado que é justamente através dessa intuição que alcançaríamos a possibilidade de acesso do absoluto.

A partir da filosofia da natureza, Schelling enfatiza a noção do ser humano enquanto um organismo semelhante ao organismo do mundo, considerando fortemente a perspectiva que já encontrávamos no pensamento grego antigo de que o idêntico só pode ser conhecido pelo idêntico. Sendo assim, a possibilidade de conhecimento do mundo só é dada porque todos os elementos que compõem esse mundo, são também parte da constituição humana. Da mesma forma, contemplamos o absoluto ao contemplarmos a nós mesmos profundamente. É no mais íntimo núcleo de nossa existência que encontramos o caminho para o conhecimento do absoluto, de acordo com a primeira fase da filosofia schellinguiana. Nesse sentido, enfatizando a questão de que o idêntico só pode ser conhecido pelo idêntico, incorremos na constatação de que o absoluto está refletido no ser humano. Há um reflexo do divino no homem, e esse reflexo é a razão.

A razão diante desse ponto de vista e dessa fase em específico está identificada com a intuição intelectual, sem que possamos elencar grandes distinções de forma imediata entre um elemento e outro. Entendida como o órgão do infinito, a razão é a fagulha divina a partir da qual o ser humano ao contemplar seu eu, se torna

uma coisa só com o eu contemplado. O observador e o observado se tornam um só. O absoluto não pode ser objetivo, nem subjetivo, portanto, nesse instante, aquele que contempla deixa de ser um objeto, porque o contemplado não o é. A dificuldade reside no fato de que esse Eu absoluto não é passível de ser colocado em palavras, mas apenas percebido através da intuição intelectual e, não sem razão, a intuição intelectual exerce papel fundamental nessa perspectiva, porque é uma forma de acessar a verdadeira unidade, quebrando-se, portanto, a barreira epistemológica entre o inteligível e o sensível.

Como mencionamos anteriormente, a liberdade pode ser sentida pelo ser humano, precisamos lidar constantemente com a sensação de que somos livres, mas o sentimento da liberdade é imediato, ele fornece indícios, mas não material suficiente para compreendermos o que ela é essencialmente. Por esse motivo, para essa tarefa, uma investigação que transcenda as barreiras entre o inteligível e o sensível é inescapável. Todavia, para fazer esse movimento do sentimento imediato para um conceito é necessário que se estabeleça um elemento mediador, o qual pensava-se ser encontrado na intuição intelectual.

1.4 - A investigação da liberdade

Dissemos que um terceiro caminho, entre o da aceitação e o da negação da liberdade em coexistência com a ideia de sistema, poderia ser pensado. Esse caminho sugere que o sistema tenha a sua fundamentação precisamente na liberdade. Segundo o filósofo, não apenas a liberdade deve estar conectada com toda visão científica do mundo, mas ela é um ponto central e dominante do sistema, ela é o fundamento desse sistema. A proposta de Schelling é, portanto, trazer a liberdade para o interior do sistema. O fundamento do sistema é precisamente a liberdade, e a liberdade não é incompatível com a necessidade, conforme Schelling tenta mostrar.

Todavia, como é entendida essa concepção de liberdade que não é incompatível com a necessidade? Poderia ser, ainda assim, uma capacidade de escolher sem uma determinação prévia? Sobre isso, Schelling enfatiza:

Habitualmente se vê a liberdade apenas lá onde se tem uma escolha, onde um estado de dúvida precede a decisão que é finalmente tomada. Mas quem sabe o que quer agarra [a ocasião] sem escolha. Quem escolhe, não sabe o

que quer, e por isso mesmo tampouco quer. Toda escolha é a consequência de uma vontade não esclarecida.²⁷

Nessa passagem o filósofo se opõe ao conceito supostamente habitual de liberdade, a partir do qual a liberdade é entendida meramente como a capacidade de escolher sem qualquer fundamento determinante por uma coisa ou outra. Em verdade, ele declara esse um agir completamente irracional fazendo referência ao paradoxo do asno de Buridan.²⁸

Poder decidir, sem qualquer fundamento determinante, por A ou por não-A, seria, para dizer a verdade, um agir completamente irracional e equivaleria a não distinguir entre o homem e o conhecido animal de Buridan que, segundo as opiniões dos partidários desse conceito de livre-arbítrio, estaria condenado a morrer de fome diante de dois montes de palha situados à mesma distância, do mesmo tamanho e com as mesmas características, por não possuir aquele princípio do livre arbítrio.²⁹

O asno morreu de fome. A causa da morte foi a ausência de justificativa racional para a escolha entre um monte de palha e outro, já que eram absolutamente idênticos. Suas decisões precisavam ser baseadas apenas na razão, parecendo que o caminho da racionalidade seria não escolher, já que não havia fundamento suficiente para um ou outro monte e, conseqüentemente, precisaria ser uma escolha aleatória ou irracional.

Em última instância, o caminho da racionalidade absoluta havia conduzido para a irracionalidade de abandonar-se à morte. Entretanto, o ponto de Schelling é de que tal feito é equivalente em termos de irracionalidade àqueles que declaram a liberdade a partir da completa ausência de fundamento anterior para suas ações. Schelling também exemplifica a questão ao dizer que se você consegue contrair e estender o braço sem qualquer motivo aparente e, com isso, pensa demonstrar a liberdade, está concluindo da ignorância de um fundamento anterior ao seu ato, a inexistência desse. Porém, diz Schelling: “É justamente onde entra a ignorância que se encontra de modo mais certo a determinação”.³⁰

²⁷ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 57.

²⁸ O nome está associado ao filósofo francês do século XIV Jean Buridan (1300 – 1358 ou 1295 – 1356). O paradoxo foi usado para ridicularizar sua perspectiva sobre escolhas livres.

²⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 76 (SW,I,7, 382).

³⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 77 (SW,I,7, 383).

Para o filósofo, se precisamos endossar um caráter completamente contingente nas ações isoladas para salvaguardar a liberdade, então ela não é digna de salvação. A passagem encontrada no escrito da liberdade é realmente marcante: “Mas o acaso é impossível, porque se opõe à razão e à necessária unidade do todo; e se a liberdade não se pode salvaguardar senão como contingência da ação no meio do todo, então não vale a pena salvaguardá-la”.³¹

A oposição a essa noção absoluta de livre-arbítrio é o determinismo, porque esse defende justamente a necessidade empírica de todas as ações, afirmando uma determinação anterior ao ato. Ainda que seja mais simpático ao determinismo, Schelling não endossará nenhuma dessas vias. Há, para ele, um ponto de vista superior a ambos, a saber, o de uma necessidade superior que alcança a justa medida de distância tanto do acaso, quanto da coação. Essa necessidade é interna, originada na essência do próprio sujeito. No entanto, o livre-arbítrio a ignora, tal como o determinismo o faz.

Schelling entende que somente o idealismo esteve no caminho certo ao elevar a doutrina da liberdade ao nível do compreensível, por esse motivo ele faz uma breve reformulação do conceito kantiano para demonstrar como ele deveria ser expresso conforme a sua perspectiva.

Em geral, somente o idealismo elevou a doutrina da liberdade àquela única região em que ela pode ser compreensível. A essência inteligível de cada coisa e, principalmente, do homem, é, segundo ele, exterior a qualquer conexão causal, encontrando-se fora e para além do tempo; por isso, não pode ser nunca determinada por qualquer coisa que a preceda, na medida em que é ela, pelo contrário, que precede qualquer outra coisa que esteja ou aconteça nela; e fá-lo, não tanto temporalmente como conceitualmente, como unidade absoluta, que já lá se deve encontrar inteira e perfeita, para que uma ação ou determinação isolada seja possível nela.³²

A possível conclusão, proveniente dessa perspectiva idealista, colocada nas palavras de Schelling, é a de que a ação humana livre se segue do inteligível do homem, mas quanto a isso, o filósofo não se opõe, apenas aponta para a ausência de uma transição do absolutamente indeterminado para o determinado, considerando que se admitirmos que o inteligível é determinado sem qualquer tipo de fundamento pela mais pura indeterminidade, terminaríamos por desembocar nos problemas da

³¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 77 (SW,I,7, 383).

³² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 77-78 (SW,I,7, 384).

concepção do livre-arbítrio. Por esse motivo, Schelling entende que para poder determinar a si mesmo, um ser já precisaria estar determinado, ou seja, determinado a determinar-se. Precisamente nesse ponto, reside a chave para o problema desse capítulo, a saber, em considerar que essa determinação, inerente ao ser humano, que o conduz à ação livre, não parte do exterior. Todavia, isso não sugere, conseqüentemente, que essa determinação tenha sua origem propriamente no seu interior, se este for entendido do ponto de vista empírico tendo em vista elementos físicos e/ou psicológicos, os quais são subordinados.

A necessidade humana que é absolutamente compatível com a liberdade, reside na própria essência do ser humano que, segundo o autor, deve ser uma determinação para si mesma. É também desse modo que o autor responderá ao problema que levantou acerca da falta de um elemento de transição entre o indeterminado e o determinado na posição idealista. A resposta cabal dada pelo filósofo da natureza à pergunta sobre a compatibilização da liberdade e da necessidade é, por conseguinte, de que a liberdade absoluta é uma necessidade absoluta: “Porque só é livre aquele que age segundo as leis da sua própria essência e não é determinado por mais nada, nem nele, nem fora dele”.³³

Diante desse raciocínio, as escolhas tornaram-se um lugar inóspito para o acaso, uma vez que Schelling está consideravelmente distante das perspectivas que introduzem o acaso para explicar a noção de liberdade. A ação particular, portanto, é resultante de uma necessidade essencialmente interna e, dessa forma, aquele ser inteligível que age livremente, age também em conformidade com a sua natureza, porém age necessariamente.

Apesar disso, é possível que dizer que um ser livre age de forma necessária, ainda pareça soar contraditório, principalmente se estivermos associando essa necessidade com a necessidade empírica, a qual consiste em uma obrigação, o que não representa a posição de Schelling, afinal não é para essa necessidade que o filósofo está apontando. Não se trata de uma necessidade empírica, mas de uma necessidade em essência. Nesse sentido, o autor se remete a Lutero para elucidar a sua posição: “Que Judas tenha traído Cristo, eis o que não poderia ser alterado, nem

³³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 78 (SW,I,7, 384).

por ele próprio, nem por nenhuma criatura e, no entanto, não traiu Cristo coagido, mas voluntariamente e em plena liberdade”.³⁴

Diante dessa passagem emblemática, como compreender que uma ação livre, estivesse impossibilitada de ser diferente do que foi, sem que com isso tenha deixado de ser livre? Se Judas agiu em plena liberdade, por qual motivo sua traição aconteceu de forma necessária e não poderia ter sido diferente? O que é, afinal de contas, essa necessidade interna da própria essência da qual Schelling faz uso para buscar o caminho em que liberdade e necessidade possam se unir?

Além disso, uma outra pergunta de suma importância que poderíamos postular aqui é: Para onde iria a responsabilidade moral se entendêssemos que Judas, por exemplo, não poderia ter alterado o curso da sua ação? Se compreendermos que essa essência interna é algo dado e fixo, parece inevitável que a responsabilidade do agente seja suprimida. Todavia, a responsabilidade permanece, considerando que como mencionamos anteriormente a necessidade absoluta é também a liberdade absoluta. Além disso, talvez seja o caso de lembrarmos aqui de uma das características cruciais da filosofia schellinguiana, a saber, o seu dinamismo. Trata-se de uma filosofia cheia de vida e movimento, uma filosofia do devir. Sendo assim, essa essência relacionada ao ser humano não é estática, meramente dada como um ser morto, essa essência é o próprio agir dos homens.

Mas justamente, 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 aparecer como uma coisa ou a outra, mas que é em si mesmo liberdade, embora, formalmente considerado, seja necessidade.³⁵

A partir disso, uma questão que parece pertinente levantarmos é a do que determina essa natureza interna que conseqüentemente determina a ação, ou seja, qual é a origem dessa necessidade interna que é em si liberdade? Essa origem para a qual devemos voltar é contemporânea à primeira criação, está fora do tempo, uma vez que para Schelling, o ser humano é de toda eternidade, convicto de que mesmo que esse não seja nosso modo habitual de pensar, há em nós a sensação dessa eternidade.

³⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 80 (SW,I,7, 386).

³⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 79 (SW,I,7, 385).

Do mesmo modo, ao executarmos nossas ações, não temos o sentimento de estarmos sendo coagidos, pelo contrário, pensamos honestamente estar agindo voluntariamente e em conformidade com nossa vontade. Todavia, seja o indivíduo bom ou mau, ele está submetido ao mesmo processo, no qual não é bom ou mau voluntariamente, mas necessariamente, ainda que sem coação. Nas palavras do filósofo: “Na consciência, na medida em que é mera auto-apreensão e apenas de forma ideal, aquele livre agir que se transforma em necessidade não pode certamente aparecer, pois precede-a, tal como precede a essência e constitui-a”.³⁶

A necessidade precede a essência, eis nessa questão um elemento crucial para a compreensão de como Schelling pensa a coexistência entre a necessidade e a liberdade, porque, como falamos acima, essa determinação está fora do tempo, ela acontece antes, mas não de um ponto de vista temporal. Em verdade, a temporalidade é algo interessante no pensamento desse filósofo, porque não há um tempo em si de forma universal. Nós estabelecemos o tempo de tudo a partir de comparações entre o tempo de uma coisa e de outra. Por essa razão, não é possível pensar o tempo antes do surgimento do universo, porque para além dele não há um elemento comparativo possuidor de um tempo particular. Disso, Schelling conclui que o começo do universo acontece fora do tempo e só a partir do seu surgimento é possível falar em tempo, porque para que fosse possível falar do tempo do universo, seria preciso que houvesse algo fora dele, como não é o caso, não há tempo anterior ao seu início.

Contudo, esse momento originário anterior é escuridão, é ausência de entendimento, porque:

Todo nascimento é nascimento da escuridão para a luz; o grão deve desaparecer na terra e morrer na escuridão para que uma mais bela figura luminosa se erga e se manifeste à luz do Sol. O homem é formado no útero materno; e é somente da escuridão daquilo que não tem entendimento (do sentimento de nostalgia, essa matriz soberana do conhecimento) que desperta o pensamento luminoso.³⁷

Diante dessa passagem é possível notar a importância do sentimento de nostalgia para que a luz possa surgir abrindo caminhos para a existência das coisas. Schelling apresenta essa noção de nostalgia como uma vontade ainda desprovida de

³⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 80 (SW,I,7, 386).

³⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 55 (SW,I,7, 360).

entendimento e autonomia, mas que mesmo em sua inconsciência presente o entendimento e o deseja. Dessa forma, o entendimento nasce daquilo que não possui entendimento. A nostalgia é a primeira emoção da existência divina, ela sente o Uno eterno. “Ela se dirige para o entendimento que ainda não conhece (da mesma forma que nós na saudade ansiamos por um bem desconhecido e sem nome”.³⁸ A nostalgia parte em busca do entendimento como uma semente parte do obscuro da terra para a busca do sol.

A nostalgia ao dar as mãos ao entendimento se torna uma poderosa e livre vontade criadora, capaz de dar forma aos seus meios de revelação na natureza originária desordenada. Essa natureza originária nada mais é do que o fundo eterno da existência divina. Nesse sentido, o entendimento efetua uma diferenciação das forças dessa natureza com vistas desenvolver a unidade que há nela inconscientemente contida a partir dessa essência divina que ilumina as profundezas da escuridão da natureza originária. Porém, isso não significa que o fundo obscuro seja eliminado pela luz posta pelo entendimento. O que acontece é uma separação de forças, uma vez que a nostalgia agora tenderá a fechar-se em si, deixando a permanente presença do fundo.

Schelling considera o contraste como motor para toda revelação, uma vez que é justamente no seu oposto que as coisas são reveladas. É indispensável, portanto, a efetividade da escuridão para conhecermos a luz. Dessa forma, o que impele o ser humano à elevação de sua existência é justamente a consciência da noite. É no íntimo do ódio que reside o amor. É do desprovido de entendimento que surge o entendimento. É das profundezas da escuridão que surge a iluminação.

Nesse processo de contraste entre os raios de luz e a escuridão, através de um despertar, surge o singular, a unidade ressaltada pelo entendimento. Nesse sentido, Schelling destaca:

Mostrar como cada processo sucessivo se aproxima da essência da natureza, até ao ponto em que, na mais extrema diferenciação das forças, se abre o centro mais íntimo de todos, é a tarefa de uma filosofia completa da natureza. Para o nosso propósito presente, somente o que se segue é essencial: cada ser nascido na natureza do modo que foi indicado tem em si um duplo princípio, princípio esse que, todavia, é, no fundo, um só, considerado de dois pontos de vista possíveis.³⁹

³⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 55 (SW,I,7, 360).

³⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 57 (SW,I,7, 362).

Por esse motivo, segundo o filósofo, todo ser humano, como uma criatura originada no fundo, tem em si dois princípios: “Encontra-se no homem todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda a força da luz. Nele encontra-se o abismo mais profundo e o céu mais elevado, ou seja, ambos os centros”.⁴⁰

Nesse ponto seria conveniente demonstrar a relação de todos esses elementos com a ideia de Deus de Schelling, principalmente para compreendermos a posição humana diante do divino, considerando que é justamente porque em Deus encontramos uma unidade inseparável entre o elemento obscuro e o elemento luminoso que identificamos a separação entre o homem e Deus, tendo em vista que no ser humano há um outro princípio elevado desse fundo, a saber, a ipseidade. “O homem está posto num tal ponto culminante que tem em si mesmo, em iguais condições, a origem do automovimento para o Bem e para o Mal; nele, a unidade dos princípios não é uma união necessária, mas livre”.⁴¹

Entretanto, o próximo capítulo é exclusivamente dedicado às preocupações relativas à compreensão de Schelling sobre Deus, bem como sua relação com a liberdade, no qual esses pontos mencionados se tornarão mais claros. Para o propósito do presente capítulo, consideramos apenas que no ser humano há o princípio da vontade própria, conseqüente do fato de que o homem é uma criatura originária da escuridão, portanto, esse é o princípio derivado do fundo.

Se a determinação do ser humano acontece de forma simultânea a essas questões da primeira criação do mundo, devemos admitir que há uma espécie de predestinação no pensamento de Schelling? A escolha é anterior à vida empírica como a conhecemos, não à toa podemos perceber propensões para o mal mesmo no jardim de infância, as mesmas que frequentemente acreditamos que nem mesmo a melhor educação poderia convertê-la para o bem. Nas palavras de Schelling:

É assim que muitas vezes acontece que um homem, desde a infância, altura em que, considerado empiricamente, quase não podemos esperar dele liberdade e reflexão, mostra uma propensão para o Mal que se pode prever que não cederá a nenhuma educação ou ensinamento e que, no seguimento, amadureça os frutos malignos que tínhamos previsto na semente; e certamente ninguém duvida da sua responsabilidade e todos estão

⁴⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 58 (SW,I,7, 363).

⁴¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 68 (SW,I,7, 374).

convencidos da culpa deste homem, como se tivesse em seu poder cada uma de suas ações isoladas.⁴²

Diante desse raciocínio, quem busca justificar as próprias atitudes moralmente problemáticas a partir do refúgio de frases como: “Eu agi assim, porque eu sou assim”, ou “Eu sou assim, não poderia ter agido diferente”. Não está se equivocando, pelo contrário, está se justificando a partir de uma resposta absolutamente plausível, o que não implica em dizer que essas atitudes são desprovidas de consciência. É claro que o problema da responsabilidade moral está batendo novamente em nossa porta e, agora, está acompanhado do problema da aparente impossibilidade de reforma moral. Entretanto, a saída para o problema está em dizer que Schelling não está endossando a perspectiva recorrente de predestinação, na qual o ser humano está determinado desde a eternidade, em que há um impulso para o Mal totalmente inconsciente, porque para o pensador, os criadores dessa ideia de predestinação não buscaram essa determinação em um agir eterno, na formação do que é o ser humano, não buscaram um fundamento do agir, mas pelo contrário, a entendiam como um decreto divino, suprimindo conseqüentemente a liberdade desde o início. Em outras palavras, Schelling concebe a predestinação, mas de um ponto de vista distinto dos adeptos à noção de predestinação habitual, porque o filósofo entendia que: “Tal como o homem age aqui, assim também agiu de toda a eternidade e, desde logo, no começo da criação. O seu agir não se modifica, tal como ele, enquanto ser moral, não se modifica, mas é eterno por natureza”.⁴³

A diferença de perspectiva entre a predestinação que Schelling se opunha e a que endossava parece muito sutil ainda, porque ainda não abordamos os assuntos referentes a Deus e ao Mal, os quais serão abordados respectivamente no segundo e terceiro capítulo, a partir dos quais poderá ficar mais compreensível como esses elementos podem se encaixar na perspectiva de Schelling, porque ao compreendermos como o filósofo entende a formação do mal na natureza humana, será possível visualizar como essa concepção não compromete necessariamente a responsabilidade moral.

No caso de Schelling, é possível dizer que é quase impossível abordar o seu trabalho sobre a liberdade, sem mencionar o problema do mal, porque esse é,

⁴² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 80-81 (SW,I,7, 387).

⁴³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 81 (SW,I,7, 388).

precisamente, o norte da obra. Todavia, esse é um campo bastante árido dentro do pensamento desse autor, por esse motivo merecerá a paciência do leitor que aguardará até o terceiro capítulo para lidarmos com esse problema. Uma breve antecipação do que virá pode ser percebida através dessa passagem do *Freiheitsschrift*:

Somente pelo conhecimento do Mal universal é possível compreender também o Bem e o Mal no homem. Se o Mal foi já excitado na primeira criação e se desenvolveu, por fim, como princípio universal, graças ao agir-para-si-mesmo do fundo, então parece ser totalmente compreensível uma inclinação natural do homem para o mal, porque a desordem das forças que se iniciou pela primeira vez pelo despertar da vontade própria da criatura, acompanhava-o já desde o nascimento.⁴⁴

Schelling menciona a possibilidade do conhecimento do mal universal para demonstrar como a partir dele, podemos alcançar a compreensão tanto do bem, quanto do mal no ser humano, o que já sugere a dimensão do problema que será tratado. O mal no ser humano, como o percebemos, isto é, do ponto de vista empírico, é resultante de uma ação que está fora do tempo. Esse mal é contraído no momento do nascimento, ainda que isso não ocasione em uma determinação absoluta do indivíduo ao mal. Todavia, o modo como acontece o processo de decisão para o bem ou para o mal, permanece obscuro até o momento. Em verdade:

O homem, na criação originária é um ser indeciso (o que pode ser exposto, de forma mítica, como um estado de inocência e felicidade inicial que precede esta vida) e só ele próprio se pode decidir. Mas esta decisão não pode acontecer no tempo; ela surge fora de qualquer tempo e é, portanto, contemporânea da primeira criação, embora não seja um ato distinto dela.⁴⁵

Não sem razão, a questão do tempo parece retornar aos nossos dedos, talvez nele, ou, em sua ausência, resida o coração do presente capítulo, ou, talvez, seja melhor dizer que não é o tempo propriamente que retorna a essas teclas, mas somos nós que terminamos por ter que retornar em pensamento a uma época na qual precisamos considerar o tempo como algo inexistente, isto é, a época da primeira criação. Nesse caso, retornamos para demonstrar que a decisão que definirá as ações necessárias da vida empírica acontece fora do tempo e por isso o fundamento do agir humano é anterior a qualquer ação relativa aos sentidos.

⁴⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 75 (SW,I,7, 381).

⁴⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 79 (SW,I,7, 385).

A passagem mais esclarecedora e conclusiva para isso pode ser encontrada nas *Preleções Privadas de Stuttgart*, na qual Schelling diz:

Um tal ato absoluto é em nós aquele que funda o nosso caráter. O caráter se constitui a partir de uma espécie de contração, por intermédio da qual nós nos damos justamente uma determinidade: quanto mais intensiva ela for, mais caráter. Ninguém afirmará que um homem escolheu seu caráter; o caráter não é uma obra da liberdade no sentido habitual – e, todavia, ele é imputável. Aqui se encontra essa identidade da liberdade com a necessidade.

⁴⁶

Como vimos, o desdobramento da relação entre liberdade e sistema terminará por desembocar em uma compreensão do absoluto. Porém, como compreender que o ser humano, um ser que carrega em suas costas desde o nascimento o peso da própria finitude, possa acessar essa relação dentro de um campo divino? Esse é o motivo pelo qual o conceito de intuição intelectual inicialmente foi um elemento tão importante para o pensador, mas Schelling decide o abandoná-lo, porque passa a perceber o ser humano e sua relação com o princípio ideal de uma forma distinta. Qual é essa forma e como passa a ser essa relação? Essas são perguntas extremamente instigantes que podem ser feitas em futuras investigações, as quais precisariam transcender a obra de 1809 norteadora deste trabalho, bem como as *Preleções Privadas de Stuttgart*, as quais estão auxiliando no desafio de compreensão das presentes questões.

⁴⁶ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 57-58.

II – A QUESTÃO DE DEUS

Deus ou *Absoluto* é para o pensamento de Schelling em 1809 elemento de suma importância para a compreensão do conceito de liberdade, porque só a partir deste será possível visualizar de que forma a liberdade é entendida como a faculdade do bem e do mal, sem que com isso o autor tenha incorrido em culpabilizar Deus pela existência do mal no mundo. É, portanto, fundamental dedicar um capítulo exclusivo à questão de Deus presente em *Freiheitsschrift*.

Todavia, uma pergunta passível de ser feita aqui, seria a de saber como é possível aderir a uma fundamentação para a filosofia em Deus sem que possamos alcançar efetivamente a prova desse Deus, mas para essa questão Schelling admite não ter uma resposta, porque admite também que a existência do incondicionado não é passível de ser realmente provada com a do condicionado: “Assim como o geômetra, quando ele se põe a provar suas proposições, não prova primeiro o ser-aí [*Dasein*] de um espaço, do mesmo modo a filosofia não prova o ser-aí [*Dasein*] de Deus”.⁴⁷

Todas as coisas são manifestações do absoluto e, nesse sentido, a filosofia é uma prova constante dele: “Se o universo não pode ser nada mais do que a manifestação do Absoluto, e a filosofia nada mais é do que apresentação espiritual do universo, então toda a filosofia é também apenas a manifestação, i.e., a evidenciação contínua [*fortgehende Erweisung*], de Deus”.⁴⁸

2.1 - O fundamento – Grund

Um dos princípios fundamentais para compreendermos o *Freiheitsschrift* é aquele que distingue o ser na medida em que existe e, esse mesmo ser, na medida em que é fundamento da existência. Schelling afirma ter descoberto essa diferença a partir de sua filosofia da natureza, quando, pela primeira vez na ciência, foi possível expor essa distinção.⁴⁹ Por esse motivo, lembramos quão essencial é manter presente a importância da filosofia da natureza para esse escrito de 1809, bem como lançar luzes a essa distinção crucial proporcionada pelo filósofo, considerando que, como

⁴⁷ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 47.

⁴⁸ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 47.

⁴⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 (SW,I,7, 357).

mencionamos anteriormente, é a partir dela que o filósofo desenvolverá respostas às questões colocadas na mencionada obra.

A diferença entre o ser na medida em que existe e o ser na medida em que é fundamento de sua existência⁵⁰ proporcionará ao filósofo uma saída para não incorrer na culpabilização de Deus pelo mal no mundo e, em última instância, para o problema da liberdade. Demonstrar como o autor desenvolve essa tarefa é a nossa intenção aqui.

Schelling declara que todas as coisas possuem o seu fundamento e a sua existência, afirmando também que o mesmo acontece com Deus, tornando ainda mais intrigante a busca pela compreensão de como esse fundamento é proposto, principalmente porque poderia parecer que essa fundamentação estaria fora de Deus, mas então teríamos que pensar em uma causa externa a Deus, o que incorreria em equívoco, uma vez que Deus é causa de si mesmo e, além disso, o filósofo nega qualquer possibilidade de que possa haver algo fora de Deus, afinal Deus é sinônimo do absoluto, se houvesse algo para além dele, logo esse não poderia ser denominado "absoluto" sem que houvesse uma contradição. Nesse sentido, a filosofia da natureza foi acusada de misturar Deus e natureza, e teve os seus princípios metafísicos entendidos como idênticos aos de Espinosa. Todavia, de modo absolutamente contrário ao que se poderia pensar, Schelling ressalta que é justamente nessa distinção entre o fundamento da existência e a existência em si que encontramos "a mais clara distinção entre a natureza e Deus".⁵¹

Partindo do princípio que esse fundamento da existência de Deus reside necessariamente no interior dele, o que por si só, já tornaria as coisas bastante desafiadoras de serem compreendidas, o filósofo aumenta ainda mais o desafio ao declarar que esse fundamento que está em Deus e é a base da sua existência, não é ele mesmo, mas algo outro.

⁵⁰ É válido ressaltar que a busca pela compreensão do significado dessa distinção permanece vívida entre a literatura especializada, segundo Hennigfeld: "As repetidas tentativas feitas na literatura relevante para decifrar o significado da distinção de Schelling usando métodos tradicionais permanecem problemáticas. O significado sistemático dessa tese ontológica básica não é revelado nem pela compensação com outros pares de termos familiares na tradição, nem pelo rastreamento das considerações de Schelling às especulações teosóficas de Jakob Böhme (cf. Capítulos III, 11). Essas (e outras!) influências sobre Schelling não podem ser negadas; mas não se deve subestimar a originalidade de Schelling. Aliás, há um risco maior de colocar muito pouco nos termos "fundamento" e "existência". (2001, p. 57).

⁵¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 (SW,I,7, 357).

Esse 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.⁵²

Como compreender que o elemento primordial que possibilita que Deus exista, não seja ele mesmo sem propriamente desconsiderar Deus como causa de si mesmo? Essa pergunta é fundamental aqui. Schelling é enfático nesse ponto, também como uma forma de destacar o sentido próprio dado por ele à noção de fundamento, nos lembrando que essa definição acerca da natureza de Deus como causa de si mesmo, como fundamento da sua existência, não é rara de encontrada em outras concepções, sendo uma forma até mesmo ordinária de compreender. Porém, segundo Schelling, o ponto chave é que essas concepções comuns já conhecidas trataram o fundamento apenas como um conceito, sem que com isso, buscassem determinar a efetiva natureza do que chamam de fundamento.⁵³ Nas palavras de Schelling: “Porque nada existe diante ou fora de Deus, ele deve ter em si mesmo o fundamento da sua própria existência. É o que dizem todas as filosofias; mas falam deste fundamento como de um puro conceito, sem o tornar qualquer coisa de real ou de efetivo”.⁵⁴ Dessa forma, o que ocorre é uma sustentação vazia do que significa o fundamento, sem que tenhamos a resposta de como o fundamento é, de fato, o fundamento. Por esse motivo, o filósofo de Leonberg deseja trazer uma formulação conceitual viva de como Deus torna-se a si mesmo, ou seja, não como um conceito rígido e fechado, mas como um devir, um tornar-se.

Se partirmos de uma perspectiva de Deus que o conceba de forma abstrata como um ser fixado nas alturas e distante do ser humano, poderia parecer quase inconcebível a aceitação da ideia de que mesmo esse Deus precisa de um fundamento para existir, isto é, de um princípio obscuro que mesmo estando nele, não seja ele mesmo. Todavia, Schelling quer mostrar que Deus pode ser muito mais vivo do que se poderia pensar em primeiro momento. O filósofo está interessado em lançar luzes para uma concepção de Deus mais próxima do ser humano, porque defende a

⁵² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 (SW,I,7, 358).

⁵³ Ver HEIDEGGER, Martin, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 109.

⁵⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 (SW,I,7, 358).

ideia de que é fundamental fazer essa aproximação, ou seja, deslocar essa ideia de um Deus fixado nas alturas e passar a visualizar Deus da forma mais semelhante ao humano possível, entendendo-o como um ser que, embora efetivo e absoluto (não havendo nada diante ou fora dele), seja também um ser que não está pronto, mas em processo, ou seja, no devir.

Há em nós dois princípios, um inconsciente, obscuro, e um consciente. O processo de nossa auto-formação [Selbstbildung] – seja no que diz respeito ao conhecimento e à ciência, seja eticamente ou mesmo de modo geral no que concerne a formação ao longo da vida e para a vida – consiste sempre em elevar à consciência o subsistente inconsciente em nós, em elevar à luz a escuridão inata a nós: melhor dizendo, em alcançar a clareza.⁵⁵

É da mesma forma, portanto, que ocorre com Deus, a escuridão é a grande antecipadora de todo o existente. Há em Deus esses dois princípios, os quais também são encontrados em todo ser humano: um inconsciente, obscuro e um consciente, com mais clareza. Entretanto, a partir da menção desses dois princípios, a saber, o princípio obscuro e o princípio da luz, estamos abrindo um portal extremamente vasto e delicado dentro da filosofia de Schelling, o qual demandará muita atenção, porque, a partir de agora, esses dois princípios irão nos acompanhar ao longo de todo esse trabalho, uma vez que são fundamentais para a compreensão de Deus e, conseqüentemente, do conceito de liberdade. Talvez já seja perceptível que o problema da liberdade em *Freiheitsschrift*, não percorre uma via direta ao conceito, em vez disso, está imbricado necessariamente com diversos outros elementos, os quais precisam ser demonstrados para que possamos alcançar a fidelidade com o seu escrito.

A questão de Deus como causa de si mesmo é árdua no pensamento de Schelling, porque nos conduz precisamente a esse problema que nos referimos acerca do fundamento do ser, uma vez que se Deus precisa desse fundamento, que não é ele mesmo de forma absoluta, mas está nele inseparavelmente, então Deus precisa de um elemento outro para existir, mas, como mencionamos, esse elemento reside nele, ou seja, a sensação é a de que estamos em um labirinto em busca de uma saída.

⁵⁵ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 63.

Examinemos o argumento de Schelling no *Freiheitsschrift*, no qual o filósofo recorre à natureza:

A gravidade precede à luz como seu fundamento eterno e obscuro, que não é ele próprio, *actu*, e que se perde na noite à medida que a luz (aquilo que existe) se propaga. A própria luz não se desembaraça completamente daquilo que a encerra. Precisamente por isso, a gravidade não é nem a pura essência nem o ser atual da identidade absoluta, mas apenas uma consequência da sua natureza.⁵⁶

A analogia schellinguiana⁵⁷ propõe que pensemos a relação entre fundamento e existência nos termos da natureza tal como a percebemos cotidianamente. Assim, a proposta é de que pensemos a gravidade enquanto fundamento e a luz enquanto a existência. A gravidade é o fundamento obscuro da luz e, portanto, não é a luz propriamente, mas algo que a precede e a possibilita, ela se relaciona com a luz, tal como o fundamento com a existência.⁵⁸ Porém, é necessário lembrar que ao falarmos, analogicamente, que a gravidade precede e possibilita a luz, não podemos pensar em nossa linha temporal ordinária, entendendo que o fundamento é o primeiro e a existência é o que vem depois de uma forma temporal ou prioritária, porque, em verdade, não há prioridade, nem procedência, ambos elementos são simultâneos, sendo um a condição de possibilidade do outro, como Schelling esclarece:

No círculo a partir do qual tudo devém, não há nenhuma contradição em que aquilo pelo que uma coisa é produzida seja, ele próprio, engendrado por ela. Aqui, não há, primeiro, nem um último, porque tudo se pressupõe reciprocamente, um não é idêntico ao outro e, todavia, nenhum pode ser sem o outro.⁵⁹

De acordo com Hennigfeld, a aparente contradição sobre a qual Schelling se refere é proveniente da dificuldade de pensarmos a ausência da referência temporal nessa relação entre existência e fundamento no absoluto. Do mesmo modo e pelo mesmo motivo, é importante enfatizar que, nesse ponto, reside uma sutil, mas

⁵⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 52 - 53 (SW,I,7, 358).

⁵⁷ Conforme Heidegger em sua obra sobre o *Freiheitsschrift*, quando Schelling faz referência a essa relação entre gravidade e luz ele não está apenas a usando como uma imagem simbólica, um recurso didático em prol da elucidação, mas trata-se de uma comparação justificada de um nível do ser com o outro, mas que em essência são o mesmo, diferenciados apenas em potência. Ver em HEIDEGGER, Martin. *Schellings Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, p.199.

⁵⁸ Ver mais em HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.59.

⁵⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 53 (SW,I,7, 358).

relevante, distinção; o *fundamento*, mesmo que seja a condição de possibilidade do existente, não é propriamente a causa para que ele seja o que é em si mesmo. Para usufruir da analogia dada por Schelling acerca da luz, é possível dizer que o fundamento obscuro da luz não é necessariamente aquilo que faz dela luz, mas aquilo que permite que ela se manifeste. Segundo Hennigfeld:

O mesmo se aplica aos momentos do absoluto: O fundamento não é condição (causa) do ser divino; mas é uma condição necessária para a existência, ou seja, para o aparecimento efetivo do divino. Somente a existência de Deus transforma o não-ser da base em algo ser (ou seja, a criatura).⁶⁰

São dois elementos que embora precisem de simultaneidade para a efetivação, possuem facetas isoladas, por esse motivo a relação com os órgãos tomados na perspectiva individual com o organismo em sua totalidade é utilizada pelo filósofo quando ele afirma que a dependência não suprime a autonomia, não suprime a liberdade: “Uma estrutura isolada, como o olho, só é possível na totalidade de um organismo, mas não deixa, por isso mesmo, de ter uma vida para si própria, uma forma de liberdade que se manifesta claramente pela doença de que é capaz”.⁶¹ Deus é também uma vida.

Assim, a vida é um constante processo de tomada de consciência, com a certeza de que embora a busca seja pela clareza, haverá sempre uma parcela de escuridão inesgotável, uma vez que o fundo sempre precisará existir. Nas palavras de Schelling, “sempre sobra um resto de escuridão (ninguém alcança o pico do seu bem ou o abismo de seu mal)”.⁶²

Esses dois princípios, portanto, são permanentes e, sendo o mesmo válido para Deus, a consciência divina começa, tal como no homem, com uma cisão, uma oposição de si, dando origem a um inferior e um superior em Deus, os quais são designados como potências.⁶³

⁶⁰ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.60.

⁶¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 41 (SW,I,7, 346).

⁶² SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 64.

⁶³ “A lei da vida para Schelling consiste em dois aspectos principais: o primeiro é de que tudo o que se encontra oculto terá de se manifestar, e o segundo, é de que essa manifestação se processa segundo uma sequência precisa e irreversível de etapas. A cada uma dessas etapas Schelling denomina *potência*”. (PUENTE, 1997, p.43).

Essa oposição é uma das chaves para compreender como Schelling está pensando a manifestação de Deus, porque é preciso recordar que, segundo o pensador, sem oposição não há vida. Nas *Preleções Privadas de Stuttgart* o filósofo expõe essa questão de forma esclarecedora ao se referir à existência desse elemento inferior e sem consciência existente em Deus:

A prova da necessidade dessa hipótese repousa na *lei fundamental da oposição*. Sem oposição não há vida. No homem, assim como em todo ser-á em geral, é assim. Também em nós há um racional e um irracional. Cada coisa precisa, para se manifestar, de algo que ela mesma *sensu stricto* não é.⁶⁴

Antes da manifestação divina, antes da criação do mundo, os dois princípios encontravam-se misturados em um estado de indiferença. Após o surgimento da consciência, do momento de separação, esse princípio superior repele aquele inferior, mas não com o objetivo de abandoná-lo completamente, mas para elevá-lo gradativamente à clareza, bem como nós em nosso processo de auto-formação nos distanciamos da escuridão do não-consciente visando ampliar a nossa margem do consciente. Do mesmo modo, o princípio inferior por meio da contração também busca distanciar-se. Assim, Deus repele esse elemento que não é ele mesmo, a fim de formá-lo e desenvolvê-lo em algo semelhante a si. [...] “todo o processo de criação do mundo, o processo **sempre contínuo** na natureza e na história, não é na verdade nada mais do que o processo da tomada de consciência completa [*der vollendeten Bewusstwerdung*], da completa personalização de Deus”.⁶⁵

A questão fundamental para a compreensão do presente propósito, ou seja, essa distinção entre fundamento e existência que há em todas as coisas, é melhor esclarecida quando Schelling demonstra, nas *Preleções Privadas de Stuttgart*⁶⁶, que esse não-consciente é o ser de Deus, é o fundamento, o real. Em contrapartida o existente é o ente de Deus, o ideal.

Como o próprio termo alemão “Grund” sugere, esse ser de Deus é o fundamento, a base, o motivo que possibilita haver Deus enquanto ente e, por isso, ele é apenas em função desse ente, trata-se do predicado do sujeito. Dessa forma,

⁶⁴ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 67.

⁶⁵ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 63 (Grifo nosso).

⁶⁶ Ver SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 68.

quando ocorreu a cisão, Deus separou-se do seu ser como ente, ainda que ambos tenham permanecido em seu íntimo. O mesmo acontece com os seres humanos, cisão que:

[...] no homem constitui justamente o ato moral mais elevado. Nosso ser é apenas [um] meio, [um] instrumento para nós mesmos. O homem que não pode se separar do seu ser (que não se torna independente, que não se liberta dele), que é fechado e permanece idêntico a seu ser, é o homem afundado em sua ipseidade, incapaz de se elevar – moral - e intelectualmente. Para aquele que não se separa do seu ser, o ser é o essencial, e não a sua essência interior, superior, verdadeira.⁶⁷

Assim, Schelling demonstra que a distinção entre o fundamento e a existência é chave para que tenha sido possível haver vida, uma vez que se Deus tivesse permanecido fechado no seu ser, não haveria crescimento, bem como o ser humano que está encerrado em sua ipseidade⁶⁸ não consegue se elevar, porque fica ensimesmado, fechado apenas em si mesmo, na eguidade.

Uma outra maneira pela qual Schelling formula essa relação de princípios é a de compreender esses elementos como ente e não-ente. “Explorar a essência do não-ente é justamente o ponto mais difícil, a cruz, de toda filosofia. Tenta-se sempre agarrá-lo, mas nunca se consegue retê-lo firmemente”.⁶⁹ Entretanto, esse ser de Deus que em relação ao ente é um não-ente, é também, por sua vez, um ente, porque todo não-ente só o é relativamente, apenas em relação a um ente superior, mas ele tem em si os dois princípios também, porque devemos lembrar que todas as coisas, segundo Schelling, possuem o seu fundamento e a sua existência. Dito de outro modo, nada é puramente real, objetivo em Deus: “O mero ser em Deus não é nenhum ser morto, mas também em si novamente um [ser] vivo, que contém em si novamente um ente e um ser”.⁷⁰ Todas as coisas são cheias de vida conforme o pensamento schellinguiano, justamente nesse ponto reside umas das principais dissonâncias com o pensamento de Espinosa como veremos posteriormente.

Nesse ponto chave sobre o ente é preciso evidenciar a liberdade presente em sua própria natureza, uma vez que o ente não depende, não é determinado por outro,

⁶⁷ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 69.

⁶⁸ O conceito de ipseidade é fundamental principalmente para a discussão acerca do mal, por esse motivo ele aparecerá de forma mais pontual no próximo capítulo.

⁶⁹ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 69.

⁷⁰ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 71.

a dependência é sempre provinda do ser. Assim, conseqüentemente, o ente absoluto é absolutamente livre, ou seja, Deus.

Um outro aspecto relevante de ser abordado ao falarmos da questão do fundo diz respeito à menção ao que é frequentemente traduzido como “nostalgia”, ressaltada principalmente pelo notável e constante esforço de Schelling de nos aproximar do seu pensamento por meio de analogias, aproximando suas concepções da própria natureza humana. Por esse motivo, ao tratar do fundamento da existência de Deus, o filósofo de Leonberg propõe que pensemos em uma espécie de anseio⁷¹ presente no processo originário, uma espécie de mola propulsora para que haja a cisão necessária para a vida. Assim, pensando na questão acerca do fundamento, Schelling nos diz: “Se quisermos aproximar do homem esta essência, podemos dizer que ela é a nostalgia que sente o Uno eterno de se produzir (parir) a si mesmo. Ela não é o Uno eterno, mas é eternamente idêntica a ele”.⁷²

Não sendo ainda a unidade em si mesma, essa nostalgia é entendida, primeiramente, como uma vontade desprovida de entendimento e autonomia. “Todavia é uma vontade de entendimento, a saber, a nostalgia e desejo de entendimento; uma vontade não consciente, mas que pressente e cujo pressentimento é o entendimento”.⁷³

Por essa razão, a noção de vontade possui lugar fundamental na estrutura filosófica de Schelling, mas não apenas em sua estrutura filosófica, segundo o filósofo é a vontade a dama perdida tão procurada para responder às questões colocadas pela filosofia:

Em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário e unicamente a ela convêm os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, autoafirmação. A totalidade da filosofia esforça-se apenas para encontrar esta expressão suprema.⁷⁴

⁷¹ O termo utilizado originalmente por Schelling é “Sehnsucht”, traduzido comumente para o português como “nostalgia”, o que pode possuir algumas ressalvas se compreendermos a nostalgia como algo que se remete ao passado, por esse motivo em alguns momentos optaremos pela utilização da palavra “anseio”.

⁷² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 63 (SW,I,7, 359).

⁷³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 54 (SW,I,7, 359).

⁷⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 45 (SW,I,7, 351).

Assim, quando falamos de nostalgia, estamos também falando de fundamento e de vontade e, além disso, também de liberdade, afinal é esse o conceito que está no pano de fundo de todas as questões pensadas aqui: “Afirmou-se que naquela (na liberdade) se encontrava o último ato potenciador pelo qual a totalidade da natureza se transfigura em sensação, em inteligência e, finalmente, em vontade”.⁷⁵

A origem das coisas, portanto, não provém da ordem, da clareza, mas antes daquilo que não possui forma. Por conseguinte, é precisamente a obscuridade o pressuposto da realidade, tudo o que existe precisa daquilo que ele mesmo não é para que possa efetivar sua existência, eis também os moldes da vida humana, uma vez que a proposta de Schelling é um Deus vivo e pessoal, próximo do ser humano tal como conhecemos.

2.2 – Deus e o ser humano

Conforme mencionamos anteriormente, Schelling busca aproximar a sua concepção de Deus do ser humano. No primeiro capítulo mencionamos a importância das noções antropológicas em sua filosofia, principalmente no que se referia à intuição intelectual, mas nesse caso, no recorte teórico acerca de Deus, essa questão se mostra fundamental também. Todavia, estaria Schelling incorrendo no antropomorfismo nessa tentativa de ver atributos humanos na sua ideia de Deus?

Hennigfeld, com efeito, em seu já mencionado comentário ao *Freiheitsschrift*, nos lembra que o pensamento de Schelling foi, de fato, acusado de antropomorfismo, acusação essa realizada por Karl August Eschenmayer⁷⁶ na carta de 18 de outubro de 1810, na qual o autor aponta diversas objeções ao *Freiheitsschrift*, quando destaca a acusação:

Eles emprestam a Deus o desejo de dar à luz a si mesmo, como se em Deus pudesse haver um desejo de se tornar algo que ainda não era. Quando a vontade é incorporada ao entendimento, surge o que chamamos de desejo, um processo totalmente humano que não tolera qualquer transferência para

⁷⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 45 (SW,I,7, 351).

⁷⁶ Karl August Eschenmayer dedicou muitas provocações ao pensamento de Schelling, porém não chegou a ser considerado um autor conhecido pelo seu próprio trabalho, nem mesmo entre os estudiosos do idealismo alemão contemporâneos. Segundo Benjamin Berger e Daniel Whistler, no texto *The Schelling– Eschenmayer Controversy, 1801*, Eschenmayer foi um dos críticos mais perspicazes de Schelling, sobretudo durante o período de 1797 e meados de 1812, momento em que as influências e as contestações teóricas eram recíprocas.

Deus. É o mesmo com os predicados de personalidade, independência, vida e assim por diante. Todos são uma mistura do princípio da liberdade com o necessário e, portanto, puramente humano e inadequado à dignidade de Deus. (VIII, 148).⁷⁷

Schelling responde sucintamente a essa acusação, alegando que não conceber atributos humanos a Deus é apenas o caminho oposto ao antropomorfismo, mas parte do mesmo ímpeto presunçoso. Entretanto, recusar a existência de um Deus pessoal agindo não é uma forma de pensar que Schelling está disposto a endossar, uma vez que o filósofo entende Deus a partir de uma humanização contínua, ainda que excetuando a questão do ser necessário.⁷⁸ Dito de outro modo, lembrando as *Preleções Privadas de Stuttgart* quando o filósofo menciona Hipócrates; devemos admitir que Deus possui tudo em comum com o ser humano, exceto a dependência.⁷⁹

Segundo Puente:

Schelling quer explicar o paradoxo segundo o qual a dependência do homem (enquanto criatura) em relação a Deus não destrói sua própria liberdade, antes a possibilita. A fim de explicar esse aparente paradoxo, Schelling pressupõe que haja uma estreita analogia entre o homem e Deus.⁸⁰

A realidade surge da condescendência divina, Deus precisa se contrair voluntariamente para que a criação possa acontecer e, nesse ponto, reside sua grandiosidade: “Um Deus metafisicamente fixado nas alturas não é adequado nem para as nossas cabeças nem para os nossos corações”.⁸¹

Dizemos que Deus restringe-se voluntariamente, mas que não incorremos, por isso, em pensar que foi uma escolha, uma vez que precisamos lembrar, conforme mencionamos no primeiro capítulo, que para Schelling, toda a verdadeira e absoluta liberdade é, ela mesma, também uma necessidade absoluta, por esse motivo um ato da mais absoluta liberdade não implica na busca por um fundamento da escolha, precisamente porque não é uma escolha. Como já apontamos anteriormente: Aquele que escolhe, escolhe justamente por não ter clareza do que quer. Assim, ao

⁷⁷ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p. 62.

⁷⁸ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p. 63.

⁷⁹ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 62.

⁸⁰ PUENTE, F. R. *As concepções Antropológicas de Schelling*, p. 69.

⁸¹ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 56.

pensarmos nesse ato voluntário de contração, não podemos colocar como um elemento opositor a obrigação empírica tal como a conhecemos.

A liberdade torna-se a resposta para a pergunta sobre o motivo pelo qual há algo no lugar do nada: “Não há assim nenhum fundamento de explicação do mundo a não ser a liberdade de Deus”.⁸² A chave do castelo é dada no *Freiheitsschrift*, porque é precisamente nessa obra que o filósofo identifica a conexão entre a liberdade e as relações entre fundamento e fundamentado. Todavia, para nutrir o presente tópico, as *Preleções privadas de Stuttgart*, foram fundamentais, principalmente a seção II, na qual Schelling busca esclarecer algumas expressões do seu pensamento sobre essa questão antropomórfica, a qual é colocada de forma ainda mais enfática ao se contrapor a noção de um Deus como um subsistente pronto e imutável:

[...]Quanto mais fixamos esse conceito de Deus nas alturas, tanto mais ele perde vitalidade em nós, e tanto menos ele pode ser concebido como um ser efetivo, pessoal e vivo – similar a nós. Se queremos um Deus que podemos ver como um ser pessoal, vivo, então devemos vê-lo também como humano, devemos admitir que sua vida tem a maior analogia possível com a vida humana, que há [assim] nele ao lado do ser eterno também um devir eterno.⁸³

Em suma, o ponto central que deve permanecer é que Schelling deseja pensar em Deus como uma vida, essa característica de sua proposta filosófica ficará ainda mais clara ao longo das próximas páginas nas quais pensaremos a sua relação com a ideia do panteísmo. No *Freiheitsschrift*, quando o ponto é Deus, é inescapável não se direcionar a esse seu diálogo com o panteísmo, uma vez que o filósofo holandês Baruch de Espinosa é um dos autores mais marcantes entre aqueles que exerceram influência no pensamento schellinguiano.

2.3 – A Questão do Panteísmo

Baruch de Espinosa é considerado o principal representante do panteísmo. Schelling bebeu em suas fontes filosóficas e menciona o autor holandês numerosas vezes no *Freiheitsschrift*, principalmente em função de sua perspectiva panteísta. Todavia, será Schelling um pensador panteísta? O propósito desse tópico é

⁸² SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 57.

⁸³ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 61.

investigarmos como o filósofo alemão se posiciona diante do panteísmo, uma vez que esse é um passo fundamental na direção de compreendermos como Schelling pensa Deus.

Para começar, tomemos para análise o termo “panteísmo”, constituído por dois vocábulos gregos que, pelos seus significados, indicam previamente a direção da discussão, a saber, “*pan*” que se refere a “tudo” e *theos* que se refere a “Deus”. Deus é tudo? Um dos principais móveis da filosofia schellinguiana é justamente o esforço dedicado à compreensão da cópula e a busca pela resolução do problema da identificação de Deus com as coisas, o que sugere a importância de compreender como se dá a presença do panteísmo no pensamento de Schelling. Por esse motivo, nosso objetivo nesse tópico é abordar, ainda que brevemente, a problemática do panteísmo naquilo que se relaciona ao Schelling, principalmente no *Freiheitsschrift*.

Entretanto, é importante pelo menos indicar o quão vastas são as relações do panteísmo principalmente com a modernidade, uma vez que esse é um debate que se arrastou ao longo de muito tempo na filosofia. O debate foi propriamente inaugurado pela publicação de Friedrich Heinrich Jacobi, *Sobre a doutrina de Espinosa*, em 1795. “Este debate, que se arrastaria por anos, tendo recebido o nome de “Querela do Panteísmo”, foi decisivo para o desenvolvimento da filosofia alemã clássica, encontrando-se seus ecos sobretudo na formação e na obra de Hölderlin, Schelling e Hegel”.⁸⁴

O debate participou de um período de transição no pensamento humano, isto é, de um momento predominantemente teísta para um momento intermediário entre o teísmo e o ateísmo. Dessa forma, Jacobi, convicto em sua posição de cristão, se opõe radicalmente ao racionalismo e ao iluminismo, conseqüentemente também ao sistema de Espinosa, considerando que esse, segundo Beckenkamp,⁸⁵ é visto como a forma mais coerente de racionalismo. Assim, Jacobi incorre em acusar o espinosismo e o panteísmo de forma geral, de uma espécie de ateísmo não explícito, já que para ele, não haveria vias alternativas para se pensar Deus, apenas o teísmo e o ateísmo. Na posição contrária à de Jacobi, ficou Goethe, autor que, ao lado de Herder, também exerceu importante influência na recepção do panteísmo pela filosofia alemã, bem como esteve ao lado de Schelling apoiando o seu processo filosófico. Foi desse modo

⁸⁴ BECKENKAMP, Joãozinho. *A penetração do panteísmo na filosofia alemã*, p.8.

⁸⁵ Em *A penetração do panteísmo na filosofia alemã*.

que o debate foi ganhando envergadura e trazendo cada vez mais o panteísmo para o cenário alemão. Schelling estava, portanto, exposto a essas discussões em um momento de efervescência do debate, mas como o filósofo se posicionou? Afinal, qual a relação de Schelling com o panteísmo? Certamente não é possível esgotar essa questão aqui, mas partimos para o seu escrito de 1809 em busca de uma direção. Logo no início do *Freiheitsschrift*, o filósofo lança luzes para a importância de uma rigorosa determinação do conceito de panteísmo, porque se considerarmos o panteísmo em seu sentido geral, no qual não significa nada além do que a imanência das coisas em Deus, isso conduziria a admitir que qualquer concepção racional tenderia a considerar a teoria.

Mas é, precisamente, o sentido que marca aqui toda a diferença. É inegável que o sentido fatalista deixa-se ligar a esta perspectiva; que não deve estar essencialmente ligado a ela é o que se deduz do facto de tanta gente se encontrada ligada a esta perspectiva através do mais vivo sentimento da liberdade.⁸⁶

Porém, como compreender a liberdade diante da aceitação de que todas as coisas estão em Deus? Conforme investigamos no primeiro capítulo do presente trabalho, endossar um princípio de liberdade e buscar sustentá-lo dentro da aceitação de uma causalidade absoluta de um único ser é um desafio, mas se o fatalismo não está essencialmente ligado ao panteísmo, como seria possível compreender a liberdade dentro dessa perspectiva?

Nesse sentido, Schelling sugere que no caso da filosofia espinosista, diversas interpretações incorretas surgiram:

Uma outra explicação do panteísmo que, habitualmente, se pensa ser mais pertinente, é, certamente, aquele que consiste numa total identificação de Deus com as coisas, numa mistura da criatura com o criador, a partir da qual derivam uma quantidade de outras posições, mais grosseiras e insustentáveis. Simplesmente, dificilmente se pode pensar numa distinção mais completa entre as coisas e Deus do que a que se encontra em Espinosa, que é considerado o representante clássico da teoria.⁸⁷

Schelling enfatiza que independentemente do modo pelo qual as coisas se relacionam com Deus, elas necessariamente são distintas dele, uma vez que o finito

⁸⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 34 (SW,I,7, 339).

⁸⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 35 (SW,I,7, 340).

só pode existir de forma derivada, enquanto que o absoluto é o único capaz de originar a si mesmo. Além disso, todo o conceito derivado deve a possibilidade de sua existência justamente a existência daquele capaz de gerar a si mesmo.

Precisamente por causa desta distinção, todas as coisas isoladas, tomadas em conjunto, não podem, como habitualmente se pretende, constituir Deus, na medida em que aquilo que, de acordo com a sua natureza, é derivado, não se poderá transformar naquilo que, por natureza, é originário.⁸⁸

É ainda mais banal, dirá Schelling, extrair do pensamento de Espinosa que até mesmo as coisas isoladas deveriam ser iguais a Deus, ou, ter seu conceito totalmente desagregado devido à tamanha contradição ao dizer que cada coisa é um Deus modificado. Um Deus que tenha sofrido modificações é conseqüentemente um Deus derivado, porém, um Deus derivado não pode ser verdadeiramente autêntico. A origem desse problema é justamente a má compreensão do princípio de identidade, isto é, em julgar equivocadamente a cópula.

Com base no exemplo dado por Schelling acerca do corpo azul⁸⁹, pensemos na seguinte proposição: “Meu gato é preto”, do fato de que o meu gato é preto não é legítimo derivar que preto é gato, uma vez que o seu cachorro também pode ser preto e nem por isso ser um gato, ou seja, o gato não é também preto a partir daquilo que o torna gato. Em suma, o ponto é que “gato” e “preto” não são elementos idênticos. É um equívoco derivar uma unidade a partir da identidade do sujeito e do objeto em uma proposição, porque falar de identidade não é o mesmo que falar de igualdade.

Seja por exemplo, esta proposição: “o perfeito é o imperfeito”; o seu sentido é o seguinte: o imperfeito não existe por causa daquilo pelo que ou naquilo em que é imperfeito, mas através do perfeito que nele existe. Mas, nos nossos dias, esta proposição tem o seguinte sentido: o perfeito e o imperfeito são um só, tudo é idêntico, o pior e o melhor, a loucura e a sabedoria.⁹⁰

A partir da distinção crucial entre sujeito e predicado, as propriedades individuais de cada um desses elementos relacionam-se como antecedente e

⁸⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 35 (SW,I,7, 340).

⁸⁹ Ver o exemplo original em SCHELLING. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, p. 36 (SW,I,7, 341).

⁹⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 36 (SW,I,7, 341).

consequente, o que a antiga lógica⁹¹ já mencionava⁹². Entretanto, mesmo livrando o princípio de identidade dessa compreensão equivocada que mistura Deus com todas as coisas, ainda poderia parecer desafiador pensar na liberdade de algo que deve sua existência a outro.

Todavia, segundo Schelling se quiséssemos esclarecer de forma pormenorizada a relação do espinosismo com a liberdade ou, melhor dizendo, a negação da liberdade como característica do panteísmo, precisaríamos lembrar que diversos outros sistemas, tais como o leibniziano, não apresentaram um autêntico conceito de liberdade. Tal descoberta foi só realizada com o idealismo. E, de um ponto de vista mais geral, uma liberdade considerada meramente a partir do domínio do princípio inteligente sobre o sensível é possível ser deduzida do sistema espinosista, ainda que não necessariamente. “Assim, parece que a afirmação ou negação da liberdade em geral repousa em algo de completamente diferente da aceitação ou da não aceitação do panteísmo (da imanência das coisas em Deus).⁹³

Desse modo, para Schelling, a liberdade que parece não ser possível de ser preservada quando em oposição a Deus é desvanecida quando pensada sob a identidade, uma vez que essa impossibilidade de coexistência é resultante de uma compreensão incompleta do princípio de identidade ($A=A$). Nessa relação proposta a partir sujeito e do predicado, se faz presente a relação do fundamento com a consequência, o que poderia sugerir uma certa limitação tendo em vista a dependência presente nessa relação, porém já esclarecemos que essa dependência não suprime a liberdade, porque ela não exerce uma determinação sobre a essência, não a define, independentemente do que o dependente seja, será sempre uma consequência daquilo que depende, mas não definido por ele. Dito nas próprias palavras do filósofo: “Cada 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”.⁹⁴

⁹¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 37 (SW,I,7, 342).

⁹² Schelling não esclarece especificamente qual é essa lógica antiga, a sugestão de Bernard Freyberg, que se encontra na página 22 do seu texto *Schelling's dialogical freedom essay : provocative philosophy then and now*, é de que a referência seja a Heráclito: “(ouvindo não a mim, mas ao logos, convém concordar: um é tudo)”. Hennigfeld afirma que essa referência à antiga lógica é muito abrangente, mas que segundo Buchheim (1997: 97) Schelling estava se referindo a Leibniz). (HENNIGFELD, 2001, p. 42)

⁹³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 40 (SW,I,7, 346).

⁹⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 41 (SW,I,7, 346).

Desse modo, Schelling está se colocando no ponto oposto de uma forma mecânica de pensar a criação, na qual se considera que o conseqüente não existe por si mesmo. Da mesma forma, o filósofo da natureza não pode endossar uma perspectiva de emanção das coisas, se para isso tiver que aceitar que as coisas emanadas permanecem as mesmas como aquilo que as expeliu, sem que possuam nada de autônomo e próprio. Nessa direção, é necessário lembrar de uma passagem emblemática schellinguiana, na qual o filósofo diz “Deus não é um Deus dos mortos, mas de vivos”.⁹⁵

E nesse ponto reside uma das principais chaves para compreender de que forma Schelling se relaciona com o espinosismo. Já vimos que a negação da liberdade formal não está necessariamente associada ao panteísmo e que Schelling se opõe a uma percepção mecanicista das coisas, mas e quanto ao pensamento especificamente espinosista?

Eis aqui, então, de uma vez por todas, a nossa opinião precisa acerca do espinosismo! Este sistema não é nenhum fatalismo pelo facto 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 facto de ele colocar as coisas em Deus, mas no facto de elas serem coisas.⁹⁶

Apesar de Espinosa conceber a identidade absoluta dos princípios, não concebe a atividade dialética desses elementos, não há oposição viva. *Nas Preleções Privadas de Stuttgart*, um ano após a publicação do *Freiheitsschrift*, Schelling reforça mais uma vez a disparidade existente entre o pensamento espinosista e a sua filosofia da natureza, afirmando que a física de Espinosa é completamente mecânica e que esse fato já seria o suficiente para refletir a diferença fundamental dessas duas filosofias. Segundo Schelling falta ânimo e movimento na filosofia de Espinosa, que nega “a personalidade da mais alta essência” ao compreender um conceito abstrato de identidade.⁹⁷

Ainda que em concordância com Espinosa ao compreender que o ideal e o real pertencem a uma única substância da qual ambos são atributos, Schelling não hesita

⁹⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 41 (SW,I,7, 346).

⁹⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 44 (SW,I,7, 348).

⁹⁷ Ver em SCHELLING. *Preleções privadas de Stuttgart*, p.82-83.

em lançar luzes naquilo que o pensamento espinosista teria ignorado ao apontar que Espinosa colocou de lado precisamente o que deveria ser o objeto principal da sua investigação, a saber, essa substância da qual o ideal e o real são atributos: “*Justamente* aqui, onde Spinoza nada busca, repousa o conceito do Deus vivo [conceito] de Deus como personalidade mais alta, por isso não se pode negar que Spinoza ignora, ou mesmo nega positivamente, a personalidade da mais alta essência”.⁹⁸ Schelling acusa-o de não reconhecer a verdadeira essência do espírito e o dinamismo presente na natureza, a reduzindo ao mecanicismo.

Espinosa trata também a vontade como se fosse uma coisa e prova então, muito naturalmente, que ela, em cada situação do agir, deve estar determinada por outra coisa, que, por seu lado, está determinada por uma terceira, e assim sucessivamente até o infinito. Por isso a inanidade do seu sistema, a frieza da forma, a pobreza dos conceitos e das expressões, a rudeza exagerada das definições que se coadunam perfeitamente com o modo abstrato de afirmar; de onde resulta, em consequência, o seu ponto de vista mecanicista da natureza.⁹⁹

Segundo Hennigfeld, Hegel, em suas *Lições sobre a Filosofia da História* (1837), estabelece juízos semelhantes daqueles que Schelling emitiu a respeito da filosofia de Espinosa, concebendo-a como uma filosofia sem vida, abstrata, e reconheceu que a filosofia da identidade schellinguiana supera esse ponto de vista, ainda que termine por acusar Schelling de uma falta de dialética.¹⁰⁰

Para o filósofo de Leonberg, o espinosismo é um sistema realista e unilateral, portanto, insatisfatório. Assim, Schelling, na construção de sua filosofia da natureza, depositou esforços para interpenetração do realismo e do idealismo: “o conceito fundamental do espinosismo, espiritualizado pelo princípio do idealismo”.¹⁰¹ Dessa maneira é alcançada uma base viva e capaz de considerar a natureza de forma mais elevada, compreendendo a unidade do dinamismo com o real e o ideal, uma vez que é precisamente no ideal que a liberdade domina. Assim, é possível dizer que a filosofia da natureza reflete a identidade estabelecida entre o real e o ideal, uma vez apenas como física, ainda que pudesse bastar-se a si mesma, compreenderia apenas o

⁹⁸ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 83.

⁹⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 44 (SW,I,7, 348).

¹⁰⁰ Ver em HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.47.

¹⁰¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 45 (SW,I,7, 350).

campo do real, mas considerada na relação com a totalidade da filosofia não bastaria sem que estivesse em conexão com o ideal.

Com relação à ideia de imanência, Schelling coloca-a de lado, precisamente pela sua compreensão de que o único conceito realmente adequado à natureza das coisas é o conceito do devir. Em suas palavras: “Para começar, deve ser completamente posto de lado o conceito de imanência, na medida em que, através dele, se exprime um ser-concebido morto das coisas em Deus”.¹⁰² Entretanto, e nesse ponto, nos remetemos ao tópico acerca do fundamento, esse devir próprio da natureza das coisas, não é um devir em Deus absolutamente, mas naquilo que em Deus não é Deus, porque só desse modo é possível conceber uma existência separada de Deus para as coisas, mesmo que ainda estejam no íntimo de Deus, uma vez que precisamos lembrar que nada existe fora dele e que a saída encontrada de Schelling para essa possibilidade reside na questão do fundamento exposta anteriormente. É precisamente nessa separação que nos deparamos com a liberdade das coisas, contrapondo-se a uma proposta fatalista e mecânica dada por Espinosa. Segundo Schelling, a perspectiva geral panteísta “[...] não atribui a Deus nenhum ser-aí auto-subsistente, particular e único; ela antes o dissolve em uma substância universal, que é apenas o suporte das coisas”.¹⁰³ Entretanto, para o filósofo de Leonberg, Deus é ambos, é a essência das essências, mas possui uma sustentação, porque, para usar as palavras de Schelling; “essa essência universal não flutua no ar”.¹⁰⁴

Todavia, diante de dissonâncias tão pontuais entre o pensamento de Espinosa e o de Schelling, como a filosofia da natureza foi confundida com o espinosismo? A confusão não foi sem razão e, para apontar apenas duas causas, é interessante mencionar que, em parte, a associação pode ter sido dada justamente através do próprio Schelling, tendo em vista que em uma carta endereçada a Hegel de 1785, Schelling declarou-se espinosista. Além disso, Fichte também apontou a proximidade do pensamento de Schelling e Espinosa em uma carta para Reinhold de 2 de Julho de 1795 em que dizia sentir-se feliz com o aparecimento de Schelling enfatizando

¹⁰² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 53 (SW,I,7, 359).

¹⁰³ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 72.

¹⁰⁴ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 72.

particularmente sua visão de Espinosa. Ainda que posteriormente Fichte mude sua opinião a respeito disso.¹⁰⁵

A importância do panteísmo, mais especificamente o panteísmo voltado ao pensamento de Espinosa, é nítida no *Freiheitsschrift*, uma vez que a filosofia espinosista é mencionada do início ao fim desse texto, no qual Schelling está dialogando com a sua filosofia e demonstrando os pontos de aproximações e distanciamentos. Todavia, o contraponto colocado por Schelling ao pensamento de Espinosa é mais um elemento que serve como um passo rumo à compreensão de como o autor entende Deus.

Até aqui já descobrimos que há em Deus dois princípios, que há um fundamento presente em seu interior que não é ele mesmo. Já descobrimos que Deus para Schelling é uma vida, e uma vida com características semelhantes às aquelas encontradas nos seres humanos, bem como também mencionamos a passagem das *Preleções Privadas de Stuttgart* na qual Schelling afirma que Deus é a personalidade mais alta existente, como podemos entender isso? Buscar a compreensão dessa ideia de Deus pessoal em Schelling é o último passo a ser dado neste capítulo, uma vez que a partir dele já teremos bons elementos para adentrar no problema do mal, o qual refletirá no conceito de liberdade schellinguiano, conforme entendemos que foi trabalho em *Freiheitsschrift*.

3.4 A ideia de um Deus Pessoal

A ideia da vivacidade divina é um ponto marcante do pensamento de Schelling, essa ideia sugere que o filósofo está pensando em um conceito vivo e pessoal de Deus, uma vida com processos e expressões gradativas. “Se Deus fosse para nós uma mera abstração lógica, tudo deveria resultar dele com uma necessidade igualmente lógica; ele próprio seria como que a lei suprema da qual tudo emana, mas sem personalidade e consciência disso”.¹⁰⁶ Entretanto, esse não é o caso para o filósofo alemão, porque Deus é a unidade viva das forças. Deus é personalidade suprema, se entendermos que personalidade “consiste na ligação entre algo que

¹⁰⁵ Ver HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.38.

¹⁰⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.88 (SW,I,7, 394).

subsiste por si mesmo e uma base independente dele, de tal modo que ambos se interpenetram totalmente e são apenas um único ser”.¹⁰⁷ Assim, Deus é personalidade suprema porque está ligado ao princípio ideal presente nele, bem como ao fundo independente do qual falamos no tópico acerca daquilo que em Deus não é ele mesmo. É por meio da união necessária entre o fundamento e o existente que a existência divina é absoluta.

A partir dessa maneira de explicar Deus, Schelling tenta mostrar uma ligação entre o finito e o infinito, mostrando que Deus não pode ser fixo, impessoal, mas precisa ser admitido enquanto uma vida.

É tão certo ser somente através da união de Deus com a natureza que se fundamenta a personalidade que nele existe, que, pelo contrário, o Deus do puro idealismo, tal como o puro realismo, é necessariamente um ser impessoal, o que os conceitos fichteano e espinosista comprovam da forma mais clara.¹⁰⁸

Schelling não hesita em apontar a distinção entre a sua perspectiva e a dos filósofos com os quais está dialogando, bem como parece sempre demonstrar que buscou efetivamente uma ponte entre o realismo e o idealismo, já que é interessante lembrar que o filósofo entendia que as duas perspectivas são necessárias para se construir uma totalidade viva. Enfatizando novamente em suas palavras: “O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo”.¹⁰⁹

A criação, diz Schelling, não é um processo dado, mas uma atividade.¹¹⁰ Defendendo, em seguida, que tudo o que acontece é um acontecimento derivado da personalidade de Deus. A pessoa divina é a lei universal e, por isso, não se trata de uma necessidade abstrata.

Assim, “Há um sistema no entendimento divino, mas Deus não é nenhum sistema, mas vida”¹¹¹ e justamente porque “Deus é uma vida e não meramente um ser”¹¹², que Deus também está submetido ao sofrimento e ao devir, já que toda vida está sujeita a isso.

¹⁰⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.88 (SW,I,7, 395).

¹⁰⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.89 (SW,I,7, 395).

¹⁰⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.51 (SW,I,7, 356).

¹¹⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.89 (SW,I,7, 396).

¹¹¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.92 (SW,I,7, 399).

¹¹² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.97 (SW,I,7, 403).

A afirmação de que Deus é uma vida é crucial em diversos aspectos, porque é a resposta dada por Schelling até mesmo para pensar se há ou não uma finalidade para a criação e por qual motivo a criação não pôde ser perfeita desde o início. Para o filósofo, se abdicarmos do conceito de Deus humano e sofredor, toda a história permanecerá incompreensível. Não sem razão, essa ideia está presente também em outras tradições religiosas espirituais da antiguidade; “as escrituras também distinguem períodos da revelação e colocam num futuro longínquo o tempo em que Deus será tudo em todos, quer dizer, em que ele se efetivará plenamente”.¹¹³

Da necessária separação, entre o mundo das trevas e o mundo da luz, para que Deus se tornasse um ser pessoal, surge o assunto abordado no próximo capítulo, a saber, o problema do Mal.

¹¹³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.97 (SW,I,7, 404).

III. A QUESTÃO DO MAL E DA LIBERDADE

Diante da explícita menção ao mal no interior da própria definição de liberdade humana, a qual Schelling identifica como uma capacidade para o bem e para o mal, não é surpreendente que essa definição seja uma excelente porta de entrada para compreendermos a importância de pensarmos o problema do mal a partir da concepção de liberdade na filosofia schellinguiana: “Este é o ponto em que reside a mais profunda dificuldade no conjunto da doutrina da liberdade”.¹¹⁴

Nosso propósito neste capítulo é lançar luzes à centralidade do conceito de mal no *Freiheitsschrift*, considerando a possibilidade de essa ser a chave mestra para compreensão da obra como um todo. Conforme Heidegger, a investigação presente no escrito de 1809 é precisamente uma metafísica do mal.¹¹⁵ Dessa forma, queremos demonstrar como o conceito de liberdade e o mal estão intimamente conectados. “Assim, a natureza da liberdade humana deve emergir no esclarecimento da origem da possibilidade interior do mal”.¹¹⁶

É também interessante enfatizar que o mal não é abordado de um ponto de vista restrito voltado à moralidade, mas de uma forma mais ampla, a saber, de modo ontológico e teológico. “A questão do mal entra no contexto decisivo de questionamento do tratado sobre a liberdade porque a natureza da liberdade humana é concebida como a faculdade do bem e do mal. O mal é uma forma de o homem ser livre”.¹¹⁷

Entretanto, segundo Schelling:

A causalidade absoluta num único ser permite a todos os outros, somente, uma passividade incondicionada. A isto, soma-se a dependência de todos os seres mundanos em relação a Deus e o facto de a própria duração desses seres ser, somente, uma criação continuamente renovada.¹¹⁸

Nesse sentido, se o mal é uma forma de o homem ser livre e o mal está em um ser dependente de Deus, a culpa pelo mal parece logicamente direcionada aquele ser

¹¹⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.47 (SW,I,7, 353).

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 110.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 121.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 121.

¹¹⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 34 (SW,I,7, 339).

que tem a posse da causalidade absoluta, uma vez que “de acordo com sua natureza, Deus é eterno; as coisas somente o são graças a ele e em consequência da sua existência, quer dizer, de um modo derivado”.¹¹⁹ Se Deus é o ser originário, do qual todas as outras coisas são consequência, sendo o único autônomo para afirmar sua própria existência, como não culpá-lo pela existência do mal? “No entanto, se liberdade significa a capacidade para o bem e o mal, devemos então perguntar novamente como uma capacidade para o mal surge de Deus como pura bondade, como Deus poderia postular um ser livre como este”.¹²⁰

Uma via possível para se pensar a liberdade humana para o mal, para além da culpabilização divina, seria a de demonstrar que essa dependência metafísica da criatura com relação ao criador não compromete efetivamente a liberdade do dependente. É precisamente essa a via assumida por Schelling.

Para esse assunto é importante mantermos vívido em nossas mentes a questão do fundamento apresentada em um dos tópicos do capítulo anterior porque, como vimos, no *Freiheitsschrift*, o filósofo retoma o princípio da filosofia da natureza de que todas as coisas possuem a sua existência e o seu fundamento, usufruindo disso para demonstrar a origem do mal no mundo, bem como buscar respostas para a presença de Deus diante da inegável existência do mal. Em verdade, todos os assuntos relacionados com a liberdade encontram seu ponto de encontro na discussão acerca do mal, de tal forma que os elementos se misturam, tornando inescapável não retornar aos pontos abordados anteriormente, por esse motivo várias vezes retomaremos questões como a da necessidade, a do fundamento e outras já mencionadas ao longo do trabalho.

A ideia de que a questão do mal é central no *Freiheitsschrift* é endossada também por outros pesquisadores e pesquisadoras que se debruçaram na filosofia schellinguiana, para citar um exemplo, podemos mencionar Pilar Fernández Beites em seu texto *Individuación y mal*, no qual ela afirma que:

O mal, introduzido no próprio seio do sistema filosófico de Schelling, transforma-o numa autêntica Filosofia da Liberdade, na qual a liberdade humana - como capacidade para o bem e para o mal - passa a ocupar um lugar central e as forças concebem o próprio Absoluto como Liberdade.¹²¹

¹¹⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 35 (SW,I,7, 340).

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, p. 102.

¹²¹ BEITES. *Individuación y mal: Una lectura de Schelling*, p. 414.

Todavia, uma vez apresentada a centralidade do mal para o pensamento de Schelling, agora é fundamental a tarefa de apresentar como o filósofo entende a possibilidade, a natureza e a efetividade desse mal.

3.1 A possibilidade do mal

No interior de *Freiheitsschrift*, Schelling apresenta a possibilidade do mal através da separabilidade dos princípios, a saber, do princípio obscuro e do princípio da luz. Entretanto, é válido ressaltar que em primeiro momento a preocupação do autor é apenas com a possibilidade do mal, afinal a efetividade do mal é objeto de uma investigação completamente diferente.¹²²

É crucial para a compreensão da possibilidade do mal em Schelling, lembrar que para o filósofo, habitam no ser humano esses dois princípios: O da escuridão, derivado de ele ser uma criatura originada do fundo, e o da luz, conseqüente da transformação e diferenciação de forças. É precisamente porque residem no homem esses dois centros que Schelling declara, naquela poética passagem já mencionada, que no ser humano podemos encontrar o abismo mais profundo e o céu mais elevado, afinal; “Encontram-se no homem todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda força da luz”.¹²³ A consequência disso é o ponto em que alcançamos a problemática do mal, uma vez que é justamente no ser humano que a capacidade para o mal reside. Em uma situação hipotética na qual esses princípios fossem indissolúveis no ser humano, este se misturaria em Deus, ou seja, “aquela unidade, que é inseparável em Deus, deve poder separar-se no homem – e é esta a possibilidade do Bem e do Mal”.¹²⁴

O princípio presente no ser humano e que é responsável pela sua separação de Deus é a ipseidade, a qual provém do fundo da natureza e que pela sua unidade com o princípio ideal, se torna espírito. Dessa forma, o ser humano é particular, separado de Deus, é espírito e centrado em si mesmo, tem personalidade. Assim, como resultado de a ipseidade ser espírito, o ser humano ultrapassa a condição de

¹²² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.59. (SW,I,7, 364).

¹²³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 58. (SW,I,7, 363).

¹²⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 59. (SW,I,7, 364).

criatura, amplia suas possibilidades e acessa a liberdade, garantida pela ipseidade, ou seja, pela vontade própria. Eis nesse ponto uma diferença entre homens e os demais animais, o ser humano por meio de sua ipseidade já não é apenas instrumento da vontade originária e universal, uma vez que a ipseidade, justamente por ser espírito, é livre em relação aos dois princípios. Por esse motivo, conforme Schelling propõe, a ipseidade está acima da natureza. É por isso também que o filósofo de Leonberg assume que foi no ser humano que Deus amou o mundo, uma vez que apenas nele o princípio de luz foi alcançado, ou seja, transformado em vontade originária.

Conforme Hennigfeld:

Estar acima da lei natural, no entanto, não significa nada além de ser livre. A individualidade espiritual é, portanto, uma vontade que sabe ser livre. No que diz respeito aos princípios do sistema, isto significa: a liberdade que o espírito abre é a liberdade dos dois princípios do ser. A vontade própria não está mais sujeita à regra da vontade universal como uma mera ferramenta. O homem não é inevitavelmente determinado pelo geral da espécie; mas ele mesmo determina o universal pelo poder de seu espírito.¹²⁵

Todavia, como mencionamos, a natureza humana é dotada de vontade particular, o que desemboca na possibilidade do mal, uma vez que essa ainda permanece no fundo. Para elucidar como um fundo sempre permanece e como se dá essa relação, Schelling recorre a uma analogia ao pensar em um corpo transparente que ao ser penetrado pela luz passa a se identificar com ela, sem que com isso deixe de ser matéria, isto é, o princípio obscuro. Por exemplo, pensemos em uma lâmpada, a lâmpada em seu aspecto físico é condição de possibilidade para que a luz possa se manifestar ali e, nesse sentido, ela é suporte e recipiente para a luz. O espírito em decorrência de sua liberdade está acima da unidade da luz com o princípio obscuro.

Mas agora esta ipseidade, ou vontade própria, somente é espírito e, por conseguinte, livre, ou acima da natureza porque se transformou em vontade originária (na luz), de modo que, na verdade (como vontade particular), ainda permanece no fundo (porque sempre deve haver um fundo).¹²⁶

¹²⁵ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.76.

¹²⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 59 (SW,I,7, 364).

Mas justamente porque possui espírito pode dominar a luz e a obscuridade e assim: “A ipseidade pode separar-se da luz, ou a vontade própria pode aspirar a ser, como vontade particular, aquilo que é somente na identidade com a vontade universal”.¹²⁷

A raiz do problema é dada nesse ímpeto egoísta da vontade própria de ocupar o espaço da vontade universal, é dessa tentativa de, em sua individualidade, tornar-se o fundamento do todo que nasce a discórdia dos princípios e conseqüentemente, a possibilidade do mal. “Por isso, nasce na vontade do homem, entre a ipseidade tornada espiritual (porque o espírito se encontra em cima da luz) e a luz, uma separação daqueles princípios que em Deus são inseparáveis”.¹²⁸ A possibilidade do mal é, portanto, concedida pelo predomínio da vontade particular, isto é, o mal é possível por uma inversão de princípios.

Conforme Schelling, a relação divina entre os princípios, entretanto, subsiste quando acontece da vontade própria humana permanecer no fundo, enquanto vontade central, quando a vontade presente no centro da natureza não busca se elevar à luz, mas se mantém sob ela como base, ou, para dizer de outro modo; como fundo. Nesse caso, não é o princípio da discórdia que deseja separar o princípio particular do espírito universal que prevalece, mas sim, o princípio da vontade humana como um elemento de unificação das forças vivas, o qual se retira quando a vontade particular considera a saída em detrimento da sua permanência no centro. A passagem a seguir encontrada no *Freiheitsschrift* se mostra de extrema importância para a compreensão de como essa inversão de princípios mencionada tem o seu início:

O facto de o mal ser, justamente, aquele destacar da vontade particular do espírito universal deduz-se do que se segue: a vontade, que sai da sua supranaturalidade para se tornar, ao mesmo tempo, particular e criada, aspira a inverter a relação entre os princípios, a elevar o fundo acima da causa, a utilizar o espírito (que ela recebeu apenas a favor do centro) fora de si mesmo e contra a criatura, de onde resulta uma desorganização em si mesma e fora de si mesma.¹²⁹

¹²⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 59 (SW,I,7, 364).

¹²⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 60 (SW,I,7, 365).

¹²⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 60 (SW,I,7, 365).

Essa desorganização da qual Schelling se refere na passagem é consequente da incapacidade da mera vontade particular de subordinar as forças que antes do seu abandono do centro, como vontade originária, eram mantidas em equilíbrio pelo seu elemento unificador. Diante dessa incapacidade de subordinação das forças, essa vontade particular agora almeja compor uma vida igualmente particular a partir dessas forças, que depois de sua saída do centro ficaram separadas, porém o filósofo lança luzes para a impossibilidade desse feito, uma vez que não pode haver uma verdadeira vida sem que essa subsista na relação originária e assim, “surge, de fato, uma vida própria, embora falsa, uma vida de mentira, um despertar da intranquilidade e da perversão”.¹³⁰

A comparação pensada por Schelling para elucidar essa vida falsa, consequente dos apetites da vontade particular, é a partir da doença, já que a doença se mostra como “a verdadeira contraimagem do Mal ou do pecado, sob a forma de uma desordem introduzida na natureza através do mau uso da liberdade”.¹³¹ Quando estamos saudáveis prevalece a ordem natural do organismo, mas quando uma parte desse organismo desenvolve uma atividade própria desalinhada com o restante, o corpo fica doente, um exemplo nítido disso é concedido pelo câncer, que é essencialmente uma proliferação desordenada das células resultante de uma atividade gênica anormal, o que parece refletir perfeitamente o pensamento do filósofo sobre essa questão ao dizer que “a doença particular só surge porque aquilo que recebeu a liberdade ou a vida para poder permanecer no centro luta para existir por si mesmo”.¹³² Assim, dificilmente alguém dirá que a doença não seja dolorosamente real ou que esta é a mera privação da saúde, e, da mesma forma, que a possibilidade do mal é dada por essa saída da vontade particular do centro rumo à periferia, a doença só poderá dar lugar novamente à saúde pelo caminho oposto, que nesse caso é o de retorno ao centro, o retorno à unidade. Conforme Schelling:

Nunca há doença universal sem que tenha despertado o poder escondido do fundo; ele surge quando o princípio irritável, que domina na tranquilidade das profundezas como elemento mais íntimo das forças, se põe a si mesmo em movimento, ou quando Arqueu, excitado, abandona sua tranquila morada no centro e penetra na circunferência.¹³³

¹³⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 60-61 (SW,I,7, 366).

¹³¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 61 (SW,I,7, 366).

¹³² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 61 (SW,I,7, 366).

¹³³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 61 (SW,I,7, 366).

Desse modo, o mesmo raciocínio é aplicado à perspectiva schellinguiana do mal como veremos ao longo deste capítulo.

Em seu diálogo incompleto publicado postumamente *Clara ou Sobre a Conexão da Natureza com o Mundo dos Espíritos*, Schelling retoma a ideia de que o princípio obscuro, ligado à possibilidade do mal, está intimamente conectado com a existência da personalidade. Em resposta à personagem Clara no diálogo, a qual se referia sobre a presença da escuridão, é lembrada a necessidade dessa escuridão:

[...] não se pode levá-la a sumir, querida, e ela não deve mesmo sumir, porque com ela desapareceria simultaneamente a personalidade; ela pode, porém, ser transformada, a fim de tornar-se luz ela mesma, a saber, como suporte mudo da luz mais alta e preservando a singularidade apenas para esta, a fim de que tenha raiz e base; não porém para si mesma.¹³⁴

A condição da obscuridade não se encontra no poder do ser humano, mas em sua própria condição proveniente do fundo, porém tampouco o fundo é o responsável pelo mal. Conforme Schelling, toda a existência demanda de uma condição para que se torne efetiva. Assim, mesmo a vida de Deus não poderia estar aquém dessa necessidade, uma vez que se trata de um Deus pessoal. Diferentemente do ser humano em que essa condição é externa a ele, no caso de Deus é interna, a condição obscura de sua existência reside nele mesmo, porque não há nada fora dele. Em uma poética passagem, Schelling revela a existência de um véu de melancolia inerente à vida, o qual está estendido por cima de toda a natureza, como uma consequência desse elemento independente presente em toda vida finita, mas também existente na vida divina, a qual precisa dessa condição, desse fundo para se efetivar. Assim, a tristeza e a melancolia não são frutos propriamente de Deus, mesmo que sejam resultados da impossibilidade da ipseidade, ou personalidade, de que uma vida finita possa alcançar o ato da perfeição. Em vez disso, é um constante processo de superação, do qual emana a alegria. "A alegria deve ter dor, a dor deve ser iluminada pela alegria".

Dissemos que a condição, o fundo, não é propriamente o responsável pelo surgimento do mal, uma vez que, segundo Schelling, é preciso que exista um direcionamento da vontade própria despertada para o Bem ou para o Mal. No fundo,

¹³⁴ SCHELLING. *Clara, ou sobre a conexão da natureza com o mundo dos espíritos: um diálogo*, p. 136

residem as condições de possibilidade para ambos, mas não de forma determinada. “Porque o Mal só pode continuamente desenvolver-se na vontade mais íntima do próprio coração e nunca se realiza sem uma atividade própria”.¹³⁵

A ipseidade ou vontade própria em si mesma também não é necessariamente o Mal, mas apenas um cenário neutro no qual é passível que o Mal surja quando há um distanciamento da vontade universal em função da vontade própria e a renúncia ao Bem. Por esse motivo, o filósofo alemão compreende que é na renúncia do Bem que reside o Mal em seu primeiro momento. “No Bem, portanto, a reação do fundo é uma ação que se dirige ao Bem, no Mal, uma ação que se dirige ao Mal”.¹³⁶ A ipseidade em atividade, entretanto, é fundamental para que haja vida, porque mesmo o bem seria adormecido se não houvesse oposição. Schelling afirma categoricamente ser impossível pensar na independência entre uma força atrativa e uma força repulsiva, afinal é através da força que repele, presente dentro de si, que a força atrativa age. Do mesmo modo, para usar mais um exemplo dado pelo filósofo, é válido dizer que é a raiz do frio presente em um corpo que possibilita que o calor seja sentido. É nessa direção, ao nos lembrar que a oposição é condição para vida, que o autor introduz uma passagem emblemática ao dizer que é absolutamente correto quando se diz que: “o Bem e o Mal são o mesmo, vistos unicamente de lados diferentes, ou então que o Mal é, em si mesmo, o Bem, quer dizer, considerado na raiz de sua identidade, tal como o Bem, considerado na sua divisão ou na sua não-identidade é o Mal”.¹³⁷

Nesse sentido, a pergunta sobre a natureza do mal parece se manifestar agora e, com isso, a pergunta que temos em mente é a de saber se Schelling endossaria uma perspectiva de mal como uma espécie de privação do bem, mas para essa questão uma resposta pode ser dada de antemão a partir das palavras do filósofo que elucidam qual é, afinal, o conceito correto do Mal: “Este único conceito correto do Mal, de acordo com o qual ele consiste numa perversão positiva e numa inversão dos princípios”.¹³⁸

¹³⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 93 (SW,I,7, 400).

¹³⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 94 (SW,I,7, 400).

¹³⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 93 (SW,I,7, 400).

¹³⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 61 (SW,I,7, 366).

Até aqui já percorremos o caminho que buscou elucidar como o mal é possível, e pudemos extrair que o mal é possível, porque há no ser humano a possibilidade de inversão dos princípios. Todavia, conforme a passagem citada acima, Schelling menciona que o mal consiste também em uma perversão positiva, o que parece distanciá-lo de uma concepção de mal como privação. O mal é, portanto, positivo, mas o que isso significa em *Freiheitsschrift*? A exposição dessa questão é a nossa tarefa subsequente.

3.2 O mal positivo

Não considerar a positividade presente do mal é, para Schelling, a razão pela qual muitas perspectivas teóricas¹³⁹ que pretendiam dar a resposta para o problema do mal mostraram-se insatisfatórias, ou seja, defender apenas uma ideia negativa de mal, na qual se pensa o mal apenas a partir da ausência do bem (*privatio boni*) não é o suficiente para responder de que forma o princípio do mal irrompe na existência humana.

Essa relutância de assumir o caráter positivo do mal é encontrada em Leibniz, a principal perspectiva apontada por Schelling para apresentar o problema:

Leibniz disse que era impossível que Deus compartilhasse todas as perfeições com o homem, sem o fazer Deus. O mesmo se aplica, em geral, aos seres criados; desse modo, eles devem encontrar-se em graus diferentes de perfeição e em todos os modos de limitação da perfeição. Se se perguntar de onde vem o Mal, a resposta é a seguinte: da natureza ideal da criatura, porque depende das verdades eternas contidas no entendimento divino, mas não da vontade de Deus.¹⁴⁰

A crítica colocada a Leibniz no *Freiheitsschrift* é que novamente a natureza do mal acaba incorrendo em ser uma limitação, em uma privação, o que para a posição schellinguiana é absolutamente contrário à natureza do mal. Segundo Schelling, Leibniz afirma que existem apenas dois princípios, a saber, o entendimento e a vontade, ambos subsistindo em Deus. Todavia, a saída encontrada por Leibniz para sustentar a sua posição conduz à passividade de Deus e do mal, porque, para ele, a

¹³⁹ Por exemplo, a perspectiva de Agostinho, na qual o mal não é entendido como uma entidade em si, mas como mera privação do bem.

¹⁴⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 62 (SW,I,7, 368).

possibilidade do mal é independente da vontade divina. Quem fornece o princípio do mal é o entendimento, o qual apenas representa verdades eternas, ou seja, nem mesmo o entendimento é propriamente mau, enquanto que a vontade só pode se abrir ao bem.

O ponto chave desse “modo engenhoso de pensar”, como definiu Schelling, é salvaguardar Deus da culpa pelo mal sem admitir algo de positivo no mal, afinal para essa forma de compreender a possibilidade do mal, Deus não se torna o criador dessa possibilidade, porque o princípio do entendimento presente em Deus não é causa de si próprio e, portanto, a possibilidade do mal se torna algo independente da vontade divina. A consequência disso é admitir que Deus se comporta de forma passiva.

Assim, Leibniz tentou elucidar de que forma o mal poderia se desenvolver a partir de uma privação natural:

A vontade, dizia, luta pelo Bem em geral e aspira à perfeição, cuja mais alta medida é Deus; mas quando permanece dissimulada pela voluptuosidade dos sentidos e perde os valores mais elevados, então esta falta de perseverança é, precisamente, a privação em que consiste o Mal. ¹⁴¹

Entretanto, se a privação nada é, ela necessita do positivo para a sua manifestação e, nesse ponto, segundo Schelling, reside a dificuldade de sustentação dessa proposta, afinal o positivo precisa ser admitido no mal de alguma forma. “Porque Leibniz apenas o pode derivar de Deus, vê como necessário fazer de Deus a causa da materialidade do pecado e atribuir apenas à limitação originária da criatura o seu aspecto formal”.¹⁴² Como uma forma de explicar essa relação entre a matéria e a limitação originária, Schelling afirma que Leibniz buscou os princípios de Képler de força e de inércia da matéria para demonstrar a existência de uma limitação anterior ao agir da criatura. Esses princípios podem ser exemplificados a partir da concepção de dois corpos diferentes, com massas distintas, que por meio de impulso demonstram uma reação diferente em termos de velocidade, ou seja, quando você empurra dois objetos totalmente diferentes e um deles incorre em maior lentidão ou em maior velocidade isso se deve a limitação e a natureza particular desse objeto, a

¹⁴¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 64 (SW,I,7, 370).

¹⁴² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 64 (SW,I,7, 370).

sua própria tendência à inércia e não propriamente ao impulso que foi o mesmo nos dois elementos:

Vários navios com pesos diferentes navegam rio abaixo no mesmo rio. Segundo Leibniz, o fato de esses navios se moverem em velocidades diferentes não se deve, na verdade, à gravidade, mas à inércia natural da matéria. Isso significa: A redução da velocidade não se baseia na própria atividade da matéria, mas em sua fraqueza ou inércia peculiar. A força do fluxo que atua nos navios agora pode ser comparada com a atividade de Deus, que traz tudo de positivo nas criaturas. A inércia da matéria, por outro lado, corresponde à imperfeição natural de todos os seres finitos. Finalmente, a lentidão do navio pesado corresponde às ações inadequadas das criaturas.¹⁴³

Conforme essa analogia, a correnteza seria a causa para o movimento do navio, mas não a causa de sua desaceleração, nesse sentido, conduzindo essa ideia para o problema do mal e da responsabilidade divina diante dele, Deus seria o responsável pela perfeição da natureza, mas não pela limitação originária na atividade da criatura. O problema apontado por Schelling no interior dessa ideia é a de que a inércia é entendida como mera privação e, para seguir o exemplo, a manifestação da inércia natural do navio é justamente uma manifestação positiva da individualidade do corpo, de sua autonomia.

Assim, a proposta de Schelling é defender a realidade positiva do mal e, por isso, para ele, todas as tentativas de explicar o mal como uma mera falta de bem tendem ao fracasso porque não podem reconhecer qualquer realidade do mal por si só. O filósofo alemão lembra do ponto de vista cristão, no qual se entende o Diabo não como uma criatura limitada, como se poderia imaginar, mas, pelo contrário, como a mais ilimitada de todas elas.

Imperfeição, no sentido metafísico universal do termo, não é o caráter habitual do Mal, pois mostra-se muitas vezes unido a uma excelência das forças isoladas que acompanha muito menos vezes o Bem. 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 – como afirma o nosso ponto de vista.¹⁴⁴

Assim, Hennigfeld nos lembra que para Schelling “toda filosofia dogmática (pré-kantiana) deve falhar quando se trata de explicar o mal, porque possuem uma

¹⁴³ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.82.

¹⁴⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 63 (SW,I,7, 369).

concepção inadequada do homem. A peculiaridade da existência humana não reside simplesmente em sua finitude, que se opõe a uma infinitude divina”.¹⁴⁵ A verdadeira distinção própria do ser humano, e que possibilita o mal, não é, para Schelling, a sua finitude, mas a sua condição de liberdade proporcionada pelo seu espírito, isto é, a liberdade de se colocar contra a ordem natural das forças vitais. As palavras do filósofo alemão, no *Freiheitsschrift*, sobre a insuficiência da filosofia dogmática para a compreensão da essência, que deve haver de forma inerente tanto ao bem quanto ao mal, são bastante pontuais e válidas de serem destacadas aqui: “A filosofia dogmática não é suficiente para reconhecer essa essência, pois não possui nenhum conceito de personalidade, quer dizer, da ipseidade elevada à espiritualidade, mas apenas conceitos vazios de finito e infinito”.¹⁴⁶

Mas como compreender que o mal e o bem possam compartilhar da posse de uma essência? Essa pergunta se faz presente principalmente quando Schelling declara que “deve existir necessariamente uma essência, tanto no Mal como no Bem”.¹⁴⁷ Para aceitar que o mal possa ter uma essência, é importante que se parta de uma perspectiva que aceite o positivo no mal. Porém, quando se pensa na contraposição ao positivo, que é entendido como o todo ou a unidade, se pensa na desarmonia, na dilaceração dessa unidade. Todavia, isso não deve implicar que na dilaceração os elementos materiais mudem em si, o que muda, conforme Schelling, é o seu aspecto formal, os elementos permanecem os mesmos como eram na unidade, mas agora se encontram dilacerados, em desarmonia. É nesse sentido que se pode entender o bem e o mal como nivelados, isto é, não entender o mal aqui como mais limitado que o bem. “O Mal, porém, não é uma essência, mas uma não-essência, que só em oposição se torna numa realidade, não em si mesmo”.¹⁴⁸

Uma outra pergunta que se poderia fazer é a de saber se essa desarmonia não pode ser entendida também justamente como a privação da harmonia, para essa questão dirá Schelling que a desarmonia funciona como uma falsa unidade, a qual termina por ser entendida como uma dissolução das forças por ser comparada com a verdadeira unidade. Entretanto, essa questão incorre em um ponto no qual já tocamos

¹⁴⁵ HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.83.

¹⁴⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 65 (SW,I,7, 371).

¹⁴⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 65 (SW,I,7, 370).

¹⁴⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 65 (SW,I,7, 370).

em outros momentos deste trabalho, a saber, o de que tudo precisa do seu oposto para se manifestar e, portanto, mesmo a desarmonia só poderá existir se houver o seu contraponto, a saber, a harmonia. “Se a unidade for totalmente suprimida, então será suprimida a oposição”.¹⁴⁹

Assim, até mesmo para ser possível pensar do que se trata o mal, já é necessário admitir a existência de algo positivo nele mesmo, o que permanecerá por ser esclarecido até que se reconheça “uma raiz de liberdade no fundo independente da natureza”.¹⁵⁰

Diante disso, agora salta-nos aos olhos finalmente a pergunta sobre como o mal se torna efetivo, uma vez que, conforme mencionamos no início do capítulo, a efetividade do mal é, para o filósofo, objeto de uma investigação distinta, porque a possibilidade do mal não implica necessariamente a sua efetividade, por esse motivo é inescapável a tarefa de dedicar um tópico exclusivamente a essa questão.

3.3 A efetividade do Mal

Schelling afirma ter procurado deduzir daqueles dois primeiros princípios mencionados tanto o conceito, quanto a possibilidade do mal, na tentativa de desvelar o fundamento universal dessa perspectiva, isto é, alcançar a distinção entre o existente e o que é fundamento da existência. Entretanto, o passo de pensar a efetividade do mal ainda não foi realmente dado, porque “a possibilidade não inclui ainda a efetividade e esta é que é, verdadeiramente, o nosso maior problema”.¹⁵¹

O filósofo alemão mostrou que “a possibilidade universal do Mal reside no fato de o homem, em vez de utilizar a sua ipseidade como base ou instrumento, a elevar à posição dominante e a vontade geral, transformar em meio o espiritual que existe em si mesmo”.¹⁵² Nesse ponto a direção assumida pelo homem dirá se o princípio obscuro da ipseidade que nele existe será penetrado pela luz e unido a ela e, nesse caso, será Deus a unidade das forças, como amor eterno, como existente efetivo. Ou se esse espaço de união das forças será ocupado por um outro espírito em vez de

¹⁴⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 102 (SW,I,7, 409).

¹⁵⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 65 (SW,I,7, 371).

¹⁵¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 67 (SW,I,7, 373).

¹⁵² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 83 (SW,I,7, 389).

Deus, o espírito invertido, derivado do conflito entre os princípios de luz e obscuridade. Se o segundo for o caso, o ser humano migrará para a escuridão, de um estado de autenticidade, para um estado falacioso, para a vã tentativa, sustentada em uma mentira, de se tornar um fundo criador “e para, com o poder do centro que tem em si próprio, dominar todas as coisas”.¹⁵³ O resultado disso é a tendência ao egoísmo que, conforme Schelling, se torna cada vez mais mesquinho e empobrecido, assim como também acaba por se tornar mais cobiçoso.

Esse espírito sem autenticidade que ocupa o lugar em vez de Deus na desarmonia dos princípios está em uma eterna busca por ser, por chegar ao ato, mas “na verdade, ele nunca é, mas quer sempre ser”.¹⁵⁴ É por isso, diz Schelling, que o perfeito entendimento não pode o conceber como efetivo, uma vez que esse espírito, em sua inautenticidade, pode adquirir apenas a aparência do ser verdadeiro, já que não pode o ser. O ser humano é conduzido, portanto, por falsas representações, as quais através de sua falsa imaginação, do pecado, ganham espaço. O perfeito entendimento não cai nas armadilhas dessas falsas representações, por isso é apenas na insensatez humana que o ser humano apreende e concebe aquilo que não é. Essas representações enganosas tentam conduzir o ser humano à insensatez, como uma forma de atraí-lo, de tentá-lo aos falsos prazeres e conseqüentemente ludibriá-lo a captar por meio da imaginação o que não existe, “da mesma forma que a serpente vai buscar às cores à luz”.¹⁵⁵ Entretanto, essas armadilhas, desenvolvidas por aquilo que não pode de fato ser, são apoiadas por algo que já existe no ser humano, a saber:

[...] pela própria tendência má que existe no homem, cujos olhos, incapazes de se deter a fixar o brilho do divino e da verdade, se voltam sempre para a contemplação do que não existe. Porque o início do pecado é de tal ordem, que o homem transita do ser autêntico para o não-ser, da verdade para a mentira, da luz para a escuridão, para se tornar ele próprio num fundo criador e para, com o poder do centro que tem si próprio, dominar todas as coisas.¹⁵⁶

A mentira demanda atenção redobrada para que possa se sustentar, o verdadeiro apenas é. Assim o mal está constantemente buscando ser criatura,

¹⁵³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 84 (SW,I,7, 390).

¹⁵⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 84 (SW,I,7, 390).

¹⁵⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 84 (SW,I,7, 390).

¹⁵⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 84 (SW,I,7, 390).

enquanto termina por nunca alcançar a capacidade de tornar-se, de ser, uma vez que no seu pedantismo de ser tudo, nega a união própria de tudo aquilo que é, incorrendo conseqüentemente no não-ser.

Nesse sentido, Schelling aponta que se o mal se caracteriza pela discórdia entre os princípios, o bem deve consistir na concórdia entre eles, a partir de um elemento unificador divino, e é precisamente essa relação entre os princípios que possibilita a ligação da ipseidade com a luz. Nesse ponto, ao abordar sobre essa ligação, o filósofo alemão menciona a religiosidade lançando luzes para o que ele aponta como significado originário desse termo, o qual carrega em si esse aspecto da ligação do ser humano com a luz: “Porque Deus é em nós o claro conhecimento ou a própria luz espiritual, na qual, somente, tudo o resto se torna claro; o que está muito afastado da opinião segundo a qual se trata de um conhecimento pouco claro”.¹⁵⁷ Quando pensa a religiosidade, Schelling enfatiza estar se referindo a um sentido prático e originário, não como uma forma de passividade ou “meditação ociosa”, não se trata da vontade de sentir o divino, mas de uma “consciência escrupulosa” na ação, na qual o indivíduo age sem incorrer em contradição com a luz do conhecimento. Seus atos estão divinamente conectados e coerentes com essa luz do conhecimento, não se trata de respeito a uma lei como pensou Immanuel Kant, não se trata de cumprir uma regra do dever para agir corretamente, mesmo que essa seja uma regra da própria razão.

Sendo a religiosidade uma consciência rigorosa, aquele que for consciencioso ou religioso, decidirá pelo mais justo sem que seja propriamente uma escolha, porque “É já de acordo com o significado da palavra que o termo religiosidade não permite nenhuma escolha entre opostos”.¹⁵⁸ Nesse ponto também é importante ressaltar que o indivíduo é livre, porque a liberdade para Schelling está associada a consonância com a necessidade, não quando ele age corretamente para agir corretamente, mas quando seus atos e sua consciência se tornam uma coisa só, a tal ponto em que não pode agir de outra forma.

É certo que essa “consciência escrupulosa” não é visível aos olhos do externo e, por isso, pode terminar por assumir uma forma de cumprimento ao dever do ponto de vista alheio, mas “Este rigor do caráter, tal como o rigor da vida na natureza, é a

¹⁵⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 86 (SW,I,7, 392).

¹⁵⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 86 (SW,I,7, 392).

única semente a partir da qual aparece, como flor, a verdadeira graciosidade e divindade”.¹⁵⁹ Entretanto, “O mais elevado, precisamente por ser mais elevado, nem sempre é universalmente válido”.¹⁶⁰ Nesse aspecto também é observável um forte distanciamento do pensamento kantiano, já que universalização não é um elemento marcante aqui, assim como também não o é a noção deontológica. Bem como, tampouco os filósofos do sentimento, como ele mencionou sem apontar nomes, se aproximam dessa sua perspectiva.

Todavia:

De facto, aquilo que deve realmente ser explicado não é a forma como o Mal se torna efetivo nos indivíduos singulares, mas a sua atividade universal, ou a forma como pode irromper na criação como princípio universalmente evidente que, por toda parte, está em luta com o Bem.¹⁶¹

Para Schelling é notável uma forte inclinação ao mal no ser humano, assim como a efetividade do mal é inegável e indesmentível. Para o filósofo não devem restar dúvidas de que essa presença do mal foi necessária para a manifestação de Deus, afinal se a mesma unidade dos princípios que é indissolúvel em Deus fosse também indissolúvel no ser humano, único ser no qual essa unidade pode se efetivar, este se tornaria indistinguível de Deus e conseqüentemente não haveria revelação, ou seja, o princípio obscuro que é presente também no ser humano é a condição de possibilidade para que possa haver revelação, já que sem oposição nada pode se manifestar: “Pois cada ser só pode se manifestar no seu contrário: o amor através do ódio, a unidade através do conflito. Se não existisse separação dos princípios a unidade não poderia demonstrar todo o seu poder; não havendo discórdia, o amor não se tornaria efetivo”.¹⁶²

Isso significa que o ser humano carrega em si o peso da possibilidade do bem e do mal, porque nele a unidade dos princípios é livre, e assim “tal como há um entusiasmo pelo Bem, há também um arrebatamento pelo Mal”¹⁶³, eis um ponto de diferença crucial entre o ser humano e os demais seres na natureza, porque mesmo

¹⁵⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 87 (SW,I,7, 393).

¹⁶⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 87 (SW,I,7, 393).

¹⁶¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 67 (SW,I,7, 373).

¹⁶² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 68 (SW,I,7, 374).

¹⁶³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 66 (SW,I,7, 372).

que o princípio obscuro tenha se efetivado em outros seres, esse não passa de um ímpeto desejante, uma vontade cega e determinada, ou seja, para os demais seres naturais não há queda, porque não há uma forma de quebrar a unidade própria desses seres que se resumem ao instinto. Todavia, no ser humano há espírito e entendimento, uma vez que neste, a luz foi alcançada e a vontade já não é cega, mas dotada de consciência, a consequência disso é o peso da existência do mal nos ombros humanos.

O animal nunca pode sair da unidade, ao passo que o homem pode dilacerar livremente a ligação eterna das forças. Por isso, Fr Baader diz corretamente que seria de desejar que a perversidade do homem se pudesse transformar somente em animalidade; mas que, infelizmente, o homem só pode estar abaixo, ou acima, dos animais.¹⁶⁴

Conforme Schelling, na criação nada pode permanecer na indecisão, na ambiguidade, portanto, o ser humano ainda que esteja em um ponto de separação dos princípios, não pode hesitar a escolha do movimento para o bem ou para o mal, caminhos para os quais ele possui condições equivalentes para percorrer e: “o que escolhe torna-se numa ação sua”.¹⁶⁵ Deus precisa da saída dessa indecisão para que possa se revelar, uma vez que o princípio opositor é necessário, o que para o filósofo parece fornecer um motivo para se pensar na existência de fundamento universal que trabalhe para a tentação pelo mal, para a sua solitação, uma vez que os dois princípios precisam estar presentes e ao alcance da consciência. A pergunta sobre a origem dessa solitação para o mal, desse fundamento universal ganha um movimento interessante, uma vez que poderia fazer com que pensássemos que esse fundo-essencial é, em si, mau. Porém, Schelling esclarece que “O fundo-essencial originário não pode nunca ser em si mesmo mau, pois não há nele nenhuma dualidade dos princípios”.¹⁶⁶

O que nos direciona para um ponto central no que tange à liberdade humana e à relação com o mal, do qual já falamos no decorrer dessas páginas, isto é, a liberdade para a separabilidade dos princípios presente no ser humano. Schelling é enfático nessa questão: “Simplesmente demonstramos de uma vez por todas que o Mal,

¹⁶⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 67 (SW,I,7, 373).

¹⁶⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 68 (SW,I,7, 374).

¹⁶⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 69 (SW,I,7, 375).

enquanto Mal, só pode ter origem na criatura, visto que só nesta a luz e a obscuridade, ou seja, ambos os princípios, podem ser unificados”.¹⁶⁷ Nesse sentido, o filósofo alemão menciona rapidamente a interpretação platônica sobre o mal ter origem na antiga natureza, o que significa que o mal deseja regressar. Mas regressar para onde? Para o caos, para o centro originário no qual ainda havia subordinação à luz. Dirá Schelling: “é um borbulhar do centro da nostalgia, privada ainda de entendimento”.

Todavia, se o fundo-essencial não é propriamente mau, mas há no ser humano o ímpeto para o mal, como compreender o primeiro aparecimento desse elemento opositor do bem em uma criatura? Derivar o mal de um outro espírito que pudesse ter decaído e ao decair conduzisse o ser humano à queda não parece plausível a Schelling, porque isso seria apenas postergar a pergunta que terminaria por ser a mesma, ou seja, justamente a de saber como mal surgiu pela primeira vez na criatura. Por esse motivo, o autor de *Freiheitsschrift* responde da seguinte forma:

Por isso, para se esclarecer o que é o Mal, nada mais nos é dado, também, além dos dois princípios em Deus. Deus como espírito (eterna união dos dois) é o amor mais puro, mas no amor não pode existir uma vontade para o Mal; muito menos também, no princípio ideal. Mas o próprio Deus, para poder ser, necessita de um fundamento, simplesmente tal fundamento não se encontra no seu exterior, mas nele, e tem si uma *natureza* que, embora lhe pertencendo, é diferente dele.¹⁶⁸

Nesse momento é possível perceber que nas mais distintas partes desse trabalho acabamos sempre por incorrer na questão que difere o fundamento da existência da própria existência e, assim, chegamos sempre na proposta schellinguiana de que há algo no interior de Deus que não é ele mesmo, mas condição de possibilidade para a sua existência, porque esse é um elemento central no pensamento de Schelling no *Freiheitsschrift*.

Entretanto, se permanecer a pergunta sobre o motivo pelo qual o amor, no qual, conforme Schelling, não pode haver uma vontade para o mal, não busca superar a vontade do fundo e, conseqüentemente, terminar com esse ímpeto à desarmonia de uma vez por todas, recorreremos às palavras do autor que retoma à explicação com base na necessidade de oposição já mencionada: “Ora, o fundo deve agir para o amor poder existir, mas deve agir independentemente dele para que o amor exista

¹⁶⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 69 (SW,I,7, 375).

¹⁶⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 69 (SW,I,7, 375).

realmente. Se agora o amor quisesse quebrar a vontade do fundo, deveria lutar consigo mesmo, não estar a si mesmo e então já não seria amo".¹⁶⁹ Se essas duas diferentes vontades não existissem por si, não poderia haver o movimento de oposição, afinal destruindo o fundo, o amor destruiria a si mesmo. Porém, o mesmo se aplica à vontade do fundo, ela também não pode superar o princípio do amor.

A vontade do amor e a do fundo fundem-se numa só justamente porque estão separadas e porque, desde o começo, cada uma age por si própria. Por esse motivo, a vontade do fundo agita-se igualmente na primeira criação da vontade própria da criatura, para que o espírito, ao surgir agora como vontade do amor, encontre um opositor no qual se possa se tornar efetivo.¹⁷⁰

É importante, apenas para lembrar, dizer que a questão que se coloca aqui é de saber como mal surgiu em seu primeiro momento na criatura, e a saída encontrada por Schelling, como acabamos de ver, é na duplicidade dos princípios anteriores à criação, bem como em enfatizar a importância dessa oposição de elementos para a efetivação de tudo, afinal de acordo com o pensamento do autor, todas as coisas possuem como condição a existência de um fundamento para que possam de fato existir. Além disso, um outro ponto que é válido lembrar é que mesmo quando falamos na escolha humana e no movimento para o bem ou para o mal, a temporalidade não é a terrena, mas é anterior ao tempo, conforme mencionamos em outros momentos deste trabalho.

Entretanto, Schelling também lança luzes para alguns indícios precursores do mal que podemos visualizar na natureza tal como a conhecemos, os quais podem ser esclarecidos a partir da aceitação desse princípio obscuro. A consciência humana é um exemplo disso, afinal esta nunca alcança o seu máximo de clareza, há sempre uma ponta obscura, porque há sempre um princípio inconsciente nesse processo. Não sem razão, Schelling entende, como vimos, que o processo da nossa auto-formação está intimamente associado com a elevação à luz da escuridão intrínseca a nós, à busca pela clareza, pela consciência, mesmo que sempre vá restar uma parte obscura e inconsciente inescapável a nossa natureza.¹⁷¹ Por esse motivo, diz Schelling no *Freiheitsschrift* que a própria visão da totalidade na natureza pode nos convencer

¹⁶⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 69 (SW,I,7, 375).

¹⁷⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 70 (SW,I,7, 376).

¹⁷¹ SCHELLING. *Preleções Privadas de Stuttgart*, p. 63.

dessa agitação do princípio obscuro. Em suas palavras: “O irracional e o ocasional, que se mostram ligados ao necessário na formação do ser, em particular do ser orgânico, são a comprovação de que não é unicamente uma necessidade geométrica¹⁷² que entrou aqui em ação”.¹⁷³ Ou seja, não se trata apenas de algo mecânico, absolutamente necessário, mas, em vez disso, há liberdade, há vontade própria e espírito envolvidos nesse processo.

Nesse sentido, Schelling nos convida a olhar para a natureza empiricamente e nos leva a pensar que:

De facto, por todo o lado onde se encontra prazer e desejo, existe já, em si mesma, uma forma de liberdade e ninguém acreditará que os desejos, que constituem o fundamento de cada vida natural particular, tal como o instinto de conservação, não apenas em geral, mas em cada existência determinada, tenham sido somente introduzidos na criatura já criada; pelo contrário, eles mesmos são o próprio elemento criador.¹⁷⁴

Schelling, ao apontar para a natureza, parece querer nos conduzir novamente a pensar em dois conceitos que se manifestam empiricamente como desejo e como eguidade. Há notadamente a pulsão de vida no instinto de conservação, mas há também o impulso da morte. Depois dessa passagem mencionada acima, ao longo das páginas do *Freiheitsschrift*, o filósofo oferece uma imagem elucidativa que é perfeitamente aplicável nesse contexto, a saber, a da explicação da vontade do fundo, essa vontade egóica de particularização, a partir daquelas curiosas vertigens que podemos sentir ao estarmos num cume alto e íngreme, vertigens que parecem nos convidar ao abismo, “ou tal como, segundo as antigas fábulas, um canto irresistível de sereias soava das profundezas para que os navegantes fossem atraídos para o redemoinho”.¹⁷⁵ Essa vontade do fundo, em constante oposição à vontade de Deus, conduz à desordem, porque aspira tornar tudo criatura, tudo particularizar, enquanto que a vontade divina deseja a elevação de todas as coisas à luz.

¹⁷² Conforme Hennigfeld, Schelling está se referindo a Leibniz ao usar o termo “necessidade geométrica”, o qual faz uso dessa expressão de forma frequente em seus *Ensaio de Teodiceia*. Ver mais em: HENNIGFELD, Jochem. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p.90.

¹⁷³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.70 (SW,I,7, 376).

¹⁷⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 70 (SW,I,7, 376).

¹⁷⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p.75 (SW,I,7, 381).

Se o Mal foi já excitado na primeira criação e se desenvolveu, por fim, como princípio universal, graças ao agir-para-si-mesmo do fundo, então parece ser totalmente compreensível uma inclinação natural do homem para o Mal, porque a desordem das forças, que se iniciou pela primeira vez pelo despertar da vontade própria da criatura, o acompanhava já desde o nascimento.¹⁷⁶

Para Schelling o conhecimento do mal universal é fundamental para que se alcance a compreensão tanto do bem quanto do mal no ser humano. Entretanto, é justamente através do ser humano que o mal é realmente efetivado no mundo. Em cada indivíduo há sempre o fundo agindo permanentemente, o qual mantém em agitação a vontade particular e, portanto, há sempre uma inclinação para o mal no ser humano, há sempre uma pulsão para que este se afaste do seu centro e se direcione à periferia, à inversão dos princípios. A sua própria ipseidade é o preço que o ser humano precisaria pagar para que pudesse se manter no centro, porém, dirá Schelling:

A própria angústia da existência afasta o homem do centro onde foi concebido; porque o centro, como essência mais pura da vontade, é, para cada vontade particular, um fogo abrasador. Para nele poder viver, o homem deve eliminar todo o ser-próprio (Eigenheit) pelo que é uma tentação quase necessária afastar-se dele em direção à periferia, para aí procurar um repouso para a sua ipseidade.¹⁷⁷

A existência, tomada de uma perspectiva geral, fornece convites o suficiente para que o ser humano queira aconchegar-se na falsa vida fornecida pela periferia. Há na própria atividade do fundamento uma solicitação para o mal, solicitação que parece tornar um legítimo desafio para o ser humano não terminar por sucumbir ao mal, uma vez que ele, conforme Buchheim, “sente em si a fragilidade e decadência de sua própria vida, que ele se esforça para preservar em consequência da tendência do fundamento”,¹⁷⁸ assim como também sente a reivindicação para dedicar suas forças ao bem.

Entre as duas sensações surge o sentimento de estreiteza ou o “medo da vida” (53,25) que facilmente o desloca do lugar de sua tarefa (de realizar o bem ou a luz no mundo) para a existência periférica, que procura apenas a sua própria preservação. No entanto, esta estreiteza não o obriga a dar

¹⁷⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 75 (SW,I,7, 381).

¹⁷⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 76 (SW,I,7, 381).

¹⁷⁸ BUCHHEIM, T. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p. 180.

realmente o passo em direção ao mal; pelo contrário, o homem teve de suportar para se tornar digno de amor.¹⁷⁹

Livre para a dilaceração das forças, livre para inversão dos princípios, o ser humano se torna a ponte para o mal no mundo. Portanto, se se perguntar como a efetividade do mal acontece, a resposta é dada a partir do ser humano, porque é só através dele que o poder do mal consegue entrar em ação. Todavia, o ser humano é derivado, não é causa de si mesmo, uma vez que apenas Deus pode ser e, por isso, a pergunta sobre a vontade de Deus e a relação do mal ainda pode se manifestar.

Dissemos anteriormente que o princípio obscuro foi condição de possibilidade para que Deus pudesse se revelar, mas se a possibilidade e a efetividade derivaram dessa autorrevelação de Deus, de sua criação, parece ainda fazer sentido a pergunta sobre saber se há relação entre a vontade divina e a possibilidade do mal, ou seja, saber se Deus quis o mal de alguma forma, uma vez que “quem afirmasse que o próprio Deus teria querido o Mal deveria procurar a razão desta afirmação na atividade da autorrevelação como criação, tal como outrora muitas vezes pensaram aqueles que afirmaram que aquele que quis o mundo também deve ter querido o Mal”.¹⁸⁰

A revelação de Deus é também uma superação em relação ao princípio do fundamento, ao desejo egóico da permanência do estado obscuro, a revelação de Deus é também a manifestação do amor e da liberdade do princípio do ideal. Nesse sentido, o Deus pessoal, manifesto em sua existência não está relacionado ao mal, porque Schelling entende que o mal, como consequência do fundamento, não é propriamente parte da vontade de Deus enquanto ele mesmo, mas daquilo que mesmo estando nele não é ele mesmo.

Portanto, a vontade de criação era apenas, imediatamente, uma vontade de fazer nascer a luz e, com ela, o Bem; mas, nesta vontade, o Mal não entra em consideração, nem como meio, nem sequer, como Leibniz afirma, como *conditio sine qua non* da mais alta perfeição possível do mundo. Ele não foi objeto de um decreto divino, nem, muito menos, de um consentimento.¹⁸¹

Assim, o que vem da condição de possibilidade para a existência de Deus, ou seja, do fundamento, não vem propriamente de Deus. Todavia, uma vez que Deus

¹⁷⁹ BUCHHEIM, T. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, p. 180.

¹⁸⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 95 (SW,I,7, 401).

¹⁸¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 95-96. (SW,I,7, 402-403).

sabia que o princípio do fundamento seria necessário para a sua manifestação, é inegável que pôde prever o surgimento do mal a partir de sua autorrevelação, mas a pergunta de saber por qual motivo Deus não hesitou a sua manifestação diante dessa consequência não demanda nem mesmo de resposta para Schelling, porque “seria o mesmo que dizer que, para não haver um oposto do amor, o amor não deveria existir, quer dizer, o absolutamente positivo deve sacrificar-se àquilo que só tem uma existência como oposto, e o eterno, ao meramente temporal”.¹⁸²

Para o filósofo no *Freiheitsschrift*, a autorrevelação de Deus não foi uma atividade arbitrária, mas moralmente necessária, e se Deus não tivesse se revelado em decorrência do mal, “o Mal teria triunfado sobre o Bem e sobre o amor”.¹⁸³ E conforme já dissemos anteriormente, não é possível para o amor, para Deus, suprimir essa vontade do fundamento, porque ao combatê-la, combateria a sua própria condição de existência. “Portanto, para que o Mal não existisse, Deus deveria não existir”.¹⁸⁴

Nesse sentido, é importante lembrarmos que o Deus do filósofo é um Deus vivo. Nas precisas palavras de 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 isto, relativamente à possibilidade do Mal em relação a Deus”.¹⁸⁵ Assim, um Deus que se tornou pessoal ao fazer a separação do mundo das trevas e do mundo da luz está também submetido ao devir e ao fundamento, o qual é condição para que qualquer existência possa se tornar efetiva, por esse motivo o filósofo enfatiza o que é fundamental mantermos vivo em nossas mentes:

Também a existência de Deus não poderia ser pessoal sem uma tal condição, só que Deus tem essa condição *em si mesmo* e não fora de si mesmo. Deus não pode suprimir a condição, senão teria que suprimir a si mesmo. Pode apenas dominá-la pelo amor e subordiná-la para sua glorificação.¹⁸⁶

¹⁸² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 96 (SW,I,7, 403).

¹⁸³ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 96 (SW,I,7, 403).

¹⁸⁴ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 96 (SW,I,7, 403).

¹⁸⁵ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 92 (SW,I,7, 399).

¹⁸⁶ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 93 (SW,I,7, 399).

É justamente em torno da compreensão de Deus como uma vida que gira toda a problemática do mal, bem como a questão da liberdade, uma vez que, como dissemos, o mal se torna efetivo no mundo em função da liberdade do ser humano e a possibilidade dele se dá em função dessa condição da existência de Deus. Porém, se o ser humano carrega em si a angústia inerente à vida e a inclinação para o mal, e o fundo que possibilita esse ímpeto é o princípio opositor necessário para que o próprio amor exista, a consequência disso parece resguardar a humanidade da responsabilidade de todo o mal que praticar, afinal o ser humano não pode abdicar da existência desse fundo. Entretanto, Schelling esclarece pontualmente que “apesar desta necessidade universal, o Mal permanece sempre uma escolha própria do homem; o fundo enquanto tal não pode praticar o Mal e cada criatura cai por sua própria culpa”.¹⁸⁷ Nesse sentido, ao falarmos de escolha, é importante lembrarmos também que, conforme esclarecemos no primeiro capítulo, o ser humano é livre, mas essa liberdade não é definida por uma condição de possibilidade de escolha sem determinação prévia, uma vez que não é esse o conceito de liberdade apresentado por Schelling. O filósofo afirma categoricamente que: “a verdadeira liberdade está em consonância com uma liberdade sagrada, a qual ele assemelha a uma liberdade que encontramos quando o espírito e o coração podem afirmar juntos e de livre vontade aquilo que é necessário”.¹⁸⁸ E assim, como apresentamos ao longo desse trabalho, o filósofo alemão propõe a compatibilidade entre a necessidade e a liberdade, tornando-as um só caminho.

Até aqui nos referimos diversas vezes à distinção basilar proposta na obra, ou seja, a diferença entre o fundamento e a existência como condição para a efetividade de todas as coisas, principalmente de Deus. Todavia, é certamente muito razoável a pergunta que pode surgir sobre o que há antes dessa distinção, se Deus se tornou pessoal após a cisão entre o mundo das trevas e o da luz, o que poderia haver antes dessa separação entre o fundamento e a existência? Sobre isso declara Schelling: “Deve haver uma essência antes de qualquer fundo e antes de qualquer existente, portanto, em geral, antes de qualquer dualidade; como poderemos designá-la, senão como fundo originário, ou melhor, como não-fundo (*Ungrund*)?”¹⁸⁹ O não-fundo é,

¹⁸⁷ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 76 (SW,I,7, 382).

¹⁸⁸ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 85 (SW,I,7, 391).

¹⁸⁹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 99 (SW,I,7, 406).

portanto, a representação do desaparecimento dos opostos, trata-se justamente do não-ser desses opostos e, por isso, não tem nenhum predicado senão a impredicabilidade”.¹⁹⁰ O não-fundo é a presença indistinta dos princípios, é a indiferença e não a identidade dos princípios, uma vez se fosse a identidade ainda permaneceria a dualidade, considerando que, conforme mencionamos anteriormente, a identidade não é uma igualdade. O não-fundo precede a dualidade: “Podemos explicar-nos, de modo totalmente determinado, da maneira seguinte: a essência do fundo, tal como a do existente, só pode ser aquilo que precede qualquer fundo, portanto, o Absoluto puramente considerado, o não-fundo”.¹⁹¹ O não-fundo é cindido em dois começos eternos e iguais para que a vida e o amor possam surgir como uma existência pessoal, e assim, está, em condições equivalentes, em cada um deles como essência própria, como um todo. Desse modo, a partir dessa cisão, o amor surge como um elemento de conexão entre o ideal e o real. Nas palavras do filósofo: “Daí que, logo que a dualidade tenha aparecido no não-fundo, apareça também o amor, que liga o existente (ideal) com o fundo da existência”.¹⁹²

Certamente a ideia do não-fundo é de vasta complexidade e não é a nossa intenção esgotá-la aqui, mas apenas apresentar como mais uma peça do quebra-cabeça da filosofia de Schelling, considerando que com esse conceito encontramos a cereja do bolo, a chave que faltava para concluir o presente trabalho.

¹⁹⁰ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 100 (SW,I,7, 407).

¹⁹¹ SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 100-101 (SW,I,7, 407-408).

¹⁹² SCHELLING. *Investigações Filosóficas...*, p. 101 (SW,I,7, 408).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentar como Schelling compreendeu a possibilidade de tornar a liberdade e a necessidade elementos compatíveis e identificados foi a tarefa do primeiro capítulo deste trabalho. A ideia de um sistema do mundo fundamentado na liberdade, abriu um caminho para a compatibilização entre esses dois elementos. A verdadeira liberdade é precisamente a necessidade, porque só é livre aquele que ao agir, age absolutamente de acordo com sua essência. Todavia, como vimos, ao agir conforme a sua essência, o ser humano age também de forma necessária. Liberdade e necessidade são, portanto, uma coisa só, uma vez que não se trata de uma necessidade empírica, mas essencial e fora do tempo.

Schelling, principalmente no primeiro momento de *Freiheitsschrift*, buscou vigorosamente a conexão entre a ideia de totalidade científica do mundo e o conceito de liberdade, porque entendeu essa tarefa como uma grande mola propulsora para todo o esforço do conhecimento humano, todavia se a liberdade e a necessidade são uma coisa só, parece que finalmente estamos nos distanciando do problema fornecido pela aparente incompatibilidade entre o conceito de sistema e o conceito de liberdade. No primeiro capítulo também buscamos demonstrar parte do trajeto intelectual de Schelling relacionado à expansão dos limites epistemológicos propostos por Kant, principalmente no que tange à proposta schellinguiana de filosofia da natureza, a qual exerce um papel fundamental também para o *Freiheitsschrift*, considerando que é precisamente a partir da distinção entre fundamento e existência, proposta pela filosofia da natureza, que Schelling encontra as respostas para as grandes questões da obra, a saber, a liberdade, Deus e o mal. Nesse sentido, também apresentamos a importância da antropologia dentro do pensamento do autor, já que o ser humano ocupa um lugar central nessa arquitetura teórica, afinal é justamente por meio da liberdade humana para o bem e para o mal, que o mal encontra no mundo a sua efetividade, conforme apresentamos no terceiro capítulo.

De uma perspectiva geral, a proposta do presente trabalho foi apresentar a liberdade como o grande fio condutor para as questões sobre Deus e o Mal, considerando que é a partir do terreno fornecido pelo conceito de liberdade que essas questões são construídas. Não sem razão, o *Freiheitsschrift*, literalmente o escrito

sobre a liberdade, tem muitas das suas páginas dedicadas não ao conceito de liberdade estritamente, mas aos problemas com ela relacionados. Por esse motivo, para além do problema da liberdade e da necessidade, o presente texto buscou apresentar a concepção de Deus de Schelling e a sua perspectiva sobre a possibilidade, a natureza e a efetividade do mal.

Conforme vimos, o filósofo alemão entende Deus através da vivacidade. O Deus de Schelling é uma vida, é um ser pessoal, no qual se encontram os dois princípios basilares para a sua existência, o princípio obscuro e o princípio da luz. Há em Deus algo que mesmo estando nele e condicionando a sua existência, não é ele mesmo, mas algo outro, é o seu fundamento. Concepção esta que nos remete novamente à distinção colocada pela filosofia da natureza entre o fundamento e existência, afinal mesmo Deus tem em si esses dois elementos, porque todas as coisas possuem e precisam possuir um fundamento e uma existência para que possam se tornar efetivas.

A possibilidade do mal é dada justamente por essa dualidade de princípios, a partir da qual o ser humano consegue se mover do centro para a periferia por meio inversão dos princípios, construindo para si uma vida falsa na ilusão de satisfazer a vontade própria e não se harmonizar com a vontade universal. O mal para Schelling é positivo, possui uma realidade efetiva e foi condição de possibilidade para que Deus pudesse se revelar, porque tem sua origem na criatura, e se a mesma unidade dos princípios, que é indissolúvel em Deus, fosse também indissolúvel no ser humano, único ser no qual essa unidade pode se efetivar, este se tornaria indistinguível de Deus e conseqüentemente não haveria revelação, ou seja, o princípio obscuro que é presente também no ser humano é a condição de possibilidade para que possa haver revelação, já que sem oposição nada pode se manifestar. A consequência disso é a melancolia cobrindo a vida, a presença do ímpeto para o mal e a ponta de obscuridade sempre caminhando ao lado da busca pela clareza.

Desse modo, para Schelling, a efetividade do mal é realizada pela criatura, porque mesmo que o mal seja uma necessidade universal, o fundo não o torna efetivo por si só, apenas o possibilita, mas o ser humano em decorrência de sua liberdade, sua capacidade para o bem e para o mal, pode torná-lo efetivo.

Não restam dúvidas de que o *Freiheitsschrift* é uma obra de extrema complexidade, e justamente esta complexidade é o que permite que sejam realizadas

a todo momento novas pesquisas para a elucidação e compreensão do pensamento do autor. O presente trabalho teve o intuito de desbravar e apresentar uma pequena parte dessa imensidão a partir do conceito de liberdade e, com isso, abrir as portas para futuras pesquisas dentro da obra do filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERIKS, K. (Org.) **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2000.

BECKENKAMP, Joãozinho. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pensar**. V. 14, n. 19, 2004, p. 7-27.

_____. **Entre Kant e Hegel**, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

BEITES, Pilar Fernández. Individuación y mal: Una lectura de Schelling. **Revista de filosofía**. V. VI, n. 10. Madrid: Editorial Complutense, 1993, p. 413-437.

BERGER Benjamin; WHISTLER Daniel, **The Schelling– Eschenmayer Controversy, 1801**. Edinburgh University Press, 2020.

BERLIN, Isaiah. **The roots of Romanticism**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1999.

BOWIE, Andrew. **Schelling and modern European philosophy: an introduction**. Routledge, 1993.

BUCHHEIM, Thomas. **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände**, Hamburg: Meiner 2011.

BRITO, EMILIO. Création et eschatologie chez Schelling. **Laval théologique et philosophique**. V 42, n. 2, 1986, p. 247–267. Disponível em: <<https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n2-ltp2125/400239ar.pdf>> Acesso em: 29 Jan. 2021.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2018.

DUQUE, Félix. **Historia de la Filosofía Moderna: La era de la Crítica**. Madrid: Ediciones Akal. 1998.

FICHTE, J. H. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. 3. ed. São Paulo: Nova cultural, 1988. (Os pensadores).

FREYDBERG, Bernard. **Schelling's dialogical freedom essay: provocative philosophy then and now**. State University of New York, 2008.

FRIERSON, R. Patrick. **Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy**. Cambridge University Press, 2003.

_____. **What is the Human Being? Kant's Questions**, Routledge, 2013.

GABRIEL, Markus. Por que o mundo não existe. Trad Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Transcendental ontology : essays in German idealism**, New York: Continnum, 2011.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. Introdução. In: **SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Aforismos para introdução à filosofia da natureza e Aforismos sobre filosofia da natureza**. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2010, p. 7-39.

_____. A Fundamentação do Problema da Liberdade sobre os Princípios da Filosofia da Natureza de Schelling. **Revista Analytica** (UFRJ). V.15, 2011, p. 91-108.

HEIDEGGER, Martin. **Schellings Abhandlung Über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)**. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971.

_____. **Schelling's treatise on the essence of human freedom**. Trad. Joan Stambaugh. Athens/Ohio, Ohio University Press, 1985.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Machado. Petrópolis: Vozes, 2014

HENNIGFELD, Jochem. Schellings '**Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände**'. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

IBER, Christian. **O perfil filosófico de Schelling**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

KANE, R. **Free Will**. New York: Oxford University Press, 2002.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: ILUMINURAS, 2006.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LOCKRIDGE, Laurence S. **The Ethics of Romanticism**. New York: Cambridge University Press, 1989.

OSTARIC, Lara, editor. **Interpreting Schelling: critical essays**. Cambridge University Press, 2014.

PITT, Rafael César. **A suprema questão da Freiheitsschrift: A crítica de Schelling às tentativas de teodiceia**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2010.

PUENTE, F. R. **As concepções Antropológicas de Schelling**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

PUENTE, F. R.; VIEIRA, Leonardo A. (Orgs.). **As filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

ROVIGUI, S. V. **História da Filosofia Moderna – Da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã**. Tradução de R. Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

_____. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução: William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHELLING F. W. J. **Aforismos para introdução à filosofia da natureza e Aforismos sobre filosofia da natureza**. Tradução, introdução e notas de Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da Puc/Loyola, 2010.

_____. **Bruno ou do princípio divino e natural das coisas** (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

_____. **Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: SCHELLING, Friedrich Von. Obras escolhidas: (=Os Pensadores) São Paulo: Editora Nova Cultural, 1973.

_____. **Clara, ou conexão da natureza com o mundo dos espíritos. Um diálogo**. Tradução de Muriel Maia Flickinger. Edipucrs, 2016.

_____. **Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Preleções privadas de Stuttgart**; introdução, tradução e notas de Luis Fellipe Garcia. São Paulo: Editora Clandestina, 2020

_____. **Propedêutica da Filosofia.** Tradução: Pablo Guimarães. Campinas: Vide Editorial, 2018.

_____. **Filosofía de la revelación.** Edición Castellana: Pamplona, 1998.

_____. **Lecciones Muniqueas para la Historia de la Filosofía Moderna.** Tradução: Luis de Santiago Guervós. Málaga: Edinford, 1993.

_____. **Del Yo como principio de la filosofía: o Sobre lo incondicionado en el saber humano.** Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SCHILLER, F. **Cultura Estética e Liberdade.** Organização e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **O começo de Deus: a Filosofia do Devir no Pensamento Tardio de F.W.J. Schelling.** Petrópolis: Vozes, 1998.

SPINOZA. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

WIRTH, Jason M. (ed.), **Schelling Now: Contemporary Readings.** Bloomington, Indiana University Press, 2005.

_____. **The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and his Time.** New York: State University of New York Press, 2003.

Žižek, S. **The Indivisible Remainder.** London, New York: Verso, 1996.