

## Um Deus em Devir: A Possibilidade e Efetividade do Mal (e do Bem) no Tratado Sobre a Liberdade de Schelling

Carolina Blasio\*

[carolblasio@yahoo.com.br]

### Resumo

De acordo com o *Freiheitsschrift*, de Schelling, a única condição possível para que a liberdade humana não entre em conflito com o caráter absoluto de Deus, é que ela seja algo interior ao poder de Deus, e não algo que a ele se opõe do exterior. Centraremos nosso trabalho em um trecho desse tratado onde Schelling trata da questão da possibilidade e efetividade do bem e do mal com a intenção de chegar ao conceito completo e vivo da liberdade humana. Alguns comentários oportunos de Martin Heidegger também serão aqui expostos.

**Palavras-Chave:** *Liberdade, Mal, Idealismo Alemão, Schelling, Freiheitsschrift.*

### Abstract

According to Schelling's *Freiheitsschrift*, the only possible condition for the human freedom not to conflict with the absolute character of God, is for it to be something within of the power of God, and not something externally opposed. We will focus our work on a fragment of such Schelling's treaty about the issue of the possibility and effectiveness of good and evil intending to reach the whole and living concept of human freedom. Some opportune remarks of Martin Heidegger will also be exposed here.

**Keywords:** Freedom, Evil, German Idealism, Schelling, *Freiheitsschrift*.

---

\* Mestranda em filosofia da religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

## Introdução

O tratado sobre a liberdade de 1809, intitulado *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, é considerado por Heidegger em seus seminários de 1936 o maior feito de Schelling, sendo talvez uma das obras mais profundas da filosofia alemã e até mesmo da filosofia ocidental (S, p.2). Anos mais tarde, em outra lição destinada aos estudos da metafísica do idealismo alemão através do tratado de Schelling (1941), Heidegger declara logo nas primeiras linhas que o tratado de Schelling alcança o “cume da metafísica do idealismo alemão” (GA 49, p.1), e que este ofereceria, a partir de uma reinterpretação, “com plena certeza o núcleo essencial de toda a metafísica do ocidente” (GA 49, p.2). A questão principal que irá mover o trabalho de Schelling em seu *Freiheitsschrift* será a da possibilidade da liberdade integrar, de forma fundadora, um sistema. Para isso, Schelling tenta estabelecer um sistema fundado na liberdade onde esta seja efetiva, e não somente tomada em seu conceito formal e abstrato. Ele pretende dar vida a um “sistema da liberdade”, o que leva a aparente contradição entre necessidade e liberdade, que é superada com a idéia que, uma vez que a liberdade é “um poder incondicionado (...) fora e ao lado do divino” (F, p.339), deve “existir um qualquer sistema, pelo menos no entendimento divino, com o qual a liberdade se possa conciliar” (F, p.337).

Este aceno ao entendimento divino é para Heidegger justamente o cumprimento necessário da virada teológica do sistema no interior do idealismo alemão. Mas, por Schelling buscar o fundamento do ente na sua totalidade, a sua filosofia não pode senão ser, desde o princípio, onto-teologia<sup>1</sup>. Ou seja, ela ocupa-se dos entes, do mais simples ao supremo, e se esquece do ser como tal, da diferença ontológica, da origem desta diferença e o seu movimento. Por isso mesmo, ela não possibilita o acesso a Deus como tal, pois o considera apenas como um ente, mesmo este sendo o sumo ente (S, tr. it., p.99)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. ARAÚJO, Paulo Afonso. *Metafísica e Religião*. Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p.1.

<sup>2</sup> *Apud ibidem*. Texto aula 11: Do ateísmo de princípio ao “Deus divino”. 2007, p.10.

Assim, a única condição possível para que a liberdade humana não entre em conflito com o caráter absoluto de Deus, é que ela seja algo interior ao poder de Deus, e não algo que a ele se opõe do exterior. Até o idealismo, inclusive, o erro de toda filosofia foi se ater apenas ao conceito mais universal ou formal de liberdade, sem colher seu aspecto efetivo, concreto (F, p.345), que é “ser ela uma faculdade do bem e do mal” (F, p.352). Nesse sentido, o único sistema realmente acessível à razão é necessariamente o panteísmo (F, p.346). Na medida em que se encontram salvaguardadas a liberdade do fundamento e a liberdade do fundado, o panteísmo é já um sistema da liberdade. Mas nota-se que enquanto *liberdade*, a liberdade humana é incondicionada; mas enquanto *humana*, ela é ao invés finita (S, tr. it. p. 96-7)<sup>3</sup>. O homem é um ser dependente enquanto modo de existir, mas independente enquanto essência, uma vez que na medida em que é em Deus, o homem é *necessariamente* livre (F, p.345-6).

Centraremos nosso trabalho em um trecho do tratado sobre a liberdade de Schelling que corresponde às páginas 357-373, onde ele trata da questão da possibilidade e efetividade do bem e do mal com a intenção de chegar ao conceito completo e vivo da liberdade humana. Nessa parte a questão da teodicéia – Deus enquanto fundamento do mal permanece Deus? –, é falseada: Deus, como perfeito e absoluto quer uma coisa apenas, mas a possibilidade do mal está em Deus, entretanto esta possibilidade existe apenas em um ser finito como o homem, portanto, é relativa. Alguns comentários oportunos de Martin Heidegger também serão aqui expostos, levando em consideração sua posição de que o “decisivo de uma verdadeira interpretação de qualquer obra do pensamento, não é a opinião conclusiva do pensador, ou a formulação que ele dá a esta opinião, mas apenas o movimento de questionar, graças o qual a verdade vem ao aberto” (S, p.127 e tr. it., p.178).

## 1. Um Deus dos vivos

---

<sup>3</sup> *Apud ibidem*. Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p. 2.

Schelling inicia a parte correspondente às páginas 357-373 do tratado afirmando sua perspectiva a partir dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza, que busca um fundamento vivo da natureza, encontrada apenas em poucos pensadores considerados místicos (F, p.357). Essa filosofia da natureza expôs, pela primeira vez na ciência, a diferença entre a essência [*Wesen*], na medida em que existe, e essa mesma essência [*Wesen*], na medida em que é fundamento da existência. Assim, distingue-se natureza e Deus. De acordo com Heidegger, nesse ponto, tentando solucionar o problema do mal através da questão da essência da liberdade, Schelling se distancia do idealismo alemão<sup>4</sup>. Não se trata de uma questão moral, mas de uma questão onto-teológica. Faz-se necessária uma “metafísica do mal”, fórmula que deve ser lida principalmente em sentido inverso: o mal é aquilo que permite repensar – e assim, refundar – a metafísica. De outro lado, é sobre o mal que se joga a própria possibilidade de um sistema. A solução para o problema da possibilidade do mal é que a liberdade se funda sim em Deus, mas em algo que não coincide propriamente com Deus mesmo, algo que em Deus não seja Deus. É necessário então conceber Deus de modo mais originário, além do idealismo e de toda tradição metafísica. “Porque nada existe antes ou fora de Deus”, o absoluto, “ele deve ter em si mesmo o fundamento da sua própria existência” (F. p.357). Apesar de Schelling observar que essa é a regra de todas as filosofias, ela falha por considerar o fundamento como puro conceito, não real ou efetivo.

Deus é qualquer coisa de muito mais real do que mera ordem moral do mundo e tem em si mesmo forças de transformação totalmente diferentes e muito mais vivas do que aquelas que lhe são atribuídas pelas sutilezas mesquinhas dos idealistas abstratos (F, p.356).

Deus é o fundamento da sua existência, a natureza em Deus, essa é uma essência que é inseparável dele, embora distinta. Para Heidegger, Schelling sanciona aí a morte do Deus metafísico, abstrato, estático. É necessário prestar atenção à coexistência das “forças” que agem nele, ao seu potencial conflito: o

---

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*. Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p.6.

fundamento (*Grund*) e a existência (*Existenz*)<sup>5</sup>. Não há precedência segundo o tempo, nem como prioridade, nem como essência. “No círculo a partir do qual tudo devêm, não há nenhuma contradição em que aquilo pelo que uma coisa é produzida seja, ele próprio, engendrado por ela” (F, p.358).

Deus tem, em si, o fundamento interno da sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma forma, Deus é, de novo, o *prius* do fundamento, na medida em que este, enquanto tal, não poderia ser se Deus não existisse *actu* (F, p.358).

Mas a circularidade não é simétrica, o fundamento da existência não é Deus considerado absolutamente. Além de sua caracterização, para Heidegger, o que conta é que nesse ponto a origem (ainda sob o aspecto de Deus) começa a se manifestar na sua irreduzível dualidade, abandonando toda pretensa pureza<sup>6</sup>.

## 2. Devir eterno

Dessa forma, o conceito de imanência é abandonado por Schelling, “na medida em que, através dele, se exprime um estar-contido [*Begriffensein*] morto das coisas de Deus” (F, p.359). Heidegger esclarece que no conceito de ‘manência’ [*manere*], permanecer quando nenhuma outra determinação vem acrescentar-se para modificá-la, se encontra a representação do ser simplesmente presente, do mesmo modo em que “um casaco está pendurado *no* armário” (S, p.140 e tr. it., p.193). Reconhece-se que o conceito de *devir* é o único apropriado à natureza das coisas. Mas estas não podem devir em Deus, porque “as coisas são diferentes *toto genere* do divino infinito”, as coisas devem estar em devir num fundamento “naquilo que, em Deus, não é Ele Mesmo”, quer dizer, naquilo que é o fundamento da Sua existência, a natureza. E esse é único dualismo legítimo, pois ao mesmo tempo admite uma unidade. Schelling concebe

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p.7.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, *loc. cit.*

aqui a filosofia como *eros*, trazendo como pano de fundo a metafísica neo-platônica cristã<sup>7</sup>.

Heidegger nota que Deus como um Deus em devir, possuindo uma história, e sendo Ele o “mais ente de todos os entes, é Nele que se encontra necessariamente a gênese mais difícil e o devir mais grandioso; este devir deve cobrir toda distância que separa o seu ponto de partida de seu ponto de chegada” (S, tr. it., p.183)<sup>8</sup>. Os dois extremos encontram-se necessariamente em Deus; mesmo que o fundo seja algo distinto de Deus, ele não se encontra, todavia fora de Deus. O fundo encontra-se em Deus que não é verdadeiramente Deus, mas aquilo que funda a existência: “Se quisermos aproximar do homem esta essência, podemos dizer que ela é o desejo [*Sehnsucht*] que sente o Uno eterno de gerar [*gebären*] a si mesmo. Ela não é o Uno eterno, mas igualmente eterna com ele” (F, p.359). É também vontade, mas não independente e terminada, mas é uma vontade de entendimento, pois não há entendimento, que é a vontade na vontade (em *actu*). “Após o fato eterno da auto-manifestação, o mundo encontra-se tal como vemos: tudo é regra, ordem e forma; mas permanece no fundo aquilo que não tem regra, como se pudesse uma vez mais irromper” (F. p.359). Vê-se um algo inicial sem regra trazido à ordem, uma base incompreensível da realidade nas coisas que por si não pode ser reconduzido ao entendimento, permanecendo eternamente no fundo. O entendimento, em sentido próprio, nasceu daquilo que está privado de entendimento. Assim, aquilo que se encontra a pensar é sempre e apenas a comum-pertença de fundamento e existência, de origem e aquilo que dele surge. A este movimento do fazer-se de Deus, contudo, corresponde o movimento de produção das coisas; afinal, em um sistema panteísta, onde ‘Deus é tudo’ não exprime a mera identidade de Deus com a totalidade do ente, mas as coisas em Deus, se Deus é devir, tudo é devir.

Uma vez que só Deus – o próprio existente – habita na pura luz, o homem em sua presunção se dirige para essa luz negando sua origem a partir do fundo, por razões de ordem moral. Mas todo o nascimento é nascimento da escuridão para a luz. O desejo originário deve ser representado como essa escuridão

---

<sup>7</sup> Anotações da disciplina ‘Análise de textos da filosofia da religião’, ministradas pelo Prof. Dr. Luiz Dreher, em 10 de maio de 2007.

<sup>8</sup> *Apud* ARAÚJO, Paulo Afonso. *op. cit*, Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p.7.

daquilo que não tem entendimento, ela se dirige para o entendimento que ainda não conhece e se agita num pressentimento que procura uma lei obscura e inconsciente, que não constrói nada que tenha permanência por si só (F, p.360). O desejo, como fundo obscuro, é a primeira excitação da existência divina, produz-se no próprio Deus uma representação interna reflexiva, se realizando efetivamente. Porque existe espírito e amor é possível a criação. Esta representação é, ao mesmo tempo, entendimento: o Verbo pronunciado por aquele desejo. O entendimento, em conjunto com o desejo, se torna uma vontade livremente criadora e poderosa, e forma, na natureza originária e sem regra (como o seu elemento), instrumentos da sua revelação. O primeiro efeito do entendimento na natureza é a separação de forças. De fato, a natureza inicial nada mais é do que o fundo eterno para a existência divina, deve conter em si mesmo, ainda que oculta, a essência divina, como um vislumbre luminoso de vida, na escuridão das profundezas. O entendimento provoca o desejo que ambiciona regressar a si mesmo, forçando-o a produzir uma separação de forças e nasce, pela primeira vez, qualquer coisa de concebível e de singular, não através de uma representação exterior, mas de uma verdadeira *informação*, na medida em que aquilo que nasce é informado na natureza. As forças que são separadas nesta cisão são a matéria a partir da qual, em seguida, o corpo será configurado, mas o laço vivo nesta cisão, resultante da profundidade do fundo natural, como ponto central das forças, é a alma. “Porque o entendimento originário destaca a alma a partir de um fundo independente dele, ela permanece independente dele, como uma essência particular que persiste por si mesmo” (F, p.362).

### 3. Num piscar de olhos

*“Olhos contra os olhos. Soube-o: os olhos da gente não têm fim.  
Só eles paravam imutáveis no centro do segredo.”  
Guimarães Rosa, O espelho.*

Para Heidegger, a idéia de Schelling que o ser [*Seyn*] de Deus é um devir a si mesmo a partir de si mesmo encontrou dificuldades. Primeiro que um Deus

que devêm seria algo de finito, e, portanto, não seria Deus. Além disso, nota-se que o devir divino, sendo um processo de auto-manifestação, o vir a si a partir de si, cai em um círculo, o que contradiz a razão. Estas dificuldades só puderam ser superadas na medida em que um pensamento unilateral foi abandonado (S, p. 135 e tr. it., p.187).

‘Devir’ é, segundo o conceito formal, a passagem deste que não é ainda a este que é. Este “ainda-não” denota uma carência, e com isso uma finitude. Este devir não é simplesmente qualquer coisa de preliminar ao ser, mas é implicado no ser enquanto componente essencial. A partir deste “ainda-não” é possível e também necessário renunciar toda forma ordinária de compreensão cronológica. O devir de Deus para Schelling é eterno, para Heidegger, no entanto, este devir divino é a própria temporalidade originária que mantém o todo na comum-pertença (S, p.136 e tr. it., p.189).

Para Heidegger, somos habituados não somente a “medir”, mas também a seguir todo processo e todo devir sob o curso do tempo. Não é possível, porém, imaginar o devir divino como um devir “temporal”, no sentido ordinário do termo, e por essa razão se é habitual atribuir eternidade ao ser de Deus. Mas como entender o conceito ‘eternidade’? Negando a idéia de uma aparente seqüência infinita de presentes, *nunc stans*, Heidegger afirma que “o devir de Deus se deixa ordenar em períodos únicos segundo a sucessão do “tempo” ordinário, mas neste devir tudo “é” “contemporâneo”, porém, contemporâneo aqui não significa que o passado e o futuro perdem sua essência e “trans”-correm em um puro presente. Ao contrário, a contemporaneidade originária [*Gleich-Zeitigkeit*] consiste em que o ser-passado [*Gewesensein*] e o ser-futuro [*Künftigsein*] se conservem e se conjuguem co-originariamente com o ser-presente [*Gegenwärtigsein*] a fim de coincidir na plenitude essencial do tempo próprio” (S, p.136 e tr. it., p.188). Esta consciência da *temporalidade autêntica* [*eigentlichen Zeitlichkeit*], este piscar de olhos [*Augenblick* – instante], “é” a essência da eternidade. Eternidade não é o contrário de temporalidade: para conceituar a eternidade, é necessário fazer a abstração de todo tempo.

O devir de Deus, enquanto eterno, é uma contradição para o senso comum: a reflexão de Deus que retorna a si e ilumina o seu fundo, sendo que nenhuma existência não pode vir senão do fundo, ao mesmo tempo que o fundo

não é nada antes da existência, mas apenas possibilidade. Mas esta aparente contradição é o início do impor-se de um ser mais originário, no qual o tempo do relógio não tem sentido algum. Aquilo que é anterior na essência não é necessariamente o que é superior, e do superior não devêm um inferior pelo fato que é um posterior (S, p. 136 e tr. it., p.188).

“Prioridade” de um e “superioridade” de outro não se excluem, porque aqui não há um ultimo e um primeiro, mas sobretudo tudo de uma vez. Este ser tudo de uma vez não é a contração da sucessão do tempo ordinário em um momento amplamente dilatado, mas a unicidade, cada vez singular, da plenitude inesgotável da temporalidade mesma. É “na unidade” desta motilidade originária que se concebe “fundamento e existência”. Aquilo que é originário é esta unidade da sua circularidade, mas nós não devemos extrair deste círculo ambas determinações, fixá-las e contrapô-las a aquilo que foi fixado em um pensamento aparentemente “lógico”. Em tal caso, a contradição parece inevitável, no entanto, a proveniência de tal contradição é agora mais digna de interrogação da sua aparência (S, p.136-7 e tr. it., p.188).

Fundamento e existência se co-pertencem, e somente esta co-pertença possibilita sua separação e a discordância que se transforma em uma concordância superior. Na essência da “essência” [*im Wesen des “Wesen”*], na constituição ontológica do ente indicada por fundamento e existência, evidenciam-se duas dimensões: primeiramente aquela da temporalidade originária do devir, e depois, no interior desta e posta necessariamente junto com esta, a dimensão de superamento de si ou então entre sua queda. Neste sentido da conexão essencial de fundamento e existência é buscada a possibilidade essencial do mal e com isto a projeção de sua estrutura ontológica. Somente daqui que se torna possível compreender porque e até que ponto o mal é fundado em Deus, todavia sem que Deus seja a “causa” do mal (S, p.138 e tr. it., p.189).

#### 4. Um único duplo princípio

A tarefa da filosofia da natureza é mostrar como cada processo sucessivo se aproxima da essência da natureza, até ao ponto em que, na mais extrema separação das forças, se abre o centro mais íntimo de todos. O interesse de Schelling é: cada ser nascido na natureza do modo indicado tem em si um duplo princípio, que no fundo é um só, considerado de dois pontos de vistas possíveis. O primeiro é aquele

pelo qual esses seres são separados de Deus, ou pelo qual se encontram simplesmente no fundo; mas, *na medida em que* entre aquilo que se encontra pré-formado no fundo e aquilo que se encontra pré-formado no entendimento há, todavia, uma unidade originária, e uma vez que o processo da criação diz *somente* respeito à transmutação interna ou transfiguração de um princípio inicial obscuro em luz, (...) por tudo isso, o princípio que, segundo a sua natureza, é obscuro é precisamente aquele que se transforma em luz e ambos são, embora apenas em graus diferenciados, um só, em cada ser natural (F, p.362).

A vontade própria da criatura, o primeiro princípio, na medida em que ainda não se elevou à unidade perfeita com a luz é mera procura que se opõe ao entendimento; mas quando, através de uma transformação e diferenciação progressiva de todas as forças, o ponto mais íntimo da obscuridade originária é transformado em luz num ser, a vontade continua, mas está unida à vontade originária ou ao entendimento formando ambas um todo único. “Encontra-se no homem (apenas) todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda força da luz” (F, p.363). Também nesse caso nos encontramos diante de um círculo: a liberdade humana, como faculdade do bem e do mal, encontra a sua origem no fundamento abissal de Deus; mas de outro lado, o fazer-se mesmo de Deus (e assim de toda realidade) aparece apenas graças à possibilidade que o homem tem de realizar o mal. “Foi no homem, somente, que Deus amou o mundo; e, precisamente, foi esta imagem de Deus que o desejo capturou no centro, quando se opunha a luz” (F, p.363). Tendo sua origem no fundo, o homem

é independente de Deus, mas por esse princípio transformar-se em luz abre-se nele algo de mais elevado, o *espírito*. O espírito eterno, Deus como existente *actu*, profere, na natureza a unidade ou o Verbo. Se no espírito do homem a identidade de ambos os princípios fosse tão indissolúvel como é em Deus, não existiria qualquer diferença, ou seja, Deus não se manifestaria como espírito. A possibilidade do bem e do mal é justamente a possibilidade da unidade no homem: “se não existisse nenhuma separação dos princípios a unidade não poderia demonstrar todo o seu poder; não havendo discórdia, o amor não se tornaria efetivo” (F, p.373-4).

## 5. A falsa unidade

A efetividade do mal é objeto de uma investigação *diferente* de sua possibilidade. O princípio que se ergue do fundo da natureza e pelo qual o homem se separa de Deus é a eguidade [*Selbsheit*] que nele existe, mas que pode se tornar espírito pela sua unidade com o princípio ideal. Porque é espírito, a eguidade é livre em relação a ambos os princípios luz e gravidade. Mas, na medida em que possui espírito – que não é o espírito do amor eterno – a eguidade pode separar-se da luz, ou a vontade própria pode buscar ser, como vontade particular, aquilo que é somente na identidade com a vontade universal. “Nasce na vontade do homem, entre a eguidade tornada espiritual e a luz, uma separação daqueles princípios que em Deus são inseparáveis” (F, p.365). O fato do mal ser, justamente, aquele levante da vontade particular, deduz-se que a vontade, que sai da sua supra-naturalidade [idealidade] para se tornar particular e criada, aspira a inverter a relação entre os princípios, a elevar o fundo acima da causa, a utilizar o espírito (que ela recebe apenas para o centro) fora dele mesmo e contra a criatura, de onde resulta uma dilaceração em si mesma e fora de si mesma. O fundamento do mal reside desta forma na manifestação da vontade primordial do fundo independente de Deus. Ele não é nada mais que este fundo que, enquanto vontade primordial e egoísta, veio à luz para formar a eguidade distinta do espírito criado para substituir a vontade universal.

Mas quando a própria vontade particular se retira do centro, que é o seu lugar, retira-se também o elemento unificador das forças, e em seu lugar domina uma mera vontade particular, que não é mais capaz de subordinar as forças e que deve, por isso, aspirar a formar uma vida própria falsa a partir das forças separadas, dos apetites e volúpias, que só possível na medida em que subsiste, mesmo no mal, o primeiro elemento unificador das forças – o fundo da natureza (F, p.366). O mal, para Schelling, consiste numa perversão positiva e inversão dos princípios. É um erro afirmar que o mal provém da natureza ideal da criatura, como uma falta e imperfeição. Leibniz, por exemplo, afirma que há dois princípios que subsistem em Deus – o entendimento, que fornece o princípio do mal sem tornar-se ele próprio o mal e a vontade, que somente se dirige ao bem. Seu erro foi fazer o mal ser qualquer coisa de puramente passivo, atribuindo o aspecto formal do pecado a uma limitação da criatura. Para ele, o mal não tem um princípio próprio, é vazio, e tem que se manifestar em outra coisa, o que contraria sua autêntica natureza. De acordo com o ponto de vista cristão, o mal jamais é limitado, seu fundamento reside no positivo mais elevado que a natureza contém, dado que se encontra no centro ou na vontade originária tornado manifesto do primeiro fundamento.

Há ainda um conceito intermédio, que forma um oposto real dele e se afasta da mera negação. Este conceito resulta de uma relação do todo com o singular, da unidade com a multiplicidade. No todo dilacerado, encontram-se os mesmos elementos que estavam no todo unificado; o elemento material nos dois é o mesmo, mas o elemento formal nos dois é completamente diferente – existe uma essência no mal, como no bem que a filosofia dogmática [de Leibniz] não é capaz de reconhecer, pois não possui qualquer conceito de personalidade, quer dizer eguidade elevada à espiritualidade. A desarmonia não é a dissolução das forças em si mesma, mas sua falsa unidade, que só se pode chamar dissolução por comparação com a verdadeira unidade (F, p.371).

Do ponto de vista platônico, a liberdade consiste no puro domínio do princípio inteligente sobre os desejos e inclinações sensíveis, o Bem tem origem na pura razão. Não há liberdade para o mal, assim conseqüentemente o mal é suprimido. Mas, para Schelling, o princípio inteligente, ou da luz [em si], não age de forma alguma no bem, mas no princípio que já está ligado à eguidade, ou seja,

o que ascendeu ao espírito. Do mesmo modo, o mal não resulta do princípio da finitude em si mesmo, mas do princípio obscuro ou egoísta [para si], trazido à intimidade com o centro. E tal como há um entusiasmo pelo bem (no sentido grego *enthusiasmos teos*, repleto de Deus), há também um entusiasmo pelo mal (*Begeisterung* – do espírito). O mal tem efeito, mas não é propriamente mal enquanto não aparece o sujeito. “Onde ainda não há unidade absoluta ou pessoal não é possível nenhuma queda, ou separação dos princípios. Inconsciente e consciente estão unidos no intuito animal de um modo certo e determinado que, por esse mesmo fato, é inalterável” (F, p.372). Um animal nunca pode sair da unidade, por ser apenas uma expressão relativa da unidade, mas o homem pode dilacerar livremente a ligação eterna das forças (F, p.373). Aqui Schelling chega a um ponto crítico, que é conceder positividade à finitude. A finitude não seria por si mesma o mal, mas apenas uma das condições de possibilidade do mal (F, p.370).

## Conclusão

O mal é uma possibilidade humana que se enraíza no fundamento mesmo de Deus, mas por esta possibilidade existir apenas em um ser finito, essa possibilidade é sempre relativa. A essência do homem funda sua liberdade, mas a liberdade mesma é uma determinação do ser, excedente a cada ser humano, do autêntico ser em geral (F, p.341). Delineia-se aqui a questão mais profunda e essencial para Heidegger: Schelling intuiu o nexo essencial que subsiste entre possibilidade e finitude, e, no entanto, escolheu o aspecto contrário, aquele da infinitude e da necessidade. A perfeição do absoluto está para Schelling não na possibilidade de escolha, mas no querer uma coisa apenas. Esta realidade única é a necessidade de sua essência mais própria: a unidade arqui-originária de fundo e existência, o amor (S, p.254)<sup>9</sup>. Certamente Deus não pode evitar que o mal exista, mas isto faz parte desde sempre de um projeto necessário, Deus concede à vontade cega do fundo exercitar-se para que haja algo que o amor possa unificar e submeter a si em vista da glorificação absoluta. A potência do

---

<sup>9</sup> *Apud Ibidem*, Texto aula 13: Deus, a liberdade, o mal. 2007, p.11.

amor sempre absorve a potência do fundo. Esta decisão é “o centro mais profundo da liberdade absoluta”. Mas esta utilização instrumental do fundo para que o absoluto possa se dar, representa para Heidegger o erro de Schelling. Na medida em que ele reafirma que Deus, enquanto espírito é vida, a idéia mesma de sistema desagrega e Schelling é contraditoriamente obrigado a colocar que “há um sistema no entendimento divino, mas Deus não é nenhum sistema” (F, p.399).

Depois de ter reconhecido a dualidade do absoluto entre fundo e existência, o devir e a finitude, Schelling não vê a necessidade de cumprir um passo essencial e ulterior para Heidegger, preferindo recompô-la na unidade indiferenciada, eterna e infinita do espírito, perdendo assim a dicotomia originária. Para Heidegger, “se não se pode dizer o ser em verdade do absoluto, isto implica que a essência de todo o ser é a finitude e que só o existente em modo finito tem o privilégio e a dor de estar enquanto tal no ser e de experienciar a verdade enquanto ente” (S. p.257). Schelling deveria extrair que o absoluto enquanto tal não existe, e que, portanto, tudo aquilo que se predica do absoluto, a partir do ser, é estrutural e intrinsecamente finito.

O sistema, então para Schelling, só daria conta da existência em Deus ao mesmo tempo em que colocaria Deus em algo mais elevado: a vida. Se o sistema está apenas no entendimento, então o fundamento e a contrariedade entre vontade do fundo e vontade do entendimento excluem-se do sistema. Uma parte do ente está fora do sistema e com isso Schelling, de acordo com Heidegger, adiaria dificuldades da tradição colocadas como insuperáveis. Entretanto, para Hennigfeld<sup>10</sup>, Heidegger não teria entendido o que seja “sistema no entendimento divino”, que não seria o mesmo que a totalidade do ente, mas, na medida que é entendido por Deus, seria a melhor situação de todas as coisas que se acham livre na unidade com Deus. Entretanto, numa primeira análise, essa diminuição da extensão do conceito de ‘sistema’ de Hennigfeld, em relação à de Heidegger, não alteraria o fato que as definições de ‘vida’ e ‘fundo’ escapem ao sistema, fazendo valer ainda a posição de Heidegger<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. HENNIGFELD, Jochem. *Schellings ‘Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

<sup>11</sup> Cf. Anotações da disciplina ‘Análise de textos da filosofia da religião’, ago. 2007, baseadas em HENNIGFELD, Jochem. *Op. Cit.*

## Referências Bibliográficas

- S** – HEIDEGGER, Martin. *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Niemeyer, 1995; e tr. it., *Schelling, Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*. Trad. Carlo Tatasciore. Napoli: Guida, 1998.
- GA 49** – HEIDEGGER, Martin. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (Gesamtausgabe, 49).
- F** – SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmanns. Stuttgart: Reclam, 1964; e tr. pt., *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed 70, 1993.