

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Pâmela Cristina Rodrigues de Oliveira Pinto

Freiheitsschrift:

O sistema da liberdade de F. W. J. von Schelling.

Juiz de Fora - MG

2024

Pâmela Cristina Rodrigues de Oliveira Pinto

Freiheitsschrift:

O sistema da liberdade de F. W. J. von Schelling.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho.

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rodrigues de Oliveira Pinto, Pâmela Cristina.

Freiheitsschrift : O sistema da liberdade de F. W. J. von Schelling.
/ Pâmela Cristina Rodrigues de Oliveira Pinto. -- 2024.
142 f.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Liberdade. 2. Sistema. 3. Schelling. 4. Idealismo Alemão. I. Schubert Coelho, Humberto, orient. II. Título.

Pâmela Cristina Rodrigues de Oliveira Pinto

FREIHEITSSCHRIFT: O SISTEMA DA LIBERDADE DE F. W. J. VON SCHELLING

Dissertação
apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Filosofia
da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de mestre em
Filosofia. Área de
concentração:
Filosofia.

Aprovada em 30 de agosto de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a) Dr(a) Humberto Schubert Coelho - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Juiz de Fora, 14/08/2024.



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Schubert Coelho, Professor(a)**, em 25/09/2024, às 17:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Márcia Cristina Ferreira Gonçalves, Usuário Externo**, em 26/09/2024, às 17:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 27/09/2024, às 13:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1923319** e o código CRC **E486F50E**.

*À minha mãe, Terezinha, que sonhou este dia comigo,
e ao meu noivo, Rodrigo, que o viu ser realizado.*

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus/Absoluto, pois além de ser bom o tempo todo, me permitiu conhecer, compreender e aceitar, através dos estudos filosóficos, que para todo fruto bom que colhemos, como é o caso deste momento, poderá haver antes os males da vida dos quais somos, inevitavelmente, atingidos em razão de nossa finitude, cabendo apenas a cada ser humano fazer o uso correto da liberdade que lhe pertence;

À UFJF, pelo apoio financeiro desde o início de minha formação possibilitando a dedicação exclusiva para que esta pesquisa fosse realizada; à professora Nathalie Barbosa de la Cadena, pela primeira oportunidade de atuação na filosofia nos anos de monitoria; e ao Professor Luís Henrique Dreher, não apenas pelo saber filosófico compartilhado em suas aulas, no grupo de estudos e artigos, mas ainda pela Iniciação Científica cuja introdução e conhecimento foram decisivos para minha guinada definitiva na filosofia clássica alemã;

À minha mãe, Terezinha, e ao meu companheiro, Rodrigo. Àquela, pela perseverança no incentivo e na alegria apesar das circunstâncias; e ao segundo, que a companhia através dos anos só fez crescer o apreço por debates consistentes. E à ambos, por prezarem constantemente a construção de um ambiente cuja amor, respeito e diálogo são prioridades;

Aos queridos amigos, Ana Paula, Isabella e Pedro, Jéssica e Fagner, Pri e Fred e Luiz, que tanto de forma descontraída quanto em momentos mais sóbrios colaboraram para meu aprendizado teórico e pessoal;

Ao meu orientador Humberto Schubert Coelho, por ser exemplo ativo como propagador da filosofia e por frequentemente estimular uma escrita ampla, porém concisa sem riscos de afetar a profundidade que ela deve conter; pelas leituras selecionadas em suas disciplinas que muito contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, assim como para as apresentações de meus trabalhos; pela confiança na orientação me permitindo percorrer livremente o trajeto da liberdade mas, ao mesmo tempo, guiando com leituras pontuais que a cada página lida puderam iluminar ainda mais o caminho do idealismo e do todo da filosofia em minha formação.

Um sistema que contradiz o sentimento do divino, a alma (gemüth) e a consciência moral, não pode, pelo menos a este título, ser chamado um sistema da razão, mas da não-razão. Pelo contrário, um sistema em que a razão se conhece efectivamente a si mesma, deveria unificar as exigências do espírito e do coração, do sentimento moral e o entendimento mais rigoroso. (SCHELLING, F. W. J. SW, I, 7, 413)

Resumo

Pretendemos analisar a maneira como Schelling se posiciona, mais especificamente em seu tratado *Freiheitsschrift* (1809), frente às objeções de se conceber um sistema filosófico de unidade dos opostos que contenha em si o verdadeiro conceito de liberdade. À vista disso, buscaremos explorar os pormenores desta relação conceitual entre sistema e liberdade considerando o desenvolvimento de conceitos centrais para o estabelecimento do próprio pensamento schellinguiano. Nesse sentido, abordaremos alguns conceitos cruciais trabalhados pela tradição de filósofos e retificados por Schelling, como o que se deve entender por panteísmo e por princípio de identidade (1); os desafios de se reconhecer a liberdade do homem e a efetividade do mal em um único sistema (2); bem como a forma como o mesmo alcança sua individuação (3); e a concepção de um Absoluto que se faz em devir tanto no plano ideal, quanto no plano real com a finalidade de se reconhecer enquanto vivo e pessoal (4). Assim, investigando frente a isso, o modo através do qual Schelling, em delimitação e absorção de tais elementos, se põe necessariamente no salvaguardo de um sistema da liberdade tão característico de seu pensamento.

Palavras-chave: liberdade; sistema; Schelling; idealismo alemão.

Abstract

We intend to analyze how Schelling positions himself, specifically in his treatise "Freiheitsschrift" (1809), in light of the objections regarding the conception of a philosophical system that encompasses the true concept of freedom through the unity of opposites. And so, we will explore the details of this conceptual relationship between system and freedom, considering the development of central concepts for the establishment of Schelling's own thinking. In this regard, we will consider some crucial concepts addressed by the philosophical tradition and rectified by Schelling, such as the understanding of pantheism and the principle of identity (1); the challenges of recognizing human freedom and the effectiveness of evil within a single system (2); as well as how Schelling achieves individuation (3); and the conception of an Absolute that evolves both in the ideal realm and the real realm, in order to recognize itself as living and personal (4). Thus, we will investigate how Schelling, through the delimitation and absorption of these elements, necessarily safeguards a system of freedom that is characteristic of his thought.

Keywords: freedom; system; Schelling; German idealism.

Sumário

Introdução.....	10
CAPÍTULO 1 – O PROJETO DE SISTEMA.....	15
1.1. Além de Kant: a proposta ontológica de Schelling e a busca por unidade absoluta... 15	
1.2. O revés de Espinosa e o panteísmo espiritualizado de Schelling..... 19	
1.3. A superação da dicotomia sujeito-objeto através do princípio de identidade..... 27	
1.3.1. Autoconsciência enquanto questão no idealismo..... 28	
1.3.2. Princípio de identidade na <i>Freiheitsschrift</i> 35	
1.4. Liberdade e sistema..... 40	
CAPÍTULO 2 – A GÊNESE DA LIBERDADE.....	46
2.1. O caminho para a liberdade na <i>Freiheitsschrift</i> 46	
2.1.1. Excertos históricos da relação entre Schelling e Hegel..... 48	
2.1.2. Sobre o Absoluto <i>em si</i> e a <i>Potenzenlehre</i> advinda dos debates com Eschenmayer..... 55	
2.2. O papel e a atuação das forças criativas no início da criação..... 62	
2.3. O Fundamento (<i>Grund</i>) e a Existência (<i>Existenz</i>) na <i>Freiheitsschrift</i> 68	
2.4. Liberdade e <i>Persönlichwerden</i> 73	
CAPÍTULO 3 – O SISTEMA DA LIBERDADE.....	79
3.1. A dinâmica da liberdade como faculdade dos opostos..... 79	
3.1.1. Organicidade da natureza: o percurso inconsciente à consciência humana..... 81	
3.1.2. Do embate das vontades ao equilíbrio das forças e as influências de Jakob Böhme..... 92	
3.2. Schelling contra o otimismo leibniziano..... 101	
3.3. Sobre liberdade e moralidade no sistema e o retorno à Kant..... 110	
3.4. <i>Freiheitsschrift</i> : O sistema da liberdade..... 120	

Considerações finais..... 129

Referências bibliográficas.....135

Introdução

Schelling defende na *Freiheitsschrift*¹ (1809) que a filosofia para ser concebida enquanto tal tem de se organizar como sistema, este deve se apresentar mediante as características de unidade, dinamismo, processualidade incluindo, sobretudo, um conceito real e vivo de liberdade. Para que esse sistema seja realizável, Schelling resgata o conceito de panteísmo procurando manter-se afastado das antigas concepções deste e conferindo a ele um novo significado. No entanto, compreender essa reformulação do panteísmo não é suficiente para entendermos a proposta schellinguiana de um sistema da liberdade. Além disso, é preciso adentrar também em outras questões fundamentais como o processo de individuação para, por exemplo, compreendermos o processo de dependência e liberdade do homem. Visto que Schelling acreditava ter garantido ao homem sua liberdade, ao passo que exclui de Deus, e/ou Absoluto, a responsabilidade para com o mal, além de ainda conferir a este o reconhecimento enquanto vivo e pessoal. Com efeito, dada essa síntese de nosso percurso busca-se compreender se e como a filosofia da liberdade de Schelling, proposta no presente tratado, pode ser considerada uma elevação frente às filosofias anteriores.

De antemão, esclarecemos que o intuito desta pesquisa não é o de fazer uma resenha sobre a obra em questão, menos pretende restringir-se unicamente ao que o autor defende nela, isto é, no sentido de apenas concordar sem ao menos nos posicionarmos quanto ao assunto. Por esta razão, assumimos a posição de analisar os principais conceitos e ideias levantadas por Schelling acerca da liberdade humana, sobre a concepção de um sistema e assim como o papel e atuação da filosofia frente aos assuntos que, à primeira impressão, possam parecer controversos e incomunicáveis. Deste modo, aprofundando não apenas nos conceitos teóricos por ele trabalhados, mas também buscando demonstrar e compreender de que forma algumas figuras ao longo de sua atuação filosófica contribuíram direta ou indiretamente para formação de seu sistema, como veremos ser o caso das filosofias de Espinosa, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, e também dos pensamentos de Eschenmayer, Jakob Böhme e Franz von Baader.

No que concerne ao conceito de sistema, contrário às afirmações universais que acreditavam ser este incompatível ligá-lo ao conceito de liberdade, Schelling em seu tratado apresenta a conexão de ambos, cruciais tanto para filosofia, como para “todo o mais alto

¹ Termo abreviado em alemão referente à obra *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, de 1809.

querer do espírito”, dado ser na ligação do conceito de liberdade com uma totalidade da visão de mundo que encontra-se "o motor inconsciente e imperceptível de todo esforço do conhecimento" (SCHELLING, 1993a, p. 14)². O caráter de unidade parece conferir ao sistema a garantia de que nada pode ser fora dele, isto é, o sistema tem de ser uma "expressão da ordem da própria coisa que, desta forma, é elevada ao nível superior do saber" (MORUJÃO, 1993a, p. 14).

Com a construção de um sistema de caráter estrutural, ou melhor, espiritual monista em que todos os elementos se encontram dentro e não exteriormente a ele, compreende-se que Schelling tem a pretensão de conservar uma relação de identidade entre os seres que o compõem (COELHO, 2018, p. 21). Para avançar neste sentido, Schelling suscita o princípio de identidade que fora, segundo ele, compreendido equivocadamente pela visão tradicional, dada a interpretação como sendo ele apenas uma relação de causa e efeito, provocando uma dualidade meramente formal e vazia inaceitável para com as ideias de nosso autor. Com efeito, Schelling acredita que um sistema com estas características de ser monista, de unidade e que contenha a liberdade é unicamente representado no chamado panteísmo.

A concepção deste sistema panteísta cria as condições para Schelling apresentar sua característica processual, melhor dizendo, de inserir o conceito de um Deus em constante devir. Este processo auxilia na tentativa de Schelling em apresentar o desdobramento do Absoluto até alcançar a figura do homem, esperando este último retornar ao primeiro concluindo, assim, o objetivo da autorrevelação. Sob outra perspectiva, ressalta-se neste processo de devir que o filósofo pretende atingir a justa individuação do homem dada pela liberdade ou, como mencionamos acima, a autorrevelação de Deus. Somente com este seguimento é que se poderá tratar da concepção do conceito de liberdade como sendo ela uma capacidade para bem, e também para o mal.

Ora, para que a ideia de sistema da liberdade seja resolvida é inevitável que o problema do mal esteja igualmente resolvido. Em razão disso e como possível proposta de resolução, o filósofo afirma que “se a liberdade é uma faculdade do Mal, deve ter uma raiz independente de Deus”³ (SCHELLING, 1993a, p. 57) e é nesse sentido que ele declara ser “este o único conceito correcto do Mal, de acordo com o qual ele consiste numa perversão positiva e numa inversão dos princípios”⁴ (SCHELLING, 1993a, p. 73). Com efeito, na tentativa de realocar a problemática do mal ao conceito de liberdade dentro de seu sistema, Schelling tentará

² SW I, 7, 338.

³ SW I, 7, 354.

⁴ SW I, 7, 366.

demonstrar como sua concepção da questão do mal influencia diretamente a figura do homem e não propriamente a do Absoluto.

O presente projeto se propõe a perseguir esta conexão entre sistema e liberdade no decorrer da *Freiheitsschrift*, isto é, tentar pensar se e como ela pode estabelecer-se através da reconstrução de conceitos de julgados incompatíveis até então. Como na questão da interpretação do panteísmo; também no caso de um processo de individuação que ocorre desde o Absoluto, na parte ideal, até ao homem, parte real, para ao final novamente atingir o Absoluto; se o mal realmente possui um fundamento ontológico; e, por fim e sobretudo, se a proposta schellinguiana de liberdade em unidade no interior de um contexto sistemático monista é capaz de superar as concepções filosóficas de unidade já apresentadas na história da filosofia. Em razão de que, sem esta compreensão, teríamos uma visão fragmentária da filosofia de Schelling, uma vez que o próprio defende ser este tratado uma determinação completa e minuciosa da totalidade do sistema⁵ (SCHELLING, 1993a, p. 32). Deste modo, investigando se a articulação destes resultará em uma unidade sistemática de liberdade e, por fim, qual a contribuição efetiva do sistema proposto por Schelling no que tange à questão da liberdade em geral.

Para realizar este propósito, apresentaremos no primeiro capítulo o debate acerca da questão ontológica foco das obras de nosso autor que, se assim é permitido dizer, ultrapassa os limites da filosofia kantiana, na medida em que avança a baliza imposta pela teoria crítica que havia proibido terminantemente a ontologia, julgando-a fora dos limites da epistemologia e portanto, do conhecimento pretensamente seguro. A pergunta que buscaremos compreender é: por que é necessária uma ontologia, qual problema ou questão leva Schelling a romper os limites levantados por Kant.

Na sequência desta primeira parte, buscaremos compreender por que e como o panteísmo parece a Schelling como o único e necessário sistema da razão, e não qualquer panteísmo, mas aquele de caráter monista constituído por um único princípio que se retira do seu estado em si para se auto pôr no mundo com o intuito de criar um todo orgânico e de liberdade. No entanto, para defender este sistema um obstáculo deve ser antes transposto, a saber, o da incompatibilidade entre liberdade e panteísmo. Oferecendo os nortes sobre a “querela do panteísmo” incitada por Jacobi, analisaremos, pontualmente, a tentativa e erros de Espinosa no uso deste sistema. Posteriormente, haverá um profundo debate acerca do

⁵ SW I, 7, 334.

princípio de identidade, o qual Schelling aborda em sua obra tanto para superar quanto para respaldar sua defesa e uso do panteísmo como único sistema da razão.

Com efeito, em síntese a todo o exposto adentramos no conceito de liberdade relacionada com o sistema, que apresenta para nosso autor um verdadeiro significado, o qual veremos de maneira introdutória para o segundo capítulo e como fechamento deste primeiro. Realizado este caminho, preparamos o terreno não só para a próxima discussão sobre os conceitos puros da metafísica que nosso autor levanta em sua obra, mas também a confirmação da relação entre liberdade e sistema que é crucial para a conclusão que pretendemos atingir neste trabalho.

De antemão, ao menos no que diz respeito a esta primeira parte, é importante frisar que as questões levantadas por Schelling na *Freiheitsschrift*, que é justamente a obra principal desta pesquisa, não desembrulha as minúcias conceituais apresentadas pelo autor, como também não penetra o interior das posições filosóficas das figuras mencionadas. Contrariamente, visto que seu interesse aqui se direciona em responder a crítica que consiste no entendimento de que todo sistema metafísico acaba por excluir, necessariamente, a liberdade, o filósofo parte do pressuposto desde o início de que o leitor está atualizado do imbróglio concernente ao conceito da liberdade e sua inclusão dentro de um sistema. Reconhecendo a necessidade de uma exposição pormenorizada da postura sustentada por nosso autor frente às questões iniciais por ele mesmo apresentadas na obra em destaque, recorreremos a dois outros livros do mesmo que nos ajudará a demonstrar de modo claro e inequívoco os argumentos levantados por Schelling sobre o debate da liberdade e os autores apresentados. São eles, a saber, sua história da filosofia moderna, desenvolvida como lições no seu período em Munique, assim como as suas *Preleções Privadas de Stuttgart*, de 1810.

No que tange ao segundo capítulo, é a hora de demonstrar os pormenores dessa processualidade do sistema buscando analisar a gênese da liberdade por meio dos princípios apresentados por Schelling. Neste estágio, buscaremos entender como as relações de Schelling com Hegel e também com Eschenmayer puderam contribuir para a elaboração da *Freiheitsschrift*. Aqui veremos, então, o caráter dinâmico e orgânico de sua proposta filosófica e a maneira que este duplo princípio divino age na criação a fim de compreender de que modo, a partir deles, os conceitos se desdobram mediante liberdade fazendo a transição do pensamento tradicional de um Deus meramente formal para um efetivo, livre e pessoal, isto é, o Deus da criação.

Visto o desdobramento da liberdade no reino objetivo, trataremos no terceiro capítulo de analisar como ela aparece, primeiramente, na natureza inconsciente até ascender à figura

do homem consciente e como ser de vontade. Os conceitos de natureza, vontade e liberdade conservam uma ligação tanto na divergência de Schelling frente à visão que Eschenmayer têm delas, assim como os aproxima das teorias místicas de Jakob Böhme. Após este feito, busca relacionar o bem e o mal procurando responder às perguntas do porquê o mal é um tema, qual é o lugar que ele ocupa no sistema, de que maneira ele aparece no homem e na natureza. Demonstrando ainda como, concomitantemente, Schelling empenha-se em retirar do Absoluto a carga de contribuidor do mal no mundo (naquele sentido que a tradição filosófica ofereceu), e compreendendo a finalidade da criação do homem por parte daquele afastando, nosso autor, dos erros da tradição. Neste momento em que o arcabouço teórico schellinguiano está mais que estabelecido e consistente, é hora de opor as alegações e defesa de Schelling por um sistema de liberdade não somente contra o otimismo leibniziano de um Deus que escolhe o melhor dos mundos, mas ainda de retornar a Kant e combater a lei moral enraizada unicamente na subjetividade do homem, dada a necessidade de fundamento ontológico. Por fim, após percorrermos este caminho, seremos capazes de afirmar ou não se Schelling concretiza um sistema da liberdade na obra *Freiheitsschrift*, concluindo com uma reflexão acerca da filosofia enquanto uma ciência absoluta da razão.

CAPÍTULO 1

O PROJETO DE SISTEMA

*Não é a altura de despertar novamente antigas oposições,
mas de procurar o que repousa (das Liegende)
fora e acima de todas as oposições.*
F. W. J. von Schelling (1993a, p. 132).⁶

1.1. Além de Kant: a proposta ontológica de Schelling e a busca por unidade absoluta.

A obra aqui estudada, como tudo mais publicado na última década do século XVIII e primeira do XIX, foi construída a partir do impacto das três críticas, mais especificamente da terceira, *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). O que nosso autor parece pretender é ambicioso, pois de uma só vez ele rompe com os limites metafísicos da *Crítica da razão pura* (1781) e busca produzir uma ontologia que fundamente a liberdade da *Crítica da razão prática* (1788)⁷. Deste modo, ele nos diz que a condição ontológica se sobrepõe aos limites epistemológicos revolucionados por Kant, o que Schelling busca em seu tratado é justamente elaborar e demonstrar a constituição do conhecimento de um conhecimento⁸, isto é, a gênese da qual todas as coisas estão fundadas. Apenas com esse intuito faz sentido o filósofo iniciar sua obra com a discussão em defesa de um sistema filosófico que contenha em si a liberdade, uma vez que o conceito de liberdade kantiana advém de uma constituição moral da subjetividade do homem que age ou deixa de agir. Schelling, por sua vez, busca propor um conceito de liberdade enraizado ontologicamente e posto em devir conforme a vontade do Absoluto.

Por vezes, em suas obras, nosso filósofo relata sua admiração, mas também sua insatisfação por Kant não ter dado o passo além da esfera subjetiva do homem, concluindo uma unidade absoluta. No prefácio da *Freiheitsschrift*, Morujão (1993a, p. 14) comenta que dada a forma como Kant abordou o problema da liberdade em sua primeira *Crítica*, a evolução da questão nas filosofias posteriores fez com que alguns filósofos buscassem por

⁶ SW I, 7, 416.

⁷ Comente citadas de forma abreviada como primeira *Crítica* e segunda *Crítica*, respectivamente.

⁸ Em sua obra sobre a história da filosofia moderna, no capítulo que se refere à Kant, Schelling reclama a necessidade de um conhecimento do conhecimento. O que ele busca é justamente a gênese, a fundamentação de cunho ontológico a qual não se vê na filosofia kantiana (SCHELLING, 1993b, p. 177-178, tradução nossa).

um conhecimento da razão e, assim, da realidade através de um único princípio atingindo, por fim, seu caráter sistemático. É nesse sentido que Schelling irá questionar o criticismo de Kant, dizendo:

A crítica de Kant tornou-se especialmente famosa pela afirmação de que os conceitos do entendimento (ou categorias, como ele lhes chama, usando o termo de Aristóteles) não são aplicáveis ao supracensível. Com isto, Kant pensa ter posto fim a toda a metafísica, na medida em que esta pretende conhecer o supracensível. No entanto, neste ponto Kant foi mais longe do que pretendia. Pois se é verdade que os conceitos do entendimento não podem ser aplicados ao supracensível, então segue-se que o supracensível não só não pode ser conhecido, como nem sequer pode ser pensado. Com isto Kant contradiz-se a si próprio. Pelo menos, ele não nega a existência do supracensível, mas pressupõe-no na sua construção da própria experiência. O que é propriamente essa coisa em si, como ele lhe chama? Não é também algo supracensível? Pelo menos é algo extracensível, e não sensível. Como tal, só pode ser duas coisas: ou algo que está acima da experiência sensível, ou algo que está abaixo dela (SCHELLING, 1993b, p. 181, tradução nossa).

No fragmento, como se pode notar, Schelling rejeita as barreiras kantianas de acesso ao supracensível, isto é, ele defende a causa da metafísica contra a barreira imposta pela coisa em si. Não apenas isso, como afirma também que Kant cai em contradição ao dizer, ao mesmo tempo, que o entendimento não pode pensar o supracensível, mas que este mesmo é pressuposto na experiência. E termina com a seguinte provocação: não seria a coisa em si algo supracensível?

Não apenas o problema da coisa em si e da metafísica foi atacado em Kant, mas também a ausência de sistematicidade na filosofia crítica, conforme Luft:

Kant havia sido acusado por pensadores como Reinhold de não haver levado os postulados de sua própria filosofia até suas últimas conseqüências. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant estabeleceu que a unidade sistemática é a característica própria de qualquer ciência. Todavia, em sua realização concreta, o filósofo não tinha feito mais do que elencar as categorias e todas as demais estruturas transcendentais pressupostas no conhecimento de objetos. Ele não havia realizado uma verdadeira dedução – ou constituição *a priori* – das categorias (LUFT, 2004, p. 704).

Schelling compreende que Kant pensou ter posto um fim à metafísica; ou estaria, na verdade, Schelling enganado e há apenas um caminho para dispor a metafísica e as questões que lhe são próprias? A alegação do nosso autor tange no sentido de afirmar que a crítica kantiana atingiu, na realidade, apenas metafísica tradicional. Não ocorreu a Kant que poderia existir um outro caminho para a construção de uma nova metafísica de caráter mais elevado, o que torna minimamente curiosa a posição deste, uma vez que Leibniz antes dele havia já tentado expor um sistema em conexão com o ideal, Absoluto. É exatamente a partir deste

diagnóstico que Schelling realiza da filosofia kantiana que o mesmo encontra seu ponto de partida para resgatar não apenas a metafísica de sua rebaixada posição, como também introduzir a ideia e necessidade de se pensar um sistema em conexão com o mundo inserindo desde seu início a liberdade dentro desta concepção. Em suas palavras:

Como já foi indicado, Kant pretende para esta realidade metafísica o mesmo que a metafísica tradicional pretendia antes dele. Se houvesse uma metafísica verdadeira (Kant exprime esta opinião em todo o lado), ela teria de provar que Deus é o livre criador do mundo, que a liberdade moral do homem coexiste com o nexa causal inviolável da natureza e que a essência do homem é imortal. Mas para atingir este objetivo Kant não pressupõe outros meios para além dos já conhecidos da Metafísica anterior. A sua crítica preocupa-se tão exclusivamente com esta Metafísica que é evidente que nunca lhe ocorreu pensar que poderia haver outra metafísica para além desta (SCHELLING, 1993b, p. 183, tradução nossa).

O diagnóstico das *Críticas*, realizado por Schelling, acabou sendo o de que Kant dividiu a filosofia em três reinos, mas que, no entanto, não convenceu de sua união ao final. Mas qual a razão de um sistema como o de Kant não ser suficiente, ao menos para o nosso autor? Além de Kant basear sua teoria criticando e tentando afastar-se da metafísica tradicional, Schelling compreende ainda uma insuficiência da doutrina kantiana pelo fato desta moldar-se de forma unilateral, onde a mera aceção de um conceito formal de liberdade configura apenas uma parte do sistema, falta ainda sua completude, a demonstração ontológica dele. Por esta razão, cabe ao nosso autor agora a tarefa de juntá-lo novamente mostrando que a filosofia deve ser sistemática, e não qualquer sistema, mas um sistema da unidade que contém em si a liberdade.

Em Schelling é essencial compreender que este conceito formal complementa-se com o conceito real e vivo de liberdade que passará pela figura de um Absoluto que se põe em devir, de modo que a dependência dos seres será posta segundo este devir e não segundo o ser do Absoluto. Dito de outro modo, Schelling aponta em seu tratado que um Deus em devir tem de se orientar "pelas leis de sua própria essência" (MORUJÃO, 2004, p. 357), isso permitirá não apenas entendermos a ligação do conceito de liberdade e autonomia daquele indivíduo finito para com o Absoluto, como também a ideia de autorevelação deste último.

Na obra em estudo Schelling dirá:

Mas permanecerá digno de admiração o facto de Kant (depois de, em primeiro lugar, ter distinguido a coisa-em-si e o fenómeno de maneira puramente negativa através da independência em relação ao tempo; e depois de, nas discussões metafísicas da sua *Crítica da razão pura*, tratar efetivamente da independência em relação ao tempo e da liberdade como conceitos correlacionados) não ter tido a ideia de transferir também para as coisas este único conceito positivo possível do «em-si»

pelo que se teria elevado imediatamente a um ponto mais alto de consideração, ultrapassando a negatividade que é a característica da sua filosofia teórica (SCHELLING, 1993a, p. 54-55).⁹

De acordo com o filósofo, segundo o que aponta Morujão, o problema central ao propor um sistema da liberdade constitui-se na resolução da oposição entre necessidade e liberdade, isto é, a “passagem do ponto de vista mecânico para o ponto de vista dinâmico” (MORUJÃO, 1993a, p. 16) o qual não apenas confere um estatuto espiritual à natureza desde então ausente, bem como eleva a posição da filosofia ao superar o pensamento tradicional filosófico. Sobre esta questão da possibilidade de um sistema ontológico monista da filosofia que Schelling refletirá nas primeiras páginas de sua obra, visto ser ali que se exprime as questões problemáticas em torno do sistema. Veremos que para demonstrar sua convicção o mesmo utilizará o panteísmo para contemplar seu sistema, escolha esta que irá fazê-lo dedicar-se a refutar as concepções pejorativas que rodeiam este conceito, repercutido pela denominada “querela do panteísmo” após uma declaração realizada por Jacobi sobre a filosofia de Espinosa. Sobre este assunto, trataremos no próximo tópico.

A construção de um sistema de filosofia para Schelling deve passar, então, pela elaboração de uma unidade sistemática do universal com o particular cuja oposição entre natureza e espírito é superada para dar lugar ao que o próprio filósofo concebe como sendo a autêntica oposição, como foi dito, entre liberdade e necessidade. Poderia ser indagado agora o que seria uma inautêntica oposição. Ora, em Kant mesmo essa constatação poderia ser afirmada, uma vez ele apostar no sujeito toda oposição do sistema. Esta crítica de Schelling à Kant será destrinchada no último capítulo, momento propício para retornar à questão e tratá-la de modo mais compreensível após termos percorrido passo-a-passo a constituição de um sistema para nosso autor. Por isso, esta exposição inicial serve para situarmos não apenas a obra em estudo, assim como as raízes históricas das quais ela pode estar fundada. Outra tentativa de sistema que pode ser mencionado como inautêntico seria o de Espinosa, que mesmo tentando provar um *status* elevado da natureza em conexão com o divino, e não mais como um objeto do sujeito, ainda apresenta um caráter unilateral e morto nesta demonstração, tal como veremos na próxima seção. Além disso, retornando um pouco mais na história da filosofia, o cartesianismo com seu mundo funcionando em engrenagens teria fundado

⁹ SW I, 7, 351.

também uma ideia inautêntica de opostos. Entre os racionalistas, Leibniz ganha destaque para nosso autor, e seu *Ensaio de Teodiceia* será objeto de estudo e análise na *Freiheitsschrift*.¹⁰

A peculiaridade da proposta intentada por Schelling frente a filosofia do idealismo alemão e das demais tradicionais assenta-se não apenas nas dificuldades levantadas por estas contra o conceito de liberdade culminando em um sistema realista, unilateral ou dogmático; mas, sobretudo, por reconhecer que o próprio idealismo sozinho em si mesmo não faz-se igualmente suficiente para a formulação de um sistema de caráter ativo, vivo e de liberdade verdadeiramente efetiva. Assim irá dizer “o idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois reunidos constituem uma totalidade viva” (SCHELLING, 1993a, p. 60)¹¹.

Com efeito, visamos investigar a proposta schellinguiana de reconstrução do conceito de liberdade em um sistema filosófico que abarca os conceitos opostos, como liberdade e necessidade, dentre outros. Por este motivo, não foi suficiente Schelling resgatar o conceito de panteísmo e responder às críticas que o apresentavam como necessariamente mecanicista e fatalista, mas ele teve também de extrair o conceito de liberdade daquele caráter meramente formal. Como já dito em nossa introdução, Schelling deseja se afastar de uma visão fragmentada da filosofia e, em razão disso, a formulação do seu tratado sobre a liberdade se apresenta teoricamente carregado e minucioso acerca de sua proposta de sistema, ou como o mesmo advertirá ser preciso trabalhar nos conceitos intermediários para produzir um sistema robusto de unidade absoluta. Portanto, ao estabelecer a verdadeira relação entre os conceitos pretendemos compreender como a articulação destes resulta em uma unidade sistemática.

1.2. O revés de Espinosa e o panteísmo espiritualizado de Schelling.

Em sua obra *Freiheitsschrift*, e já desde seu primeiro escrito *Sobre o eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano* (1795), Schelling constrói sua fama como um filósofo defensor de uma gênese ou fundamento da totalidade da filosofia. Dado que a unidade sistemática é, como vimos anteriormente, um elemento fundamental, o filósofo irá em busca do melhor sistema que possa representar, isto é, que possa conter em si o princípio supremo sem suprimir a liberdade. Tendo em vista essa necessidade, dialogará diretamente não apenas com as referências de sua época, mas também com alguns racionalistas modernos, como é o caso da doutrina de Espinosa, e alguns de seus detratores,

¹⁰ A nossa exposição sobre a visão de Schelling para com a filosofia de Leibniz encontra-se presente em “3.2. *Schelling contra o otimismo leibniziano*”, disposto no terceiro capítulo, momento mais apropriado para tratar do assunto.

¹¹ SW I, 7, 356.

tal como Jacobi. Indagamos agora: em que medida Schelling envolve-se com a filosofia de Espinosa?¹² Qual sua opinião quanto ao trabalho deste último? E, principalmente, o que está em jogo nas interpretações que envolvem a filosofia espinosana e o panteísmo? Com efeito, traçamos agora o objetivo de analisar a problemática que circunda o sistema espinosano e o panteísmo para compreender se e como nosso autor encontra o sistema perfeito para concretizar os seus intentos.

Mas porquê voltar a Espinosa? Ocorre que na busca desse sistema unitário Schelling afirma que “o único sistema possível da razão é o panteísmo”¹³ (SCHELLING, 1993a, p. 38), pois apenas nele liberdade e necessidade podem entrelaçar-se sem danos à realização da totalidade da filosofia. Para esse fim e inevitavelmente, terá de enfrentar a “querela do panteísmo” instaurada por Jacobi mediante a publicação de sua obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785). Trata-se de um debate sumamente importante no desenvolvimento da filosofia alemã (BECKENKAMP, 2004, p. 8), de que Jacobi irá afirmar que a filosofia de Espinosa é um ateísmo determinista e fatalista.

De antemão, ressaltamos que há inúmeras interpretações sobre o conceito de panteísmo, como é o caso da posição de Goethe e Herder. Martone comenta que ambos sustentam uma alteração na ordem daquilo defendido pelo espinosismo, baseando seus entendimentos “sobretudo no enaltecimento das coisas particulares e da natureza em Deus”. Neste caso, a nomenclatura utilizada pela doutrina de Espinosa, a saber, *Deus sive Natura*, transfigura-se para *Natura sive Deus*. Vemos, portanto, uma proposta de ascensão da natureza a *status* divino, ela se diviniza, eleva-se a unidade, ao passo que em Espinosa Deus naturaliza-se (MARTONE, 2021, p. 25). Reconhecemos a riqueza e o impacto da discussão na filosofia moderna e em nosso autor, todavia, nos restringimos especificamente à análise deste tratamento por parte de Jacobi para com a filosofia de Espinosa que, generalizadamente, acarretará consequências para o sistema panteísta em geral.

Há mais uma ressalva que acreditamos ser preciso mencionar, não apenas para evitar uma confusão da ideia de Deus a ser apresentada e debatida nesta pesquisa, mas porque o próprio Schelling institui uma diferenciação entre o Deus tratado na sua filosofia, e o Deus pensado na teologia. Embora frequentemente elas possam ser confundidas ou parecerem entrelaçadas em diversos momentos da filosofia de Schelling, nosso autor esclarece

¹² Schelling irá afirmar que “Um sistema de liberdade [...] seria propriamente o mais elevado. Por esta razão, o spinozismo, apesar dos muitos ataques e das muitas refutações que teve de sofrer, nunca foi realmente superado até agora, nem se tornou verdadeiramente passado, ninguém pode esperar alcançar a verdade e a perfeição na filosofia, se não tiver caído pelo menos uma vez na vida no **abismo do Spinozismo**” (SCHELLING, 1993b, p. 139, tradução e grifo nosso).

¹³ SW I, 7, 338.

sucintamente na obra *Preleções Privadas de Stuttgart*¹⁴ (1810) que Deus ou Absoluto é aquele princípio de toda filosofia cuja existência constitui-se no todo, nas palavras do autor:

Ela [a filosofia] vive e se move [*lebt und webt*] em Deus – opomo-nos neste ponto ao sistema dogmático ou leibniziano-wolfiano, e também ao de Kant, pois eles só introduzem Deus depois de tudo o mais. A diferença da minha filosofia e da filosofia em geral em relação à teologia, com a qual ela se assemelha, é que a teologia é como um abstractum [*Abstractum*] da filosofia; ela toma Deus como uma espécie de objeto [*Objekt*] particular, enquanto a filosofia considera Deus como o mais alto fundamento de explicação de todas as coisas e estende assim a ideia de Deus também a outros objetos [*Gegenstände*] (SCHELLING, 2020c, p. 46).¹⁵

Com efeito, para tentar encontrar respostas àquelas indagações iniciais iremos abordar, primeiramente, a crítica de Jacobi ao fatalismo de Espinosa; na sequência, investigaremos a interpretação de Schelling anunciada na *Freiheitsschrift* quanto a este último, bem como o resgate e defesa do panteísmo realizado pelo filósofo alemão, descolando este conceito de qualquer possibilidade que resulte em uma interpretação trágica sobre ele. Assim, preparando, desde já, o caminho para a discussão seguinte sobre as razões pelas quais Schelling se empenha em demonstrar o correto uso do princípio de identidade e porquê esta correção é essencial não apenas para o uso do sistema panteísta mas, sobretudo, para um sistema da liberdade.

O ponto central neste momento é dar resolução à crítica jacobiana “de que todo panteísmo e spinozismo levariam ao fatalismo” (DREHER, 2004, p. 68), pois teria ele como vício justamente este mecanicismo determinista de influência cartesiana. A pergunta que nos norteia então é: como uma filosofia da liberdade pode ser construída com um sistema determinista? Seria o panteísmo de Schelling igual ao de Espinosa? Ou conseguiria Schelling defender o panteísmo dessas acusações? Se ele teve sucesso nessa empreitada, como procedeu?

Morujão é direto ao mostrar a oposição à filosofia de Espinosa por parte de Jacobi, mediante a seguinte constatação ele diz:

A filosofia de Espinosa, embora possua o máximo de eficácia teórica, na medida em que abrange a totalidade do ser (que, para a consciência empírica, se manifesta na dupla forma do pensar e do real exterior ao pensar), não abrange efectivamente nada, pois esvazia o homem da sua vontade prática, colocando-o perante uma totalidade que poderia existir sem ele. Ou seja, querer deduzir o finito, *more*

¹⁴ Recorreremos a esta obra de maneira recorrente em nossa pesquisa, visto encontrarmos nela uma exposição mais clara e ordenada das questões apresentadas na *Freiheitsschrift*.

¹⁵ SW I, 7, 423.

geometrico, do infinito é eliminar a autonomia do próprio finito (MORUJÃO, 2004, p. 98).

Consoante ao pensamento anterior, Beckenkamp afirma que “para Jacobi, Espinosa é apenas a forma mais conseqüente do pensamento racionalista, sendo seu panteísmo na verdade ateísmo” (BECKENKAMP, 2004, p. 9)¹⁶. Já nas palavras de Silva, que também expõe a interpretação de Jacobi sobre o espinosismo, este consiste na “ciência perfeita e total, porém ela chega ao ateísmo panteísta, portanto toda ciência que sai de seu domínio conduz inelutavelmente ao ateísmo mesmo quando seu autor não é ateu” (SILVA, 2019, p. 53).

O cerne da questão para Jacobi, ao que tudo indica, está na identificação que Espinosa faz do princípio absoluto com Deus, acarretando, conseqüentemente, o determinismo de seu sistema. Podemos dizer que isso ocorre devido à construção de um sistema puramente abstrato e especulativo que retira a vontade divina do mundo para dar lugar a uma “absoluta necessidade de uma causa primeira idêntica a Deus” (SILVA, 2019, p. 53). No entanto, uma coisa é a relação entre Deus e homem culminar na ausência de autonomia e liberdade deste último, outra completamente diferente é misturar o panteísmo no meio desta crítica.

É nesse sentido que Schelling se debruça a analisar a filosofia de Espinosa com mais precisão, chegando à conclusão de que a interpretação por parte de Jacobi visava atingir não apenas o sistema espinosano, mas o conceito de panteísmo em geral. Por esta razão, Schelling vê como necessário refutar a interpretação que identificava diretamente o panteísmo como fatalismo, não apenas para retirar dele este caráter outrora imposto, mas, sobretudo, para fazer jus à sua própria interpretação e que está diretamente conectada à correta compreensão da cópula no juízo em referência ao princípio de identidade, cujo pormenores iremos examinar nos próximos tópicos. Trataremos adiante do segundo momento de nosso objetivo, como foi dito, sobre a análise da interpretação que Schelling realiza, na *Freiheitsschrift*, quanto à doutrina de Espinosa, bem como sobre o resgate e defesa do panteísmo feito pelo filósofo idealista.

Apesar de defender o panteísmo do ataque jacobiano, Schelling percebeu que, de fato, havia um problema na forma como Espinosa constituiu o seu panteísmo. Contudo, não o fez na mesma via crítica proposta por Jacobi. Sem dúvidas, é notável em suas obras a presença marcante da figura do filósofo racionalista, mas seria isto uma indicação de que nosso autor nunca teria conseguido sair daquele “abismo do espinosismo”¹⁷ do qual ele mesmo destaca?

¹⁶ Como vimos, contrário da posição de Goethe, pois uma vez adepto ao panteísmo o mesmo compreende, segundo Beckenkamp, que “Espinosa constitui uma fonte de inspiração, precisamente por identificar Deus com a natureza, propondo assim uma espécie de panteísmo” (BECKENKAMP, 2004, p. 9).

¹⁷ Vide nota 12 deste capítulo.

Ou, melhor, seria apenas um sentimento de necessidade que o próprio Schelling tinha, ao reforçar sua opinião sobre o espinosismo, de se manter afastado deste sustentando sua filosofia no sentido de um descolamento ou até mesmo elevação frente àquele? Trataremos sobre essas indagações mais à frente. Por ora, entendemos que em seu tratado, Schelling se esforça para “salvar” o espinosismo dos ataques sofridos, realizando de uma maneira mais branda sua exposição sobre o assunto, não simplesmente criticando o erro deste, mas sim expondo sua opinião sobre ele e reconhecendo seu empenho.¹⁸

Para nosso autor, o detalhe que caracteriza a filosofia espinosana como ausente de liberdade e vontade, portanto, determinista, decorre do fato da figura de Deus estar em completa imersão dentro de si, de seu ser imediato. Em outros termos, Schelling entende que o erro do sistema espinosano reside em Deus não ser capaz de agir livremente fora de si, isto é, não se pôr enquanto espírito criador, constituindo-se como mera substância. Isso se deve por Espinosa abordar Deus como uma *causa sui*, em sentido estrito da palavra como a causa que se coloca *em si* mesmo, tornando-o um ser de vontade cega e sua existência uma mera necessidade. Ora, um ser que não tem liberdade e capacidade de agir fora de si é apenas ou um existente cego ou um ser que perdeu-se totalmente dentro de si. A consequência decorrente deste pensamento está contida na explicação de que um Deus que encontra-se imerso em si mesmo não abre sequer a possibilidade para a potencialidade do ser, isto é, o Deus espinosano que traga qualquer possibilidade de um não-ser, mas ao excluir o não-ser dentro do sistema exclui, precisamente, a liberdade, pois esta é aquele.

Schelling dirá em suas lições sobre a história da filosofia moderna que se há algum fatalismo no sistema espinosano este consiste na constituição de um Deus cuja existência é uma *existentia fatalis* que devora seu próprio princípio eliminando a dinâmica da liberdade no sistema. É certo que Espinosa quer se afastar da concepção de um Deus externo que apenas coloca o mundo em movimento como engrenagens mecânicas sem as quais um estímulo prévio de um ser que se põe fora delas não seriam capazes de funcionar, como na concepção divina de seu predecessor, a saber, Descartes. Por esta razão, Schelling reconhece a tentativa espinosana de um Deus de unidade permanente e contínuo. Não obstante, essa unidade não se realiza aos moldes da época de nosso autor, pelo contrário, ela ainda exprime o sentido cartesiano onde pensamento e extensão¹⁹ são estranhos entre si. Isso ocorre em

¹⁸ Morujão comenta a questão no prefácio da obra afirmando que “notar-se-á ainda a sua preocupação em denunciar as interpretações grosseiras da filosofia de Espinosa, como, por exemplo, a afirmação contraditória em si mesma, de que cada coisa é um Deus derivado ou modificado” (MORUJÃO, 1993a, p. 12-13).

¹⁹ Na filosofia de Espinosa, pensamento e extensão são dois, dos infinitos atributos divinos, que o homem pode captar. Ao que explica Bernal: “as duas substâncias finitas cartesianas (*res cogitans* e *res extensa*) vêm-se assim reduzidas a dois atributos da única substância, a divina” (BERNAL, 2007, p. 11).

virtude de somente sua derivação ser a mesma, ou seja, não se relacionam e não apresentam algo em comum para além desta. Daí Schelling concluir que:

Enquanto em Descartes a sua concordância é estabelecida em cada caso individual por um ato particular, em Spinoza esta concordância é dada de uma vez por todas pela identidade de substância. A verdadeira ideia de Espinosa é, então, uma unidade absoluta da substância juntamente com uma oposição absoluta (exclusão mútua) dos atributos. Para ele, a extensão é algo completamente desprovido de espírito, tal como em Descartes, e a concepção que Espinosa tem da natureza, sua física, é por esta razão não menos mecânica e inanimada do que a do seu predecessor. A unidade dos dois atributos é, portanto, uma unidade puramente formal e extrínseca, não uma unidade colocada em si mesma e, nesse sentido, imanente e substancial (SCHELLING, 1993b, p. 141, tradução nossa).

Porquanto, é no estabelecimento de um Deus como *causa sui* que a unidade pretendida naquela substância divina não é reconhecida, justamente por cair na concepção de um princípio meramente lógico que trata a identidade entre Deus e as criaturas como duas coisas completamente distintas entre si, uma vez que não há um desdobrar do primeiro para com o segundo como fruto de sua liberdade, assim como não há uma vontade, uma autorrevelação por parte de Deus, estando encerrado em si. A conclusão deste modo de concebê-lo resulta em torná-lo um simples objeto, pois na relação sujeito-objeto, isto é, de Deus (a causa) para com o homem ou mundo (efeito), aquele primeiro desapareceu completamente. Daí o verdadeiro sentido do fatalismo de que resulta o espinosismo, e não mais aquele pensado por Jacobi, mas sim no fato das coisas estarem conectadas de maneira tão somente lógica, formal e abstrata dentro da tentativa de sistema.

Não é por acaso que para elucidar a questão Espinosa recorre à natureza da forma geométrica do triângulo. A explicação de Ferreira quanto à valorização da linguagem matemática pelo filósofo racionalista é devido a:

Esta aparece como “uma outra norma de verdade”, prescinde das causas finais e centra-se nas essências eternas. A humanidade ficaria privada de uma explicação fidedigna do real “se a Matemática, que não se ocupa dos fins mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade”. A matemática é apresentada como o tipo de discurso que talvez não cativa todos mas que pelo menos tem o dom de convencer todos, impedindo os dislates da imaginação (FERREIRA, 2008, p. 85).

Em contrapartida, nosso autor dirá:

Se a doutrina do ser concebido de todas as coisas em Deus é o fundamento da totalidade do sistema, ela deve, pelo menos, ser, primeiro, activada e liberta da abstracção, antes de se poder tornar num princípio do sistema da razão. Quanta generalidade nas expressões segundo as quais os seres finitos são modificações ou

consequências de Deus; que abismo deve ser aqui preenchido (SCHELLING, 1993a, p. 52).²⁰

Resulta, pois, que na demonstração da relação entre Deus e as coisas em Espinosa não há nenhuma liberdade, mas apenas uma conexão necessária²¹. Na *Freiheitsschrift*, Schelling afirma que os “seus argumentos contra a liberdade são totalmente determinados, mas de forma alguma panteístas” (SCHELLING, 1993a, p. 51)²². O que nosso filósofo está querendo marcar é que não há indicação de como essa relação necessária acontece. Na mesma linha crítica direcionada à filosofia kantiana, como vimos no primeiro tópico, nosso autor persegue os fundamentos nos quais o sistema de Espinosa está assentado, mas:

O fundamento – e a força – da filosofia de Espinosa reside no facto de ter começado por aquilo que é efectivamente primeiro, pelo que é, em si mesmo, efectivamente determinado (mas, do ponto de vista do finito, absoluta indeterminação), embora não o tenha considerado como autodeterminação ou liberdade. Daí que, impossibilitado de explicar a natureza da síntese sobre a qual assenta a totalidade do existente, por se ter equivocado quanto ao verdadeiro sentido da tese absoluta, só tenha conseguido pensar a relação da *natura naturans* com a *natura naturata* a partir do modelo causa/consequência (MORUJÃO, 2004, p. 99).

Com efeito, a ligação de Deus com as coisas em Espinosa conserva uma conexão morta e mecânica de tentativa de identidade pelo princípio de imanência, por transformar a relação do Absoluto para com os seres em um modo vazio e objetificado. “Numa palavra, o espinosismo é um sistema realista e unilateral” (SCHELLING, 1993a, p. 52)²³, dirá Schelling. Veremos no próximo bloco que a discussão de um sistema que resulta em um Deus objetificado atingiu a época de Schelling, pontualmente, no conceito de autoconsciência e como, do mesmo modo, ele propõe resolver a questão pela análise do princípio de identidade.

Diferenciando-se, assim, do determinismo que este imputa à filosofia de Espinosa em sua *Freiheitsschrift*, caracterizado pela relação de causa e efeito, nosso autor sai em defesa de uma concepção panteísta própria, no entanto, elevando e aprimorando a relação deste sistema com o todo²⁴. Por esta razão, anunciamos no início do nosso objetivo um resgate e defesa do panteísmo elaborado pelo filósofo alemão. Esta concepção é, a saber, a adoção de um sistema

²⁰ SW I, 7, 349.

²¹ Na sua obra sobre a história da filosofia moderna, Schelling diz: “pertencem à natureza divina e dela decorrem da mesma forma que os afectos de um triângulo pertencem à natureza do triângulo e dela decorrem, ou seja, entre Deus e as coisas não há uma ligação livre, mas necessária” (SCHELLING, 1993b, p. 140, tradução nossa).

²² SW I, 7, 348.

²³ SW I, 7, 350.

²⁴ Também na sua obra sobre a história da filosofia moderna dirá o mesmo, a saber, “Um sistema de liberdade - como uma perfeita contra-figura do espinosismo, mas com a mesma generalidade e simplicidade - seria propriamente o mais elevado” (SCHELLING, 1993b, p. 139, tradução nossa).

de caráter monista, uma vez compreendido que o intuito de Schelling ao moldar um monismo ocorre em razão de que “ele já não vê uma substância com duas faces [causa e efeito], mas dois polos de um organismo” (COELHO, 2018, p. 21). Daí o sentido da defesa à passagem do infinito ao finito dever revelar um processo dinâmico da realidade, e não mais imanente, mas sim em um devir, no interior da mesma. A dinâmica, a organicidade, a vida no sistema é justamente o que se encontra ausente em Espinosa e que Schelling irá dedicar-se a completar aquele abismo que há entre a substância divina espinosana e suas criaturas, ou melhor, seus atributos e modos. Assim afirma:

A interpenetração do realismo e do idealismo foi o propósito expresso dos seus esforços. O conceito fundamental do espinosismo, espiritualizado pelo princípio do idealismo (e modificado num ponto essencial) adquiriu uma base viva num modo mais elevado de consideração da natureza e na unidade reconhecida do dinâmico com o mental e o espiritual, de que resultou a filosofia da natureza [...] que, em relação à totalidade da filosofia, foi sempre considerada apenas como uma parte, a saber, a parte real, que somente através da ligação com a ideal, onde domina a liberdade, seria capaz de se elevar ao autêntico sistema da razão (SCHELLING, 1993a, p. 52-53, grifo nosso).²⁵

Apenas observando esse fator parece ser possível para Schelling originar um panteísmo dinâmico e espiritualizado. Poderíamos refletir, ainda, sobre o termo utilizado por Karl Krause, posteriormente à época de nosso autor, que nos parece aproximar-se mais da proposta de filosofia de Schelling, a saber, o panenteísmo²⁶. A proposta de Krause é uma síntese entre o teísmo e o panteísmo, de modo que Deus não seja causa, tendo em vista que o objetificaria, mas que esteja presente no mundo se autorrevelando a partir dele formando uma conexão viva entre eles. Ao analisarmos as influências sofridas por nosso autor, constataremos que o pensamento de um Deus vivo, assim como o de uma dialética orgânica remonta às teorias místicas de Jakob Böhme. Franz von Baader, cuja amizade com Schelling permitiu introduzi-lo nas reflexões de Böhme, interpretava o Deus deste último como sendo “o centro onipresente de todas as coisas (panteísmo) e igualmente um outro que precede e se coloca acima de todas as coisas (teísmo)” (COELHO, H. 2018, p. 17). Frente a isso, Coelho explica que Deus não se mistura ou se dilui com e nos entes ou ser, ele continua sendo ele mesmo, no entanto, “ele também não se aparta do ser, e ele e o ser não se estranham. Há diferença, mas a diferença não chega a criar uma ruptura” (COELHO, 2018, p. 18)²⁷. Essa

²⁵ SW I, 7, 350.

²⁶ Para saber mais sobre o conceito e autor mencionado, sugerimos a leitura da obra *The Panentheism of Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832)*.

²⁷ Reservamos a discussão sobre a sintonia de Schelling com o pensamento de Jakob Böhme no tópico “3.1.2. Do embate das vontades ao equilíbrio das forças e as influências de Jakob Böhme” do Capítulo 3.

ideia conserva justamente o movimento das forças que o sistema schellinguiano busca, isto é, para Schelling sua proposta de sistema apresenta-se como sendo vivo passando desde o início a ser constituído de uma força de vontade, a vontade divina. Estando o homem dentro deste sistema panteísta monista, compreende-se que a vontade divina, ou melhor, Deus, não se estabelece como uma negação da individualidade daquele, muito menos de sua liberdade. O cerne da questão está em resolver a má interpretação que circunda o princípio de identidade, o sentido da cópula no juízo.

Com efeito, o sistema do panteísmo, de um lado, e a negação ou não da liberdade, de outro, não estão conectados de tal maneira a depender da aceitação do primeiro para a afirmação da segunda, segundo Schelling e do qual concluiu tragicamente Jacobi. Isto se deve precisamente ao fato de que no primeiro desdobrar de Deus a liberdade não é tomada como oposto a ele, mas sim representada dentro de um princípio de identidade que apresenta aquela base viva criadora. Para tanto, veremos a seguir que o princípio de identidade “não exprime nenhuma unidade que, movendo-se no círculo da mesmidade (*einerleiheit*) não fosse progressiva e, por isso mesmo, fosse, ela própria, insensível e sem vida”, justamente pelo fato de que “a unidade deste princípio é uma unidade mediatamente criadora” (SCHELLING, 1993a, p. 47)²⁸. Uma vez admitido uma compreensão ontológica e viva de um princípio superior na formação de sua filosofia, Schelling se afasta de uma concepção meramente formal da relação daquele que é o sujeito e da criatura que predica deste.

1.3. A superação da dicotomia sujeito-objeto através do princípio de identidade.

O período do idealismo alemão, que teve como representantes Fichte, Schelling e Hegel, influenciados pela filosofia kantiana, elevou o debate das questões levantadas por esta. Na busca por unidade, formularam, a seu modo, sua própria concepção. Como foi anunciado, a tentativa era de ultrapassar as barreiras que Kant havia produzido, intencionalmente ou não, nas condições de possibilidade de se afirmar um princípio primeiro. Vimos que em sua ontologia, Schelling deseja apresentar uma totalidade da filosofia que inicia desde o Absoluto, princípio metafísico originário que põe a si mesmo e se desdobra por ato de liberdade e vontade, passando pela natureza seguindo até o ser humano.

Sucedese que as dificuldades que veremos nesta parte ultrapassam a discussão antes apresentada, não traremos mais propriamente da problemática de um Deus absoluto absorto em si no que tange à terminologia *causa sui*, tendo em vista acreditarmos que esta já foi

²⁸ SW I, 7, 345.

resolvida. O conceito a ser analisado agora é o da autoconsciência. Cabe ressaltar que, apesar do foco passar a ser sobre este conceito, isso não significa que os esforços despendidos até então foram em vão. Longe de perder a discussão já realizada, veremos que a lacuna entre Deus e os seres, já existente em Espinosa, e que Kant tentou esquivar com seu conceito de fenômeno, seguiu até a filosofia de Fichte.

Dado a filosofia do Eu defendida por Fichte, da qual mencionaremos adiante o que nos é importante expor, seguiu-se a concepção de um absoluto que possuía a característica de ser autoconsciente. Esta autoconsciência daria-se mediante uma reflexão que o próprio eu tem de si mesmo, mas os resultados obtidos desta relação foram julgados insuficientes por nosso autor. O que se compreende até o presente momento é que se continuássemos a tomar “o modo-de-ser do Absoluto à maneira da transcendência ôntica da metafísica dogmática, estaríamos a atribuir-lhe o caráter de objecto, ou seja, de coisa” (MORUJÃO, 2004, p. 100), consoante ao pensamento de Morujão.

Schelling, seguidor daquele último, Fichte, e admirador dos dois primeiros, Espinosa e Kant, se debruçou a tentar resolver o caso através de um profundo estudo acerca do princípio da identidade. Daquele mesmo modo demonstrado, portanto, mas agora no conceito de autoconsciência, mais propício à sua época, continuamos nossa análise e busca de unidade dinâmica e acreditamos, ao final desta, estarmos avançando para afirmar um sistema da liberdade.

Trataremos agora de demonstrar como esse processo se dá no seu interior. Em um primeiro momento, nos deteremos na análise e problemática do conceito de autoconsciência. Como base para nossa análise, nos apoiaremos na obra *Modelos de autoconsciência* (1997), de Klaus Düsing, lugar em que o mesmo introduz o debate das objeções às teorias da subjetividade, para melhor fundamentar a própria solução de Schelling quanto à questão da autoconsciência. Posterior e finalmente, adentramos no princípio de identidade na *Freiheitsschrift* e a posição de Schelling da necessidade da passagem de uma visão negativa para a positiva da totalidade.

1.3.1. Autoconsciência enquanto questão no idealismo.

A investigação das condições de possibilidade de todo o nosso saber, assim como a tentativa de afirmar um princípio superior no qual este saber esteja fundado, está presente em alguns filósofos modernos como a questão filosófica por excelência. Os esforços de Descartes pela exposição de uma prova ontológica pairaram apenas sobre o reino subjetivo ao

tentar formulá-la a partir do *cogito ergo sum* de modo que o fundamento último fosse objeto de nossos pensamentos. Mesmo Espinosa, em seus intentos promissores de representar a forma originária deste saber, peca não só no tratamento da substância como sendo única, mas por ainda concebê-la por meio da subjetividade. Mais tarde e por um viés subjetivo próprio, Kant determinou o Eu penso como princípio elevado, capaz de unificar todas as representações, mas ainda estabeleceu uma diferenciação entre fenômenos, as coisas na medida em que se nos aparecem, e a coisa em si. Com efeito, o êxito na demonstração de um princípio primeiro puro em si que seja capaz de unir todo o saber parece minguar nas limitações impostas à filosofia da subjetividade, mais especificamente na relação sujeito-objeto.

Em um dos capítulos dos *Modelos de Autoconsciência*, Düsing apresenta as objeções daqueles que são contra a teoria da subjetividade em sua raiz, isto é, desde o seu princípio na definição de uma autoconsciência que se relaciona consigo mesma ou na suposição. São estas, a saber, a objeção da iteração infinita na autoconcepção do eu, e a objeção do círculo na concepção da autoconsciência. A objeção da iteração infinita na autoconcepção do Eu se desenvolve tanto referente ao sujeito, isto é, de um ser ativamente concebente, quanto ao objeto, o Eu concebido, nos ateremos aquela anterior. Assim como a primeira, a objeção do círculo ocorre subdividida em relação a um círculo na definição do conceito de autoconsciência autorrelacional, bem como em um círculo na semântica do discurso-“eu” e sua referência; do mesmo modo nos ateremos aquela primeira subdivisão.

Como defendido pela corrente filosófica do idealismo alemão, como Fichte e Schelling, este último de modo peculiar o qual nossa pesquisa se detém e em cujos pormenores entraremos logo à frente, ocorre na teoria da subjetividade a defesa de um Eu autoconsciente, ou seja, que concebe a si mesmo como em uma autorrelação²⁹. Sobre Fichte e sua relação com o termo, Luft esclarece que o conceito de autoconsciência se tratar de “uma estrutura reflexiva e dinâmica”, justamente porque “envolve um eu tematizante e um eu tematizado, manifestando em seu âmago a oposição complementar de sujeito e objeto” (LUFT, 2004, p. 704), diz ele:

A autoconsciência não é possível sem consciência de objetos: não posso conhecer a mim mesmo a não ser no exato momento em que conheço algum objeto. Enquanto observo esta mesa à minha frente, sei também que estou observando esta mesa, tenho consciência de mim mesmo como sujeito cognoscente. Ou seja, para que a autoconsciência possa se realizar, a subjetividade precisa se diferenciar de um mundo de objetos por ela mesma produzido (LUFT, 2004, p. 704).

²⁹ Nos termos de Düsing, “auto-relacionalidade conceptiva” (DÜSING, 2006, p. 122).

Mais especificamente, o Eu-sujeito ativamente concebente se põe tematicamente como Eu-objeto concebido para ao fim se identificar com ele. Ou seja, na atividade do pensamento há primeiramente um Eu cognoscitivo, entendido em conjunto com todo o conteúdo do conhecimento de primeira ordem e há, além desse, um Eu que reflete sobre esse primeiro Eu, o tematiza e se identifica em uma dupla composição, a saber, um Eu-sujeito e um Eu-objeto, uma espécie de conhecimento de segunda ordem. Temos nessa exposição a relação sujeito-objeto a qual ambos, o eu que concebe e o eu concebido, embora autônomos, apresentam o mesmo conteúdo temático. Nesse sentido, a totalidade, embora possa ser aqui compreendida como um processo lógico para atingir a autoconsciência absoluta, ainda se vê dentro dos limites do próprio Eu, posição esta que levou Fichte às polêmicas de ateísmo³⁰.

De maneira pontual e direta, Hegel apresenta sua análise acerca do princípio de filosofia de Fichte, na *Differenzschrift*. Ele irá dizer que sujeito = objeto ao sair da identidade não consegue mais retornar a ela, isso em razão de Fichte estabelecer identidade unicamente como sujeito-objeto subjetivo, isto é, produção do Eu. O problema que emerge desta apresentação unilateral de Fichte, é a necessidade de complementação com o lado sujeito-objeto objetivo, uma vez que “o absoluto se expõe em cada um dos dois, apenas se sente completo nos dois como síntese suprema na negação de ambos, na medida em que são oposto, engloba os dois em si como o seu ponto absoluto de indiferença” (HEGEL, 2003, p. 92-93). Por isso, Hegel irá concluir do sistema de Fichte o seguinte:

Quando a supressão da cisão é posta como tarefa formal da filosofia, a razão pode procurar a solução da tarefa do seguinte modo: aniquila um dos opostos e eleva o outro ao infinito. Foi isto o que, de facto, aconteceu no sistema de Fichte; mas, deste modo, a oposição permanece, pois aquele que é posto como absoluto é condicionado pelo outro e, tal como ele permanece, também o outro permanece. Para suprimir a cisão, ambos os opostos, o sujeito e o objeto, teriam de ser suprimidos; eles são suprimidos como sujeito e objeto na medida em que são postos como idênticos. Na identidade absoluta, o sujeito e o objecto estão relacionados um com o outro e, com isso, são aniquilados; nesta medida, nada está presente para a reflexão e para o saber. O filosofar que não pode atingir um sistema vai apenas até aí; ele satisfaz-se com o lado negativo, que submerge todo o finito no infinito; poderia perfeitamente surgir também como saber, e é uma contingência subjectiva se o facto de a necessidade de um sistema está ou não ligado a ele. Mas se este mesmo lado negativo é o princípio, tal filosofar não pode alcançar o saber, pois cada saber parcial pertence, imediatamente, à esfera da finitude (HEGEL, 2003, p. 94).

³⁰ Sobre o assunto ver *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época* de Jacinto Rivera de Rosales. In: *Pensamiento*, vol. 69 (2013), núm. 260, pp. 569-572, ISSN 0031-4749.

Nesta perspectiva que Hegel afirma a diferença de Fichte para seu pupilo, aquele compreende que o princípio de identidade em Schelling está conectado com a totalidade a tal ponto a fazer filosofia e sistema coincidirem, conectarem-se. Em outras palavras, Hegel está dizendo que Schelling conserva-se firme em sua demonstração do seu princípio de identidade, pois não permite que a identidade dilua-se nem nas suas partes, muito menos nos resultados obtidos, preservando a ideia de sistema em conjunto com a filosofia.

No entanto, a crítica da objeção da iteração infinita dirigida a esse modelo da autorrelação, como lembra DÜSING, que determina a relação sujeito-objeto de um Eu em si mesmo ponente como tema de um conteúdo no objeto, na verdade, faz com que o Eu-sujeito puramente ativo se torne atemático para si mesmo. “Se, porém, esse ativamente concebente e ativo deverá ser si-mesmo e Eu, para que o objeto-eu concebido possa ser identificado com ele, deve caber-lhe uma auto-relação concebente própria” (DÜSING, 2006, p. 123) que se daria em uma segunda relação para o Eu ativo puro se captar enquanto concebente dessa relação, e o resultado desta seria igualmente a ausência de apreensão de si que não se encontra novamente tematizado, então teríamos que pressupor uma terceira ordem de relação e assim infinitamente.

Quanto a essas ordens de relação, indaga-se agora quantas seriam preciso para alcançar o objetivo? Poderia ser elas infinitas? Com efeito, segundo a objeção da iteração infinita, contra a afirmação de uma autocompreensão do Eu, decorre do fato de não importar quantas ordens de relações sujeito-objeto forem apresentadas, ela recairá sempre em um regresso infinito pela ausência de explicação da “real autocompreensão do Eu ou do si-mesmo, que, afinal, deveria ser essencial a ele” (DÜSING, 2006, p. 123). Um modelo de autoconsciência irá sempre se deparar com o problema do Eu que tematiza a si mesmo, mas que escapa de si mesmo ao se tematizar. Por isso é preciso que ele se compreenda enquanto tal, pois essa carência é crucial para que a sustentação de uma teoria da subjetividade seja possível.

Ainda que nosso autor tenha sido um grande seguidor de Fichte e influenciado por sua filosofia, tanto em seus primórdios até seu rompimento após a filosofia da identidade, desde jovem se mostrou interessado em esclarecer a relação da teoria com a prática, do ideal com o real, de Deus e o homem. Dada essa relação de proximidade com o filósofo mencionado, teria Schelling caído também nessa crítica? Contrariamente, Schelling percebeu desde o início que o Eu de Fichte estava preso em um solipsismo, e se propôs tentar resolver o caso formulando o conceito de intuição intelectual, em sua filosofia inicial, que posteriormente passou a ser o próprio Deus no conceito de devir. Afastando-se de Fichte e sua subjetividade transcendental,

há em Schelling a exigência de uma subjetividade absoluta que põe ordem no mundo ao mesmo tempo que não se dilui nele. A isso temos que:

Essa exigência dá ao sistema de filosofia uma estrutura inteiramente nova com relação àquela que conhecemos em Platão. A totalidade da esfera transcendental – o equivalente subjetivo da esfera inteligível platônica – não está dada desde sempre mas é construída por um processo de desenvolvimento que tem como fim, como *télos* último, a realização plena da autoconsciência. A filosofia de Fichte, Schelling e Hegel pode ser denominada teleologia da subjetividade incondicionada. O que fez Schelling [...] foi transferir aquele processo do mundo subjetivo para o mundo objetivo, identificando subjetividade e razão objetiva. O universo inteiro é concebido como um processo de desenvolvimento desde níveis baixos até níveis mais elevados de subjetividade. [...] A história é o autodesdobramento da subjetividade absoluta (LUFT, 2004, p. 704, grifo nosso).

Retomando a discussão das objeções, no que tange agora à objeção circular na definição do conceito de autoconsciência autorrelacional, a respeito da tentativa de definir a autorrelação concebente, ocorre que a identidade que é alcançada entre o Eu concebente e o Eu concebido já é pressuposta para que a reflexão ocorra, ou seja, é assumido um significado pressuposto que não é explicado através da relação entre concebente e concebido. Classificada como sendo uma iteração metódica por Düsing, resulta daí o círculo na definição do conceito que mais uma vez não apreende aquilo que é essencial para a sobrevivência da teoria da subjetividade de autoconcepção.

Düsing apresenta duas conclusões para esta objeção. A primeira afirmando que “a autoconsciência seria indefinível e impalpável porque sua auto-relação em si seria impossível” (DÜSING, 2006, p. 125), uma vez que o Eu não teria condição de pensar a si mesmo. A consequência desta conclusão é o extermínio da metafísica da subjetividade. A outra conclusão seria de que “a autoconsciência é indefinível porque representa, talvez, um fato dado, simples em si, intuitivo, direto” (DÜSING, 2006, p. 125), assim como na filosofia de Descartes e de Kant, o que torna perfeitamente possível uma teoria da autoconsciência, nas palavras de Düsing. Inclusive este último ressalta que há leituras que entendem que Kant concorda com o argumento da iteração (do círculo), porém vale ressaltar que o mesmo irá concordar apenas quando se trata da relação do Eu puro como substrato de seus pensamentos, aí sim seria impossível pensar a si mesmo, tendo em vista que a psicologia racional não pôde compreender o Eu puro.

Oportunamente resgatamos agora esta sugestão de “solução” citada por Düsing, da consciência como um fato, para questionarmos se a esta concepção de fato dado é uma conclusão possível ao problema da elusividade explicativa da autoconsciência. Segundo o pensamento schellinguiano, tomar um fato como princípio superior de toda filosofia é ainda

condicionar o absoluto à esfera do objetivo, pois o conceito de fato representa aquilo que se encontra exterior ao eu puro e absoluto, sendo assim, portanto, condicionado.

Neste cenário, contrariamente ao entendimento kantiano que parte do sujeito para demonstrar as condições de possibilidade do todo da filosofia, Schelling compreende que tanto o fenômeno quanto a coisa em si não podem servir como o princípio fundamental. Schelling descarta o fenômeno por nele ainda ser concebido o eu posto como sujeito, assim continua sendo representado como condicionado. Daí ele cair em um círculo, pois deveria ser pressuposto um outro fenômeno na tentativa de elevá-lo como princípio primeiro, mas novamente se tornaria ser condicionado assim até o infinito. Compreendendo o fenômeno como um “não-eu determinado pelo eu” (SCHELLING, 2021, p. 53) este incorre, por conseguinte, naquela objeção da iteração infinita e seu eu seria incapaz de se elevar como o último fundamento.

No que tange a coisa em si, impossibilita novamente a constituição do eu puro, pois o termo compreendido como “o não-eu posto antes de todo eu” (SCHELLING, 2021, p. 53) nega toda a compreensão do eu, “pois ele é originalmente suprimido se um não-eu for posto absolutamente” (SCHELLING, 2021, p. 53). Em razão dessas conclusões fazem sentido as objeções de Düsing aos modelos de autoconsciência que tomam premissas empíricas de representação do eu, como é o caso do tardio modelo freudiano que tem como ponto de partida a psicanálise, ou do teórico-social Adorno que prima o ser material na relação sujeito-objeto onde ser está para a esfera do objeto e o sujeito é determinado por este.

Com efeito, não podendo ser o eu puro incondicionado expresso puramente nos conceitos de fenômeno ou coisa em si, o princípio de toda a filosofia não poderá estar apoiado na concepção de fato dado. Ressaltando que a intenção de Schelling não é propriamente aniquilar esta concepção, na realidade, o foco está em ultrapassar as barreiras kantianas da razão, como disposto na primeira seção, a fim de demonstrar o ponto de partida do princípio da filosofia. Em verdade, a questão crucial para Schelling é que para atravessá-la nenhuma consciência racional que tente fazê-la por suas únicas vias possíveis, ou seja, pela via causal explicar a relação do saber humano para com o Absoluto não é capaz simplesmente por não possuir condições para realizar essa investigação, pois sempre partirá de uma “formatação” das representações. Em função disso, haveria a essa altura uma salvação ao método dedutivo? Se não, qual o método pretende nosso autor utilizar? Ao longo do caminho inúmeras menções foram feitas até então sobre os intentos metodológicos de Schelling. Ora, sabendo que o uso do método dedutivo que move-se “no círculo da

mesmidade”³¹ (SCHELLING, 1993a, p. 47) com sua ideia de causalidade deve ser substituído, o será feito propriamente por um princípio de caráter ativo e criador como sendo a condição de possibilidade da investigação.

Já em seus escritos iniciais o filósofo problematizou a questão, a saber, na obra *Sobre o Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano* (1795) demonstra os limites da filosofia que almeja alcançar o último saber quando concebido de maneira tão somente em uma compreensão de autoconsciência subjetiva. Em seu escrito, Schelling declara que a “Autoconsciência pressupõe o perigo de se perder o eu” (SCHELLING, 2021, p. 72). Em um primeiro momento, porquanto o conceito de autoconsciência, outrora exposto, foi concebido na relação sujeito-objeto, acontece que o conceito de objeto é ele mesmo limitado desde o seu princípio, pois ele se manifestará sempre em oposição ou em referência a um sujeito.

Em segundo lugar, decorre dessa relação que tanto objeto quanto sujeito ocupam a posição de condicionados quando na relação oposição ou referência se posicionam reciprocamente um pelo outro. Esclarece ainda Schelling que o conceito de condicionar se evidencia justamente no ato de tornar algo uma coisa, condicionando-a. Isso acontece porque a partir do momento que uma coisa se mostra, ela se mostra como uma coisa, isto é, limitada pelas condições de ser, sendo então, passível de determinação. Destarte, tem-se que se a premissa de toda investigação está sendo realizada na busca por um último fundamento do saber, da realidade, a conclusão desta terá de ser a de que este fundamento não poderá ser criado pela subjetividade, senão será objetificado, rebaixado e limitado.

Devendo o incondicionado ser buscado para além da esfera dos determináveis “ele próprio não é apenas independente de algo mais elevado, mas [...] o princípio de seu ser e o princípio de seu conhecer devem coincidir, devem ser *um*, pois só porque é ele mesmo e não qualquer outra coisa, ele pode ser pensado” (SCHELLING, 2021, p. 44, grifo nosso). Assim, o princípio fundamental, que Schelling denomina Eu absoluto, em seus escritos iniciais, e simplesmente Absoluto ou Deus na *Freiheitsschrift*, é dado por si mesmo e não se deixa condicionar por nenhuma coisa, ele põe a si mesmo. Agora, aquele conceito de sujeito e conceito de objeto revelam-se como sendo, respectivamente, aquele que conduz ao eu absoluto e aquele que é simplesmente um contraposto (não-eu) ao eu absoluto. Com efeito, o único regresso admitido é o regresso ao absoluto, essa posição evita o regresso ao infinito,

³¹ SW I, 7, 345.

pois apenas do eu absoluto o sistema completo da filosofia poderá partir, assim como um posto de maneira pura e simples o nosso saber e toda a realidade nele se conserva.

Em diversos momentos da filosofia schellinguiana é marcante a necessidade de solução do conflito entre teoria e prática da filosofia, isto é, entre o Absoluto eterno e a criatura finita. Por isso, a compreensão de um Absoluto que põe a si mesmo conservando o caráter puro de sua constituição não apenas demonstra ser o princípio mais elevado, mas sobretudo essa constituição se efetivar mediante pura liberdade. Nessa liberdade de ser por meio de si mesmo o Absoluto assenta sua forma originária na forma da pura identidade, “pois apenas aquilo que é por meio de sua identidade pode atribuir identidade a tudo mais que é; apenas em um absoluto, posto como idêntico por meio de seu próprio ser, tudo o que é pode chegar à unidade de sua essência” (SCHELLING, 2021, p. 58), isto é, de sua liberdade.

Essa exposição reforça o pensamento de Schelling que tal liberdade não deve ser pensada como algo qualquer na esfera meramente objetiva, pois se assim fosse tomada retornaria àquele problema do eu posto como objeto e, conseqüentemente, sem liberdade. Por razão de ser da condição finita sempre se contrapor a algo, não está ao alcance de sua consciência captar a liberdade do incondicionado. Uma coisa é o eu dado a partir da consciência do condicionado, outra é o Absoluto dado por ele mesmo. Justamente por isso o filósofo alerta dos perigos da autoconsciência advinda do eu condicionado.

Com efeito, em contraposição ao eu empírico que tenta ser concebido na ideia de autoconsciência e que, por sua vez, não é realizado por completo dado que se apresenta sempre determinado e atemático permanecendo longe do alcance desta, o eu incondicionado quando determinável na intuição intelectual ou Deus supera o eu empírico e, até mesmo, aquela intuição sensível kantiana, justamente pelo seu caráter de unidade absoluta de sujeito e objeto. Por isso a compreensão schellinguiana de tomá-lo como ponto de partida de toda a realidade, do saber, da filosofia, pois se apresenta como sendo unidade absoluta da multiplicidade suficiente para realização da superação da dicotomia sujeito-objeto.

1.3.2. Princípio de identidade na *Freiheitsschrift*.

Resta agora o derradeiro questionamento de como o Absoluto pode ser estabelecido. Ora, não é empiricamente e nem por mero conceito, como em Fichte, também não se dá pela substância como sendo uma coisa, como vimos no caso de Espinosa, e nem mesmo na intuição sensível dos fenômenos, como demonstrado na primeira seção deste capítulo.

Para Schelling, na sua obra inicial *Sobre o eu como princípio da filosofia ou Sobre o incondicionado no saber humano* (1795), o termo adotado é o de intuição mas, embora seja determinado por ela, esta só poderá ser intelectual, “portanto, eu é determinado para si mesmo como simples eu na intuição intelectual”, pois nela não há nenhum objeto que o limite ou o conceitue. Como esclarecido pelo filósofo nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo* a intuição intelectual em nosso saber é possível “quando deixamos de ser objeto para nós mesmo e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído. [...]. Não somos nós que estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas é este que está perdido em nossa intuição” (SCHELLING, 1973, p. 198, grifo nosso).

Schelling resolve a questão defendendo a tese de que apenas o princípio de intuição e experiência é capaz de eliminar a inanidade de um sistema, porém a experiência aqui é posta em um sentido restrito de uma experiência imediata que se põe para fora da causalidade objetiva. O mesmo explica nas *Cartas* que:

Em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo supra-sensível. Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo *é*, em sentido próprio, enquanto todo o restante, ao qual *transferimos* essa palavra, apenas *aparece*. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida a todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência. Contudo, mesmo para aqueles que não possuem essa liberdade de intuição de si, há pelo menos uma aproximação dela, experiências mediatas pelas quais ela deixa pressentir sua existência. Há um certo senso de profundidade, de que não se tem consciência e que, em vão, se tenta desenvolver em si (SCHELLING, 1973, p. 198).

Deste modo, a constituição do saber humano só poderá partir de experiências imediatas produzidas por si mesma independente de relação causal. Assim, evitando a queda na ilusão de ter intuído o Absoluto, como ocorreu com o sistema de Espinosa que, ao formular sua intuição, ela ainda é demonstrada como sendo intuição de um objeto absoluto, uma vez que “mesmo quando intuía a si mesmo como *dissolvido* no objeto absoluto, ele intuía ainda a *si mesmo*, não podia pensar-se como *anulado* sem pensar-se, ao mesmo tempo, como existente” (SCHELLING, 1973, p. 199).

Posteriormente em sua *Freiheitsschrift*, o filósofo passa a utilizar o conceito de um Absoluto que se põe em devir no tempo. Desta forma, aquela antiga ideia de imanência do ser espinosano, que representava apenas um ser morto, é posta de lado para dar espaço ao “conceito de devir [que] é o único apropriado à natureza das coisas”, e que somente poderá

ser compreendido na retificação do princípio de identidade. Vejamos agora os motivos pelos quais Schelling critica Jacobi em sua confusão na interpretação de panteísmo e espinosismo:

Com tais incompreensões que, mesmo quando não são intencionais, pressupõem um grau de menoridade dialética que a filosofia grega, nos seus primeiros passos, tinha já ultrapassado, torna-se um dever recomendar um estudo fundamentado da lógica. A antiga lógica, que tinha atingido um elevado grau de profundidade, distinguira já sujeito e predicado como antecedente e consequente (*antecedens* e *consequens*) e, com isso, exprimiu o sentido real do princípio de identidade (SCHELLING, 1993a, p. 43).³²

Schelling demonstra sua compreensão de sistema que pressupõe a liberdade esclarecendo a correta interpretação do princípio de identidade entre Deus e os seres também na proposição “Deus é todas as coisas”. O filósofo entende que é preciso preservar tanto a liberdade e a individualidade dos seres assim como a autonomia e personalidade de Deus. Para que isso seja possível, deve ser compreendido corretamente, reforçamos, o papel da cópula “é” na proposição “Deus é todas as coisas”, uma vez que entre o sujeito e o predicado o verbo de ligação por vezes foi interpretado incorretamente, isto é, como se o primeiro e o que se segue fossem completamente iguais.

Por isso, acredita-se que quando se trata de sistema e totalidade na filosofia de Schelling, se ressalta fundamentalmente a ideia de que “a dualidade é mais justificável quando o contraste e a diferença servem ao propósito de estimularem-se reciprocamente, produzindo movimento e diversidade” (COELHO, 2018, p. 21) Para Schelling, por exemplo, ao interpretar a cópula da proposição “este corpo é azul” como uma diluição completa do sujeito e do predicado no juízo, não atingimos a concepção viva e ontológica do sistema (1993a, p. 42)³³. Por essa razão, é necessário que se entenda que "uma coisa é falar de uma '*dependentia essentialiter*', e outra de uma '*dependentia accidentaliter*', [...] e o sucesso da filosofia na questão relativa ao tratamento da liberdade e dependência 'depende', então, de que se atinja clareza quanto a esta distinção" (DREHER, 2004, p. 69, grifo nosso).

Em seus exemplos no tratado sobre a liberdade, a proposição “este corpo é azul” não quer dizer que azul é tudo que o corpo é, mas sim que este pode ser azul, mas também muitas outras coisas. Em outras palavras, erra quem conclui da frase uma identificação total do sujeito com o predicado configurando um caráter de igualdade que confere a eles o *status* da mesmidade.

³² SW I, 7, 342.

³³ SW I, 7, 341.

Punhamos agora a **substância infinita** = A e a mesma substância, considerada numa das suas **consequências**, = $\frac{A}{a}$; então, **o positivo em** $\frac{A}{a}$; **é, certamente, A**; mas **daí não resulta que, por isso, $\frac{A}{a}$; = A**, quer dizer, que a substância infinita, considerada nas suas consequências, seja idêntica à substância infinita considerada em si mesma; ou, por outras palavras, **não se segue que $\frac{A}{a}$; não seja uma substância particular** (mesmo continuando a ser consequência de A) (SCHELLING, 1993a, p. 45, grifo nosso).³⁴

Acreditamos que o melhor exemplo que Schelling apresenta para assegurar seu argumento é o exemplo do olho como uma estrutura isolada no corpo humano, observemos:

Uma estrutura isolada, como o olho, só é possível na totalidade de um organismo, mas não deixa, por isso mesmo, de ter uma vida para si própria, uma forma de liberdade que manifesta claramente pela doença de que é capaz. Se ele próprio não estivesse vivo noutra coisa, haveria uma compreensão sem coisa concebida, quer dizer, nada seria concebido (SCHELLING, 1993a, p. 48).³⁵

Reconhecer que o olho faz parte da totalidade de um organismo, o corpo, mas que, do mesmo modo, conserva uma vida própria com suas próprias características, como dito “as doenças que apenas a si lhe cabem”, como uma miopia ou um glaucoma, por exemplo, permite a compreensão de que Deus, o sujeito da relação, possibilita a liberdade dos seres. É justamente nesse sentido que poderá ser dito que a proposição que exprime a identidade do sujeito e do predicado, não exprime nem uma unidade estanque, muito menos uma conexão sem mediação.

Ora, não é por menos que iniciamos nossa exposição travando a concepção ontológica de Schelling e discorrendo, em seguida, a posição contra um o formalismo kantiano e a abstração espinosista, como tratamos com relação a estes nos tópicos anteriores. Se faz crucial a compreensão de que a processualidade da identidade da substância, do qual expõe a passagem acima, se realiza justamente através de um caráter dinâmico que o princípio conserva em si, de modo a se firmar uma relação dialética entre A e $\frac{A}{a}$ sustentada pelo conceito de devir, isto é, de um desdobramento da substância infinita para (A) para sua consequência ($\frac{A}{a}$). Nas palavras de Pitt, isso é possível pois “o sujeito, enquanto dativo, é a origem da positividade da proposição, enquanto o predicado é a exposição da positividade inferida nele” (PITT, 2010, p. 29).

A diferença proposta por nosso autor é a liberdade que se encontra estabelecida no interior do princípio de identidade que permite com que sujeito e predicado se relacionem de

³⁴ SW I, 7, 344.

³⁵ SW I, 7, 346.

maneira viva em uma unidade ontológica, afastando de si aquela configuração de unidade meramente formal e abstrata fundada no princípio de causalidade. O que se segue que a proposição “Deus é todas as coisas” conserva sua individualidade, ao mesmo tempo que possui em si a marca divina da liberdade.

Já na relação do sujeito com o predicado indicamos a relação do fundamento com a consequência e, por isso, o princípio de razão (do fundamento) é tão originário como o princípio de identidade. O eterno deve, por isso, ser também fundamento, imediatamente tal como é em si mesmo. Aquilo de que ele, através de sua essência, é fundamento, é algo de dependente e, de acordo com o conceito de imanência, também algo concebido nele. Mas **a dependência não suprime a autonomia, nem suprime a própria liberdade.** Ela não determina a essência e diz apenas que o dependente, seja ele aquilo que for, só pode ser consequência daquilo de que depende; não diz o que ele é, nem o que ele não é (SCHELLING, 1993a, p. 47, grifo nosso).³⁶

Schelling está ligando a razão deste princípio no sentido de uma razão no princípio metafísico originário, de primazia ontológica, novamente se distanciando de uma relação formal entre Deus e o ser humano. Nessa ótica, a razão é tanto aquela que funda o ser, quanto o próprio ser. Os pormenores dessa concepção, abordaremos no segundo capítulo. Por agora, ficamos na compreensão de que a dependência no ser não anula a autonomia do homem, muito menos sua liberdade, uma vez que não dependo dele segundo seu ser. Em síntese, a conclusão de nosso autor é que a existência não determina a essência concluindo que o princípio de identidade não se move em “círculo da mesmidade”, muito menos deve ser confundido com o princípio de causalidade, mas ele é posto sim como uma unidade mediadamente criadora devido ao seu caráter dinâmico. Em vista disso que nosso autor buscou a formulação de um sistema que incluísse conceitos opostos, já que as teses anteriores que foram apresentadas, como marcadamente a de Espinosa, reduz a liberdade ao caráter de “mero domínio do princípio inteligente sobre o princípio sensível” (SCHELLING, 1993a, p. 46)³⁷.

Com efeito, tanto nos exemplos quanto naquela proposição “Deus é todas as coisas” temos, portanto, que Deus é o Sujeito e “todas as coisas” predicado, assim o é, pois, “Deus é igual a todas as coisas, na medida em que ele fundamenta todas elas”. Schelling possibilita a existência de seres livres dentro de um sistema panteísta orgânico (vivo) ao configurar a cópula no juízo o movimento em que sujeito e predicado se expressam. O princípio de identidade (Sujeito é igual a Predicado) se vê agora intimamente ligado ao princípio de

³⁶ SW I, 7, 346.

³⁷ SW I, 7, 345.

fundamento (Sujeito é razão ou fundamento de Predicado). Assim, tanto para não cair naquelas objeções da teoria da subjetividade, quanto para assegurar a completude do sistema (contra apenas um formalismo teórico), admitimos que somente essa concepção dinâmica presente no princípio de identidade não só torna possível salvar o panteísmo de uma acusação fatalista, mas, sobretudo, permite que a união entre necessidade e liberdade ganhem espaço dentro dele.

1.4. Liberdade e sistema.

Como conclusão de todo o exposto, podemos alegar que o ponto central para Schelling é responder a crítica que consiste no entendimento de que todo sistema metafísico acaba por excluir, necessariamente, a liberdade. Para a concretização desta tarefa, iniciamos este capítulo anunciando a posição ontológica de nosso autor, como também sua busca e preservação de uma unidade capaz de sustentar uma totalidade de visão de mundo realizando um contraponto com a filosofia kantiana que, para Schelling, faltou a este dar a fundamentação da filosofia, ou seja, tocar exatamente no âmbito metafísico da filosofia.

Realizada esta apresentação, posteriormente, conduzimos nosso leitor à investigação do conceito de panteísmo, uma vez ser ele o sistema capaz de sustentar esta fundamentação. Foi preciso travar discussões com a posição crítica de Jacobi frente ao espinosismo, assim como trazer para o debate o argumento schellinguiano mais detalhado a respeito de Espinosa e sua posição filosófica. O discernimento deste nos levou à conclusão de que a tese jacobiana referente a um sistema panteísta ser fatalista é, na realidade, fruto de uma má leitura do princípio de identidade. Mas, antes de resolvermos este problema, expomos a posição panteísta de Schelling, a lembrar, um sistema panteísta monista mais elevado que o de Espinosa por adicionar nele um princípio ativo, de liberdade, que quer se efetivar no mundo.

Dado isso, localizamos a problemática do princípio de identidade à época de nosso filósofo direcionando-a para a questão do conceito de autoconsciência. Julgamos necessária a análise minuciosa, tendo em vista ser ela crucial para a compreensão definitiva dos problemas de se adotar um sistema que tenha como princípio a causalidade. Discussão esta que tocou diretamente nos filósofos apresentados, Kant, Jacobi e Espinosa, e até mesmo Fichte. Assim, por fim, nos encontramos em um momento seguro suficiente para compreendermos qual seria o correto significado do princípio de identidade defendido por Schelling. Apenas é possível captar seu real significado quando entendido o sentido da cópula, do verbo de ligação que

conecta sujeito e predicado. Este entendimento nos levou a concluir que a existência não determina a essência, ou seja, Deus e o homem, dentro do sistema panteísta monista que Schelling oferece, são capazes de agir livremente.

Nosso intuito nesta última seção é dar o acabamento do capítulo introdutório e da postura filosófica de nosso autor no que tange à possibilidade da liberdade. Com esta finalidade, propomos uma conexão ampla com o todo apresentado conectando estas ideias com o que há de vir no segundo capítulo, que terá como um de seus propósitos responder às novas questões que, inevitavelmente, surgirão a partir daquelas ideias. Assim, de que modo a gênese proposta por Schelling de desenrola? Como Deus permite essa liberdade e autonomia do homem? Ao permitir estas, como será possível não aproximar sua imagem da questão do mal? O princípio de identidade seria forte o suficiente para continuar sustentando a identidade na diferença? As respostas dessas indagações serão encontradas mediante a investigação da gênese da criação ou o modo da autorrevelação divina que apresenta como principal elemento justamente a liberdade.

Definir o conceito de liberdade como autônomo e determinado em conexão com o todo é necessário para que se alcance a perfeição científica. Seguir este caminho não tem outro sentido na *Freiheitschrift* a não ser o de salvar Deus e a própria filosofia do desaparecimento, isto é, para nosso autor, não é possível falar sobre o mundo sem tratar da relação do Absoluto com este. Porém, há inúmeras questões a serem resolvidas para demonstrar esta relação, a começar pela complexa tentativa de unir elementos contrários em um só sistema. O que nos parece ser a principal indagação para muitos filósofos é a de aceitar o mal dentro do sistema, este elemento uma vez admitido tocará inevitavelmente na perfeição divina. Como Schelling enfrenta essa dificuldade? Vemos que ele enfrenta, seguramente, essa dificuldade quando afirma que uma filosofia que se proponha como sistema tem de se atentar ao fato de que a contradição ou oposição tem de caber dentro de si. Nos termos do filósofo:

A conexão entre o conceito de liberdade e a totalidade da visão do mundo permanece uma tarefa necessária, sem cuja solução vacilaria o próprio conceito de liberdade e a filosofia ficaria completamente sem valor. Porque é unicamente esta grande tarefa que é o motor inconsciente e imperceptível de todo o esforço do conhecimento, desde o menos importante ao mais elevado; sem a contradição entre necessidade e liberdade sucumbiria não somente a filosofia, mas também todo o mais alto querer do espírito, o que acontece nas ciências, em que esta contradição, não tem lugar (SCHELLING, 1993a, p. 37-38).³⁸

³⁸ SW I, 7, 338.

Sabemos que a correção do significado do princípio de identidade leva a um panteísmo bem compreendido, o que permite a nosso autor incluir essa oposição no sistema, se mostrando na figura de um Deus que dá fundamento a um predicado que é, por sua vez, livre e vive naquele Absoluto. É nesse sentido, portanto, que Schelling concebe que “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” (SCHELLING, 1993a, p. 47)³⁹. Partindo deste ponto, o filósofo apresenta o que ele denomina como conceito real e vivo de liberdade que, em seu julgamento, nem Espinosa com seu realismo unilateral, nem mesmo Kant em seu formalismo crítico conseguiram alcançar.

Há nesta concepção a presença da teoria do princípio de razão suficiente que se abriga na compreensão da ideia de que “Deus intui as coisas em si mesmas” e somente ele, constituído de vontade e liberdade, possui sua existência fundada em si mesmo e cria seres autônomos. A este se opõe o homem, pois dada a limitação de seu ser, somente é capaz de representar as coisas de modo ideal. Em uma passagem da obra *Philosophie und Religion* (1804), Schelling havia esclarecido essa ideia afirmando:

Todas as representações meramente finitas são apenas ideais em sua natureza, Todo representar finito é por sua própria natureza apenas ideal; entretanto, as representações da absolutidade são por sua natureza real, pois é em vista disso que o ideal é real por excelência. O absoluto, portanto, não se torna objetivo através da forma em uma imagem meramente ideal de si mesmo, mas sim em uma contra-imagem que é, ao mesmo tempo, um absoluto verdadeiramente outro. Ele transfere toda sua essencialidade [*Wesenheit*] para a forma pela qual se torna objetivo. Seu produzir [*Produciren*] autônomo é uma formação imaginativa [*Hineinbilden*], intuição [*Hineinschauen*] de si mesmo no real, por meio do qual ele é autônomo e igual ao primeiro absoluto em si mesmo. Este é seu único lado: a unidade que, com respeito às ideias, denotamos como a formação imaginativa [*Einbildung*] do infinito no finito (SCHELLING, 2010e, p. 23, tradução nossa).⁴⁰

Em suma, o princípio lógico-ontológico presente em Schelling encontra-se na automanifestação divina, onde esta manifestação irá produzir seres autônomos capazes de agir livremente fora dele. Concomitante a isso, seu fundamento se dá naquele desejo de revelação divina, alcançando o princípio de razão suficiente. Isto é, pois, fundamental para a realização do sistema filosófico aos moldes que Schelling anseia concluir. Em razão desta postura filosófica schellinguiana frente ao debate não apenas de sua época, como também da história da filosofia moderna, temos que a criação dos seres não seja mais idealizada como

³⁹ SW I, 7, 346.

⁴⁰ SW I, 6, 34.

meras engrenagens constituintes de uma máquina, pelo contrário, a figura divina eleva a criação destes, pois o todo agora é apresentado como orgânico e vivo.

O objetivo de nosso filósofo para alcançar o sistema da liberdade foi, por isso, “supor uma dependência originária, mas constantemente superada, também dentro do Absoluto”, assim, aqueles conceitos de liberdade e dependência se resolvem na parte ideal e subjetiva de sua exposição, ou seja, no âmbito metafísico. Consoante às palavras de Dreher, entendemos existir neste plano “uma luta atemporal entre dependência e liberdade, luta esta que porém é eternamente resolvida, ao nível próprio da essência, do Absoluto fora do tempo, em favor da liberdade entendida como realização de um querer racional”. Já no que tange ao uso desta no nível dos seres finitos, tanto da natureza quanto do subjetivo humano será realizado através da “tensão entre a possibilidade de se afirmar o querer racional, por um lado, e a possibilidade de se afirmar o puro querer, por outro”, este movimento é, como veremos nos próximos capítulos, a vontade cega do fundamento em conflito com a vontade pura mais elevada, que juntas configuram “a base de todo ser” (DREHER, 2004, p. 70).

Posteriormente em suas *Preleções Privadas de Stuttgart* (1810), Schelling irá reforçar que o princípio garantidor da liberdade em seu sistema foi exprimido de diversos modos em sua filosofia, dentre eles está aquele que melhor se adequa à nossa exposição, a saber, “a) Como princípio da identidade absoluta simplesmente, a ser bem distinguido da absoluta indiferença [*Einerleiheit*]; a identidade aqui referida é uma unidade orgânica de todas as coisas”. Conservando o caráter ontológico e vivo do sistema, “em todo organismo há unidade, sem que por isso se possa tomar suas partes por indiferentes. Assim, por exemplo, todas as diferenças dos órgãos e funções resolvem-se no corpo humano em uma vida indivisível”, o que irá resultar em uma “sensação [*Empfindung*] de sua indivisibilidade e harmonia é a sensação de bem-estar; e entretanto não se pode dizer que as partes e funções que formam esse todo orgânico sejam indiferentes” (SCHELLING, 2020c, p. 43).⁴¹

A ontologia shellinguiana apresenta-se bem assentada nestes termos, mas a pergunta que relembramos agora é aquela de que se o formalismo prático e real não é capaz de conectar o Absoluto com o mundo através da inclusão da liberdade no sistema, seria o idealismo sozinho capaz de fornecer este ligamento?⁴² Longe de pensar desta maneira, Schelling afirma inúmeras vezes em sua obra que apesar do idealismo ter elevado o nível das discussões cairia, entretanto, no mesmo erro do realismo se trabalhasse deste modo unilateral.

⁴¹ SW I, 7, 422.

⁴² A lembrar, foi comentado sobre esta questão na primeira seção deste capítulo.

Assim, ideal e real, teórico e prático devem trabalhar conjuntamente de modo a se complementarem.

O pensamento de fazer, por sua vez, da liberdade o Uno e o Todo da filosofia, introduziu a liberdade no espírito humano em geral e não somente na relação consigo mesmo, e deu à ciência, em todas as suas partes, uma mudança mais poderosa do que todas as suas anteriores revoluções. O conceito idealista é a verdadeira iniciação à mais alta filosofia do nosso tempo e, em particular, ao seu mais alto realismo. Todavia, aqueles que criticam este realismo ou aqueles que o fazem seu, deveriam pensar que a liberdade é o seu mais íntimo pressuposto [...] Só quem saboreou a liberdade pode sentir a ânsia de tornar tudo semelhante a ela e alargá-la à totalidade do universo. Quem não chega à filosofia por este caminho segue e faz, simplesmente, o que outros fizeram (SCHELLING, 1993a, p. 54, grifo nosso).⁴³

Considerando que a liberdade é a única faculdade que define o homem, este, por sua vez, possui uma capacidade de agir autonomamente, seja para concretizar o objetivo divino ou para realizar seu próprio querer. Mas a notória questão que se coloca a partir dessa ideia continua sendo a de como explicar a presença do mal no mundo? Como retirar de Deus essa mancha originária que o torna principal suspeito dado sua vontade de revelação? Como sabemos, nosso autor está trabalhando em cima de conceitos opostos que se complementam, em vista disso ele deseja agora demonstrar o verdadeiro conceito de liberdade, que somente pode ser um, a saber, ela ser uma faculdade tanto para o bem quanto para o mal.

Álvarez comenta sobre a questão esclarecendo que a liberdade humana aos moldes de uma definição que capacita real e efetivamente sua concretude no mundo, e no sistema, se tornará a mediadora entre a Natureza e a História. E, ainda, a efetivação dessa capacidade para o mal advinda da “queda original, permitirá explicar a própria constituição e natureza da Natureza decaída visível, como independente dessa vontade original, mas imersa num plano original de revelação” (ÁLVAREZ, 2004, p. 28, tradução nossa). De fato, nestes termos, se torna difícil não depositar na figura de Deus e na sua vontade sua autoria na existência deste mal. Reservamos a discussão acerca da gênese da liberdade para o próximo capítulo, já no tocante ao mal, trataremos no capítulo terceiro de nosso trabalho. Por ora, basta ter o conhecimento de que a liberdade quando tratada de modo real, vivo e efetivo tem capacidade de ser para o Bem e para o Mal.

Com efeito, ao acreditar ter resolvido o problema da incompatibilidade entre liberdade e sistema, Schelling parece querer fundamentá-la agora mediante a ideia de processualidade de seu sistema, ou seja, aquela concepção de sistema onde as partes constituintes vão

⁴³ SW I, 7, 351.

aparecendo conecta e sucessivamente ao longo do desdobrar do divino, para que o que ele denomina como sendo o verdadeiro conceito de liberdade seja de fato compreendido. Passaremos agora à análise do que vem a ser esse processo e de que modo ele ocorre investigando o interior de sua gênese no reino objetivo.

CAPÍTULO 2

A GÊNESE DA LIBERDADE

*O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo;
só os dois reunidos constituem uma totalidade viva.*

F. W. J. von Schelling (1993a, p. 60).⁴⁴

2.1. O caminho para a liberdade na *Freiheitsschrift*.

A disputa sobre o criticismo e o surgimento de um idealismo pós-kantiano teve como ponto central a superação do dualismo entre sujeito e objeto consagrado pela filosofia de Kant. Surge nos idealistas, dentre os quais na seguinte exposição nos deteremos especificamente nas figuras de Schelling e Hegel, uma necessidade de superação da filosofia crítica seguindo pistas que, de acordo com eles, já se encontravam nela, mas não haviam sido exploradas. Com efeito, pretende-se a superação de uma filosofia limitada pela intuição sensível aos moldes kantianos, referente ao empiricamente condicionado, tendo em vista que a visão crítica de Kant não configurava ao fim de sua exposição a ideia de um sistema absoluto, mas sim de um sistema dicotômico e unilateral baseado neste reino empírico, portanto, acusavam a filosofia crítica de apresentar um caráter não-sistemático. O objetivo dos idealistas passa a ser, então, ultrapassar tal limitação e produzir um sistema filosófico que reconcilia esse dualismo ou dicotomia para demonstrar sua identidade e unidade em um único sistema.

Como aludido acima, a filosofia kantiana acaba apartando não só sujeito e objeto, mas também entendimento e razão, finito e infinito. Se o entendimento é o lugar no qual o sujeito pensa o mundo através dos conceitos, a razão será aquela onde ele especula os objetos metafísicos, não os conhecendo de fato. As atividades e o escopo do entendimento e da razão são distintos e, novamente, separados, bem como seus objetos de atenção, o finito e o infinito. O finito é o universo do fenômeno, aquilo que pode ser conhecido no encontro do entendimento e das intuições, já o infinito é aquilo que escapa ao reino fenomênico e por isso somente pode ser especulado na ideia de totalidade. As consequências dessa separação são a falta de fundamento e a impossibilidade de se estabelecer um sistema.

⁴⁴ SW I, 7, 356.

Tanto Schelling quanto Hegel possuem projetos distintos para resolver as questões deixadas ou produzidas pela filosofia kantiana, e que nem Fichte com seu Eu solipsista, nem Jacobi com sua revelação conseguiram solucionar, em especial do ponto de vista sistemático. Isso despertou intenso debate sobre a maneira pela qual a filosofia kantiana deveria e poderia ser superada, e não apenas na relação amigável entre Hegel e Schelling, mas também em um profícuo diálogo e debate entre Eschenmayer e Schelling.

No tocante à Hegel, em seus textos anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, como em a *Fé e Saber*, na *Constituição da Alemanha* e também na *Differenzschrift* por exemplo, ele tentou realizar essa unificação por vias diferentes da que Schelling parecia estar trilhando. Ocorre que, para Hegel, além de Schelling fazer sua formação pública, o mesmo ainda incidiria sua exposição em um formalismo. Já a proposta daquele primeiro para evitar a crítica está ligada ao processo de autoconsciência mediatizado reflexivamente, ao contrário do que se pôde constatar em Schelling, segundo a compreensão de Hegel.

No que concerne à Eschenmayer, um médico naturalista influenciado pela filosofia kantiana, a crítica atinge seu ápice em outra direção. Para ele, Schelling cai no problema de uma crença exacerbada na razão, defendendo a possibilidade de alcançar o Absoluto através da defesa de uma consciência mais elevada do homem. No entanto, descrever suas características e a maneira pela qual ele opera, seja pela intuição intelectual, seja por reflexão mediatizada, consiste em um absurdo para Eschenmayer, não apenas pela insuficiência na demonstração da passagem da identidade na diferença, mas também no fato desta incognoscibilidade da razão frente às questões do Absoluto. Por óbvio que Schelling não comunga desses critérios e dessas premissas, nestes aspectos a *Freiheitsschrift* pode ser entendida também como uma obra que responde à essas críticas proferidas tanto por Hegel, quanto por Eschenmayer, apresentando refinamentos em sua teoria que deixam claros os motivos desta acusação ser infundada.

Com efeito, o primeiro aspecto que abordaremos no decorrer do capítulo é a maneira pela qual Schelling propõe uma mediação entre o Absoluto e a criação através do conceito de um Absoluto que se coloca fora de si em um *devoir* que vai se desdobrar na natureza e, posteriormente, no humano. Em se tratando de um processo dinâmico de autorepresentação e de autoconsciência deste, Schelling tentará superar tanto aquele dualismo sem fundamento apresentado por Kant, quanto o monismo mecânico da doutrina de Espinosa. Somente assim poderá afirmar um sistema absoluto assentado no conceito de liberdade. O segundo aspecto consiste em como o processo deve ser entendido, a saber, como um ato de liberdade mediante o emprego de sua teoria das potências, que aparece ao longo de suas produções teóricas, na ideia de forças criativas serem mobilizadas pelo Absoluto na representação do subjetivo e do

objetivo no sistema. Esta teoria é utilizada tanto para responder à crítica de formalismo quanto à acusação de ausência de efetividade do Absoluto no mundo na teoria de Schelling. Ambos os aspectos culminam no tratado da liberdade, *Freiheitsschrift*, por esta razão o que será apresentado a seguir é um vislumbre dessas polêmicas entre esses autores acerca da resolução de tais dicotomias, em especial, sobre o conceito de Absoluto; no que tange a Hegel, como este conceito é mobilizado para unificar o que permanecia separado, ainda que cada um dos autores tenha percorrido caminhos e dado sentidos distintos a este Absoluto, e no que refere-se a Eschenmayer, na sua concepção de um Absoluto conectada à possibilidade ou não do ser humano tratar sobre o assunto.

2.1.1. Excertos históricos da relação entre Schelling e Hegel.

Após o rompimento com Fichte devido à decisão de Schelling em se afastar do formalismo kantiano, cuja *Doutrina da Ciência* (1794) parecia estar decaindo, bem como da imagem de ser apenas um seguidor daquele primeiro, sua filosofia passa a focar na conciliação do real com o ideal de modo realmente efetivo. Assim, as produções intelectuais de nosso autor se moldarão a uma filosofia da identidade e da liberdade, ainda que timidamente em seu primórdio. Nesta fase, Hegel e Schelling estreitaram seus laços de amizade, e assim como Schelling em seu início conservava a relação de discípulo frente ao seu mestre Fichte, não é errado pensar que aquele primeiro sofreu influência do segundo. Embora não deixasse de imprimir seus próprios pensamentos em seus escritos, como no caso do *Differenzschrift*⁴⁵.

Em suas obras, tanto Schelling quanto Hegel buscam reconciliar esses conceitos apartados por Kant. Schelling desde seus primeiros escritos, como o *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1795), já aponta a preocupação com relação à ausência de demonstração de um fundamento da totalidade na filosofia kantiana, melhor dizendo, para ele o problema está contido na necessidade de demonstrar a gênese na qual todas as coisas estão fundadas e de que Kant havia se limitado a dar as conclusões, faltava ainda investigar os pressupostos e fundamentos.

A publicação da *Darstellung Meines Systems Der Philosophie* (1801), já anunciava os novos rumos de Schelling frente à produção teórica anteriormente realizada em conjunto com Fichte. Nela o filósofo elucida uma compreensão mais elaborada para a ideia de

⁴⁵ Magalhães (2005, p. 169) comenta que na *Differenzschrift*, Hegel, que ainda era próximo de Schelling, ao opor o sistema de Schelling ao de Fichte já dá sinais da “nova dialética” que o separará de seu amigo pouco tempo depois.

sistema, propondo uma identidade entre ideal e real na forma da indiferença absoluta. Garcia compreende que esta obra “constitui o momento em que a reavaliação do estatuto da natureza resulta em uma reavaliação da própria consciência humana como uma das potências do real” (GARCIA, 2020, p. 39), a mesma representa para ele o “momento chave na busca da compreensão do que seria uma metafísica e uma ontologia pós-kantiana.” onde a resposta schellinguiana parece estar sustentada na compreensão de que “a única ontologia compatível com a filosofia transcendental é uma ontologia dinâmica.”. Neste texto a filosofia ganha um *plus* que antes não se mostrava, Schelling assume a perspectiva de que a própria deve se comunicar com tal identidade. Puente reforça que, para Schelling, a filosofia só é possível dentro da perspectiva do Absoluto, esta nada mais é que o prisma da razão, não existindo, portanto, fora dele. O que aqui se toma pelo conceito de razão é denominado por Schelling como sendo “a razão absoluta, na medida em que ela é pensada como a total Indiferença entre o Subjetivo e o Objetivo” (PUENTE, 1997, p. 34).

Assim como Schelling, neste mesmo ano Hegel intenta apresentar em seus escritos essa unidade apartada na filosofia kantiana. Tanto em *A constituição da Alemanha* (1801), quanto no *Differenzschrift*⁴⁶ (1801) como em *Fé e Saber* (1802), a reconciliação e a identidade foram o foco central dessas obras, mesmo elas tratando de temas distintos. No que tange a *Constituição da Alemanha*, Hegel procura compreender como um Estado totalizante poderia existir com um território, costumes e religiões tão diverso. Como seria possível reconciliar essa fragmentação, como criar uma identidade em meio a tamanha diferença. Já no *Differenzschrift*, elucidando onde terminaria a filosofia de Fichte e onde o pensamento de Schelling começaria, ele trata do que faz um sistema filosófico e sua relação com a ideia de Absoluto, pois a tarefa da filosofia enquanto sistema é reconstruir, com o pensamento, a estrutura interna do Absoluto.

Em 1802, Schelling traz um conceito de intuição intelectual muito próximo ao da razão na *Exposição Ulterior do Sistema de Filosofia* (1802), a intuição intelectual passa a ser agora comparada ao Absoluto. Já com a publicação do diálogo *Bruno, ou sobre o princípio divino e natural das coisas* (1802), datado do mesmo ano, Schelling irá interpretar a razão como uma imagem imediata do eterno, assimilando-a com um círculo que representaria a unidade tanto do geral quanto do particular. Por outro lado, em *Fé e Saber*, Hegel ainda está a analisar o pensamento dos filósofos de seu tempo, dessa vez Kant, Jacobi e Fichte. Demonstrando que o primeiro dos três defende uma razão pura que apresenta os limites do conhecimento, enquanto Jacob, através da revelação, ignora tais limitações metafísicas

⁴⁶ Forma abreviada para o escrito *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, de 1801, de Hegel. Também comumente tratada *Escrito sobre a Diferença*, em forma traduzida.

kantianas, isto é, aquilo que Kant rejeita como objeto de conhecimento, Jacob reabilita pela revelação. O objeto de reflexão de Hegel neste livro é o aparente confronto e a dicotomia entre razão e fé, ou entre reflexão teórica e intuição, dicotomia esta que precisa ser reconciliada e que efetivamente foi na filosofia de Fichte, ainda que tenha permanecido demasiadamente subjetivista recebendo, mais tarde, aquela crítica de ter se perdido em um solipsismo.

Podemos fazer as seguintes indagações: qual o posicionamento de Schelling diante deste cenário? Por qual razão Hegel rompe com o caminho tomado por Schelling? Ou mesmo o inverso, o que Schelling considera do percurso realizado de Hegel? Posteriormente, Hegel irá responder a essas questões em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), momento em que tentará superar as limitações fugindo de uma filosofia abstrata e especulativa subjetivista tal qual Kant e Fichte fizeram, assim como julgará não cometer os mesmos erros de Schelling, como exemplo, aqueles contidos no conceito de intuição intelectual e a problemática que ela carrega. Sobre o assunto, veremos a seguir, mas aproveitamos a ocasião para levantar a questão se Schelling, ao se deparar com as críticas veladas na *Fenomenologia* não teria abandonado este conceito em busca de maior efetividade de seu sistema?

Se com Kant a relação se dava entre o sujeito e suas representações, em Fichte a questão relacional ganha forma através do Eu e de sua negação, o não-Eu. A partir disso o problema da autoconsciência se apresenta como central do idealismo pós-kantiano, isto é, pensar a consciência enquanto sujeito, mas também enquanto objeto tematizado, motivo pelo qual nos detivemos anteriormente nesta discussão. Anos mais tarde com a chegada da *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel irá considerar problemático o entendimento das coisas sob o paradigma kantiano do tempo e espaço, uma vez serem insuficientes para compreender o objeto, dizendo respeito apenas ao primeiro momento da consciência, no qual entra em contato com a alteridade, com um Não-Eu. A consciência é forçada a buscar outras características e propriedades deste outro, isto é, de explorá-lo pela percepção. No entanto, afirmar a certeza sensível deste outro e suas percepções sobre ele ainda não é suficiente para a consciência. O próximo passo será vê-lo, através do entendimento, como coisas regidas por forças regulares da física. Ao realizar todo este processo a consciência percebe que ela mesma está organizando diversas diferenças sob uma mesma identidade. Ao mesmo tempo, a consciência nota que ela é a protagonista deste processo no qual a percepção do objeto muda de acordo com a forma como a consciência objetifica o objeto, seja como tempo e espaço, seja suas características, seja como forças da física. Exatamente neste momento a consciência se torna consciência de si-mesma.

Hegel deixa sua marca ao anunciar uma dialética que se complexifica ganhando diferentes camadas. Em parte ela expõe as relações do *em-si* e do *para-si* que denotam o passo do reconhecimento ocorrido pela consciência ao encontrar o outro, o *não-Eu*, e retornar reflexivamente *para-si*. Uma segunda camada diz respeito à tríade *universal*, *particular* e *singular*; que muitas das vezes é simplificado nos conceitos de tese, antítese e síntese, mas que denotam um movimento de descida do que é mais abstrato e imediato para o que é mediato, determinado e efetivo. A terceira camada encontra-se elucidada na seguinte passagem da *Fenomenologia*:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários (HEGEL, 2002, p. 26).

A mesma versa, por fim, sobre a relação entre *identidade* e *diferença* consagrada na imagem do devir da planta que passa pelo nascimento e morte, negação ou refutação pela flor que igualmente morre e é negada ou refutada pelo fruto. Todos estes momentos são diferentes, marcadamente dialéticos, de luta e negação contínua, por esta razão *diferença*, mas são todos reunidos na unidade da planta, e por isso, *identidade*.

Em um primeiro momento a autoreflexão e consciência-de-si se dá entre consciência e objeto tratado como Não-Eu, na sequência se dará intersubjetivamente, isto é, no encontro de duas consciências na qual uma nega a outra, uma se identifica como diferente da outra e, com isso, idêntica a si mesma, tal momento ficou conhecido como a dinâmica do reconhecimento presente na dialética do senhor e do escravo. Extrapolando essa dinâmica de reconhecimento entre duas consciências e pensando a totalidade ou multiplicidade de consciências subsumidas em uma unidade temos o que Hegel denominou de *Espírito Absoluto* entendidos por alguns como coletividade política, por outros com cultura, ou ainda como eticidade ou Estado. Para os mais ousados ele engloba estas e todas as demais esferas da realidade, uma vez que é a totalidade efetiva. Somente temos o espírito em sua efetividade quando as consciências se reconhecem como espírito, isto é, quando as consciências tomam consciência de si. Não se reconhecer enquanto espírito é o mesmo que não conseguir efetividade, neste caso se faz parte do espírito, mas sem ter o conhecimento ou consciência

de tal e assim sendo permanece operando na dicotomia sujeito-objeto. A *Fenomenologia* é o percurso do saber por suas diversas figuras, passando do conhecimento sensível à ciência, é por este motivo que Meneses afirma que na visão de Hegel:

Spinoza escandalizou porque foi de encontro à certeza instintiva: sua substância abolia a consciência-de-si (a subjetividade verdadeira). Kant e Fichte ficaram presos no universal: seu "pensamento como pensamento" não passa de uma substancialidade imóvel e indiferenciada. Até mesmo Schelling, tentando unificar ser e pensamento através da intuição imediata, recai na simplicidade inerte e não dá conta da realidade verdadeira. [...] Schelling reúne aglomerados de materiais, de diferenças qualitativas que passa a identificar uma a uma com o absoluto, monotonamente, como se mergulhasse tudo num mar. Se tudo se identifica com o Idêntico, estamos na noite em que todos os gatos são pardos. Schelling cai no *formalismo*, que é condenável e desprezível (MENESES, 2011, p. 19-20, grifo nosso).

Parece correto afirmar que o ponto de separação entre Hegel e seus predecessores é primeiro a busca em dar conteúdo ao universal e, segundo, que este fosse um processo efetivo de tomada de consciência mediata. Como afirma Meneses, Kant e Fichte não conseguiram descer do universal para o particular e posteriormente unificá-los ou suprasumi-los no que Hegel chamou de *singular*. Do mesmo modo, Schelling, que à época ainda trabalhava com o conceito de intuição intelectual, acabou sendo duramente criticado no Prefácio da *Fenomenologia*, pois para Hegel Schelling pecava ainda por não demonstrar a conexão efetiva com uma realidade objetiva, permanecendo no reino especulativo, como seus antecessores, Kant e Fichte.

Na *Darstellung*, Schelling trata o conceito do começo sistemático da filosofia consistindo no “conhecimento incondicionado da identidade absoluta”, posteriormente na obra *Philosophie und Religion* (1804), o filósofo irá esclarecer essa relação explicando que a descrição da ideia do absoluto não é adequada por entender que uma possível descrição, por mais próxima que pareça, não é capaz de captar a essência do mesmo. De outro modo, ao afirmar neste momento que o Absoluto pode ser entendido como identidade dos opostos, Schelling está fazendo apenas descrição de modo meramente negativo:

Para além da descrição do absoluto, Schelling exige a sua imediata intuição interior, a intuição intelectual. Ela é «um conhecimento [...], que constitui o em-si da própria alma, e que só por isso se chama intuição, porque a essência da alma, essência que é um e o mesmo que o absoluto, não pode ter com este nenhuma outra relação, a não ser relação imediata.» Com este conhecimento do absoluto por intuição intelectual Schelling transcende o querer-compreender do conceito, votado ao fracasso, o qual se deve à oposição do conceito ao ser, e cuja positividade consiste, em última instância, em apreender o absoluto apenas na negação do não-absoluto. A intuição intelectual conhece, pelo contrário, o absoluto imediatamente, i.e., conhece-se a si

mesma – na sua essência – como idêntica ao absoluto (ASMUTH, 1998, p. 65, grifo nosso).

Asmuth esclarece a intuição intelectual schellinguiana como sendo um começo sistemático. Ela é, portanto, pura absolutidade, não sendo determinada por nenhuma outra e sem que haja, por sua vez, diversidade e/ou diferença em si. A intuição intelectual se faz então como imediata do único conhecimento primeiro, aquilo que surgir, será posto como consequência deste primeiro. Daí o apontamento de Kussumi sobre a crítica de Hegel à Schelling contra uma redução de todas as coisas em uma única e simples forma, isto é, para Hegel aquele “sugere que nem as coisas finitas têm autonomia, nem o desdobramento individuador referente à essa fórmula primeira é explicado”. Em outros termos, faltaria ainda a Schelling uma mediação clara entre o finito e o infinito, “sendo tanto a transição entre a fórmula e seus efeitos subsequentes, assim como o acesso cognitivo à essa mesma fórmula, algo imediato”. (KUSSUMI, 2020, p. 211).

É indubitável os esforços de ambos os autores para demonstrar essa passagem do infinito ao finito, bem como sua unidade sistemática; é de se reconhecer também que cada um dos dois filósofos concentram a exposição em diversas temáticas ao longo de suas publicações. Ocorre que mesmo Schelling tendo mantido a discussão - por uma unidade - ao longo de sua produção filosófica, o autor não deixou de ser alvo de críticas, aqui em especial àquelas realizadas por Hegel, não só no *Differenzschrift*, que neste momento se apresentava mais como um historiador da filosofia, mas principalmente na *Fenomenologia*. Hegel afirmou que Schelling “teria tornado sua formação acadêmica pública, ou seja, por ele publicar imediatamente cada ideia ou concepção, sem contudo ter a preocupação de dar um teor definitivo ou permanente às suas propostas” (KUSSUMI, 2020, p. 116, nota 116). Embora não encontremos aspectos claros e diretos da reação de Schelling a essa censura de Hegel, observamos na leitura da *Freiheitsschrift* uma mudança conceitual na teoria de Schelling, o que poderia indicar ao menos um esforço para alcançar seu objetivo à luz das críticas recebidas. No tocante à censura, poderíamos indagar o quanto uma publicação de caráter anual e frequente seria realmente um problema, até que ponto para Hegel isso desqualificaria ou invalidaria uma doutrina ou a comprovação de um ponto teórico? A censura parece ainda mais deslocada quando nos deparamos com o fato de Schelling ter o costume de publicar até mesmo as cartas pessoais trocadas entre ele e seus amigos intelectuais, tendo em vista elas tratarem justamente da formação teórica de suas filosofias e o embate entre elas. Porém, por outro lado, poderíamos tentar compreender Hegel manter-se em um estado mais conservador, no sentido de digerir por longos anos seus pensamentos filosóficos, para então torná-los público em uma grande obra, contrário ao que podemos

observar dos costumes de Schelling.

A ruptura entre os dois amigos vem alguns anos mais tarde, após a publicação da *Fenomenologia*, por motivos de Hegel acusar o sistema schellinguiano de formalismo. Na convicção de Hegel, parece que tudo aquilo que é imediato tem e deve se mediatizar, em outros termos, se trata do processo de reflexividade, de tomada de consciência que produz a efetividade rompendo com o formalismo. Nas palavras de Meneses "Mediação é igualdade-consigo-mesmo, em movimento; reflexão sobre si, momento do eu que é *para-si*, pura negatividade, simples 'devir'" (MENESES, 2011, p. 21).

Apesar das críticas recebidas, Schelling não deixou de enunciar a sua réplica. Fato é que mesmo a dialética bem fundamentada se tornou para Schelling passível de dúvidas. Puente explica que Schelling tentou “mediar a imediatidade da ‘intuição intelectual’ por meio da ciência e da dialética”, mas ela não se mostrou suficientemente consistente para se tornar o princípio do sistema. Será apenas mais tarde, no texto *As idades do Mundo* (1812), que ele se voltará “contra o conceito forçoso de uma dialética vazia e destituída de entusiasmo” entendendo ser ela simples “cópia (*Nachbild*)”, a ‘aparência vazia e a sombra’ de uma ‘arte interior de conversação’”. (PUENTE, 1997, p. 18-19).

Dois anos após a publicação da *Fenomenologia*, é a vez de Schelling anunciar nova obra, a saber, *Freiheitsschrift* (1809). Nela aquele conceito de intuição intelectual é gradativamente posto de lado para dar lugar ao conceito de Absoluto ou Deus, o que indica que Schelling teria absorvido tanto à crítica de Hegel contra o formalismo conceitual que sua filosofia poderia apresentar, quanto de Eschenmayer no quesito da efetividade de Deus ou Absoluto, como elucidaremos a seguir. Em sua filosofia posterior, vê-se um amadurecimento conceitual de Schelling, mas já crescente em 1809, nas *Preleções Privadas de Stuttgart* (1810), que além de tratar da relação do homem com o Absoluto, também fornece a ordem sistêmica do seu pensamento onde apresenta não apenas sua concepção sobre a ontologia fundamental, assim como a filosofia da natureza e do espírito, que terá reflexos em sua filosofia tardia. Entretanto, vale destacar que esta mudança terminológica ocorre mais significativamente após as *Preleções de Erlangen* de 1820. E embora seja certo que o homem precise da “reflexão como instância mediadora”, ou mesmo que Hegel não seja citado diretamente na obra de 1809 e não haja mais correspondências trocadas entre os dois antigos amigos, Schelling parece, ao menos, ter despertado não apenas para a insuficiência da imediatidade da intuição intelectual, bem como avivado dentro de si para o que entendemos como sendo seu próprio objetivo inicial, a saber, a constituição de um sistema de identidade e liberdade sem aquela antiga separação entre conceitos opostos⁴⁷. Em

⁴⁷ Finito e infinito, Espírito e Natureza, liberdade e necessidade, etc.

concordância com o pensamento de Kussumi Schelling manteve “uma espécie de unidade” em suas obras, investigando diferenciadas áreas da filosofia “como ontologia, estética, ética e teoria do conhecimento”, mas, sobretudo, “a partir da constatação que esses temas se entrelaçam, estão de acordo entre si” (KUSSUMI, 2020, p. 116, nota 116).

Com efeito, entende-se que a relevância desta investigação para Schelling tem razão de ser na concepção de que um sistema, enquanto tal, deve se moldar em unidade do universal com o particular garantindo não apenas o processo dinâmico, mas sobretudo a liberdade dentro dele. Assim o formalismo unilateral e dogmático do criticismo kantiano, isto é, de um sistema meramente formal que não demonstra sua parte ontológica e, deste modo, não se realiza por completo, para nosso autor, deve ser superado para dar espaço a uma filosofia que o próprio Schelling considera como sendo a mais elevada. Passemos agora para a análise de como o mesmo responde aos embates de Eschenmayer para, posteriormente, apresentar as minúcias desse processo de efetividade do Absoluto.

2.1.2. Sobre o Absoluto *em si* e a *Potenzenlehre* advinda dos debates com Eschenmayer.

Como esboçamos acima, desde seu rompimento com Fichte e, em seguida, após publicação da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Schelling vinha traçando um caminho que refletisse propriamente a unidade da razão. O que vimos na relação com Hegel culmina na tentativa de Schelling responder ao problema da passagem da identidade para a diferença, do infinito para o finito, do ideal para o real preservando, contudo, a liberdade. Porém, o impasse da passagem da identidade ou, em outros termos, do começo da efetividade divina vinha também já sendo criticado, não apenas por Hegel (na conclusão de um formalismo schellinguiano), como também pelo médico Eschenmayer, interessado em questões filosóficas e de filosofia da natureza. Ocorre que nosso autor viu-se diante da crítica de uma contradição conceitual que levaria à dissolução ou supressão da identidade absoluta, bem como dos conceitos liberdade-necessidade devido à condição de indiferença em que ambos pareciam se encontrar.

A tentativa de resolução deste problema apresenta-se de maneira distinta na *Freiheitsschrift* em 1809, tratado que evidencia um novo pensamento e de reforma conceitual na filosofia do autor. A questão posta agora é, precisamente, sobre a passagem para a efetividade. Como Deus se efetiva no tempo e na história? De que modo ocorre esse dinamismo do sistema que Schelling crê ter encontrado ao clarificar o princípio de identidade? Quais novas forças ou novos princípios são adicionados ou elevados para

resolver a questão da passagem? Por fim, se e como é elaborada a saída proposta por nosso autor para não cair em dualidade assim como a nova filosofia?⁴⁸

A resposta para essas questões resulta do longo trabalho produzido por nosso autor e se encontra fortemente presente na doutrina das potências, apresentando como figura provocadora de debate Eschenmayer que, mediante as suas sinceras avaliações da filosofia de Schelling realizadas por cartas, colaborou desde cedo para a criação intelectual deste no aperfeiçoamento da referida doutrina. Adiante veremos como essa teoria atinge ou parte da ideia de um Absoluto *em si* que, ao menos para Schelling, é necessário estar incluso na investigação para concluir a sua revelação. Destacamos que o estudo desta doutrina será de suma importância na *As idades do mundo* (1812), obra em que o mesmo discutirá propriamente como ocorre a saída do Absoluto de si para alcançar a revelação na criação.

A doutrina das potências se fez presente nas conversas de Schelling e Eschenmayer desde a época da *Darstellung* e da *Naturphilosophie*, sendo também tratada na *Freiheitsschrift*, porém agora não mais com enfoque na natureza, mas sim na liberdade. Schelling delimita na *Freiheitsschrift* que a demonstração de 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” (SCHELLING, 1993a, p. 67-68)⁴⁹, e essa tarefa foi realizada no ano de 1806. Já a investigação pela liberdade (em 1809) tem como propósito um duplo princípio, “que, todavia, é, no fundo, um só” (SCHELLING, 1993a, p. 68)⁵⁰ no ser singular nascido na natureza. Sobre a delimitação de Schelling no tratado da liberdade, Gonçalves comenta que “a tese da dualidade de forças no interior da natureza se baseia na ideia metafísica da criação, interpretada aqui filosoficamente como um ato de reflexão praticado pelo próprio ser originário” (GONÇALVES, 2011, p. 100). Sobre esse assunto discorreremos no terceiro capítulo destinado à atuação prática, ou melhor, antropológica, da liberdade tendo como principal representante o agir do humano.

Com efeito, nosso objetivo neste momento é compreender os primórdios da questão das potências na relação de Schelling com Eschenmayer sem, contudo, nos distanciar da temática da liberdade; para, posteriormente, discorrer propriamente as minúcias do

⁴⁸ Em sua obra *Preleções Privadas de Stuttgart* (1810), Schelling irá esclarecer seu sistema a partir do que ele diz ser uma “visão geral da nova filosofia”, nesta análise os filósofos retratados como sendo esta “nova filosofia” são Descartes, Espinosa, Leibniz. Constatamos ainda a menção breve, ao menos nesta parte, sobre o que Schelling conclui das filosofias de Kant e Fichte.

⁴⁹ SW I, 7, 362.

⁵⁰ SW I, 7, 362.

desenvolvimento delas fazendo uso dos conceitos apropriados na *Freiheitsschrift* compreendendo de que modo ela pode estar conectada com a questão da efetividade. Há alguma contribuição por parte de Eschenmayer na construção do sistema da liberdade schellinguiano? Se sim, teria Schelling abandonado a sua produção anterior para construir uma nova filosofia à luz das críticas do amigo? Se não, como ela se sucedeu e com base em quais argumentos de contra-ataque nosso autor pôde continuar traçando seu caminho para a unidade? Alcançará ele, finalmente, a conexão do mundo científico sem resultar em dualidade ou sistema morto? Mergulharemos na sequência em nosso objetivo para tentar responder a essas indagações.

A questão da efetividade para Schelling envolverá a figura de um Deus que se faça vivo por sua própria vontade, para sua concretude nosso autor se posiciona contrariamente à ideia de “Deus metafisicamente fixados nas alturas”⁵¹, certamente uma referência a Leibniz ou mesmo a Descartes. Schelling compreende haver uma distância entre essa forma de representação de Deus para com a natureza e o homem, não gerando um vínculo positivo no plano real. Dito de outro modo, o Absoluto *em si e para si* representa a identidade absoluta do real e do ideal (ou seja, dos opostos), no entanto, este conceito tomado deste modo é posto apenas subjetivamente, nada mais sendo do que indiferença absoluta. Sua essência efetiva – que é a preocupação de agora – ainda não se mostrou, por isso marcamos o *em si*. Em vista disso, essa identidade absoluta presente no íntimo de Deus deve realizar-se também objetivamente, isto é, para *fora de si* sendo tomada desde o seu princípio como atualização ou revelação:

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. Reconhecemos, antes, que o conceito de devir é o único apropriado à natureza das coisas. Mas elas não podem devir em Deus considerado de modo absoluto, na medida em que são *toto genere* ou, dito mais exactamente, infinitamente diferente dele. Para existirem separadas de Deus devem estar em devir num fundamento diferente dele. Mas porque, no entanto, nada pode existir fora de Deus, esta contradição só pode ser resolvida se as coisas tiverem o seu fundamento naquilo que, em Deus, não é Ele Mesmo, quer dizer, naquilo que é o fundamento da sua existência (SCHELLING, 1993a, p. 63).⁵²

Resgatando o que vimos no primeiro capítulo na discussão que resultou o conceito de um Deus em devir, nosso autor nos leva novamente à questão fundamental de seu sistema, a

⁵¹ Schelling diz “Um Deus metafisicamente fixado nas alturas [*hinaufgeschraubter*] não é adequado nem para as nossas cabeças nem para os nossos corações” (SCHELLING, 2020c, p. 56) (SW I, 7, 429).

⁵² SW I, 7, 358-359.

função dos opostos dentro dele ao afirmar que para o Absoluto (a identidade) se revelar ela precisará fazê-lo em algo outro que não é ela mesma, pois do contrário não haveria revelação alguma, tampouco efetividade. Essa manifestação, então, deve acontecer naquilo que é diferente dele. Há com isso a necessidade de separação do Deus *em si* para o Deus que *se põe para fora de si* desde o princípio da geração, somente desse modo poderemos vê-lo como vivo e pessoal.

A dificuldade de expor essa atualização divina remonta à época⁵³ não apenas da publicação da *Darstellung* e das edições da *Zeitschrift für Spekulative Physik*, mas também de sua filosofia da identidade. Em cartas trocadas com Eschenmayer, o mesmo alerta Schelling sobre o problema da supressão do Absoluto na transição para a diferença que sua fórmula $A = A$ ⁵⁴ parecia decair, mas, sobretudo, a rejeição pela fórmula se sustentará no argumento da incognoscibilidade de Deus, como veremos. A dedicada análise de Eschenmayer aos escritos de nosso autor levanta a necessidade de explicar o argumento do filósofo que acredita haver “um ato absoluto na razão por meio do qual a identidade exclui uma parte de si mesma e, assim, uma preponderância sobre si mesma é provocada - e, por meio disso, a subjetividade é separada da objetividade” (BERGER; WHISTLER, 2020, p. 195) por um limite que separa A, a identidade maior, do excesso das potências menores. O que o médico kantiano reivindica nesta passagem é uma definição mais robusta desse limite, uma vez ser justamente ele quem marca a diferença entre as potências, ele exige um ponto heterogêneo entre A e B para que possam ser diferenciados. Nas palavras de Eschenmayer:

A pergunta "de onde vem essa diferença?" nos aproximará mais da verdade. Na identidade absoluta, você insere a cognição como um ato, que – porque nada está fora da identidade – nasce dela. Essa cognição é, sem dúvida, um autoconhecimento, que é infinito, ou melhor, pode ser repetido infinitamente. Agora, esse autoconhecimento é outra coisa que não uma autolimitação, ou melhor, já que estamos falando de identidade, uma autodiferenciação? Já que você insere esse ato de autoconhecimento absolutamente na identidade, a diferença não é tão absoluta quanto a própria identidade? Dessa forma, retornei ao ponto de partida, e as provas que apresentei ao longo do caminho são todas do tipo que justificam com mais segurança **minha convicção de que uma diferença absoluta ou uma oposição original pode ser excluída da base de um sistema filosófico tão pouco quanto a identidade absoluta (BERGER; WHISTLER, 2020, p. 196, grifo e tradução nossa).**

A leitura transcendental da filosofia idealista⁵⁵ que Eschenmayer adotava revela que o

⁵³ O período a qual nos referimos está datado entre os anos de 1800 e 1801.

⁵⁴ O desenrolar da análise de Eschenmayer cuja menção aqui é feita, bem como seu ponto de vista e crítica ao texto de Schelling pode ser encontrado em *The Schelling-Eschenmayer Controversy, 1801, Nature and Identity*.

⁵⁵ Nesse período conectada à uma filosofia da natureza.

ponto de partida é, pontualmente, não uma identidade e diferença nas potências A e B (subjetivo e objetivo, respectivamente) como Schelling tentou demonstrar sem sucesso em sua *Darstellung*, mas, pelo contrário, uma oposição absoluta entre elas. Com efeito, temos que a crítica de Eschenmayer à Schelling conclui que tais potências são passíveis de serem facilmente substituídas uma pela outra, dado que acarreta em uma supressão do verdadeiro significado que elas devem apresentar dentro do sistema schellinguiano. A exposição de sua crítica termina resumindo sua convicção:

Essa crítica não afeta minha série e acredito que ela poderia ser justificada contra o matemático – algo que já tentei fazer em particular. **Como, na construção de minha série, parto de uma oposição absoluta, então A não pode absolutamente ser expresso por meio de B, exceto por meio de uma oposição completa ou, o que é o mesmo, por meio de um cancelamento completo de toda identidade entre os dois. Para mim, há um limite inalterável entre subjetividade e objetividade,** e o ponto de indiferença sempre fica no meio – de modo que, dentro do meio, o que cai na série negativa (ideal) pertence à subjetividade, e fora do meio, o que cai na série positiva (real) pertence à objetividade (BERGER; WHISTLER, 2020, p. 196, grifo e tradução nossa).

É certo que as críticas direcionadas à *Darstellung* e sua filosofia da identidade tinham razão de ser. Schelling havia se complicado ao expor sobre a identidade do Absoluto, tomado tal qual já nos referimos, à uma total indiferença, e a posição e oposição entre liberdade e necessidade contida naquele primeiro. De acordo com o apontamento de Oliveira, o paradoxo da oposição entre os dois conceitos leva à perda da substância por parte da identidade absoluta e, conseqüentemente, a sua dissolução (OLIVEIRA, 2020, p. 198). Por outro lado, proporcionar uma identidade total entre os conceitos acarretaria um estado de indiferença entre eles suspendendo suas peculiaridades frente à substância absoluta. Desse modo, Schelling viu sua filosofia estagnada no paradoxo liberdade-necessidade onde todo agir (que tenta ser) livre se submete, na realidade, ao Absoluto sem uma diferenciação concisa ou uma identidade positiva para com ele: “Se ambos os conceitos, [...], eram diferentes, como poderia Schelling provar que eram idênticos; e, se eram idênticos, como ele poderia provar que eram diferentes?” (OLIVEIRA, 2020, p. 199). Com efeito, as tentativas posteriores de Schelling para aperfeiçoar seu sistema de filosofia, que não se mostrou completo na *Darstellung*, foi o que o levou a receber aquelas já mencionadas críticas de Hegel sobre sua formação acadêmica ter sido pública, bem como as de Eschenmayer devido certamente à supressão das potências, ou melhor, da identidade, na passagem da identidade para a diferença naquela tentativa de demonstração.

No entanto, como um bom kantiano, podemos dizer que a rejeição por parte de

Eschenmayer frente à *Darstellung* reside no fato que ele não pôde direcionar suas explicações filosóficas, ou mesmo matemáticas, para um fundamento primeiro, uma vez que tal explicação não está ao alcance da subjetividade do homem. Mas, sobretudo e em concordância ao pensamento de Álvarez (2004, s/n), essa rejeição consiste em uma incompreensão da dialética schellinguina por parte de Eschenmayer que resulta na seguinte avaliação: um “dualismo incongruente e inconsistente” precedente antes mesmo à própria indiferença, ao Absoluto, justamente por carecer de conceitos intermediários. Por esta razão insiste em afirmar uma oposição total entre subjetividade e objetividade, posição esta que será envolvida no argumento da fé tal qual o pensamento de Jacobi sustentava.

A convicção de uma oposição absoluta defendido por Eschenmayer e que Schelling já rejeitava naquela época de amizade entre os dois se manteve até 1802, o *plus* argumentativo que compõe essa oposição manifesta-se no entendimento de que, para o médico, o passo que Schelling deseja realizar, isto é, tratar sobre o começo e a passagem do Absoluto para o objetivo, não cabe à filosofia demonstrar. Em outras palavras, Coelho irá comentar que o ataque ao pensamento de Schelling se faz “com base em uma defesa da incognoscibilidade última de Deus” (COELHO, 2018, p. 18) por parte daquele. O fideísmo de Eschenmayer reacende o exposto no capítulo inicial sobre a concepção de Jacobi, compreendendo ser a temática do Absoluto um objeto de fé, que mesmo uma especulação de base filosófica não é capaz de explicar, Eschenmayer dirá:

Assim como é certo que a cognição está na esfera estendida do finito ao absoluto e, portanto, é inteira e completamente o objeto da especulação, também é certo que a fé não ocorre na esfera da cognição, mas é inteira e completamente o objeto da não-especulação e, portanto, está além do absoluto. É evidente que a bem-aventurança em nós, que preenche todo o nosso ser, não pertence à cognição, nem no conceito nem na ideia, e que, portanto, a bem-aventurança deve ser uma potência mais elevada do que a do eterno. Até que ponto uma visão diferente é introduzida no sistema da filosofia pela potência do abençoado, este tratado mostrará posteriormente (ESCHENMAYER, 1803, p. 62, tradução nossa).

O fragmento datado em 1803 mostra que a avaliação sobre a não-especulação encontra sua raiz na elaboração da doutrina das potências elaborada por Schelling, momento que Eschenmayer compreende ser ela temática exclusiva da religião, ou em seus termos, da não-filosofia. Esta é esclarecida pelo médico como sendo nada mais que “uma teologia pura e livre de qualquer especulação” onde a passagem da filosofia para a não-filosofia determinada de maneira simultânea gera “a correspondência entre *especulação* e *fé*” (ESCHENMAYER, 1803, p. 62, tradução nossa). Nesta perspectiva, a especulação transfere para a teologia os

estudos das potências, lembradas no texto de Eschenmayer pela linguagem schellinguiana do *Finito, Infinito e Eterno*, uma vez que se encontram para além do limite da cognição. Como resultado deste pensamento podemos concluir uma guinada jacobiana de enaltecimento da fé que reforçava a separação entre sujeito e objeto, a qual a razão humana, na necessidade de se valer da “conceituação de algo”, é incapaz de explicar.

Fato é que as conclusões do médico vão contra a corrente do pensamento defendido por nosso autor, mas Schelling já havia anteriormente advertido não ser receptivo às reprovações de seu amigo no que diz respeito ao idealismo. Em carta que antecede a análise crítica de Eschenmayer, Schelling irá deixar claro que não admite o idealismo do mesmo modo que o amigo, sendo que o mesmo precisa compreender o que está em jogo, a saber, exatamente a necessidade de se “retornar às investigações do primeiro fundamento da filosofia” (BERGER; WHISTLER, 2020, p. 191, tradução nossa).

Por esta razão, ao contrário daquela autodiferenciação sugerida pelo amigo no fragmento da carta exposta acima, Schelling irá traçar o caminho para uma autorrepresentação do Absoluto, posto que compreendia que “a fé não pode ensejar conhecimento, e que um Absoluto pensável cientificamente deve ser um Absoluto passível de acomodação no horizonte de trabalho da razão” (COELHO, 2018, p. 18). A posição crítica de Eschenmayer frente à filosofia schellinguiana converteu-se mais em incentivo do que propriamente uma desistência por parte de nosso autor, ao que Coelho comenta ser uma reconsideração de Schelling “sob outra perspectiva [d]a observação de Eschenmayer, pois ele não queria segui-lo na diferenciação exagerada entre essência e existência” (COELHO, 2018, p. 18, grifo nosso).

A partir do fracasso da *Darstellung* e dos anos de confronto tanto com Eschenmayer quanto com Hegel, constata-se uma troca conceitual nas obras de nosso filósofo. Em 1804 com a publicação de sua *Philosophie und Religion* e, mais fortemente a partir da *Freiheitsschrift*, ao contrário de Kant quando despertado por Hume de seu sono dogmático, Schelling não abandona por completo as ideias de seus escritos anteriores, pelo contrário, reaproveitou-os e elevou-os a uma filosofia da unidade. Assim, a realização da autorrepresentação do Absoluto se desenvolverá na análise das potências sob a possibilidade inicial de uma diferenciação neste Absoluto:

Utilizando a linguagem da *Darstellung*, Schelling está afirmando que essa diferenciação **não ocorre qualitativamente**. Sob a perspectiva de *Philosophie und Religion* essa diferenciação enquanto autoconhecimento pode ser organizada da seguinte maneira: (1) há o Absoluto real em si mesmo; (2) há as ideias, em

uniformidade com Absoluto, mas em outra forma, como uma imagem; (3) há o autoconhecimento do Absoluto a partir da sua imagem enquanto unidade imediata do ideal e do real, mas que não deve ser entendido como uma característica incidental, uma vez que “a unidade e a multiplicidade no Absoluto são mostradas e preservadas; mas o mundo finito não é obtido por ele” (OLIVEIRA, 2020, p. 201).

Schelling reforça tanto a comunicação entre seus escritos na questão das potências quanto sua posição sobre a passagem para a diferença através de um comentário confiante realizado nas *Preleções*: “Vê-se frequentemente essa passagem da identidade para a diferença como uma supressão [*Aufhebung*] da identidade; isso porém não ocorre de modo algum assim” (SCHELLING, 2020c, p. 48)⁵⁶, evidentemente um anúncio de reprovação à convicção de Eschenmayer. Essa passagem nos remete à discussão realizada no primeiro capítulo tanto sobre o princípio de causa e efeito, quanto, neste momento, na questão do Absoluto *em si*. Com relação à primeira, tratamos exaustivamente no primeiro capítulo, no que tange à segunda, lembramos que Schelling já substituiu a visão abstrata da relação para uma compreensão ontológica e viva agora através daquele dinamismo presente no princípio da identidade, como também demonstrado anteriormente⁵⁷. Vimos como resultado uma distinção da noção de base (*Grundlage*) com a noção de causa (*Ur-sache*) para a superação da dicotomia sujeito-objeto. Enfatizando que o ponto de superação neste presente momento reside no fato de “ele não quer mais um Deus que seja a Indiferença absoluta, mas sim o Deus que já superou esse estado de indiferenciação” (PUENTE, 1997, p. 43). Na *Freiheitsschrift*, a discussão sobre as potências, já não mais concentrada nas temáticas debatidas em 1800 e anos seguintes, é retomada agora sob o enfoque da liberdade. Passaremos a seguir para a análise do papel e atuação das forças criativas da doutrina das potências.

2.2. O papel e a atuação das forças criativas no início da criação.

O que vimos no tópico acima culmina na tentativa de Schelling demonstrar o voluntarismo do Absoluto mediante liberdade em seu desejo de autorrevelar-se. Para que a conexão entre infinito e finito, real e ideal, de identidade para a diferença, obtenha êxito, Schelling afirma um caminho a ser percorrido, há um processo que leva da inconsciência e

⁵⁶ SW I, 7, 424.

⁵⁷ A lembrar, o princípio de identidade terá, então, de apresentar uma conexão mediatizada, de modo a ser agora uma unidade mediatamente criadora. Com efeito, a ressalva quanto ao sentido da cópula no juízo consiste justamente em saber identificar e conectar o *antecedens* e o *consequens* dentro do princípio, assim o autêntico sistema que pressupõe em si a liberdade será capaz de se realizar enquanto ontológico e vivo.

conduz até a consciência. O filósofo passa a desenrolar a doutrina das potências na sentença primordial $A = A$ que somente é possível quando utilizados conceitos intermediários evitando resultar em um sistema parcial como um panteísmo vulgar ou em um formalismo. É justamente em como ocorre este percurso que iremos nos deter nas páginas que se seguem. Com efeito, como apoio para nossos apontamentos utilizaremos sua obra seguinte, as *Preleções Privadas de Stuttgart* (1810), lugar em que Schelling irá discorrer sobre sua filosofia e sobre o princípio de seu sistema em conferências ministrada à convite do Alto Conselheiro de Justiça Georgii, na casa deste último e registrada por este (GARCIA, 2020c, p. 16) deste modo apresentando uma linguagem mais didática e organizada, embora ainda teoricamente carregada de minúcias conceituais das quais a descrição e atenção se fazem necessárias.

Mencionamos anteriormente que já na época da *Philosophie und Religion* (assim como também se viu, ao menos, uma tentativa na *Darstellung*) Schelling dispõe de uma diferença não em sentido qualitativo das potências, mas sim quantitativo delas. Com essa diferença, Hennigfeld afirma que devemos compreender que “nas potências, o ser único se manifesta – em diferentes graus; somente as potências permitem o ser em sua finitude” (HENNIGFELD, 2001, p. 59, tradução nossa). Schelling trabalha nos conceitos intermediários para preencher as lacunas que o sistema de Espinosa deixou entre sua substância maior, Deus, de suas conseqüências, evitando o panteísmo vulgar que não desfruta de uma diferença essencial entre estes. Assim, a manifestação do Absoluto realizar-se-á através de um movimento de contração e de expansão, onde “o momento subjetivo é a força atrativa, [e] o objetivo é a força expansiva” (HENNIGFELD, 2001, p. 66-67, tradução e grifo nosso) estando estes inicialmente unidos na indiferença absoluta.

Se Schelling deseja demonstrar um Deus pessoal, o caminho que leva até a consciência aplica-se também para Ele e deve haver também Nele um estado inconsciente, pois “toda vida é, na verdade, apenas uma tomada de consciência mais elevada” (SCHELLING, 2020c, p. 64)⁵⁸. Esse estado inconsciente abriga em si os dois princípios, fundamento (*Grund*) e a existência [*Existenz*]⁵⁹, que são neste momento indiferentes para Deus, isto é, ele (Deus) é um “nem ... nem” schellinguiano, não se reconhece nem em um ou nem no outro. Por outro lado, o início da consciência significa uma cisão dele para com ele mesmo produzindo agora uma potência inferior e uma superior em si, ao despertar Deus reserva uma parte de si como aquela potência primeira inferior de caráter não-consciente (*als*

⁵⁸ SW I, 7, 433.

⁵⁹ Propriamente sobre este dois termos, discorreremos no item seguinte intitulado “2.3. O Fundamento (*Grund*) e a Existência (*Existenz*) na *Freiheitsschrif*”.

Bewusstloses), e se preserva na potência superior.

Já no início de seu despertar há, então, uma diferença, mas “não estamos falando ainda de *como* isso seria possível em Deus, mas apenas *do fato de que*, se queremos passar da essência para a existência [*Existenz*], então uma separação [*Trennung*], uma diferença, deve ser posta” (SCHELLING, 2020c, p. 48)⁶⁰. Tentando evitar a crítica da supressão, Schelling compreende a passagem como uma duplicação [*Doublirung*] da essência gerada pela tomada de consciência da qual instaura uma bipartição divina ao mesmo tempo que preserva a unidade de Deus, tal qual irá ocorrer com o homem mais tarde. O argumento sustenta a ideia de que a essência divina não foi perdida, a consciência não abandonou Deus ocupando um lugar fora dele, pelo contrário, há uma dupla configuração de princípios opostos, como o ideal e o real, que se encontravam antes em um estado de indiferença.

Nesta dupla configuração a estrutura da fórmula fundamental $A = A$, introduzida no tópico anterior e também mencionada no primeiro capítulo, enuncia uma diferenciação trinitária do autoconhecimento, do qual teremos: I) A enquanto objeto, II) A enquanto sujeito e, por fim, III) A como identidade de ambos; “e tudo isso como realmente indistinguível” (SCHELLING, 2020c, p. 49)⁶¹.

Ora, a diferença do princípio deve ser posta: dado que A enquanto sujeito e A enquanto objeto são distinguíveis, segue-se que $A = A$ transforma-se em $A = B$; e como a unidade da essência subsiste, segue-se que a expressão da diferença não é $\frac{A}{A=A}$, mas antes $\frac{A}{A=B}$, i.e., um e dois: $A = B$ é a bipartição, A é a unidade, o todo [da fórmula] é a proto-essência viva e atual, A tem em $A = B$ um objeto, um espelho. Assim, a proto-essência é sempre a unidade – a unidade da oposição e da bipartição [*Entzweiung*] (SCHELLING, 2020c, p. 49-50).⁶²

O ponto que estamos investigando é precisamente este momento da cisão, ele pode ser constatado já neste início na distinção entre aquilo que é a essência da identidade para aquilo que deve ser a forma do seu ser. De acordo com Morujão, é da essência ser eternamente, porém, cabe à forma do seu ser “a indiferença relativamente à distinção entre sujeito e predicado, subjetividade e objetividade”. Há aqui um equilíbrio que não se sustenta nas coisas finitas, uma vez que elas precisam balancear a quantidade de ser pertencente ao reino subjetivo, isto é, o ideal, da quantidade de ser referente ao objetivo, o real. A finitude carrega, portanto, uma diferença quantitativa em relação ao Absoluto que marca uma indiferença quantitativa (MORUJÃO, 2004, p. 255). Em vista disso, põe-se então o *fato* da

⁶⁰ SW I, 7, 424.

⁶¹ SW I, 7, 425.

⁶² SW I, 7, 425.

diferença que separa a essência da existência; mas agora *como* é possível falar de uma cisão em Deus?

Na primeira parte da *Preleções*, Schelling mostra dois modelos que não devem ser desenrolados a sua fórmula. Em primeiro lugar, ela não deve se colocar completamente em cada um dos termos de modo separado, isto é, como um todo na proposição B (o real) e como um todo no termo A (o espiritual) e ainda se apresentar como unidade de ambos. Assim como, em segundo, não deve ser posta como sendo também essência na forma para além de ser essência em si, mesmo que esta parte constitua uma unidade mais desenvolvida (isto é, nos fatores $A = B$ há duas unidades indistinguíveis)⁶³. Com efeito, o primeiro modo não pode ser considerado um caminho necessário para a diferenciação efetiva por não configurar ainda uma distinção real, no que tange ao segundo, por ainda não apresentar uma distinção da essência na forma, o elo (*Band*) constituído na forma absoluta é igualmente o mesmo em cada uma das formas subordinadas.

No entanto, é a partir da transformação da unidade de A geradora das duas formas subordinadas, no segundo modelo, que brota o caminho para a diferenciação e efetividade que Schelling almeja afirmar. O filósofo entende haver uma diferença efetiva nestas unidades por meio de onde o expoente B que representa a unidade real comporta-se como o *ser*, e onde o expoente A, representando o ideal, deverá ser tomado como a *posição do ser*. “Ora, o *ser* por si também já é posição: segue-se então que a posição do ser é uma *posição da posição*, i.e., uma posição da *segunda potência*” (SCHELLING, 2020c, p. 52)⁶⁴.

Schelling estabelece não apenas uma diferença quantitativa do ser, mas a apresenta de forma tríplice que, na doutrina das potências, enunciadas agora pela primeira vez na figura de um superior e um inferior, essa distinção é nomeada por ele como sendo uma “distinção de dignidade”, uma vez que preserva a elas o valor e o lugar apropriado dentro da

⁶³ Nas *Preleções* com relação a esta segunda demonstração temos que $A = A$, momento em que os princípios não se diferenciam. Temos agora a distinguibilidade mediante a diferenciação posta através da forma gerando duas outras formas que encontram-se subordinadas:

$$A = \text{Essência em si} \qquad \text{Sendo seus expoentes:} \qquad (A/A = B) A \qquad (A/A = B)B$$

$$A=A = \text{Essência na forma absoluta}$$

Observação técnica em relação à aparência dos expoentes: Em nota de rodapé não foi possível utilizar a opção “Fórmula” sugerida na barra de tarefas da ferramenta *Word*. Por esta razão, a letra A, assim como a letra B que encontram-se ao lado de fora do parênteses devem ser vistas, na verdade, como letra elevada. Como exemplo hipotético para elucidar o que estamos querendo esclarecer, se trocássemos as letras externas (o A e o B fora do parênteses) por números ficaria da seguinte maneira: $(A/A = B)^1$ e $(A/A = B)^2$. Como não é o caso de troca por números, fiquemos com as letras A, no primeiro, e B no segundo expoente e a lembrança de indicarem a elevação.

⁶⁴ SW I, 7, 427.

doutrina. Faz-se notar aqui a importância do termo “dignidade”, pois só assim compreenderemos o motivo pelo qual Schelling coloca como primeira potência aquele que não pode ser por si:

De fato, em razão do elo que não pode ser dissolvido, nem A nem B podem existir por si. O ser *real* é assim sempre A em B ou sob o expoente B; expressamos assim: $A = B =$ primeira potência. A não pode tampouco ser por si, mas deve, como posição da primeira potência, conter esta última em si como ideia [*idealiter*]; e assim: $A^2 =$ segunda potência. Ambas unidades ou potências são novamente o Um na unidade absoluta, a qual é, enquanto posição conjunta da primeira e da segunda potência, A^3 ; e assim [segue-se que] a expressão completamente desenvolvida do $A = A$ inicial é: $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$ (SCHELLING, 2020c, p. 52-53).^{65 66}

Quanto à isso Puente esclarece que “ A^1 é, em sua existência, *prius* em relação a A^2 ; por outro lado, porém, A^2 é aquilo que instaura A^1 como base, tendo por essa razão, precedência sobre a primeira potência” (PUENTE, 1997, p. 45). Em outros termos, a natureza da potência real (inferior) faz com ela preceda a segunda potência sendo, por isso, *naturâ prius*; já a potência ideal (superior) aparece posteriormente, então, *naturâ posterius*. Adentramos aqui na doutrina das potências apresentada, na *Freiheitsschrift*, de modo conceitual e segundo a função que desempenham. Nessa ordem das potências poderia ser questionado se não há uma contradição contida no fato de nosso autor colocar em primeiro lugar uma potência inferior. Por esta razão é de suma importância compreender que, embora esse fundamento seja o possibilitador para que as coisas se manifestem, ele não deve ser entendido como o primeiro na posição ontológica, justamente por estar situado antes do ideal segundo sua *existência* [*Existenz*], e não segundo sua dignidade⁶⁷. Este é o ponto que marca *como* uma diferença é possível.

Até o presente momento compreendemos que, no que diz respeito ao “*fato*” da passagem da essência para a existência deve ser posta uma diferença ou separação. Vimos ainda que ela deve se constituir *como* uma potência superior e uma inferior segundo a dignidade de cada uma delas. Resta agora responder a questão-motriz de nossa investigação: a partir dessas minúcias conceituais, qual ponto afinal marca o *alcance da efetividade* de Deus no mundo? Mais do que a própria demonstração dessa efetividade, consegue nosso autor apresentar um Deus em devir e ainda preservar a liberdade que é tão cara às suas

⁶⁵ SW I, 7, 427.

⁶⁶ Para melhor visualização da equação final referida na nota anterior:

$$A^3$$

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$$

⁶⁷ “Desse modo a prioridade da primeira potência aqui desenvolvida é apenas uma **prioridade ideal ou lógica do real em relação ao ideal**, e não ainda efetiva” (SCHELLING, 2020c, p. 53, grifo nosso).

pretensões de sistema?

Nas *Preleções*, Schelling vale-se do conceito de proto-essência para afirmar que o fundamento da efetividade se encontra naquele primeiro, o que nada mais significa dizer que a efetividade se encontra em Deus mesmo. Se o Deus que tem em si as duas potências, de modo que a primeira irá preceder a segunda ao menos no que tange à *ideia*, Ele (Deus) deseja ou “*têm a vontade de*” bipartir as potências que antes se encontravam em estado de indiferença, então, deverá transformar a mera lógica da *prioridade* em uma prioridade efetiva. Em outros termos, esse Deus (que é a proto-essência) deverá se restringir em ato voluntário à primeira potência, o fundamento. Isto significa dizer que neste voluntarismo divino Ele *restringe-se* à um ser inferior *suprimindo* a simultaneidade dos princípios em seu estado original, no entanto:

Esta supressão [*Aufhebung*] da simultaneidade não é contudo nem uma supressão da unidade (essencial) interna, pois esta não repousa de modo algum sobre a simultaneidade, nem uma supressão do elo [*Band*] das potências, pois tão logo a primeira potência é posta, também devem ser postas imediatamente a segunda e a terceira. Se a prioridade da primeira potência torna-se efetiva, então a identidade das potências no absoluto não é suprimida, mas ela se transforma apenas em um encadeamento [*Verkettung*] ou coesão [*Cohärenz*] delas. Antes disso, os princípios repousam nela em completa indiferença ou indistinguibilidade (SCHELLING, 2020c, p. 54).⁶⁸

No cenário onde Deus pode ser o que quiser e escolhe voluntariamente restringir-se à primeira potência, Schelling deposita uma enorme convicção na dialética de contração e expansão. Na proposição $A = B$, o filósofo entende este B conter propriamente um caráter contraente [*contrahirende*], uma vez que a restrição não pode ser dada como meramente passiva, senão teríamos o problema de imperfeição divina, o que não é a intenção. Assim, a chamada “força da raiz [*Wurzelkraft*]” (SCHELLING, 2020c, p. 56)⁶⁹ apresenta o encerramento e retenção do divino em um ponto inferior, resistindo às imperfeições dele, para posteriormente expandir-se no mundo. Essa dialética é o que Schelling dirá ser a força mais elevada e a perfeição, pois mostra neste momento que o ato de vontade divino é realizado por sua própria vontade, como dissemos, Ele poderia dispor seu ser em algo outro superior, mas decide fazê-lo naquilo que não é mais que uma vontade cega, daí a liberdade posta desde o ato inicial. No lugar de pensar ser esse início uma indignidade divina por Ele rebaixar-se ao real deve-se, na verdade, compreender esse ato sob à ótica da *condescendência* [*Herablassung*], segundo a reflexão de Hamann, o desejo de se pôr, de

⁶⁸ SW I, 7, 428.

⁶⁹ SW I, 7, 429.

criar algo exterior nada mais é “uma obra da mais elevada humildade” (SCHELLING, 2020c, p. 56, nota 39). Daí Schelling ser contra à representação de um Deus “fixado metafisicamente nas alturas” totalmente impessoal tanto na criação quanto na sua atuação a partir dela. Não apenas a vontade por *liberdade de ser* marca a elevação e perfeição, mas ainda por ser capaz de erguer aquele princípio obscuro para a luz da existência em que perfeição e elevação são afirmadas, pois Deus não esmorece à outros desejos como o *Grund* o faria, também não há nele a vista de infinitos mundos possíveis para escolher o melhor deles como pensou Leibniz, nem mesmo uma dualidade de substâncias da qual a conexão entre elas não pode ser encontrada como em Descartes ou Kant, ou mesmo em uma tentativa mais elevada da conexão como em Espinosa cuja distância da substância divina para os modos e atributos é tanta que resulta em uma demonstração fraca e morta de Deus nas coisas. Não é por menos que Álvarez lembra o espírito da época em que Schelling vivia já que este afirma ser o próprio Deus uma dialética viva (ÁLVAREZ, 2004, s/n). Em conclusão, o que Schelling afirma dessa dialética de contração e expansão contida no movimento das potências é justamente o fato de serem “postas como períodos da auto-revelação de Deus” (SCHELLING, 2020c, p. 55)⁷⁰.

Com efeito, o voluntarismo de Deus e/ou Absoluto que Schelling empenha em demonstrar nesse ato de saída de si para inicialmente se pôr em algo outro inferior à constituição de sua própria essência, une-se à pretensão inicial de nosso autor de preservar a liberdade no sistema, exatamente porque a fundamentação do mundo apenas é possível mediante a liberdade divina. A liberdade está então posta desde o início no ato voluntário de Deus.

2.3. O Fundamento (*Grund*) e a Existência (*Existenz*) na *Freiheitsschrift*.

A instauração das potências vista acima nos levou a compreensão do que vem a ser a única dualidade admitida no sistema de Schelling, a dualidade legítima que aceita uma unidade⁷¹. Nos valendo agora dos termos usados no âmbito da *Freiheitsschrift* na posição de dignidade apresentada acima eles estarão dispostos na doutrina das potências da seguinte

⁷⁰ SW I, 7, 428.

⁷¹ Vide nota página 63 da *Freiheitsschrift*.

maneira: “Fundamento (*Grund*)”⁷² (potência A¹); “Existência (*Existenz*)”⁷³ (potência A²) e por fim, o Absoluto, unidade do real e do ideal (potência A³). A partir desse momento teremos a atuação desses dois princípios criativos, duas forças opostas imbricadas uma à outra sem a qual não podem ser independentes dentro do sistema, uma vez que foram geradas pela unidade primária com o intuito de atuarem simultaneamente a fim de atingirem o ato de revelação.

Em seu tratado da liberdade, Schelling aproxima o movimento das potências na analogia sobre a gravidade e a luz:

A gravidade precede a 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 actual da identidade absoluta, mas apenas uma consequência da sua natureza; ou então é-o, mas considerada numa potência determinada; isto porque, por outro lado, o que, em relação à gravidade, aparece como existente, pertence em si mesmo ao fundamento, de modo que a natureza em geral é, portanto, tudo aquilo que se encontra para além do ser absoluto da identidade absoluta. [...] Aqui, não há, nem um primeiro, nem um último, porque tudo se pressupõe reciprocamente, um não é idêntico ao outro e, todavia, nenhum pode ser sem o outro. Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno de 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* (SCHELLING, 1993a, p. 62, grifo nosso).⁷⁴

Aproximando a exposição que se apresentou até agora sob um caráter abstrato para expressões de uma filosofia natural, a expressão que Schelling utiliza para exprimir o ideal é denominada “luz”, já o real, a “gravidade”, nosso autor explica que “a gravidade na natureza [é] a noite, princípio obscuro, eternamente evadido da luz, mas que fornece, por meio dessa sua evasão, suporte e permanência às criações da luz” (SCHELLING, 2020c, p. 89)⁷⁵. Continuamos enxergando nesta analogia a dinâmica da atração e expansão do que tentamos explicar no tópico anterior.

Reforçamos ainda a visão schellinguiana sobre o círculo em sua filosofia, como poderia se objetar, porém ele somente tem a aparência inconcebível para o senso comum, não para o plano do Absoluto. A lembrar, debatemos no item da autoconsciência sobre o

⁷² Além de Base, veremos outros termos também utilizados para representar o *Grund*: princípio obscuro, vontade cega, nostalgia, anseio, trevas, fundo, paixão do uno etc. Vontade incapaz de “construir algo” e precisará da centelha de luz divina penetrar seu ser e o resgate e guie para a luz a fim de concluir o Deus que quer ser encontrado, autorrevelação.

⁷³ Além de Existência, do mesmo modo, veremos outros termos também utilizados para representar a *Existenz*: princípio da luz, vontade, vontade de amor. Vontade capaz de “construir algo” e que resgata o fundo de sua escuridão para revelar o Deus.

⁷⁴ SW I, 7, 358.

⁷⁵ SW I, 7, 447.

problema da circularidade, trouxemos posteriormente o exemplo do olho para elucidar a questão, expomos incessantemente a simultaneidade dos princípios e concluimos que um não pode ser sem o outro. Ora, se afirmamos que Deus é uma dialética viva, a relação que vemos entre o fundamento e a existência deve, por sua vez, conceber também a vida do organismo, Hennigfeld comenta que “o órgão individual é a base para a existência de todo organismo; mas, inversamente, a vida de todo organismo é uma condição necessária para o funcionamento do órgão individual” (HENNIGFELD, 2001, p. 60, tradução nossa) tal qual vimos no exemplo do olho como um órgão individual que, no entanto, faz parte de um todo.

Desse modo, a virada ou abandono do conceito de imanência para o de um Deus em devir é crucial na filosofia de Schelling, pois a vida orgânica, dinâmica, viva e todos os outros termos que representam uma efetividade divina no mundo formando a ideia de sistema somente se concretizam em um Deus, por intermédio de sua liberdade, em desenvolvimento gradual desde os mais baixos níveis da natureza, como a matéria em seu estado inconsciente, para revelar-se naquele seu ser mais completo, a saber, o homem, consciente. Contra o argumento de Schelling cair na crítica do círculo, se faz mister entender que a relação entre fundamento e existência no Absoluto ocorre fora do nosso tempo cronológico, ou seja, há aqui uma luta interna e atemporal que se instaura desde a decisão do Absoluto de se reconhecer enquanto imagem no homem. Quanto à este último ponto, a contradição que poderia querer se afirmar nesta parte da filosofia schellinguina, Hennigfeld argumenta ela desaparecer se “a vida de Deus for entendida como autogeração”, isto é, “o devir do Absoluto é o desdobramento e a revelação de sua essência, que sempre já existiu” (HENNIGFELD, 2001, p. 61, tradução nossa). Dreher afirma que Schelling busca um equilíbrio entre dependência e liberdade já no plano metafísico, onde a luta entre elas “é eternamente resolvida, ao nível próprio da essência, do Absoluto fora do tempo, em favor da liberdade entendida como realização de um querer racional” (DREHER, 2004, p. 70). Assim, Schelling resolve também o rumo fatalista que o panteísmo tomou com a filosofia de Espinosa, uma vez que com a cisão ontológica entre fundamento e existência escapa a confundir as coisas com Deus.

O que observamos, destarte, em relação àquela contração é que ela marca o início de toda realidade, segundo afirma Schelling. Deus ao encerrar-se na primeira potência, no fundamento, configura o início do tempo, mas de que modo isso acontece? Já sabemos que a natureza da essência divina não é outra a não ser a união de todas as potências, logo contradiz a sua própria essência se nesse encerramento Ele se fechasse totalmente à escuridão daquele que é fraco no agir e na vontade. Assim, a quebra da sequência lógica para

a efetiva dá-se mediante a ação livre de Deus, a execução da liberdade para fora da unidade formal das potências configura a divisão do tempo. O apontamento de Álvarez é claro quanto ao assunto ao dizer que a “‘existência’ e ‘temporalidade’ estão essencialmente unidas na própria ação de Deus de criar o mundo” (ÁLVAREZ, 2004, s/n, tradução nossa). Ao se encerrar na escuridão da primeira potência a força característica da essência divina, a existência, resgata progressivamente aquela primeira em direção à segunda potência irrompendo de vez das trevas para a luz. Esse percurso de uma para outra constitui o começo do tempo, não *no* tempo como poderia enganar-se, “o mundo não começa no tempo, mas o tempo e o mundo têm um começo que os precede” (ÁLVAREZ, 2004, s/n, tradução nossa).⁷⁶

Dissemos acima sobre os esforços de Schelling em aproximar as exposições abstratas para o plano objetivo, real. A pergunta que nos guia agora é se e como Schelling aproxima estes conceitos do homem. Para tanto, ele utiliza o conceito de “nostalgia” ou “anseio”, o qual mencionamos acima e que está intimamente relacionado ao seu ato voluntário de revelar-se, Schelling diz:

Por isso, é assim que devemos representar a nostalgia originária, tal como, de facto, 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) e se agita num pressentimento, tal como um mar poderoso e ondulante, semelhante à matéria de Platão, que procura uma lei obscura e inconsciente, incapaz de construir por si própria qualquer coisa de duradouro (SCHELLING, 1993a, p. 65).⁷⁷

A introdução da ideia de “vontade senciente” enquanto aquela que representa o desejo sugerida por Hennigfeld aproxima, segundo ele, a definição de fundamento como um anseio⁷⁸. Neste anseio a realização da contração e expansão ocorre do mesmo modo que já demonstramos, de forma que Schelling afirma ser a nostalgia o primeiro sentimento do “Uno eterno de se produzir a si mesmo. Ela não é o uno eterno, mas é eternamente idêntica a ele” (SCHELLING, 1993a, p. 63)⁷⁹. Dito de outro modo, este anseio é um desejo de querer desvendar aquilo que está oculto, mas que, no entanto, devido ao seu caráter dependente e imperfeito, essa vontade é sem entendimento, é inconsciente ou vontade cega. Ela encontra seu oposto na vontade em sentido próprio, isto é, aquela de caráter autônomo e perfeito, que

⁷⁶ A temática do tempo na filosofia de Schelling decorre da questão da liberdade humana e aparece de maneira mais profunda na época da obra *As idades do Mundo*.

⁷⁷ SW I, 7, 360.

⁷⁸ A título de esclarecimento, já que estamos utilizando tanto a palavra nostalgia quanto anseio, Hennigfeld vale-se em seu texto do termo “anseio”, já na tradução da *Freiheitsschrift*, realizada por Carlos Morujão, encontramos a palavra “nostalgia”.

⁷⁹ SW I, 7, 359.

sabe o que quer realizar. Mas como essas duas vontades se aproximam? A aproximação é possível no “anseio do fundamento [que] sente o entendimento”, ou seja, o princípio da existência, assim o entendimento não surge como tal no anseio, mas [ele] é o que se anseia” (HENNIGFELD, 2001, p. 65, grifo e tradução nossa).

Mas como esse caminho nos leva até o homem? Sobre o assunto Gonçalves comenta:

A reflexão aqui, assim como no contexto da filosofia da natureza é um ato que cinde a unidade originária, mas agora, interiorizado na própria essência divina, ele passa a ser descrito como um ato necessário e livre, um ato da vontade criadora que torna imediatamente a representação de si em uma imagem real efetiva, ao projetar seu próprio entendimento para a natureza criada. Isto explica a distinção no interior da unidade da natureza criada daquela dualidade que no interior da unidade divina originária permanecia idêntica. Mas, **segundo Schelling, a dualidade de forças na natureza inicialmente criada conserva em si uma ânsia de recuperar aquela unidade originária, tal como uma nostalgia ou busca pelo momento do uno absoluto.** Mas, como este retorno não é imediatamente possível, a dualidade dos princípios na natureza criada leva, ao contrário, ao desenvolvimento do processo de individuação dos seres singulares da natureza (GONÇALVES, 2011, p. 100, grifo nosso).

Na *Freiheitsschrift*, o processo gradual da criação do qual Schelling irá afirmar ser uma verdadeira *in-formação* na natureza dos seres criados, ou seja, a capacidade do entendimento (da luz divina) de vencer constantemente a resistência do fundamento que se retrai para dentro de si faz nascer o ser singular que desperta “na medida em que o entendimento salienta a unidade ou ideia oculta no fundo cindido” (SCHELLING, 1993a, p. 67)⁸⁰. Sobre o conceito de *in-formação*, Morujão reconhece o mérito de Schelling por “situar no próprio Absoluto o fundamento da autonomia relativa do finito, sem que, desta forma, a autonomia fosse suprimida” (MORUJÃO, 2004, p. 376).

A partir de agora vemos um fundo originário que não tinha regras ser trazido à ordem pelo princípio divino da existência. Aquelas forças em estado de cisão que antes se encontrava nele são a matéria e a alma. A primeira configura o corpo, mas o laço vivo na cisão é a alma. Do desdobramento gradual das potências criativas e na diferenciação delas “surge da natureza um novo ser, cuja Alma pode ser tanto mais perfeita quanto mais esse ser contém diferenciado aquilo que noutros ainda o não está” (SCHELLING, 1993a, p. 67)⁸¹. Assim, através do processo de *in-formação*, o entendimento divino se manifestará por completo na criação, tanto na natureza quanto no homem. Por este motivo, dissemos antes que a demonstração de como cada processo ocorre é tarefa para a filosofia da natureza, uma vez ser ela quem “deve explicar esse processo de desdobramento gradual e mostrar como a natureza – que, como criada, é ela mesma criativa – torna-se cada vez mais ela mesma no

⁸⁰ SW I, 7, 362.

⁸¹ SW I, 7, 362.

decorrer desse processo” (HENNIGFELD, 2001, p. 71, tradução nossa).

Ao retomarmos a história do conceito de Absoluto poderíamos dizer que ela vem de Nicolau de Cusa, que não usou este nome, mas que trazia a ideia do infinitamente grande (Universo). Já Giordano Bruno liga essa ideia ao conceito de totalidade, ganhando uma realidade ontológica (monismo). Na sequência temos Jacobi refletindo sobre este Absoluto, mas do ponto de vista da fé, da revelação e da intuição. Anos após Eschenmayer, talvez até para manter sua oposição à filosofia schellinguiana passa de um estudioso transcendental para um fideísta jacobiano. Fichte e também Schelling produziram um conceito de Absoluto com o objetivo de superar aquela dicotomia kantiana, infinito e finito, pois o Absoluto seria, ao mesmo tempo, infinito totalizante que, em seu interior, possui as coisas finitas. Para Hegel, o Absoluto é um e o mesmo, idêntico a si, mas em seu interior guarda coisas finitas diferentes, identidade e diferença são trazidas numa dialética capaz de explicar esta nova forma de monismo que nasce no pós-kantismo. No entanto, a reconciliação de fé e razão, de entendimento e razão e de infinito e finito não esgotam a missão do idealismo pós-kantiano, também a dicotomia sujeito-objeto precisou ser superada, e é por este motivo que Schelling irá mobilizar o conceito de devir na *Freiheitsschrift*.

Com efeito, assim como a filosofia schellinguiana apresenta gradualmente seus conceitos, nosso foco passa exatamente do mesmo modo à investigação do homem dentro do sistema, isto é, como esse processo verifica-se no objetivo, no real, e neste que Schelling afirma ser o mais consciente e elevado. Indagamos acima como este caminho nos leva até o homem, as questões postas a partir de agora são: como o movimento circular das potência efetiva-se no homem? Como a liberdade está imbricada no agir humano? Ou ainda, o que fazer quando esse agir não resistir às fraquezas do fundamento? Inevitavelmente, abrimos as portas para a temática de como a liberdade schellinguiana relaciona-se com o bem e com o mal.

2.4. Liberdade e *Persönlichwerden*.

No início deste capítulo foram apresentados os problemas principais da filosofia pós-kantiana, a saber, a unidade daquilo que foi separado pelas *Críticas* de Kant. Superar as limitações metafísicas e epistemológicas é a base do projeto dos idealistas, em especial de Schelling e Hegel. Não bastasse este projeto, que por si só é um trabalho monumental, o desejo de Schelling foi o de criar um sistema monista e totalizante mostrando a identidade absoluta e, ainda, capaz de reconciliar tudo aquilo que fora apresentado como distinto,

separado e diferente, na filosofia de Kant. Em suas trajetórias, tanto de Schelling quanto de Hegel, deixaram claro que os autores debatiam com fervor tais problemas buscando encontrar uma solução. No caso de Schelling, em um primeiro momento, foi a introdução do conceito de *intuição intelectual* como via de acesso ao absoluto; em Hegel, no entanto, através da dialética da consciência, na qual a reflexão tem papel central, pois torna possível o acesso ao absoluto.

Identidade e diferença, conceitos centrais nos sistemas de ambos os autores, são mobilizados com o intuito de evitar aquela crítica de diluição da parte no todo, ou da identidade na diferença. Em Hegel a identidade entre os diferentes se constituía pela reflexão e por isso de forma mediata, e não imediata como veremos ser o caso da intuição intelectual de Schelling que, deste modo, por ser incapaz de descer do universal ao particular, do infinito ao finito, não seria vista em sua proposta reflexiva. O que resulta nas palavras já citadas de Hegel: "a noite em que todos os gatos são pardos" (HEGEL, 2002, p. 34). Para isso, indicamos que Schelling buscou mediatizar e determinar tudo aquilo que antes era apresentado como imediato e indeterminado, ele trouxe a dimensão reflexiva e de identidade para sua concepção de absoluto.

Ocorre que pelo fato de o conceito de *intuição intelectual* de Schelling ser criticado por Hegel em sua obra mais importante, a *Fenomenologia*, essa contundente crítica não fica sem resposta. Schelling, por sua vez, parece sentir-se obrigado a responder através de sua nova obra, *Freiheitsschrift*, na qual realiza um movimento de abandono do conceito de intuição intelectual substituindo-o pelo de Absoluto, ou melhor, de um Deus em devir. A obra tem como esforço apresentar o caráter efetivo e vivo de seu sistema da liberdade, ou seja, um sistema de caráter não formalista. Mostramos no decorrer deste capítulo a forma pela qual tal mudança traz à filosofia schellinguiana uma reflexão mediadora, criticada como ausente por Hegel. Contudo, para compreender mais profundamente o papel e os aspectos que sua obra *Freiheitsschrift* ocupa na filosofia de Schelling é preciso reconhecer que este texto não responde apenas às críticas de Hegel, mas também, como já foi apontado, àquelas realizadas por Eschenmayer.

A teoria da identidade e da liberdade de Schelling parece a Eschenmayer como uma caracterização do Absoluto que resulta na diluição ou supressão desta identidade absoluta, ele se tornaria indiferente e por isso os princípios opostos de liberdade e necessidade nada mais representam dentro da tentativa de sistema que Schelling tentava formular. Por este motivo, Eschenmayer defende a oposição absoluta entre sujeito objeto, entre finito e infinito, entre fé e razão, somente assim não apenas as diferenças seriam resguardadas, mas o espaço para a liberdade e o lugar da fé também estariam seguros. Esse fideísmo propõe uma teologia não

especulativa que conhece os limites da razão ao mesmo tempo que abre espaço da fé.

Porém, a guinada de Schelling é justamente contrária ao posicionamento de Eschenmayer, uma vez que trilha sua teoria partindo daquele Absoluto, onde seu inverso também é válido, ou seja, partindo do homem. Por outras palavras, buscando imprimir uma vivacidade e efetividade em seu sistema sua tese da liberdade pode ser compreendida em dois sentidos, tanto em um caminho do absoluto ao humano, chamado de personalização de Deus (*Persönlichwerden*), quanto no caminho que vai do humano ao Absoluto, este chamado de individuação do homem. Esse processo é aquele que levará Deus a reconhecer-se enquanto imagem, naquele percurso das potências que tentamos esclarecer anteriormente.

Assim, a diferenciação das forças antes indiferentes no Absoluto iniciam suas atuações em conflito e em simultaneidade logo após aquele decidir se revelar. O princípio de existência deve agora vencer a retração do princípio de fundamento até alcançar a completa atualização de Deus, ainda que inicialmente ele se faça de modo subjetivo:

Mas, correspondendo à nostalgia que, como fundo ainda obscuro, é a primeira emoção da existência divina, produz-se no próprio Deus uma representação interna reflexiva, pela qual (dado que ela não pode ter outro objeto que não Deus) Deus se percebe enquanto imagem. Esta representação é a primeira em que Deus, considerado de modo absoluto, se realiza efectivamente, independentemente do facto de o fazer apenas em si mesmo; ela está em Deus desde o início e é o próprio Deus engendrado em Deus. Esta representação é, ao mesmo tempo, entendimento: O Verbo pronunciado por aquela nostalgia. E o espírito eterno que sente em si mesmo o Verbo e, simultaneamente, a nostalgia infinita, movido pelo amor que ele próprio é, profere o Verbo, de modo que agora o entendimento, em conjunto com a nostalgia, se torna uma vontade livremente criadora e poderosa e dá forma, na natureza originária e sem regra (como se ela fosse o seu elemento), aos instrumentos de sua revelação (SCHELLING, 1993a, p. 65-66).⁸²

A primeira manifestação de Deus ocorre no reino subjetivo, justamente no momento que narramos anteriormente, naquele contrapor das potências opostas. Desta surge uma imagem interna reflexiva que tem sua razão devido à nostalgia que o Uno sente. Assim sendo, do confronto entre elas o início do tempo é constituído. Essa seria a dialética contida no papel e a atuação das forças criativas dentro do que nomeamos como doutrina das potências. Na contínua etapa de personalização de Deus, o homem representa o reconhecimento objetivo de Deus, ou seja, o segundo momento em que este se manifestará enquanto pessoa no reino objetivo. Schelling diz:

Todo o nascimento é nascimento da escuridão para a luz; o grão deve desaparecer na terra e morrer na escuridão para que uma mais bela figura luminosa se erga e se manifeste à luz do Sol. O homem é formado no útero materno; e é somente da

⁸² SW I, 7, 360-361.

escuridão daquilo que não tem entendimento (do sentimento, da nostalgia, essa matriz soberana do conhecimento) que desperta o pensamento luminoso (SCHELLING, 1993a, p. 65).⁸³

Dessa forma, se Schelling deseja afirmar um Deus pessoal, a vida divina deve ser também um evento, com um início de escuridão para sua ascensão à luz, tal qual podemos constatar no homem. Por fim, a contemplação da última etapa da *Persönlichwerden* concretiza-se exatamente ao momento ausente de toda e qualquer oposição e dualidade de modo a estarem subordinados “para que Deus seja tudo em todos” (SCHELLING, 1993a, p. 120)⁸⁴. Diante deste processo, podemos alegar que Schelling, ao afirmar o voluntarismo de Deus no seu desejo de revelar-se, põe também a liberdade desde o início da geração, isto é, a liberdade divina permeia cada etapa da criação, pois o ato de vontade que parte Dele é devido ao fato de Deus ser um ser autônomo ao qual os predicados “ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, auto-afirmação” (SCHELLING, 1993a, p. 53)⁸⁵ o são cabíveis. Daí Schelling posicionar a vontade dentro de seu sistema como sendo o ser originário, porquanto somente a ela os predicados citados acima são cabíveis. Sendo assim, poderíamos compreender que vontade e liberdade se encontram profundamente conectados tanto no caráter do divino quanto no todo do sistema schellinguiano, como Hennigfeld descreve bem ela é uma “ontologia da vontade” (HENNIGFELD, 2011, p. 27, tradução nossa) que possibilita tanto tratar de um conceito real de liberdade quanto introduzir agora o sentido objetivo do mal no sistema. Ele afirma que:

Acima de tudo, ela também possibilita um conceito real de liberdade e uma definição objetiva do mal. Acima de tudo, ela também permite uma compreensão mais profunda do princípio da filosofia absoluta. Schelling descreve esse princípio - o “ponto mais alto de toda a investigação” (cf. 406) – como *Ungrund*, entendido como indiferença estrita, indistinguibilidade por excelência. Se o ser primordial está no querer, então o não-ser só pode ser puro querer – uma vontade que não quer nada. Essa é a forma mais elevada de liberdade; aqui está a origem de toda a vida e de toda a revelação, que não pode mais ser elucidada. A posteriori, entretanto, pode-se dizer que essa vontade que tudo determina é a vontade de um amor absoluto. O princípio do sistema de liberdade é, portanto, “a unidade geral que é igual a tudo e, no entanto, não é tomada por nada, o bem que é livre de tudo e, no entanto, afeta tudo, em uma palavra, o amor, que é tudo em tudo” (408). A vontade amorosa também é o padrão para a existência humana, que, obviamente, é sempre prejudicada pela atividade incessante da vontade particular egoísta (HENNIGFELD, 2011, p. 27, tradução nossa).

Como expusemos anteriormente, há aqui o conflito das vontades que no homem apresenta-se enraizado no puro querer, no sentido cego da palavra, ou melhor, sem sentido,

⁸³ SW I, 7, 360.

⁸⁴ SW I, 7, 405.

⁸⁵ SW I, 7, 350.

estando em contraposição ao ser primordial que é querer ou vontade de amor e, assim, não afetado pela vontade egoísta do fundamento. Com efeito, é devido à concepção de um Deus livre que deseja relacionar-se com sua criação ser possível agora tratar de uma liberdade humana, mas não qualquer liberdade, mas uma liberdade como faculdade para o bem e para o mal.

Isto posto, com as modificações conceituais apresentadas neste tratado sobre a liberdade, caberia ainda apontar um formalismo ou supressão? Continuariam sendo insuficientes para o sistema da liberdade que Schelling ambiciona? Nos parece possível a essa altura reconhecer o notório esforço do autor em tornar seu sistema vivo e efetivo por um processo dinâmico de autorevelação do absoluto mediante devir. Ainda mais quando vale-se de analogias para aproximar a concepção metafísica abstrata para ao nível da compreensão humana. Desse modo, Schelling inclui Deus no mundo real e, ao mesmo tempo, eleva a condição do homem no sistema, uma vez que ele deixa de ser mero reflexo da identidade absoluta, para ser imagem de um Deus vivo e pessoal. Evidentemente o filósofo não escapa novamente às rejeições de seus críticos, o próprio Eschenmayer irá apontar desta exposição que Schelling nada mais faz do que deixar seu pensamento cair em um antropomorfismo divino ao conferir a Deus características humanas como aquela do “desejo” na explicação da nostalgia. Contudo, para o filósofo quanto mais Deus parecer distante em relação ao homem menos efetivo, pessoal e vivo ele será, então “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, que ele tem em suma tudo em comum com o homem, exceto a dependência” (SCHELLING, 2020c, p. 61-62)⁸⁶.

Em resumo, a proposta de Schelling para fugir de um formalismo, como uma resposta às críticas contidas na *Fenomenologia*, ou de uma supressão ou antropomorfismo divino, como acusado por Eschenmayer, tem lugar, portanto, na concepção de que a existência não determina a essência e onde concluir uma identificação total do sujeito com o predicado configurando um caráter de igualdade “como se fosse a mesma e única coisa” é um erro. É claro, a essa altura, que o que Schelling realiza em seu tratado refere-se a uma tentativa de esclarecer a ideia do Deus pessoal e sua efetividade que não mais é apreendido apenas de maneira contemplativa mediante aquela intuição intelectual, mas sim tido agora como um Deus livre através do entendimento no finito, no homem e na consciência, como veremos no capítulo seguinte. Fazendo uso da doutrina das potências, Schelling afirma e demonstra na *Freiheitsschrift* que o Absoluto se faz em devir e confere a dependência dos seres segundo este devir e não segundo o seu próprio ser. De outro modo, Schelling aponta em seu tratado

⁸⁶ SW I, 7, 432.

que um Deus em devir tem de se orientar "pelas leis de sua própria essência" (MORUJÃO, 2004, p. 357), garantindo a ligação da liberdade e autonomia daquele indivíduo finito para com o Absoluto, como também a ideia de autorevelação deste último. O estudo desta doutrina está presente na *Freiheitsschrift* na forma dos conceitos de *Grund* e *Existenz*, como tentamos demonstrar, e é apresentado de modo didático e sistemático nas *Preleções* (1810), mas será de suma importância na *As idades do mundo* (1812), obra em que discutirá propriamente como ocorre a saída do Absoluto de si para alcançar a revelação na criação, porém agora com influências böemianas. O que veremos no capítulo seguinte é exatamente a relação prática no mundo e no homem desses conceitos ontologicamente retratados até o presente momento.

CAPÍTULO 3

O SISTEMA DA LIBERDADE

Se o universo não pode ser nada mais do que a manifestação do Absoluto, e a filosofia nada mais é do que a apresentação espiritual do universo, então toda a filosofia é também apenas manifestação, i.e. a evidenciação contínua [fortgehende Erweisung], de Deus.
F. W. J. von Schelling (2020c, p. 47).⁸⁷

3.1. A dinâmica da liberdade como faculdade dos opostos.

A dinâmica da liberdade se resume em ela conter em si a amplitude daquilo que é bom no agir humano, assim como também aquilo que está para o mal nele. Destacando a relação entre a natureza humana e a divina, Schelling argumenta que, assim como Deus possui um aspecto obscuro inerente, denominado “Natureza em Deus”, o homem também deverá apresentar um aspecto obscuro no seu íntimo. Veremos que é justamente este aspecto que o distingue dos animais e o coloca em um estado intermediário entre a natureza e Deus. Como também, a partir deste íntimo obscuro, poderá ser diferenciada ainda a vontade humana da vontade divina.

Devido ao fato de Schelling enfatizar, no início de sua obra, o verdadeiro conceito de liberdade humana, isto é, o de ela incluir a capacidade de escolher guiar-se para o bem, ou percorrer os caminhos tortuosos do mal. A evidenciação dos opostos na liberdade, essa capacidade inerente dela no homem, é fundamental para o equilíbrio do sistema filosófico que nosso autor está tentando firmar, pois sem a possibilidade do mal, a liberdade seria um conceito vazio, e tampouco o bem seria algo sustentável. Em vista disso, o mal, segundo Schelling, não pode ser tomado simplesmente como mera ausência do bem, como pensaram Santo Agostinho e Leibniz. Para não ser expresso de modo vazio ou formal no sistema, ele tem de ser considerado uma inversão positiva dos princípios divinos, o fundamento e a existência.

A perspectiva de Schelling não nega que sua teoria encontra-se fortemente influenciada pela teologia mística de Jakob Böhme, um sapateiro de Görlitz cujas experiências e visões lhe permitiram e o guiaram a entregar-se de vez à escrever as revelações recebidas. A proximidade com o pensamento de Böhme deu-se graças a sua mudança para

⁸⁷ SW I, 7, 424.

Munique e à sua relação com Franz von Baader, que apresentou os escritos daquele primeiro para Schelling. Relacionando o filósofo com o místico, veremos que a existência do mal como necessária para a manifestação da liberdade e da consciência está presente tanto em um quanto no outro, claro, conservando as particularidades contidas nos objetivos e concepções de cada um deles; e determinará o homem como o centro entre as vontades, a saber, a vontade universal e aquela particular. Assim, a liberdade humana, melhor, o homem dotado de vontade própria, de ipseidade que lhe permite ser um espírito centrado em si mesmo, capaz de fazer escolhas morais, é visto como o ser que tem de fazer escolhas conscientes refletindo a natureza complexa e dual do que é ser humano, capaz de ascender ao divino ou cair na danação.

Diferentemente do que havia defendido Leibniz em seu *Ensaio de Teodiceia* (1710), exatamente de sua compreensão do mal enquanto *privatio boni* que o coloca em ponto de divergência frente a nosso autor. Schelling censura o otimismo leibniziano acerca do mal, bem como a afirmação de que Deus escolhe o melhor dos mundos possíveis, mas que não consegue se desvencilhar do mal no mundo e de um possível julgamento imoral do seu caráter. Estas e outras alegações conflituosas colaboram para que o sistema do racionalista decaia nas ruínas do formalismo dos conceitos vazios, o qual Schelling luta para combater desde o início na *Freiheitsschrift*. No entanto, nosso autor não tem o intuito de desprezá-lo por completo, contrariamente, Schelling vê acontecer com Leibniz a virada da filosofia para um modo idealista de pensar, de fazer a filosofia, uma vez que este último esforça-se para mostrar e colocar em Deus o homem, isto é, torná-lo uma criatura ideal, e não apenas da realidade. Daí a inclusão de Leibniz para o debate, bem como nossa tentativa de demonstrar as convergências e divergências entre os dois filósofos nesta pesquisa.

A partir desta nova ótica da filosofia, a elevação do sujeito no sistema passa a ser destaque na filosofia iluminista, a tal ponto que permite a Kant fazer sua própria “revolução copernicana”. Dado o homem como centro do conhecimento do mundo e como centro da liberdade e da moralidade, a discussão acerca do mal (aqui unicamente moral), o pensamento de um Deus como apenas uma ideia regulativa da razão e a liberdade restrita ao sujeito provoca em Schelling a necessidade de estabelecer um sistema para além das vias epistemológicas. Em outras palavras, Schelling busca estabelecer um sistema que derrube as fronteiras kantianas estando enraizado metafisicamente, como já foi debatido no início desta pesquisa. Deste modo, procura-se agora compreender como o debate sobre moralidade e liberdade aparece nos dois autores, assim como busca-se um resgate da exposição inicial

sobre o que foi abordado analisando e concluindo se a proposta ontológica de Schelling e a busca por unidade absoluta a esta altura pode ser considerada efetiva e bem-sucedida.

Com efeito, para avançar na discussão da relação do homem, Deus, mal e ordem de mundo ou sistema, é preciso antes retornar à concepção da natureza como inconsciente, demonstrando como nela há uma organicidade que gradativamente ascende de sua inconsciência para a consciência do homem dado como ser mais elevado, livre e indeciso, capaz de decidir agir para o bem ou para o mal. Ao final, será possível afirmar ser a *Freiheitsschrift* de fato o sistema da liberdade tal qual Schelling pretendeu apresentar em suas páginas iniciais? Ou, a essa altura, cairia ele em dificuldades conceituais como veremos ser o caso de Leibniz? Conseguirá sua filosofia *apresentar espiritualmente o universo* e constituir-se como *evidenciação contínua de Deus*? Passemos à análise das questões aqui introduzidas.

3.1.1. Organicidade da natureza: o percurso inconsciente à consciência humana.

Por mais que Schelling, na *Freiheitsschrift*, se abstenha de percorrer as minúcias da evolução de uma filosofia da natureza, é inevitável e mesmo prejudicial para nosso objetivo não promover, ao menos, uma noção concisa deste processo que culminará no homem. Isso porque a dialética da oposição dos princípios, como vimos, e o jogo das vontades em atividade com uma liberdade para o bem e para o mal no reino objetivo, em especial, no ser humano, como veremos, estreitam seus laços partindo desta evolução de uma natureza de caráter inconsciente. Tal como identificamos em Deus um estágio inicial de inconsciência, a lembrar, aquela completa indiferença das forças criativas *em si mesmo*, é coerente esperar que este estado ocorra também no plano real, porém agora inicialmente dado na natureza. As perguntas que nos guiarão agora são: como esse caminho nos leva à correlação entre Deus, ser humano, liberdade? Qual o papel do mal no sistema? E quais as razões de resgarmos a natureza como um momento importante desse caminho? Sendo assim, o que pretendemos demonstrar nas próximas páginas é o estreitamento de conceitos ora ontológicos, ora antropológicos, formando a ideia de um mundo ideal e um mundo real concomitantemente.

A organicidade da natureza em Schelling e seu importante destaque como ponto de partida do mundo objetivo-real comunga fortemente da *Monadologia* de Leibniz. Embora as muitas avaliações negativas à filosofia leibniziana, neste aspecto Schelling aproveita de seu conceito de mônadas não somente por ele compreender ser o único a contrapor-se ao espinosismo de única substância, mas ainda por enxergar nele que sua definição de *força*

representativa retrata a primeira potência de sua *Potenzenlehre* como “o primeiro passo para o idealismo e para a perspectiva ideal na filosofia” (SCHELLING, 2018, p. 129). O comentário de Hartmann é o de ser “daí que provém a concepção do espírito que nela cria inconscientemente, assim como a ideia de espírito, no grau mais elevado da representação, se torna, finalmente, consciente” (HARTMANN, 1960, p. 135), o que Schelling elevará às últimas consequências. Em outros termos, o conceito de mônada permite trazer a ideia de continuidade cujo processo não poderia saltar da matéria para o espírito, como pensava Descartes⁸⁸. Ocorre que dispor a natureza em carácter orgânico como sendo o marco inicial do mundo objectivo leva Schelling a um conflito irresolúvel com Fichte, quanto a isso Hartmann destaca:

Enquanto Fichte na sua teoria posterior penetrava cada vez mais na profundidade do Eu e prosseguia nesta direcção, chegando finalmente para além do Eu, isto é, por de traz dele, Schelling, inversamente, avança até transcender o Eu e interna-se no mundo do objectivo e do ser natural, encontrando novamente nesse mundo, sobre a base objectiva, o mesmo princípio ideal na actividade pura do qual o outro filósofo tinha partido (HARTMANN, 1960, p. 136).

Conforme o pensamento de Coelho (2024), Schelling parece realizar uma “inversão na prioridade causal do idealismo” de modo que as questões sobre natureza passam a apresentar um carácter inverso: “como pode a natureza produzir a inteligência, o sujeito pensante, o Eu livre? E, considerando-se que ela o produz, o que isso diz sobre a essência última da natureza?”. Inevitavelmente, segundo Coelho, o assunto tocaria em uma exposição espiritualista do qual “diversas escolas materialistas passaram, no século XX, a negar a liberdade e, em alguns casos, a própria inteligência”. (COELHO, 2024, p. 189).

A ideia de um processo dinâmico da Natureza do qual Schelling trata em sua *Naturphilosophie* consiste em dizer que ela “corresponde à ativação ou atualização das potências presentes na matéria. Ao processo dinâmico pertencem todos os movimentos vivos da Natureza que vêm de um princípio interno” (ÁLVAREZ, 2004, p. s/n, tradução nossa). A descrição de Schelling acerca deste processo dinâmico exprime características científicas dos fenômenos físicos que a ciência contemporânea havia conquistado. Juntando as contribuições da bioeletricidade de Galvani, as descobertas de Hooke e Brown referentes à biologia celular, bem como o bom proveito da teoria destes últimos que Kiehmeyer faz para explicar a

⁸⁸ Morujão explica que “Este conceito de força, que Schelling encontra em Leibniz, resultara em primeiro lugar da polémica contra a noção cartesiana de natureza, reduzida à extensão espacial, único modo, segundo Descartes, de ela ser constituída, de forma a poder ser conhecida cientificamente” (MORUJÃO, 2004, p. 169).

organicidade do sistema da vida, e ainda as refutações da teoria do flogisto mediante a descoberta do oxigênio por Lavoisier e o movimento dos corpos com a física gravitacional de Newton, Schelling as reúne e empreende a sua dedução geral do processo dinâmico da natureza. Daí o desdobramento desta ser, para Schelling, também conduzido por um sentido teleológico dos fenômenos naturais nela contidos, dos quais não apenas a teoria das potências aparece e cumpre seu papel, mas ainda por culminar na concepção de um princípio primeiro em que estão enraizadas.

Naturalmente, algumas terminologias utilizadas por Schelling à época da *Naturphilosophie* destoam de suas exposições posteriores, como ocorre no caso da *Freiheitsschrift*. O apontamento de Gonçalves no que tange às diferenças entre as nomenclaturas conceituais utilizadas pelo jovem Schelling da *Naturphilosophie* e pelo Schelling da *Freiheitsschrift* é de que “Enquanto na *filosofia da natureza* o jovem Schelling fundamentava sua tese sobre a dualidade de princípios da natureza com experimentos científicos” inspirado por aqueles descobrimentos que mencionamos acima “interpretando-os a partir do jogo dialético de forças opostas”, o Schelling posterior do tratado de 1809 compreende que “a tese da dualidade de forças no interior da natureza se baseia na ideia metafísica da criação, interpretada aqui filosoficamente como um ato de reflexão praticado pelo próprio ser originário”. (GONÇALVES, 2011, p. 99-100).

O fio que nos conduz novamente à obra objeto de nosso estudo é justamente a reflexão, presente tanto naquela exposição sobre a Natureza quanto agora na liberdade. Essa reflexão, ainda segundo Gonçalves, é em ambas as filosofias “um ato que cinde a unidade originária”, porém na *Freiheitsschrift* Schelling a introduz “na própria essência divina”. Sendo assim, o ato de reflexão neste momento, retomando o que já foi exposto antes, realiza-se exatamente naquela vontade livre e necessária de Deus, no desejo ou anseio de criar “imediatamente a representação de si em uma imagem real efetiva, ao projetar seu próprio entendimento para a natureza criada”. (GONÇALVES, 2011, p. 100).

Indagamos agora se essa reflexão aparece também na natureza. Caso a resposta seja positiva, como ela se sucede? À matéria, às plantas ou aos animais cabem algum nível de reflexão? E, se estamos anunciando que Schelling faz do homem o único ser capaz de revelar o desejo inicial do divino, como o filósofo explica a reflexão neste ser? Ou melhor, o Absoluto se poria atualmente nele, mas apenas em potencial em toda natureza? Toda a minúcia deste processo é esclarecida nas *Preleções Privadas de Stuttgart*, do qual nos deteremos, como dito antes, a sintetizar concisamente as considerações gerais da natureza.

A expressão geral da natureza é, como já sabemos, $\frac{B}{A=B}$, ou ainda, como já pusemos $A = B$ como a primeira potência, então $= B$: a natureza, em relação a todo o universo do qual ela é apenas como uma parte subordinada, é = na primeira potência = $(A = B)$. Isso não impede porém que ela contenha novamente em si todas as potências e, como já foi observado, que ela se cinda tanto quanto uma cisão é em geral possível. Vê-se a natureza perder-se nas coisas corpóreas, por exemplo nos metais. Estas coisas estão assim no polo B de nossa linha. Como porém cada reino forma novamente um todo para si, também os metais, que por um lado se perdem ainda mais na corporeidade, por outro lado se tornam voláteis, talvez mesmo dissolvendo-se no ar. **Todo o reino do material [des Materiellen] expande-se assim em duas direções, dentre as quais em uma predomina o corpóreo e em outra o espiritual. Todavia, em oposição a todo esse reino do corpóreo, encontra-se em toda a natureza um reino espiritual,** ao qual pertencem a aparição da luz, do calor, da eletricidade e de tantos outros [elementos]. **Finalmente, surge um reino em que o espiritual e o carnal [Leibliches] interpenetram-se, o reino da natureza orgânica, e nesta aparecem as plantas e os animais** (SCHELLING, 2020c, p. 87-88, grifo nosso).⁸⁹

Conservando a mesma lógica demonstrada no reino ideal, Schelling preserva igualmente aquela dualidade das potências na natureza subordinada. Mas, se antes trabalhávamos com a fórmula $A = A$ para demonstrar a saída do Absoluto de sua indiferença e a constituição do todo ideal, temos agora que a expressão geral representativa do lado real, ou seja, da natureza, é dada por Schelling como $A = B$. Nela o cenário inicial apresenta uma bifurcação que tende tanto para a corporeidade quanto para o sentido de um superior espiritual.

Para compreendermos esse percurso serão analisados em um primeiro momento os elementos naturais dentro de um processo dinâmico, em seguida concentramos a exposição no que Schelling nomeia como processo orgânico, feito esse caminho concluímos com a passagem para o mundo dos espíritos alcançando a figura do homem. Novamente, apoiamos nosso estudo na obra *Preleções Privadas de Stuttgart*, devido à clara e didática apresentação de Schelling sobre o assunto. Após realizado este percurso estaremos aptos para compreender as questões sobre liberdade, vontade e mal no que tange ao homem, ao mundo, à moral e a Deus.

De antemão, reforçamos a importância de conservar, durante a leitura das obras do filósofo, ao menos das que estamos tratando aqui, a ideia de permeabilidade da atuação das potências com o intuito de compreender que cada passo do sistema oferecido pelo autor, não importando a quão baixo nível ele desça, elas estarão presentes. Esse cuidado deve-se ao fato

⁸⁹ SW I, 7, 446.

de que mesmo a corporeidade apresentará dentro dela três potências, ou *dimensões* como Schelling nomeia nas *Preleções*, dentro desta potência maior que é a corporeidade. E, do mesmo modo, esta terá o seu *ser* dominante cujo anúncio foi feito no capítulo anterior, trata-se da *gravidade* no fragmento extraído da *Freiheitsschrift*:

Também na matéria, na medida em que ela está simplesmente sob a potência do ser, estão igualmente ligados o *ser* e a *atividade* (pois podemos expressar o ideal também assim, i.e., como atividade), mas ser e atividade estão ainda ambos engolidos [*verschlungen*] no ser, e $A = B$, ou o corpóreo da primeira potência, comporta-se em relação ao espiritual ou ao ideal do mesmo modo como o B inicial o fazia – ele é justamente a indiferença que o espiritual ou ideal busca diferenciar, polarizar, desmembrar [*zerlegen*] (SCHELLING, 2020c, p. 89).⁹⁰

Para tomar forma o movimento de contração e expansão das potências, nesta ocasião, na natureza, Schelling afirma também um estágio inicial de inconsciência na equação $A = B$, de modo que aqui também o espiritual ideal procura polarizar as potências a fim de alcançar a sua unidade. Esse começo é posto pelo filósofo no embate dos quatro elementos que estão sempre conectados por um princípio ativo e por um passivo, ideal e real. Respectivamente, terra e ar são colocados como opostos e através da luta de ambos o elemento fogo surge. Este, por sua vez, encontra seu opositor no elemento água, juntos “fogo e água constituem assim as duas oposições mais elevadas” (SCHELLING, 2020c, p. 91)⁹¹. Influenciado pelos escritos de Jakob Böhme pela aproximação com Baader e o pensamento deste, Schelling destaca a água como sendo o fogo *fluido* frente ao fogo *in concreto*, “a flama”, de modo que a construção da criação assim como sua destruição tem razão na concepção schellinguiana de que “água na sua vivacidade (no mar) está por toda parte unida com o fogo” (SCHELLING, 2020c, p. 91)⁹². Com efeito, o intuito de Schelling neste início tende no sentido de mostrar que não apenas a indiferença está contida na natureza dormente, mas também de inserir tão logo a diferença de qualidades a partir dos elementos científicos.

Retomando a gravidade (B^2), no balanço da contração e expansão, Schelling afirma ser a gravidade uma *involução* frente à evolução, mas que, no entanto, até mesmo sua oposição será concebida pelo filósofo em um caráter positivo, daí a ideia de uma escuridão positiva. Assim, “por meio desse conflito *em ato*, surge pela primeira vez uma vida efetiva na matéria” (SCHELLING, 2020c, p. 94)⁹³ e justamente deste modo configura-se o processo

⁹⁰ SW I, 7, 447.

⁹¹ SW I, 7, 448.

⁹² SW I, 7, 448.

⁹³ SW I, 7, 449.

dinâmico; o despertar da vida na natureza dado pela oposição é possível pela introdução daquilo que é o imaterial no material, a saber, o *éter* (A²). Com efeito, seguindo esse processo dinâmico da mesma maneira que já reforçamos, o de ser ele composto por um lado corpóreo e por um lado espiritual. Chegamos aos fins, porém quais seriam os meios? Em outros termos, quem ou o que representaria essa evolução contraposta à escuridão positiva? A isso, Schelling explica:

Em todos esses processos, o espiritual é desenvolvido a partir das profundezas da matéria, o que é justamente a intenção de toda a criação. Tudo é suscitado no princípio obscuro pelo mais elevado princípio criador, o qual denominamos *éter*, que é o verdadeiro espírito vital da natureza: como mostramos que o elo presente no produto é em seu lado ideal, i.e., na medida em que ele está virado para [*gegen... gekehrt*] o ideal absoluto, = luz, então a luz é a aparição imediata desse espírito vital. Por isso, a luz deve ser compreendida como vivificante – evolvente [*Evolvirende*] – universal, e nada se poderia objetar se nessa relação opuséssemos a luz à gravitação, ao invés de éter à gravitação (SCHELLING, 2020c, p. 95).⁹⁴

No fragmento sobre a luz (A²) e a gravidade, Schelling deseja mostrar que a vida nesse processo é carregada por aquela luz. Em oposição a uma ideia tão somente mecânica como a palavra poderia ter sido compreendida pelos cientistas modernos, ela é justamente o espiritual no sistema. É por meio de sua força ativa que ela adentra os recônditos mais obscuros do princípio de fundamento na natureza distinguindo paulatinamente os reinos vegetal e o animal até alcançar o reino humano. Por outro lado, aquela gravidade na natureza encontra-se coberta pelo véu da escuridão, como já indicado⁹⁵, de modo que não corresponde passivamente à penetração da luz em seu âmago, pelo contrário ela tende a resistir. Nas *Preleções*, Schelling explica que o cedimento do egoísmo à aparição da luz precisa acontecer de modo que, se não houvesse a necessidade do desvelamento, ele seguiria sem freios, pondo a si mesma em uma linha reta. Ademais, a matéria – a gravidade – não tem força para atingir um nível mais elevado se persistisse seguir na resistência de seu egoísmo, ela deve ser então limitada, melhor, resgatada pela dimensão ideal que a luz representa.

Tanto a luz quanto a gravidade estão subordinadas a um terceiro maior e superior a elas, denominado A³ na equação. Este A³ só pode ser a *vida em si* unificante das matérias correlatas, luz e gravidade, sendo ele, portanto, “a substância mais íntima do próprio B, que contém em si *implicite* todas as potências.” (SCHELLING, 2020c, p. 96). Neste caminho percorrido até aqui, constata-se que Schelling procura persistentemente manter a ideia de

⁹⁴ SW I, 7, 450.

⁹⁵ Vide página 69 deste trabalho.

movimento e elevação das potências até a sua conclusão, à chegada ao ser superior. Em síntese, quanto ao processo dinâmico, Schelling irá concluir que:

A expressão fundamental da natureza é $A = B$, [o que significa] que nela o B inicialmente dominante – i.e., o não-ente inicialmente dominante – torna-se ente. Nos níveis mais profundos, o ente está completamente perdido no corpóreo. Aqui é o não-ente que tem o poder maior, de modo que se poderia expressar essa primeira potência da natureza pela [fórmula] $A^1 = B^3$. Mesmo lá onde B se encontra na mais alta potência, encontra-se necessariamente também A na mais baixa. Assim [a fórmula] $A^1 = B^3$ é a expressão da gravitação. – No processo dinâmico, onde a substância previamente muda já dá sinais de vida, ela já é *enquanto* B, i.e., enquanto não-ente, diminuída em uma potência, e assim ela é B^2 , ao passo que o ente já se eleva em uma potência; segue-se que o todo é assim: $A^2 = B^2$. Aqui, não-ente e ente preservam o equilíbrio – daí o processo dinâmico na natureza, o período da luta – no qual ainda não se chega a nenhum produto estável (mesmo no tempo essas potências se sucedem. Potência = Período) (SCHELLING, 2020c, p. 97).⁹⁶

Este estágio superior e de equilíbrio que elas se encontram, no entanto, não perdura por muito tempo. Agora, no processo orgânico, a natureza, apesar de ter se elevado, é posta novamente como produto dentro do processo. Será a partir da interpretação da luz e matéria que o ser se tornará cognoscente, isto é, ser capaz de assimilar conhecimento, e não mais apenas o conhecido. Este caminho conduz à sensibilidade de um mundo exterior no qual a vida orgânica se constituirá “quando o produto contém em si a possibilidade de outras coisas sem estar em relação de diferença com elas, quando ele as intui [*anschaut*] em si mesmo (sensibilidade, capacidade animal de intuição)” (SCHELLING, 2020c, p. 98-99)⁹⁷. A importante conclusão que Schelling faz a partir desta colocação da sensibilidade no processo orgânico é de elevar o B ao A^3 , isto é, através dos sentidos (visão, tato, audição, olfato e, um adicional, o gosto) a natureza se eleva e estaria concluída.

A organicidade da natureza é vista também no pensamento do poeta Goethe, Coelho explica que “em seus estudos naturais” Goethe conclui que o caráter vivo encontrado nela deve-se ao fato dela manifestar-se enquanto uma “ideia arquetípica ou enteléquia”. O que significa dizer que cada ser existente cumpre um papel potencial dentro de um organismo que lhe é superior, no caso da planta ela “tem suas partes em função de um órgão principal que é o sentido de sua existência, a folha, e os demais órgãos se dispõem para sustentar, replicar ou abastecer esse órgão central”. O naturalismo de Goethe é moldado

⁹⁶ SW I, 7, 451-452.

⁹⁷ SW I, 7, 452.

filosoficamente, entre outras raízes⁹⁸, graças a sua relação de amizade com Schelling. Mediante esta ajuda ao amigo, Schelling reaproveita e aplica a concepção de organismo vivo em caráter gradativo na sua filosofia da natureza, lugar “onde se ocupou de justificar metafisicamente a lógica diferenciada da biologia contra o mecanicismo derivado da observação do mundo inorgânico” (COELHO, 2023, p. 112). Com efeito, como mostramos, o caminho schellinguiano analisado até agora move-se justamente de maneira viva do reino mais baixo e simples até o mais alto e complexo, passando do vegetal para o animal até a chegada ao ser (humano) consciente.

Ressalta-se, já neste ponto, o prenúncio do mundo dos espíritos. Mas ainda é preciso que mais uma cisão entre B e A³ ocorra para chegar ao ser humano, o fim último desta exposição. Nesta nova diferença, Schelling determina o real como sendo a planta, já o plano ideal está representado pelo animal cuja “coroa da criação” (SCHELLING, 2020c, p. 99)⁹⁹ é dado justamente na figura do homem. De modo que o mediador entre natureza e ser humano será o amor divino, pois Deus ama voluntariamente aquilo que lhe é inferior, ele não precisa da natureza, mas é ela que possibilita Deus engendrar-se ao espírito, a saber, ao homem, que representa dentro do processo o ser que mais se assemelha a Deus.

Contudo, uma determinação da natureza ainda não foi levada em consideração. A saber, este produto da natureza que é um A e um B, a identidade, o próprio real originário, tal como ele é progressivamente obrigado a sair da escuridão, ser introduzido à luz e mostrar-se no orgânico sucessivamente como gravitação, como coesão – como som – como luz – como calor – finalmente como fogo, e mesmo como A³, como a verdadeira *alma* (SCHELLING, 2020c, p. 101).¹⁰⁰

Oportunamente resgatamos o conceito de *in-formação* introduzido no capítulo anterior¹⁰¹ reforçando o conceito de alma que, a partir dele, surge como sendo o laço vivo dos princípios de fundamento e existência, gravitação e luz. Schelling a caracteriza deste modo, pois somente com a alma e a partir dela poderá ser sustentada a ideia de um ser mais perfeito na natureza, na medida em que este ser, em sua perfeição, será capaz de diferenciar as forças do entendimento e do fundamento; e assim, realizar o que Schelling nomeia como sendo a transfiguração da natureza. Com efeito, o que antes foi renunciado desde o mais baixo nível

⁹⁸ Em sua obra *Idealismo e Romantismo* (2024), Coelho afirma que o naturalismo de Goethe possui o caráter poético e místico devido a admiração pelo sapateiro Jakob Böhme, ele diz “Sempre consideravelmente panteísta, a cultura germânica viu crescer de seu solo rebentos como Nicolau de Cusa, Mestre Eckhart, Paracelso e Jakob Böhme” (COELHO, 2024, p. 130).

⁹⁹ SW I, 7, 453.

¹⁰⁰ SW I, 7, 454.

¹⁰¹ Vide páginas 72-73 desta pesquisa.

em toda natureza, agora é finalmente alcançado. O mundo dos espíritos tem como sua causa, sua base, seu fundo a natureza curvada ao seu superior consciente tornando-se “meio da existência e da manifestação” dele.¹⁰²

Schelling explica que a primeira oposição deste estágio superior acontece pelo instinto animal, compreende-se por instinto nada mais que um esforço para realizar atos racionais, mas que, no entanto, pela ausência de clareza reflexiva não é capaz de atingir a razão subjetiva, permanecendo sem entendimento¹⁰³. É aquela capacidade de diferenciação das forças que concede ao homem uma elevação também frente ao animal. Este é em relação ao homem um ser ausente de reflexão, o que o move, melhor dizendo, o que o anima é Deus que “age neles já de acordo com o princípio espiritual” (SCHELLING, 2020c, p. 104)¹⁰⁴. Desse modo, no animal é “como se” ele possuísse um princípio espiritual, ao menos potencialmente. No caso do homem, pelo contrário, esta ânima não é necessária, uma vez ser “ele mesmo sua própria alma” (SCHELLING, 2020c, p. 105)¹⁰⁵.

Apenas no homem o A², longamente procurado e longamente aspirado, é finalmente soerguido a partir do B – o ente em si ou *naturâ suâ* a partir do não-ente. O ente *suâ naturâ* é o espírito [*Geist*], e o ente erguido a partir do não-ente – aquele que se transformou, mas que é mesmo assim um ente *naturâ suâ* – é o espírito finito. (Trata-se aparentemente da mais alta contradição, mas de tais contradições a natureza está cheia). O espírito é a) o ente *naturâ suâ* no homem, b) mas apenas a partir do não-ente, [e] assim espírito criado, finito – eterna diferença em relação a Deus (SCHELLING, 2020c, 106).¹⁰⁶

Na *Freiheitsschrift*, Schelling dirá “em cada grau da diferenciação das forças, surge na natureza um novo ser, cuja Alma pode ser tanto mais perfeita quanto mais esse ser contém diferenciado aquilo que noutros ainda o não está” (SCHELLING, 1993a, p. 67)¹⁰⁷. Assim:

¹⁰² Schelling sintetiza o percurso para a transfiguração dizendo: “Até aqui conduzimos a nossa investigação até o ponto em que o B inicial é elevado até o A³. Como esse A³ é ainda relativamente – em relação ao todo – um objetivo, então, ainda que ele seja em relação à natureza o A absoluto, ele se comporta novamente como um B em relação a um A ainda mais elevado. Este A ainda mais elevado não pode mais repousar *dentro* da natureza, pois, quando a terceira potência é alcançada, tudo nela é perfeito. Assim, ele repousa *acima e fora da natureza*. Poderíamos, se quiséssemos fazer as potências progredirem, designá-lo por A⁴, pois já tínhamos um A³ na natureza, porém não iríamos expressar com isso nada mais do que [o fato de que] em relação a toda a natureza, ele é um A². Este A³ absoluto assim, em relação ao qual mesmo o A³ da natureza, cuja atividade suprema encontramos na faculdade de intuição, comporta-se como um B, está fora ou *acima* da natureza; ele age contudo *na* natureza, ele não é cortado [*abgeschnitten*] dela, pois, em sua oposição a ela, ele é antes um estimulante universal da mesma” (SCHELLING, 2020c, p. 102-103).

¹⁰³ Esta definição reflete exatamente o caráter do fundamento cujo trabalhamos exaustivamente nos capítulos anteriores, aos animais Schelling conserva um caráter de cego de vontade onde apenas Deus poderá animá-los.

¹⁰⁴ SW I, 7, 456.

¹⁰⁵ SW I, 7, 456.

¹⁰⁶ SW I, 7, 456-457.

¹⁰⁷ SW I, 7, 362.

Somente no homem, portanto, se exprime completamente aquilo que em todas as outras coisas é apenas verbo retido e imperfeito. Mas o espírito, quer dizer, Deus como existente *actu*, manifesta-se no Verbo proferido. Na medida em que a Alma é a identidade viva de ambos os princípios, é espírito; e o espírito existe em Deus. Se no espírito do homem a identidade de ambos os princípios fosse tão indissolúvel como é em Deus, não existiria qualquer diferença, quer dizer, Deus não se manifestaria com espírito. Aquela unidade, que é inseparável em Deus, deve poder separar-se no homem – e é esta a possibilidade do Bem e do Mal (SCHELLING, 1993a, p. 69-70).¹⁰⁸

Quanto à alma, Coelho lembra a obra *Ideias para uma filosofia da natureza como uma introdução ao estudo dessa ciência* (1797 - 1802) mostrando que ali Schelling já compreendia o processo orgânico como movimentos livres, essa liberdade deve-se ao caráter vivo do sistema orgânico que possui como princípio da vida, justamente, a alma. Em oposição aos movimentos físicos apresentados como determinados, Coelho explica que a alma schellinguiana tem razão de assim ser representada, ou seja, como princípio da vida, pois “o pensamento não é um movimento do corpo, e sim de uma substância espiritual” (COELHO, 2024, p. 189). Em complemento a essa concepção, Álvarez sintetiza o homem como sendo o “espírito adormecido na natureza” (ÁLVAREZ, 2004, s/n, tradução nossa) de modo a ocupar o centro relacional onde de um lado encontra-se o objetivo absoluto e de outro o espiritual absoluto.

Em seu *Aforismos sobre filosofia da natureza* (1806), Schelling anuncia que a alma encontra-se em cada coisa singular de modo a unir possibilidade e sensação *ad infinitum* devido ao seu *status* como “presença viva e verdadeira do infinito no finito”. Assim, a alma é para Schelling o “único motor de cada coisa segundo a medida de suas relações”, é ela quem “dissolve o finito no infinito” e pode ser considerada “um instrumento da eternidade em cada coisa singular”. (SCHELLING, 2010f, p. 130). A diferença desta para a concepção da alma cartesiana, por exemplo, está contida no fato de que, embora a alma esteja vinculada ao corpo através do pensamento, nos parece que Descartes enfrenta dificuldades para demonstrar que este pensamento proporciona algum sentido ao corpo ou que realmente haveria ali alguma conexão entre espírito e matéria. Assim seja, possivelmente por compreender o corpo como uma máquina edificada pelas mãos divinas, profundamente influenciado pela Revolução Científica. Deste modo, questionamos se é possível e coerente um corpo físico, mecânico, ser coordenado por uma alma livre; como pode uma alma livre atuar em um corpo não livre já que o corpo está determinado pelo mecanicismo da matéria?

¹⁰⁸ SW I, 7, 364.

Como explicar satisfatoriamente a ligação entre espírito, Deus e matéria? Apenas na ideia de uma gradação paulatina da substância, ou melhor, de um Deus em devir, este “permanece sendo o infinito e o eternamente livre na singularidade e no encadeamento das coisas” (SCHELLING, 2010f, p. 131).

A grande ousadia da filosofia da natureza de Schelling está exatamente em subverter a clássica idéia de natureza apenas enquanto objeto e, mais especificamente, a separação cartesiana entre a *res extensa* e a *res cogitan*, ou seja, entre a natureza e o sujeito. Schelling concebe a natureza também como sujeito, isto é, como atividade que produz seu próprio movimento. O fato de essa subjetividade imanente à natureza constituir-se como um princípio imaterial ou ideal não a reduz a uma apreensão meramente formal, como era o caso da geometria no contexto da concepção cartesiana de matéria extensa (GONÇALVES, 2006, p. 27-28).

Daí a concepção do homem como microcosmo que em uma passagem da *Freiheitsschrift* Schelling coloca como: “o homem é o começo da nova aliança e é por seu intermédio, como mediador – dado que ele próprio está unido a Deus – que também Deus (após a última cisão) toma a natureza e se apropria dela”. Desse modo, o homem representa aquele que liberta a natureza de sua inconsciência “e para ele apontam todas as suas pré-figurações”. (SCHELLING, 1993a, p. 126)¹⁰⁹. Mais especificamente, nas *Preleções*, Schelling dirá: “o corpo carnal do homem é o mundo em miniatura, um microcosmos” lembrando Demócrito. Constata-se também a função mediadora e livre do homem na obra *Filosofia da Arte*, ele aparece aqui como sendo não apenas o centro entre o ideal e o real, mas ainda é aquele modelo das coisas vivas cujos dois polos atingem a consciência e a unidade.

Esse caráter do homem como microcosmo responde tanto às razões do homem ser posto no mais alto nível do sistema na *Freiheitsschrift*, quanto a pergunta que Schelling coloca nas *Preleções* sobre “por que no homem o ideal absoluto ou o A³ absoluto é posto atualmente, mas em toda parte apenas potencialmente?”, como também apresenta sua defesa à crítica de antropomorfismo desferida por Eschenmayer, por exemplo. Schelling não descarta a antropologia, pelo contrário, o estudo do homem é sua tarefa e para concluir um sistema de unidade é preciso, inevitavelmente, passar por ela. Deus deve se assemelhar ao homem e este deve se assemelhar a Deus, apenas assim, melhor, pelo desejo o primeiro sai de sua indiferença e o último conclui o ato de revelação.

Importante ressaltar que Schelling não deseja, ao dispor o centro para o homem,

¹⁰⁹ SW I, 7, 411.

retornar à visão subjetivista do homem em que, por exemplo, Fichte e Kant o colocaram, conforme Coelho, “trata-se de uma retirada da subjetividade humana do centro do processo cósmico e sua recolocação em um jogo maior” (COELHO, 2024, 118). Schelling conserva sua diferença entre os dois filósofos a partir do momento em que assume a necessidade de falar em uma pré-história da subjetividade, isto é, não apenas por tratar de uma raiz ontológica da história e da natureza, mas por conferir a esta última um *status* espiritualizado o que antes não apresentava. Em Schelling, ela irá conter “suas próprias formas arquetípicas *a priori*, de modo que não apenas não podemos mais nos apropriar dela de maneira absoluta, como não podemos nos relacionar praticamente só na esfera do desejo unilateral, pois entre o espiritual em nós e na natureza surgem afinidades” (COELHO, 2024, p. 118).

Ao contrário de Kant com sua rejeição a uma teleologia na natureza compreendendo estar ela sob o jugo da razão ou de Fichte que a reduz a apenas um fim moral entendido amplamente como um produto da imaginação do Eu (no pensamento de Coelho a natureza é para o Eu de Fichte apenas uma “projeção”) (COELHO, 2024, p. 189), Schelling une ambas as rejeições para reconhecer tanto o caráter inconsciente da natureza que desenvolve-se em graus, quanto o grau mais alto do espírito consciente que faz do homem sua morada. Assim como, o filósofo aplica o finalismo na liberdade do homem, a criatura singular, criando o que Hartmann diz ser na época da *Naturphilosophie* o “todo entendido como imagem teleológica de conjunto” (HARTMANN, 1960, p. 135).

Com efeito, se o homem é o ser mais alto da natureza e a criatura mais próxima de Deus e de suas características, como ocorre a atuação dos seus desejos? Em outras palavras, como Schelling apresenta a questão da vontade no homem? Ela caminha claramente assim como no Absoluto? E, talvez, a pergunta mais aguardada para alguns, de que modo o mal pode estar incluso nesta vontade e no sistema? Passemos agora para a análise da vontade no homem e a aparição para o mal com a liberdade humana, mostrando a proposta de equilíbrio das forças criativas a partir de uma comunhão com os pensamentos de Jakob Böhme graças à proximidade com Franz von Baader.

3.1.2. Do embate das vontades ao equilíbrio das forças e as influências de Jakob Böhme.

Foi preciso percorrer as raízes da natureza para que o conceito de vontade no homem e sua deliberação ou não para o mal, através da liberdade, pudesse se tornar o novo tema de nossa investigação. Evidenciando conceitualmente a proposta desta seção, ela visa relacionar

os conceitos de vontade, liberdade humana e o elemento do mal no sistema schellinguiano.¹¹⁰ A apresentação das etapas e do seu desenvolvimento na *Freiheitsschrift* contará com a figura do homem como o ser que reflete o Deus pessoal por um lado e, como o ser consciente da natureza, por outro, passando com isso a ter um papel ainda mais fundamental para concluir a unidade do sistema de liberdade schellinguiano.

De igual modo ao que se viu em toda a natureza, bem como no começo de Deus, Schelling compreende haver no homem um curso semelhante e necessário de superação daquilo que lhe é obscuro para encontrar a luz, a consciência. O apontamento de Puente reforça que “assim como Deus possui um aspecto que não é Ele próprio, que Schelling denomina a Natureza em Deus, ‘uma Essência (*Wesen*), na verdade, dele inseparável, contudo diferente dele””; também o homem apresentará em seu âmago e “em analogia com Deus, um aspecto obscuro, o *Gemüt*” (PUENTE, 1997, p. 43)¹¹¹. Compreendemos que o ser humano está acima da natureza e dos animais de mero instinto, e sabemos, por sua vez, que Schelling precisará explicar o que o torna diferente de Deus, para não incorrer no erro da nova filosofia rebaixando Deus ao finito ou igualando o homem ao divino, ou mesmo concluindo qualquer teoria mecânica (contradizendo-se) ou dogmática.

No entanto, o que faz do ser humano ainda inferior a Deus na proposta de Schelling? Essa diferenciação está contida no conceito de *ipseidade* que o filósofo dirá ser fruto do fundamento obscuro da natureza em união com o ideal:

O princípio que se ergue do fundo da natureza e pelo qual o homem se separa de Deus é a ipseidade que nele existe, mas que se torna espírito pela sua unidade com o princípio ideal. **A ipseidade enquanto tal é espírito como um ser centrado em si mesmo (*Selbstliches*), particular (distinto de Deus), cuja unificação constitui, precisamente, a personalidade** (SCHELLING, 1993a, p. 70, grifo nosso).¹¹²

Observamos dois aspectos que Schelling apresenta nesta passagem extraída da *Freiheitsschrift*: o primeiro, de estar o homem elevado acima da natureza, não apenas por representar seu estágio consciente, como tentamos demonstrar, mas também por causa do princípio da ipseidade que nele habita. O segundo aspecto tange no sentido de Schelling anunciar no homem, a partir da ipseidade, um conceito de vontade divergente da vontade divina e universal, o que o torna também relativamente independente de Deus. Deste modo,

¹¹⁰ Quanto aos aspectos morais sobre o assunto, reservamos a discussão para o tópico “3.3. Sobre liberdade e moralidade no sistema absoluto.”

¹¹¹ Em nota, Puente afirma que o melhor termo que expressa maior proximidade ao sentido da palavra alemã *Gemüt* é o de “âmago da alma” (PUENTE, 1997, p. 43).

¹¹² SW I, 7, 364.

uma vez que o ser humano não pode ocupar a altura do Absoluto e que a natureza já não é capaz de comportar em seu seio o homem despertado, resta a este preencher a região de centro no sistema, como sendo uma ponte entre natureza e Deus.

Chamamos a atenção para o fato de que algumas questões sobre a natureza, a vontade e o homem como centro, dentre outras, afirmadas por Schelling conservam íntima relação com o pensamento teosófico¹¹³ de Jakob Böhme, apresentado a nosso autor graças ao seu amigo Franz Xavier von Baader. A mudança de Schelling para Munique em 1806, fez com que ele se aproximasse de Baader de modo que ambos passaram a compartilhar grande apreço por leituras e estudos teosóficos. Coelho elucida que o místico de Görlitz ganha destaque neste apreço por ele conservar “um pé em cada grande problema da filosofia da década de 1800: liberdade em sentido espiritual e organicidade da natureza” (COELHO, 2024, p. 320) impactando, assim, diretamente os estudos de Schelling, sobretudo no que diz respeito a *Freiheitsschrift*. Para Buchheim, no entanto, a intenção inicial de Schelling era esclarecer como a ideia de um mundo sistemático pode estar intimamente conectada ao fenômeno da liberdade, porém, dada a necessidade de explicar a origem deste fenômeno, ele complementa dizendo que Schelling introduz as veias böhmeanas na “estrutura reveladora de Deus, que implantou um traço de si mesmo em nós com nossa liberdade, que devemos rastrear de volta” (BUCHHEIM, 2011, p. p. XLI, tradução nossa). Para que este rastreamento ocorra pela liberdade, o conceito de ipseidade torna-se fundamental, nas palavras de Schelling:

Pelo facto de a ipseidade ser espírito, eleva-se, simultaneamente, do que é criatura para o que ultrapassa a criatura, é vontade que se vê a si mesma na

¹¹³ “5. Teosofia, filosofia e teologia místicas: A teosofia, definição mais pacífica do pensamento de Böhme, está na berlinda entre a metafísica e a mística. De um lado ela pressupõe uma gnoseologia natural com escalas incompreensíveis à razão; numa forma mística de interpretação das escrituras, é o conhecimento que depende dos olhos e ouvidos do espírito. De outro lado, pressupõe a tentativa de sistematizar este acesso ao conhecimento de Deus; e a necessidade de relacioná-lo ao conhecimento ordinário do mundo e do ser exige um trato metafísico mais ou menos consciente. Como sabedoria de Deus, ou acerca de Deus, a teosofia subsiste no fio de navalha entre fé e razão, estando restrita ao crente erudito no saber mundano e revelado. Não é de impressionar que os seus proponentes acreditem encontrar-se numa condição muito especial, que permite esta síntese. [...] A teosofia toma por isso o papel de vértice do composto filosofia-teologia. O saber não se resume à esfera da revelação, dependendo do esforço individual e de uma percepção qualificada, mas acessível a todos. Tampouco se resume à investigação racional vulgar, pois exige em acréscimo a ela uma sensibilidade e comprometimentos espirituais profundos. As tarefas da filosofia e da teologia continuam a ser essenciais e absolutas em suas respectivas áreas de atuação, muito embora ambas sejam vazias e estéreis na ausência da teosofia. Esta provê o esquema sintetizador do conhecimento e da vivência, na qualidade de orientadora e garantidora da concretude do conhecimento. Em outras palavras, a sabedoria da teosofia é a sabedoria daqueles que estão cheios do Espírito Santo, o que por sua vez, considerando-se que este estado é voluntário, não desvia ou não pretende desviar as disciplinas tuteladas pela teosofia de suas exigências críticas” (COELHO, 2011, p. 133-134, grifo nosso). Em outros termos, sinteticamente, trata-se da sabedoria divina.

liberdade total, não mais como instrumento da vontade universal operante na natureza, mas existindo acima e fora de toda a natureza. O espírito está acima da luz, tal como se eleva, na natureza, acima da unidade da luz com o princípio obscuro. Porque é espírito, a ipseidade é livre em relação a ambos os princípios (SCHELLING, 1993, p. 70).¹¹⁴

Diversamente do que foi visto sobre o animal e seu instinto, o diferencial da criatura humana frente aos outros seres é, ainda e justamente, devido à liberdade inserida nele por Deus, de modo que o homem, apesar de conservar em si um embate das vontades tal qual o início de toda criação que precisa evoluir, é capaz de estar diante de suas opções refletindo e decidindo pelo bem ou pelo mal. Essa capacidade é precisamente o que o põe livre frente aos princípios da luz e do fundamento. Em consonância com Hennigfeld, este compreende que a ipseidade diz respeito a uma individualidade espiritual na qual o homem aparece como ser individual e livre frente aos princípios originários. Em outros termos, a proposta de Schelling tange no sentido de apresentar o ser humano como aquele que deve realizar escolhas mediante o uso de sua liberdade, não encontrando-se submetido inconsciente ou mecanicamente a esse ou aquele princípio. Em uma palavra, o conceito de ser humano schellinguiano pode ser entendido como indecisão, já que “nele, encontra-se o abismo mais profundo e o céu mais elevado” (SCHELLING, 1993a, p. 70)¹¹⁵. Possuindo este caráter, ele vê-se diante do jogo das vontades onde, de um lado, há aquela que se conecta com o plano divino, chamada de vontade universal; e, por outro, a vontade localizada na periferia, sendo puro egoísmo e não livre, a saber, a vontade particular.

Estas terminologias de centro e periferia que Schelling faz uso em suas exposições evidenciam, mais uma vez, as veias böhmeanas contidas em sua *Freiheitsschrift*. O místico compreende que o homem, embora seja posto no centro, ele move-se através das vontades. Somente no centro em união com sua vontade livre, para o bem, é possível alcançar o Absoluto, para Schelling, ou recuperar o reino de Deus, para Böhme.

Outro aspecto de proximidade que pode ser notado encontra-se na disposição das vontades, segundo Coelho, há já em Böhme a concepção de três vontades no homem: “Aquele original que o inclina ao bem, o gosto pelo divino; aquela secundária, terrena, que o inclina ao próprio estado de criatura; e aquele fogo da alma que é a vontade propriamente individual, espiritual, e que elege livremente todas as ações humanas” (COELHO, 2012, p. 51) podendo ela tender tanto para a luz (princípio da existência, divino) quanto para as trevas (princípio obscuro):

¹¹⁴ SW I, 7, 364.

¹¹⁵ SW I, 7, 363.

Assim Böhme estabelece pioneiramente pela sua investigação psicológica que a natureza humana, como a divina, se configura em três princípios essenciais, ou tríplice aspecto da vontade. A vontade trina de Böhme é na verdade uma única vontade, assim como Deus e a natureza são trinos, cada qual em sua unidade. Esta trindade é, portanto, teológica, na medida em que provém da necessidade da teodiceia, cosmológica, porque deriva também dos elementos que compõem o microcosmo humano e sua relação com o macrocosmo, e filosófica/ética, porque justifica a dualidade de caráter e a primazia da liberdade na moral (COELHO, 2012, p. 49).

Com efeito, é possível compreender e identificar em Schelling a tríade da vontade obtida nos estudos ao pensamento de Böhme, ainda mais pela passagem acima trazer a ideia de ser humano conectado com o todo cosmológico; relembramos o que foi exposto no capítulo anterior sobre Schelling determinar, ao término do processo para a consciência, o homem como o microcosmo deste todo.

Disposto agora o palco das vontades, como nosso autor visa manipulá-las? Melhor ainda, como o homem schellinguiano age mediante estas vontades? Como a ordem de centro e periferia são importantes para a compreensão do papel do ser humano e de sua liberdade no todo geral do sistema? E quais consequências que a escolha de cada uma delas acarretam para o resultado final? Será lógica ou mesmo suficiente, finalmente, a proposta de Schelling de uma liberdade como faculdade para o bem e para o mal contida na superioridade e individualidade do homem? Passemos agora à análise das vontades e o mal no sistema.

O “panteísmo idealista” que Schelling ergue precisa diferenciar-se do ceticismo ontológico kantiano, assim como do idealismo subjetivo de Fichte, pois ambos os filósofos colocavam como pré-requisito o ser humano poder afirmar “sou eu quem escolhe”, como figura máxima do sistema. Ocorre que para abraçar um “idealismo positivo e objetivo” (isto é, do mundo, da realidade), foi preciso Schelling interpenetrar o ideal no real, e vice-versa, a depender da ordem da leitura. Isso lhe permite assumir uma visão positiva do mal dentro do sistema. Mas de que modo essa positividade do mal é introduzida? Schelling compreende que o homem tem a liberdade de mover sua vontade própria em direção à vontade universal. (COELHO, 2024, p. 345-346).

No entanto, há nele ainda, devido àquele nascimento obscuro, algo que pode também aspirar a ser, “na periferia ou como criatura (porque a vontade da criatura está seguramente fora do fundo; mas então é também uma mera vontade particular, não livre, mas ligada)” (SCHELLING, 1993a, p. 71)¹¹⁶. Daí nessa outra possibilidade o homem conduzir sua vontade

¹¹⁶ SW I, 7, 365.

para o mal, mas ela não é capaz de subordinar as forças criativas e, enquanto persiste em seu egoísmo, pode até viver uma vida própria, porém ela consiste em nada mais do que uma vida falsa, “uma vida de mentira, um despertar da intranquilidade e da perversão” (SCHELLING, 1993a, p. 72)¹¹⁷. A perversão somente é possível em função do conceito de ipseidade apresentado por Schelling, ele dirá:

Quando, pelo contrário, a vontade própria do homem permanece no fundo como vontade central, de modo que subsiste a relação divina entre os princípios – tal como a vontade que se encontra no centro da natureza nunca se eleva acima da luz, mas permanece sob ela, no fundo, como base – e quando domina nela, em vez do espírito de discórdia, que quer separar o princípio particular do espírito universal, o espírito do amor, neste caso, a vontade existe ordenada de modo divino. O facto de o mal ser, justamente, aquele destacar da vontade particular, deduz-se do que se segue: a vontade, que sai da sua supra-naturalidade para se tornar, ao mesmo tempo, particular e criada, aspira a inverter a relação entre os princípios, a elevar o fundo acima da causa, a utilizar o espírito (que ela recebeu apenas a favor do centro) fora de si mesmo e contra a criatura, de onde resulta uma desorganização em si mesma e fora de si mesma (SCHELLING, 1993a, p. 71).¹¹⁸

O conceito de mal não é, então, a simples ausência do bem. Mas, na verdade, ele se trata de uma inversão dos princípios, porém, não qualquer inversão, mas uma de carácter positivo. O determinante nessa posição de Schelling é que sem a concepção de uma positividade do mal, ou seja, a mera visão negativa dele no sistema “torna impotente a liberdade, que passa a ser um nome belo e elevado para uma faculdade que nada cria e nada decide”, contrariamente, é preciso “que cada agente tenha o poder de criar o próprio caminho”. (COELHO, 2024, p. 346).

Neste aspecto, o de uma perversão positiva e inversão dos princípios, Schelling tem em consideração o pensamento de Franz von Baader. Segundo Buchheim, três ideias levam nosso autor a se comprometer com as reflexões deste último. A primeira, devido também à sua entrega aos estudos teosóficos de Jakob Böhme, está contida na ideia do homem como centro e como superior cuja saída deste centro acarreta desequilíbrio e, conseqüentemente, o mal. Outra consideração de Schelling diz respeito à produtividade comum decorrida da interpenetração das entidades que tornam-se algo de melhor ou mais elevado por meio de outras entidades. E o terceiro, precisamente o que apresentamos acima, a recepção do mal “como uma inversão positiva da razão em si mesma, de modo que o mal não aparece mais

¹¹⁷ SW I, 7, 366.

¹¹⁸ SW I, 7, 365.

como um déficit do espírito, mas, ao contrário, como um máximo do espírito - apenas em seu poder destrutivo” (BUCHHEIM, 2011, p. XLVII, tradução nossa).¹¹⁹

Dentre as inúmeras analogias expostas na *Freiheitsschrift*, Schelling se aproveita da ideia de Baader da doença que o corpo sofre como sendo uma “contra-imagem do Mal ou do pecado, sob a forma de uma desordem introduzida na natureza através do mau uso da liberdade” (SCHELLING, 1993a, p. 72)¹²⁰. Podemos aproximar a questão refletindo sobre o mal que acomete ao homem uma enfermidade no estômago ou no esôfago, pelo agravamento de um caso de refluxo em conjunto com uma esofagite quando os ácidos daquele primeiro se elevam para este por causa de a esfíncter não encontrar-se corretamente fechada. Ora, este estado aparece no homem devido, dentre outras causas, ao exagero no consumo de alguns alimentos, como a cafeína ou aqueles gordurosos, assim que nem a acidez da bile é capaz de contribuir para a digestão, nem mesmo um organismo tido como “forte”, na aparência, é capaz de suportar passivamente aquele excesso. Em sentido oposto, chegará o momento em que o corpo reagirá à ausência de cuidado. É exatamente essa reação que marca o mau uso da liberdade, a entrega cega ao fundo obscuro e a distância do equilíbrio das forças aparece aqui, em termos nutricionais, como sendo o afastamento das bases da pirâmide alimentar para o topo dela, de modo a invertê-la.

Deste modo e por esta razão, a vontade própria do homem deve ser colocada no centro a fim de (re)estabelecer o equilíbrio das forças criativas, o equilíbrio divino. Porque somente ela é capaz de unificar o princípio da luz e o princípio das trevas. A ponderação de Coelho é perfeitamente cabível neste momento, ele explica que:

Da realidade do mal depende a realidade da liberdade, mas, ao passo que a realidade da liberdade não é problemática no sistema maior da razão, pois perfeitamente compatível com a realidade divina e fundamental, a realidade do mal impõe um desafio completamente diferente a esse monismo. Se é de Deus, o Absoluto, que todas as coisas se alimentam na positividade de seu ser, o mal também vem Dele? Tem de vir, diz Schelling, e não é bom mediar essa conclusão com subterfúgios que possam novamente diluir o sentido do mal, como dizer que, na medida em que vem de Deus, o mal é um bem. (COELHO, 2024, p. 346)

¹¹⁹ Embora o próprio Buchheim apresente estas conexões entre o pensamento de Schelling e Baader, o mesmo não deixa de alertar que “Por mais que esteja claro que Schelling usou esses três motivos baaderianos (junto com outros) em uma forma transformada para sua teoria da liberdade, também está claro que nenhum deles pode ser chamado de invenção de Baader. Em vez disso, são ideias que já podiam ser encontradas em muitos lugares na tradição filosófica e, é claro, em particular (como uma descrição da relação entre o superior e o inferior) em autores preocupados com a teologia ou a teosofia. Em muitos aspectos, portanto, essas sugestões de Baader devem ser entendidas meramente como confirmações de pontos de vista já estimados ou (co)descobertos” (BUCHHEIM, 2011, p. XLVII-XLVIII, tradução nossa).

¹²⁰ SW I, 7, 366.

Mediante este posicionamento quanto ao mal, Schelling confronta as teorias filosóficas que propunham resoluções insuficientes frente à problemática do mal, de Deus, da liberdade e moralidade no sistema, como é o caso do otimismo leibniziano, o qual iremos abordar mais tarde. Por agora, acentua-se novamente as apreciações de Böhme quanto ao mal. A perspectiva deste conceito enquanto algo positivo provindo de Deus nos faz retornar ao conceito do *Grund* ou fundamento, cuja aparição faz-se presente há muito em nossa pesquisa. Ora, esclarecemos que este nada mais significa que uma base da qual todas as coisas nascem, e assim como cada coisa nascente projeta-se da escuridão para o desvelamento na luz, Deus também terá seu fundo obscuro. A conexão com o pensamento de Böhme está presente na noção e introdução do termo *Ungrund*, por Schelling ao final de sua obra. Mayer observa que para Böhme “o impulso inicial para a geração vem de um anseio por autoconsciência na unidade indiferenciada original (ou nada), também descrita como o desejo do *Ungrund* de dar a si mesmo um *Grund*” (MAYER, 1999, p. 200, tradução nossa). Schelling adiciona este conceito no mesmo sentido que Böhme o faz, ou seja, como uma unidade original indiferenciada precedente mesmo antes do desejo da autorevelação. Por isso, tanto para o místico quanto para o filósofo:

Como o Deus pessoal vivo no final do processo, o *Ungrund* também contém todos os opostos dentro de si, mas como indiferença absoluta, não como identidade absoluta; isto é, os opostos nele ainda não se formaram e diferenciaram, mas são meras potencialidades não realizadas. Com esse acréscimo, Schelling completa o padrão básico que sustenta sua filosofia agora, como o fez na fase anterior: da indiferença absoluta, passando pela realização da potencialidade por meio da oposição binária, até o Ser plenamente realizado da identidade absoluta (MAYER, 1999, p. 203).

Com efeito, a adaptação de Schelling do pensamento de Böhme neste sentido tem razão no fato deste último apresentar satisfatoriamente o melhor conceito do mal na ordem do mundo. Ainda segundo Mayer, para Böhme, embora o mal provenha de Deus, não é de modo algum como ele, uma vez que o Absoluto além de conservar uma ligação ao princípio do amor, jamais tem sua soberania divina afetada pelo solo obscuro. Contrariamente, o mal segue a lógica dos seres criados que precisa colocar sua harmonia em risco para se elevar ao estágio mais elevado, restabelecendo a união com o divino. Daí a noção do mal ser dado por Schelling (e Böhme, e Baader a partir deste) como uma “perversão da ordem preestabelecida e, nesse sentido, é uma força real sem ainda ter um ser real” (MAYER, 1999, p. 204) do qual gerará no homem o embate da vontade própria frente à vontade particular e a universal.

Certamente essas convicções contidas na *Freiheitsschrift* não deixaram de receber críticas, porém dessa vez Schelling não é o único a ser atingido, mas Hegel também. A crítica foi desferida pelo próprio Franz von Baader que “não tardou em afirmar que a nova dialética alemã não seria tão revolucionária e original quanto se supunha, e sim essencialmente um resgate das ideias de Böhme” (COELHO, 2024, p. 323). No entanto, se voltarmos ao primeiro escrito de Schelling, a saber, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, sua dissertação de 1792, vemos que quando ainda bem jovem já se ocupava de tratar sobre questões teológicas com o problema do mal, analisando a Gênese. A intenção do jovem foi “oferecer uma interpretação filosófica do texto bíblico que relata o pecado original do homem”, uma vez que compreendia haver, “por trás da linguagem simbólica do Gênesis”, “uma explicação real da origem do mal moral” se debruçando a desvendá-la (BEITES, 1993, p. 414). Embora tenha ganhado notoriedade por tratar do assunto de modo relativamente complexo com seus apenas dezessete anos, faltava-lhe ainda maturidade conceitual para elaborar uma autêntica metafísica do mal, como vemos ser o caso na *Freiheitsschrift*.

Franz von Baader não foi o único em sua crítica, segundo Buchheim, Fichte não deixou de acusar Schelling de ter arrebatado a sua teoria a um “misticismo intoxicante” (BUCHHEIM, 2011, p. XLII). Acreditamos ser nesse sentido, da concepção de uma filosofia intoxicada pelo misticismo, que tanto Coelho quanto Buchheim indiquem que as influências teosóficas de Jakob Böhme tenham sido por muito tempo desprezadas. Não apenas isso, mas também o fato de que a *Freiheitsschrift* pôde não ter tido uma boa recepção, o que leva muitas vezes Schelling a ser acusado, sobretudo em sua filosofia tardia, de perder-se em um irracionalismo. Fato este que, no entendimento de Buchheim, configura um equívoco de quem o faz querer considerá-la uma completa adoração a Deus. Mas que, na visão de Hartmann, este irá compreender ser devido à ideologia mística de Böhme que Schelling encontra uma saída para o dilema do mal, ou seja, pela introdução de uma natureza em Deus, o ser que é inseparável dele, porém diferente, o fundamento.

Em conclusão, o desfecho para o mal e a liberdade nesta teoria conserva íntima relação com o caráter volitivo do sistema schellinguiano. Relembrando a primeira citação que abre a discussão deste tópico, ao apresentar o conceito de ipseidade como aquela que distingue a criatura humana de Deus, Schelling deseja fortalecer a concepção de personalidade, ou seja, de uma criatura singular criada com liberdade e autonomia relativa que deve agora escolher pelo bem ou pelo mal. Assim o é, porque sem o mal surgido da perversão, sem uma raiz nascente desde o começo da autogeração que se distingue dela em

um ponto muito específico, toda vida seria também suprimida. Isso devido àquela defesa de Schelling de que um sistema que não inclui os opostos da vida, da teoria, do ideal e do real, está fadado ao insucesso.

3.2. Schelling contra o otimismo leibniziano.

Se uma teoria que não abarca todos os opostos está fadada ao insucesso, como concluímos antes, Schelling certamente direciona esta crítica ao otimismo leibniziano no que diz respeito à questão do mal. Não são exclusivos da *Freiheitsschrift* as menções à Leibniz, em várias de suas obras Schelling o refere comparando, aproveitando e criticando sua teoria. É nesse sentido que a investigação do mal faz-se importante, uma vez nosso filósofo reconhecer nele uma guinada da filosofia para o idealismo que se esforça para colocar o homem no patamar ideal, mas peca na solução para o problema do mal, tendo como consequência a falta de consistência que os conceitos opostos em um sistema precisam apresentar enquanto tal. Reunimos alguns aspectos que foram apresentados no decorrer da pesquisa com o intuito de mostrar as convergências e divergências de nosso autor para com a filosofia daquele. Para este propósito, iremos tentar demonstrar a ideia do Deus perfeito de Leibniz em contraste com sua concepção acerca do problema do mal de e na finitude humana. Diante da realização desta, será a vez de expor o pensamento de Schelling frente aos erros daquele, bem como mostrar a maneira como ele procura superá-lo elevando até ao mais alto grau a tentativa leibniziana de sistema.

A perenidade da questão sobre a origem do mal frente à figura de um Deus perfeito leva Schelling a retornar à teodiceia leibniziana com o propósito de mostrar que Leibniz fracassou em resolver em sua tentativa, tal como Kant fez aos seus moldes. Conforme Cunha (2017, p. 38) esclarece, o Kant, pré-crítico, já identificava a fragilidade do otimismo leibniziano em um ponto específico, o qual nosso autor igualmente identificará em sua *Freiheitsschrift*.

Para compreender a temática do mal em Leibniz, é preciso lembrar que o filósofo diferencia-o em três tipos em seus *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* (1710): o primeiro corresponde à imperfeição da criatura, o *malum metaphysicum*; o segundo, diz respeito ao sofrimento físico a que todo ser humano, como finito que é, está condenado desde o seu nascimento, a saber, o *malum physicum*, como a doença, por exemplo; e o último, representado na maldade do pecado,

assim, o *malum morale* (LEIBNIZ, 2017, p. 148). Ao final, estas três concepções acerca do mal estão atribuídas à imperfeição original da criatura que assim se apresentam em Leibniz, uma vez sere “essencialmente limitada, de onde vem que ela não poderia saber tudo, e que ela pode se enganar e cometer outras faltas” (LEIBNIZ, 2017, p. 147). Enquanto que sem esta limitação poderia ocorrer uma igualação da criatura a Deus, o que não deve ser admitido, nem em Leibniz, nem mesmo para nosso autor.

Schelling afirma no seu escrito sobre a liberdade que as tentativas anteriores de explicar o mal no mundo ou no sistema deixaram ainda “o entendimento e a consciência moral insatisfeitos” (SCHELLING, 1993a, p. 74)¹²¹, por reduzirem o elemento do mal como um “conceito negativo de imperfeição da criatura”. Hennigfeld (2015, p. 79) explica que esta crítica não é direcionada apenas a Leibniz, mas também à tradição cristã como pode ser constatado em Santo Agostinho, isso porque Schelling refere, em nota, que o santo compreendia o mal como mera privação¹²². No entanto, nosso filósofo dirá que mesmo o diabo na visão cristã era antes a criatura mais ilimitada de todas, isto é, ausente de privações, mas que ainda assim agiu contra os princípios divinos.

Contra os antigos que justificaram o mal na matéria como sendo um ser incriado e independente do divino, Leibniz procura afirmá-lo na natureza ideal do ser criado, indagando primeiro “Mas nós, que derivamos de Deus todo o ser, onde encontraremos a fonte do mal?”, para responder em seguida: “ela deve ser procurada na natureza ideal da criatura, desde que essa natureza esteja encerrada nas verdades eternas que estão no entendimento de Deus, independentemente da vontade dele”. (LEIBNIZ, 2017, p. 147).

Schelling estimava Leibniz e reconhecia o acerto de sua teoria ao distinguir dois princípios do ser. Na passagem seguinte, Leibniz fala sobre entendimento divino, um dos princípios, a outra é a vontade de Deus, que ele apresenta posteriormente em um debate com Bayle¹²³:

Há verdadeiramente dois princípios, mas eles estão todos os dois em Deus,

¹²¹ SW I, 7, 367.

¹²² De fato, no Livro VII de sua *Confissões*, Santo Agostinho afirma a *privatio boni*, ele diz em uma passagem “Portanto, ou a corrupção não comporta dano algum, o que é impossível, ou, como é absolutamente certo, as coisas que se corrompem são privadas de um bem”. Em seguida, sobre o mal dirá: “Logo, tudo o que é bom, e o mal, de que procurava a origem, não é substância, porque se fosse substância seria bom.”. Por fim, sobre Deus e o mal, conclui: “E não há absolutamente mal algum para ti; não apenas para ti, mas tampouco para o universo que criaste, porque não há algo exterior que irrompa nele e corrompa a ordem que impuseste a ele” (AGOSTINHO. *Confissões*, XII, 18 e XIII, 19, s/n).

¹²³ Segundo Klein, o livro sobre a teodiceia escrito por Leibniz, em 1710, é de uma crítica à obra de Pierre Bayle, nomeada *Dictionnaire Historique et Critique*, escrita em 1697, devido a este sustentar “não haver nenhuma solução racional para se explicar a possibilidade do mal no mundo” (KLEIN, 2015, p. 155).

a saber, seu entendimento e sua vontade. O entendimento fornece o princípio do mal, sem ser ofuscado por isso, sem ser malvado; ele representa as naturezas como elas são nas verdades eternas; nele está contida a razão pela qual o mal é permitido, mas a vontade só se dirige para o bem (LEIBNIZ, 2017, p. 240).

Sucintamente Hennigfeld esclarece a ideia contida na passagem dizendo que “o entendimento divino apresenta as infinitas possibilidades de mundos diferentes, o que também inclui o mal. A vontade, como tal, visa apenas à realização do bem” (HENNIGFELD, 2001, p. 80, tradução nossa). Somando os dois princípios leibnizianos o resultado traduz-se em um Deus que cria o melhor dos mundos possíveis. Assim se sucede em razão de que “é preciso que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em muitos deles, e que mesmo o melhor de todos o encerre; é isso que determinou Deus a permitir o mal” (LEIBNIZ, 2017, p. 148). Ocorre que tanto a concepção do Mal como sendo uma privação natural, quanto a ideia da escolha divina por um melhor mundo possível são problemáticas para Schelling.

Em primeiro lugar, para Schelling, o que está em jogo é a perspectiva de residir o mal no que quer que seja de mais genérico. Por outra forma, que ele seja ausente de um princípio particular tornando-o meramente acidental, apenas uma privação natural, como dissemos. Schelling compreende que ao admitir a distinção dos dois princípios, entendimento e vontade, existentes em Deus e designar que a origem do mal venha da “natureza ideal da criatura” (SCHELLING, 1993a, p. 74)¹²⁴, Leibniz nada mais faz que colocar Deus em uma posição “mais como paciente do que como agente” (SCHELLING, 1993a, p. 75)¹²⁵. Isso parece agravar-se quando “o Mal, susceptível de derivar daquele princípio puramente ideal, acaba por ser, mais uma vez, qualquer coisa de puramente passivo, uma limitação, uma falta, uma privação, o que contraria totalmente a sua autêntica natureza” (SCHELLING, 1993a, p. 75)¹²⁶.

Se analisarmos conjuntamente a *Freiheitsschrift* e o *Ensaio de Teodiceia*, dos respectivos filósofos, podemos crer não somente na fidelidade da análise que Schelling realiza em relação à proposta de Leibniz, mas que tanto a crítica como sua conclusão estão em consonância com o pensamento defendido em seu tratado sobre a liberdade. Ora, o mal dado como privação natural residindo no ser mais perfeito de todas as criaturas do mundo objetivo, ou seja, no homem, não pode resumir-se em rele falta, por isso Schelling dirá:

¹²⁴ SW I, 7, 367.

¹²⁵ SW I, 7, 368.

¹²⁶ SW I, 7, 368.

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 –, dado que se encontra no centro ou na vontade originária do primeiro fundamento, claramente manifesto (SCHELLING, 1993a, p. 75).¹²⁷

O cume da crítica schellinguiana encontra sustentação na explicação da causa do Mal proposta por Leibniz, por ela não apresentar nenhum princípio particular para que ele se manifeste. De fato, Leibniz alega essa ausência de necessidade no parágrafo 153 do seu *Ensaio de Teodiceia*, ao dizer que:

A explicação da causa do mal por um princípio particular, *per principium maleficum*, é da mesma natureza. O mal não tem necessidade disso, tampouco o frio e as trevas: não existe *primum frigidum*, nem princípio das trevas. O mal mesmo só vem da privação; o positivo só entra aí por concomitância, como o ativo entra por concomitância no frio. Nós vemos que a água, ao se congelar, é capaz de romper um cano de mosquete no qual está depositada; e, todavia, o frio é uma certa privação da força; ele não vem senão da diminuição do movimento que separa as partículas dos fluídos. Quando esse movimento separador se enfraquece na água devido ao frio, as parcelas do comprimido ocultas na água se juntam e, tornando-se maiores, elas se tornam mais capazes de agir no exterior graças a sua fluidez (*ressort*). Pois a resistência que as superfícies das partes de ar encontram na água e que se opõe ao esforço que essas partes fazem para se dilatar e, conseqüentemente, o efeito das [parcelas] maiores de ar em grandes bolhas de ar é bem menor do que nas pequenas [...]. Desse modo, é por acidente que a privação envolve a ação e a força. Eu já mostrei acima como a privação basta para causar o erro e a malícia; e como Deus é levado a permiti-los sem que haja maldade nele. O mal vem da privação; o positivo e a ação nascem dele por acidente, como a força nasce do frio (LEIBNIZ, 2017, p. 243, grifo nosso).

Ao tomar o mal apenas como um acidente essa privação nada representa para os intentos schellinguianos. Pior ainda, sendo o mal *ser* derivado de Deus, fazendo ele passar a ser “a causa material do pecado e atribuir apenas à limitação originária da criatura o seu aspecto formal”, onde realmente pode encontrar-se o positivo do Mal? Como pode o Mal aparecer nas criaturas, e não colocar Deus como co-autor deste elemento? O que, de fato, o separa dele? É prejudicial para a ideia de sistema concebê-lo como acidental e, para representar algo, e não o nada, na visão de nosso autor, o Mal, precisará manifestar-se em alguma coisa de positivo.

Porém, Leibniz estabelece as bases desse pensamento na teoria da *inércia natural dos corpos*, elaborada por Képler, reutilizado posteriormente por Descartes, alegando que a

¹²⁷ SW I, 7, 369.

privação nada mais é que a “imagem perfeita e mesmo como uma amostra da limitação original das criaturas” (LEIBNIZ, 2017, p. 153). Tentando tornar compreensível sua tese, Leibniz exemplifica empregando a imagem de barcos que encontram-se em um mesmo rio em movimento só que, no entanto, apresentam cargas com pesos distintos entre eles. Massa e inércia dos corpos correlacionam-se aqui no fato de que aquele barco que contém carga em maior quantidade correrá as águas mais lentamente que outro inversamente mais leve. Ele diz em seu *Ensaio* que:

Acontece, então, que a matéria é levada originariamente à lentidão ou à falta de velocidade, não para diminuí-la por si mesma quando já recebeu essa velocidade, pois isso seria agir, mas para moderar por meio de sua receptividade o efeito da impressão quando ela deve recebê-lo. E, por conseguinte, visto que há mais matéria movida pela mesma força da corrente quando o barco está mais carregado, é preciso que ele siga mais lentamente (LEIBNIZ, 2017, p. 153).

Leibniz passa a comparar a força da correnteza relacionando-a com a ação divina, dado que ela não apenas conserva o positivo na criatura, como também concede-lhes a perfeição tanto do ser quanto da força, assim:

Comparemos, quero dizer, a inércia da matéria com a imperfeição natural das criaturas, e a lentidão do barco carregado com os defeitos que se encontram nas qualidades e na ação da criatura, e nós descobriremos que não há nada de mais justo que essa comparação. A corrente é a causa do movimento do barco, mas não de seu retardamento; Deus é a causa da perfeição na natureza e nas ações da criatura, mas a limitação da receptividade da criatura é a causa dos defeitos existentes na sua ação (LEIBNIZ, 2017, p. 153).

Para concluir, então, que Deus é causa material do mal, mas não do formal que consiste justamente na privação:

Como se pode dizer que a corrente é a causa do [que há de] material no retardamento, sem o ser do [que há de] formal, quer dizer, ele é a causa da velocidade do barco, sem ser a causa das limitações dessa velocidade. E Deus é tão pouco a causa do pecado quanto a corrente do rio é a causa do retardamento do barco. A força também é em relação à matéria o que o espírito é em relação à carne; o espírito é capaz (*prompt*) e a carne é incapaz (*infirm*e), e os espíritos agem (LEIBNIZ, 2017, p. 154).

A sagacidade de Schelling neste momento em sua *Freiheitsschrift* é formidável. Ao invés de elaborar novos exemplos ou teorias em cima da convicção leibniziana, nosso

filósofo, pelo contrário, reaproveita-a identificando no próprio exemplo o elemento de sua tese, a lembrar, o da ipseidade. Deste modo, dando enfoque na inércia ele conclui:

O fundamento da lentidão do movimento de um deles não reside no impulso, mas na tendência natural e peculiar da matéria para a inércia, quer dizer, na limitação interna ou na imperfeição da matéria. Mas deve aqui notar-se que a própria inércia não pode ser pensada como se fosse uma mera privação, mas é, acima de tudo, algo de positivo, a saber, expressão da ipseidade interna do corpo, da força pela qual ele procura *afirmar-se* na sua autonomia. Não ignoramos que a finitude metafísica pode ser concebida desta forma, mas negamos que finitude seja, por si mesma, o Mal (SCHELLING, 1993a, p. 75).¹²⁸

A conclusão de conceber o mal como mera privação é contestável para o pensamento schellinguiano pelo fato desta visão cair em “um conceito sem-vida do positivo” do qual o Mal não encontra um ponto inicial para manifestar-se ou efetivar-se. Melhor expondo, tanto Leibniz quanto Schelling afirmam ser Deus o único que pode explicar o mal, a diferença entre eles está no fato de que o primeiro segue fortemente influenciado pela tradição platônica, de Santo Agostinho e dos escolásticos. Isto é, para resolver a questão do mal faz uso de uma distinção entre a causa material, aquilo que representa o positivo, e a causa formal, o princípio do mal. Daí operar sua teoria a partir de exemplos ligados à física de Kepler. Contudo, o que faltou Leibniz enxergar, segundo Schelling, é que a própria inércia é completamente positiva e busca afirmar-se enquanto autônoma e autossuficiente. No esquema schellinguiano seria ela, finalmente, a estampar o mal enquanto imagem.

Como em Schelling o mal não tem sua raiz na finitude do homem ou no reino objetivo apenas, a explicação acerca do *malum metaphysicum* ostentando por Leibniz ainda se encontra ausente de uma raiz robusta que o sustente. Na concepção de Hennigfeld isso constitui uma “imaturidade dialética”, ignorando que na elaboração teórica “não existe apenas a negação (privação) como contra-conceito abstrato do positivo, mas também um conceito intermédio como oposição real viva” (HENNIGFELD, 2001, p. 83, tradução nossa). Embora, no que tange à separação dos princípios em Deus, o entendimento e a vontade, Buchheim comente que a teoria leibniziana já sustenta um “tipo de dualismo interno na realidade viva de Deus (e de todos os seres espiritualmente dotados)” (BUCHHEIM, 2011, p. L, tradução nossa) de jeito a se esforçar para conservar a liberdade¹²⁹ do sujeito que Schelling

¹²⁸ SW I, 7, 370.

¹²⁹ Reconhecendo a importância de Leibniz no pensamento schellinguiano, Buchheim comenta ainda: “Leibniz tem o mérito de ser o primeiro a demonstrar, com grande esforço conceitual, que a justificação da verdade de todas as afirmações a partir da identidade de seu respectivo sujeito não precisa levar à abolição da liberdade – o

irá desenvolver, em sua *Freiheitsschrift*, de forma dialeticamente amadurecida e mais intensa na tese do ser existente e o ser na medida em que é fundamento da existência.

A partir desta problemática, há outra dificuldade que pode ser levantada, a saber, falta aos filósofos pré-kantianos um conceito adequado de homem, uma personalidade bem definida. O Deus que se põe em devir tem de se efetivar mediante a figura de um ser singular e este ser, como singularidade que é, tem de possuir um conceito de personalidade compreendido para além de somente sua finitude. Isso se deve porque, nos pré-kantianos, “por um lado, o seu conceito de *privatio* dificilmente implica o conceito de anulação ou separação de uma unidade” e, por outro, “a desarmonia que deve ser aceite como a origem do mal não se baseia na mera separação, mas numa falsa unidade de forças” (HENNIGFELD, 2001, p. 2001, tradução nossa). Assim, o conceito de personalidade introduzido pela “ipseidade elevada à espiritualidade” no homem representa, para nosso filósofo, não mais um conceito vazio acerca do finito e do infinito, e sim o oposto, ou seja, exatamente pelo homem ser constituído como ser livre e de vontades que, em sua indecisão, deve ele escolher guiar-se para o caminho do bem ou cair nas profundezas do mal. Afirmar uma raiz do mal em Deus, sabendo como separá-la dele evita a negação e, com isso, a morte do bem, do mal e da unidade. Para manter a premissa de um sistema de caráter livre cujo opostos estão e precisam estar em conflito, Schelling insiste dizendo que mesmo em uma falsa unidade precisaria apresentar algo de positivo onde o Mal seria admitido, “mas que permanecerá por esclarecer enquanto não for reconhecida uma raiz da liberdade no fundo independente da natureza” (SCHELLING, 1993a, p. 78)¹³⁰.

O outro aspecto problemático a ser ainda levantado diz respeito à escolha do melhor mundo realizada por Deus. Kant já o havia destacado nas *Folhas Soltas*¹³¹ compreendendo, de acordo com Cunha, que ao estabelecer o mal segundo a vontade precedente, do Deus que deseja o bem e procura excluir a possibilidade do mal, e da vontade consequente, “que tende ao mais perfeito como um fim” Leibniz enfrentará, posteriormente, dificuldades por o depositar todo o mal na natureza finita como sendo uma consequência inevitável ou “defeitos necessários”. No entanto, para Kant, “as regras da perfeição, voltadas para a harmonia das coisas, entram em conflito umas com as outras” de modo que “a vontade universal de Deus, que visa somente o bem, e a necessidade metafísica que não quer se adaptar a isso como toda

que é altamente essencial para as ideias básicas de Schelling no *Tratado sobre a Liberdade*, como sua introdução já mostra” (BUCHHEIM, 2011, p. IL-L, tradução e grifo nosso).

¹³⁰ SW I, 7, 371.

¹³¹ Escrita por volta de 1753 e 1754 na intenção de submetê-la ao concurso realizado pela Academia Prussiana Real de Ciências, *Lose Blätter* ou reflexões refere-se diretamente ao otimismo e tem como intuito ser uma crítica a Leibniz em relação à escolha de Deus pelo melhor mundo (CUNHA, 2017, p. 36).

harmonia” levam a ideia de que Deus, “que repugna o mal, quisesse construir um mundo sem irregularidades, mas não pudesse ter o objeto total de sua vontade realizado”. Com efeito, Cunha indica que o erro do sistema otimista do filósofo racionalista para Kant está “na contradição de afirmar a existência de um Ser perfeito, independente e benevolente, para depois admitir que o mundo, que é obra deste Ser, não é belo e ordenado, apresentando todos os tipos de irregularidades”. A consequência de querer aspirar do redor de Deus toda a sujeira do mal para depositá-la inteiramente na finitude gera a figura de um Ser insuficiente, de benevolência relativa e parcialmente sábio exatamente “porque os pressupostos do *Otimismo* contradizem a *concepção da perfeição* do mundo como resultado de uma plena concordância de seus arranjos com os propósitos estabelecidos pelo arbítrio divino”. (CUNHA, 2017, p. 37-40).

A ideia de um Deus que escolhe constitui igualmente um problema para Schelling. Discorremos anteriormente que no quesito escolha esta cabe unicamente ao humano, o Deus, Absoluto, é e sabe o que quer. Por outro lado, o homem, como centro entre natureza e Deus, apresenta o mais alto nível de indecisão. Isso se deve por originar em si a tangente para o Bem e para o Mal de caráter livre, e não necessária como em Deus. O ponto de separação dos princípios tem de ocorrer no homem, pois se assim não o fosse haveria uma supressão deste em Deus, já que no divino os princípios são indissociáveis. Consequentemente, não haveria nenhuma revelação nem amor divino para se desdobrar. Em função da importância desse ponto de separação no homem o esclarecimento de Schelling é o de que nele:

O que escolhe torna-se uma ação sua, mas não pode permanecer na indecisão, porque Deus deve necessariamente revelar-se e porque na criação em geral não pode permanecer nada de ambíguo. Por isso, vê-se que ele também não poderia sair de sua indecisão, precisamente porque é indecisão. Por este motivo, deve haver um fundamento universal para a solicitação e a tentação pelo Mal, nem que seja apenas para tornar vivos nele os dois princípios, quer dizer, para o tornar consciente deles (SCHELLING, 1993a, p. 81).¹³²

Com efeito, a figura do divino não pode ser tomada pela indecisão tal qual no homem se constitui. O Absoluto, para Schelling, não escolhe mundos possíveis, pois desde o início, desde de sua saída da indiferença, ele é determinado, bem resolvido e convicto em sua decisão de autogerar-se para individualizar-se no homem e esperar nele a autorrevelação por meio de um rastreamento de volta ao divino. É preciso haver, então, uma unidade absoluta ou pessoal para ser então possível a queda do homem ou a separação dos princípios nele.

¹³² SW I, 7, 374.

As críticas de Schelling à tentativa de sistema de Leibniz não deve de modo algum ofuscar o respeito e apreço pelo racionalista. Inúmeras são as vezes que nosso filósofo reconhece ser Leibniz quem instigou a filosofia do idealismo alemão, pois foi por sua teoria, de tentar elevar o finito ao ideal, “a primeira forma do idealismo” de modo a ser sua doutrina a mola propulsora da “virada idealista da filosofia”.¹³³ Porém, o pecado de sua admirável teoria do dualismo de princípios em Deus em conjunto com todos os embaraços de seu otimismo culminam em um sistema dogmático. Em sua *Propedêutica*, Schelling assinala que, ao definir sua investigação tendo como princípio o finito, Leibniz apenas percorre *infinitamente* o infinito. E a queda no dogmatismo encontra-se manifestada em uma necessidade de mediação entre finito e infinito que seu *Ensaio de Teodiceia* falhou em demonstrar. Por esta razão, Schelling avalia ser ela “o próprio documento do dogmatismo tardio da filosofia”, devido esta tentar “justificar Deus por causa da admissão ou causação do mal físico assim como do mal moral no mundo” (SCHELLING, 2018, p. 143). Apresentando um Deus de livre vontade em suas escolhas, conduziu a liberdade deste a tal grau que acabou por ter de introduzir a ideia de privação necessária do finito, o que apenas revela aquela imaturidade dialética que mencionamos. É neste sentido que, apesar de todo reconhecimento a Leibniz, Schelling chega à dura conclusão de que “a conhecida doutrina do otimismo, que, afora sua nulidade filosófica, ainda concorda, além disso, muito pouco com o aspecto moral do mundo” (SCHELLING, 2018, p. 145).

Com efeito, embora influenciado pelo próprio espírito da época, acaba por demasiado fazendo uso de necessidades geométricas em sua teodiceia, porém, ainda assim, é preciso reconhecer que Leibniz foi um filósofo de destaque frente ao seu tempo. Ao propor um sistema que concebe um Deus perfeito, que ergue a criatura ao ideal neste e tenta empenhar-se para explicar o mal na ordem do todo são características de uma elevação filosófica idealista. Schelling, então, investe nesta convicção de Leibniz para desvencilhar o mal de uma ideia meramente positiva vazia ou formal reforçando seu conceito de ipseidade do homem de tal forma a conectá-lo diretamente ao Absoluto, mas agora em uma base sólida que o explique. No entanto, não foram todos os filósofos que, posteriormente a Leibniz, visaram um enraizamento ontológico do mal e do sistema, como Schelling o fez, Kant seria um exemplo clássico na contramão de nosso autor. A discussão sobre o mal, como dissemos, é assunto perene na história da filosofia, deste modo iremos continuar o debate sobre o mal

¹³³ Schelling em sua *Propedêutica da Filosofia* afirma o seguinte sobre a doutrina leibniziana: “o importante da mesma [...] é que ela [...] determina a substância, o real mesmo inteiramente, como ideal, como alma, e, embora em uma expressão ainda imperfeita, como *vis repraesentativa*, como força representativa, subordinando, por conseguinte, o real inteiramente ao ideal” (SCHELLING, 2018, p. 129, grifo nosso).

em conjunto com a liberdade humana envolvendo as possíveis questões morais em relação à ideia de um Absoluto, retomando a figura de Kant para completar o círculo de nossa exposição.

3.3. Sobre liberdade e moralidade no sistema e o retorno à Kant.

O cume do processo de personalização divina ou individuação do homem é atingido agora pelas discussões acerca de um Deus moral. Ao passar por Leibniz, vimos sua tentativa de representar um Deus moral cair em um formalismo dogmático, mas a figura que melhor pode fazer oposição a Schelling neste momento é, ninguém menos, que Kant. Deixamos a esperança de retornar às questões suscitadas por Schelling contra o iluminista no primeiro capítulo, fazendo jus a esta espera, trataremos agora de arrematar os pontos finais desta pesquisa com o que se viu no início dela.

A título de lembrança, o ponto de partida de nossa pesquisa foi justamente apresentar a proposta de Schelling no que tange à ideia de um sistema que contenha a liberdade. Mais do que evidente, sabemos que este sistema schellinguiano preza um retorno cíclico a um princípio primeiro no qual o mundo e toda filosofia precisa estar fundada. De modo algum um retorno eterno, infinitamente ao Absoluto, mas um sistema construído em ciclos orgânicos da vida onde morte e nascimento, escuridão e luz aparecem tanto em Deus, quanto na natureza e no homem. A proposta ontológica de Schelling, com isso, visa ultrapassar as barreiras kantianas, uma vez que Kant havia dado as conclusões, mas não suas premissas. Quais seriam então as premissas do idealismo de nosso autor? Qual seria a amarração que transformaria o seu idealismo em um sistema elevado?

Deste modo, o embate entre o pensamento dos dois filósofos neste momento gira em torno do que pode ser afirmado quanto ao mal e a moral no mundo e sua relação com Deus, se for possível falar sobre ele. Haveria um Deus ou conceito divino também em Kant? Caso não, como este trata a questão do mal e da moral no mundo? Em que nível é permitido falar sobre os conceitos de liberdade e como ela se articula com o ser humano segundo a filosofia crítica? Já anunciamos a diferença dos dois, a lembrar, Schelling caminha no sentido ontológico, em defesa de uma raiz fundada no Absoluto, ao passo que Kant limita este acesso à realidade em si mesma, argumentando que toda experiência é mediada pela razão humana, o que acaba por interditar o caminho ontológico.

Essa diferença contida nos limites da razão frente a uma busca ontológica que separa a doutrina dos dois filósofos acarreta outras diferenças fundamentais no sistema, a primeira a ser levantada aparece na concepção de postulado da razão prática apresentado na *Crítica da razão prática* (publicada em 1788) do seguinte modo:

Esses postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade* considerada positivamente (como causalidade de um ser na medida em que pertence ao mundo inteligível) e a *existência de Deus*. O *primeiro* decorre da condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral; o *segundo* decorre da pressuposição necessária da independência em relação ao mundo sensível e da capacidade de determinação de sua vontade segundo a / lei de um mundo inteligível, a saber, da liberdade; o *terceiro* decorre da necessidade da condição para que um tal mundo inteligível seja o sumo bem, mediante a pressuposição do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus (KANT, 2016, p. 171).¹³⁴

Os três postulados da razão kantiana, imortalidade, liberdade e existência de Deus, podem ser compreendidos como sendo ideias regulativas da razão, isto é, são necessidades da razão prática para dar sentido ao projeto moral desta razão, mas não podem ter sua realidade ontológica comprovada. Melhor expondo, não é possível afirmar a realidade destes, uma vez que não são objetos da razão teórica, mas apenas ideias da razão prática. Porém, sendo Deus um postulado para Kant, ele dirá:

Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um *sumo bem originário*, a saber, da existência de Deus. Ora, para nós era dever promover o sumo bem e, portanto, não era só uma autorização, mas também uma necessidade, como demanda ligada ao dever, de pressupor a possibilidade desse sumo bem, o qual, tendo apenas lugar sob a condição da existência de Deus, liga inseparavelmente a pressuposição dessa existência ao dever, ou seja, é moralmente necessário admitir a existência de Deus. Agora, é preciso notar muito bem aqui que essa necessidade moral é apenas subjetiva, ou seja, é uma demanda e não necessidade objetiva, ou seja, não é ela mesma dever; pois não pode haver nenhum dever de admitir a existência de uma coisa (porque isso concerne apenas ao uso teórico da razão). Também não se entende com isso que seja necessário admitir a existência de Deus como um fundamento de toda obrigação em geral (pois esse fundamento repousa, como foi suficientemente provado, unicamente na // própria autonomia da razão) (KANT, 2016, p. 163-164, grifo nosso).¹³⁵

Coelho nos chama a atenção para o fato de que o sumo bem, que seria o encontro de virtude e felicidade, somente é possível por meio de dois postulados, o primeiro é o já citado Deus, “juízo supremo do mundo” e o segundo a imortalidade da alma sem a qual seria

¹³⁴ KpV A238-A239.

¹³⁵ KpV A225-A226.

impossível o aperfeiçoamento moral a nível da “santidade”. O sumo bem “não é propriamente um objeto, e sim uma condição ideal projetada pela razão, ele é bem mais uma nova consequência (extrapolativa) da lei moral” (COELHO, 2024, p. 65).

Duas condições são exigidas pela razão para que essa projeção ideal seja logicamente sustentável: 1) que a adequação entre virtude e felicidade seja garantida através de uma força moral que opere de maneira irresistível e infalível, o que corresponde à figura de um supremo juízo do mundo, Deus; 2) que a perfeição moral ou santidade, inatingível para seres finitos, possa ser concebida como resultado de uma escala infinita de progresso, o que, por sua vez, exige a sobrevivência e permanência da alma após a morte do corpo. Tais são os postulados que a razão oferece a si mesma como pressupostos – por isso, não dogmáticos – necessários – por isso, logicamente inevitáveis (COELHO, 2024, p. 66).

Deste modo, do ponto de vista da razão prática, o da moralidade apenas, torna necessário admitirmos a ideia de Deus, mas o próprio Kant chama a atenção que essa é uma necessidade subjetiva e que isso nada prova do ponto de vista objetivo. Esta ressalva tem como propósito diferenciar-se da metafísica pré-crítica que julgava provar a existência de Deus de maneira ontológica, como vimos ser o caso do otimismo leibniziano que, mesmo antes da publicação das três críticas, Kant já havia censurado. Relevante lembrar que em Schelling os conceitos de liberdade e de Deus aparecem tanto no reino objetivo, quanto no subjetivo ideal, o que o coloca, frente a Kant, como alguém que extrapola aqueles limites impostos pelo uso teórico da razão. O que Schelling está querendo afirmar com sua convicção é que a razão pode sim penetrar na essência da realidade e, quando o faz, produz um sistema cuja liberdade e o absoluto são o fundamento e as premissas não concluídas pela filosofia kantiana, do que Schelling defende ser o verdadeiro idealismo.

Nestas particularidades do pensamento defendido pelos dois autores, faz-se mister neste momento reforçar um detalhe conceitual entre eles para que não haja confusão, a saber, o que Kant toma por subjetivo e objetivo manifesta-se de modo diferente na filosofia schellinguiana. Comentamos antes inúmeras vezes sobre o reino subjetivo e o reino objetivo em Schelling, lembrando, naquele primeiro subjetivo diz respeito ao ideal, ao ontológico, já no segundo, trata do real, do mundo da natureza, dos animais e do homem, local em que Deus se efetiva. Nessa medida, o conceito de Deus de Kant não possui similaridade com o de Schelling, primeiro por não existir afirmação de natureza ontológica, segundo por não ser possível encontrar provas de Deus no mundo objetivo, ou seja, o da razão teórica.

Nesse sentido, ao termos afirmado já desde o primeiro capítulo que Kant não segue para além na busca de um caminho ontológico, Deus é tomado apenas como postulado da

razão, como tentamos demonstrar acima. Também nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (publicada em 1817), na segunda parte que versa sobre teologia moral, lugar em que Kant descreve os atributos morais de Deus, ele irá definir Deus como sendo “um conceito moral e praticamente necessário, pois a moral contém as condições do comportamento dos seres racionais sob as quais eles podem ser unicamente dignos de felicidade.” (KANT, 2019, p. 163).¹³⁶

Contrariamente à posição de Kant, Schelling explica Deus na *Freiheitsschrift* do seguinte modo:

Explicamos Deus como unidade viva das forças; e se, de acordo com a nossa explicação anterior, a personalidade consiste na ligação entre algo que subsiste por si mesmo e uma base independente dele, de tal modo que ambos se interpenetram totalmente e são apenas um único ser, então Deus é a personalidade suprema, por meio da ligação do princípio ideal que nele existe com o fundo independente (relativo àquele princípio), dado que a base e o existente que há nele se unem necessariamente numa existência única absoluta; assim também, se a unidade viva dos dois é espírito, então Deus, como união absoluta de ambos, é espírito num sentido eminente e absoluto (SCHELLING, 1993a, p. 107).¹³⁷

É nesse sentido que ele, Deus, não pode ser mero postulado da razão prática. O conceito abstrato dele acarretaria a perda do significado de personalidade, pois, ainda que pudesse representar “a lei suprema da qual tudo emana”, não teria personalidade e nem consciência em decorrência de não se afirmar nada de efetivo ou nenhuma realidade viva a partir de seu conceito, sendo apenas uma estrutura formal das proposições apresentadas naquela abstração. (SCHELLING, 1993a, p. 107).¹³⁸

Frente a isso, o conceito que, em Schelling, está introduzido desde o início da criação, isto é, o da vontade, na noção de um Deus de vontade que deseja se pôr efetivamente no mundo, na filosofia kantiana aparece de outro modo. Ocorre que, uma vez limitada a razão e o agir humano no sentido de cumprimento da lei moral, Kant deposita todo o desempenho do conceito de vontade neste agir, ao contrário do que o exposto sobre a filosofia que Schelling

¹³⁶ Kant segue dizendo que: “Essas condições, esses deveres, são apoditicamente certos, pois são fundados necessariamente na natureza de um ser racional livre. Apenas sob essas condições, tal ser pode tornar-se digno de [1072] felicidade. Ora, se não é para esperarmos nenhum estado no qual uma criatura, que se comportou de acordo com as leis eternas e imediatas de sua própria natureza e tornou-se dessa forma digno de felicidade, tivesse também de ser participante de tal felicidade e se [140] da boa conduta não tivesse de seguir consequentemente nenhum bem-estar, então haveria uma contradição entre o curso da natureza e a moralidade. [...] Por isso, tem de existir um ser que rege o mundo de acordo com a razão e com as leis morais e que tenha estabelecido, no curso das coisas futuras, um estado no qual a criatura que tenha se mantido fiel à sua natureza e digna de uma felicidade duradoura através da moralidade deva também ser realmente participante dela (KANT, 2019, p. 163-164, grifo nosso).

¹³⁷ SW I, 7, 394-395.

¹³⁸ SW I, 7, 394-395.

pretende estabelecer. Escolhendo bem as palavras para mostrar sua oposição ao pensamento de Kant, ele dirá que “não há acontecimentos que resultem de leis universais”, justamente em razão de ser Deus “a lei universal e tudo o que acontece, acontece graças à personalidade de Deus e não segundo uma necessidade abstracta”. (SCHELLING, 1993a, p. 107)¹³⁹. Nesse sentido, a criação tem de ser uma atividade, para se efetivar de modo vivo, e não apenas um dado retirado da abstração.

Com efeito, as posições tomadas por ambos acabam por produzir uma diferença significativa entre eles, pois, em Kant, não há nenhum desdobrar do absoluto, nem afirmações ontológicas e nem mesmo forças teleológicas, a não ser aquela que a própria razão impõe à natureza. O ceticismo ontológico adotado por Kant tem como conclusão a defesa de uma epistemologia separada do debate acerca da lei moral (o agir humano), razão teórica e razão prática, o que dificulta conexões e complementaridades entre elas (ontologia, epistemologia e moral). É nesse sentido que, por estarem em colaboração entre si no pensamento de Schelling, que sua filosofia destaca-se como diferencial.

Decorre daí, que não apenas a ideia de vontade que Schelling apresenta a partir dos estudos da mística de Böhme, mas ainda antes dela com a crítica de Eschenmayer ao Deus de vontade que ele defende, tanto a primeira quanto esta segunda evidenciam os rumos tomados pelos dois filósofos. O conceito de vontade é introduzido já na figura do Absoluto, isto é, Deus para nosso autor tem de ser um ser de vontade, o início de toda criação somente se dá pela vontade divina. Quanto a isso, Schelling é direto na *Freiheitsschrift*, ao defender que o caráter de Deus como vontade de amor somente valerá, somente poderá ser afirmado mediante a saída dele de sua indiferença, pois ele só é vontade de amor quando pode atuar contra, ou melhor, na salvação daquele fundo obscuro e egoísta que aparece no homem. Mediante a liberdade humana, que pode tender tanto para o mal quanto para o bem, aquele que representa o egoísmo poderá querer tomar as rédeas do agir humano, mas que, devido à sua vontade cega e imponente, poderá falhar miseravelmente caso o homem não consiga sair de seu egoísmo; por outro lado, poderá também, caso obtenha clareza dos princípios, ser “salva” pela vontade de amor, que é Deus, melhor dizendo, pelo seu princípio de luz, da existência, que o resgatará de sua escuridão.

A característica específica do ser humano, nomeadamente como faculdade de desejar, em Kant, nada mais é que a capacidade de dirigir suas ações por meio da razão, tanto segundo seu fundamento, o imperativo categórico, quanto segundo a motivação, no puro

¹³⁹ SW I, 7, 396.

dever, o respeito à lei moral. Por isso, a questão da vontade seria reduzida a apenas essa força de determinação racional e autônoma do sujeito, força essa que deve derrotar e suplantar todas as inclinações que se coloquem como obstáculos de efetivação da moralidade. Como pode ser notado, nada disso se aplica ao conceito de Deus, principalmente naquele sentido de Deus que Schelling admite. Embora diverjam no tratamento sobre Deus, pode ser mencionado um ponto de encontro no pensamento deles, a saber, a idéia regulativa sobre Deus, em Kant, não apresenta contradição entre inclinação e vontade moral, esta está restrita ao ser humano e, sendo assim, Deus não deseja no mesmo sentido que ele.

Aproximamos Schelling de Kant neste momento, lembrando a forma pelo qual o homem é posto na *Freiheitsschrift*, ou seja, como sendo ser de indecisão que deve escolher entre o bem e o mal mediante o uso de sua liberdade. Em Kant, há também no homem uma distância entre o objetivo e a sua realização, ele não consegue apenas cumpri-lo sem antes passar pelos obstáculos das inclinações. Uma vez entendido que ao Deus schellinguiano não cabe escolher entre uma ou outra coisa, tal qual censurou o que foi apresentado por Leibniz, a vontade divina, tanto em Schelling quanto em Kant, não se compara com a humana, uma vez que naquela não há obstáculos para a sua realização e nem mesmo ela poderia ser derrotada ou vencida pelas inclinações. Com efeito, o termo vontade aplica-se em Kant exclusivamente ao reino da ação humana, não existindo vontade no reino natural. Diferentemente do que foi visto na exposição sobre a concepção schellinguiana, que parte do Absoluto, este toca a natureza e, dela, desdobra-se até se complexificar no ser humano.

Como se pode notar, a natureza aparece aqui como sendo um outro momento de divergência conceitual entre os filósofos. Ora, é justamente frente a esta concepção de uma razão teórica, que formata os dados da experiência produzindo assim o reino mecânico dos fenômenos, que resultará em uma natureza como mero objeto da razão sem conexões (real e ideal). Contra essa concepção é que a teleologia de Schelling defende uma nova formulação de natureza, que o põe não só em conflito com Eschenmayer, mas que o afastou definitivamente de Fichte e Kant.

A questão da conexão na natureza pode ser explicada da seguinte maneira: imaginemos uma tarde de outono cuja brisa suave característica da estação balança delicadamente os galhos e folhas de uma árvore, adicionamos a este cenário um homem que aprecia e observa atentamente estes movimentos concluindo que o vento (chamemos de evento 1) é a causa do balançar dos galhos e das folhas (evento 2). Lembrando Hume, os fenômenos intuídos por este homem não permitem concluir a relação causal entre eles. Isso significa o mesmo que dizer que o responsável por aquela conexão é justamente o

entendimento humano, que junta estes dois eventos no que chamamos de causalidade. Toda experiência da natureza é explicada segundo este conceito, o que gera como consequência uma leitura mecanicista da natureza. Beckenkamp comenta que o problema está na forma de pensar os seres orgânicos argumentando que:

O procedimento que Kant sugere para pensarmos esta finalidade, esta conformidade a fins que constatamos em certos objetos naturais, consiste em, sem transgredir os limites da experiência, traçar uma analogia com algo que se situa dentro de nossa experiência, que é esta relação da nossa razão, da nossa vontade como os objetos que nós mesmos fazemos, em que colocamos fins e articulamos partes como meios para o funcionamento de um todo (BECKENKAMP, 2017, p. 335).

Em continuidade, Beckenkamp escolhe bem as palavras para descrever Kant, pois o afasta definitivamente de nosso autor, ele segue dizendo que “o emprego crítico deste procedimento analógico exclui de saída qualquer atribuição a uma possível causa racional subjacente ao processo vital investigado, tratando-se tão somente de um recurso metodológico, e não de uma estipulação ontológica.” (BECKENKAMP, 2017, p. 335).

Da concepção kantiana, no uso especulativo da razão, a causa da natureza pode ser *pressuposta*, não desvendada, mas tal procedimento acaba por ferir diretamente a visão que nosso autor sustenta acerca dela. Sobretudo, acarreta para o então sistema da liberdade proposto por nosso filósofo o retorno à dicotomia sujeito-objeto a qual ele tanto lutou contra no início de sua obra. A defesa por uma teleologia na natureza aparece na filosofia schellinguiana como crucial para compreensão do homem consciente como ser de vontade que pode agir em liberdade tanto para o bem, quanto para o mal. Do ponto de vista de Schelling, uma natureza que aparece reduzida às leis da física não pode ser tomada como viva, mas, novamente, apenas se mostra mecânica e morta, isso é uma consequência da física newtoniana vigente naquele momento. O nosso autor, por ter estudado não apenas as questões da física, mas também da química e, principalmente, da biologia, aproximou-se mais de uma concepção orgânica, dinâmica e espiritualizada da natureza.

Uma vez tomada a natureza exclusivamente sob a relação de causa e efeito, outro aspecto que, conseqüentemente, afasta Schelling de Kant surge na concepção do homem. Como vimos, não só nos conceitos de Deus, liberdade e natureza podemos ressaltar divergências importantes entre Kant e Schelling, também há, por consequência, diferenças significativas no conceito de ser humano. Quando tomado a natureza como objeto, dela não poderá haver uma ascensão até aquele que é o seu cume consciente, o homem. Como segundo aspecto, poderia ser mencionado ainda, embora os dois apresentem uma ideia de

personalidade do homem, a explicação deste que em Schelling só tem sustentação mediante uma raiz ontológica em Deus.

O conceito, a centralidade e a potencialidade do ser humano em Schelling não possui o mesmo sentido que em Kant, o motivo disso é que, para este último, a razão humana possui limites de produção do conhecimento, tendo, portanto, sua potência diminuída quando comparada ao que praticava a metafísica pré-crítica. Ocorre que Schelling realiza exatamente uma reabilitação da metafísica, não aquela antes de Kant, como já evidenciamos anteriormente nesta pesquisa. Nosso autor coloca essa razão humana em um quadro maior, buscando o fundamento desta e a raiz primordial de onde ela surgiu, daí que se busca o Absoluto como origem de todas as coisas, *alles in allem*. Sendo assim, em Schelling, a teoria da subjetividade kantiana passa a ser apenas um capítulo, recente e curto, ainda que realmente relevante, da teoria do desdobramento subjetivo e objetivo do Absoluto, cuja explicação e resultado culminará no sistema da liberdade.

Talvez Kant e os kantianos poderiam querer afirmar que em Schelling o ser humano torna-se bem menor quando comparado à sua relevância no modelo crítico de Kant, contudo, de modo algum Schelling pretende diminuí-lo quando o dispõe dessa maneira. Longe disso, foi visto que o centro em que Schelling dispõe o homem é descrito como ele sendo uma ponte, um elo entre natureza e Deus, possuindo assim um papel determinante no sistema, sendo ele tomado como um microcosmos. Puente destaca sua importância em Schelling quando explica que “o homem não deve ser compreendido simplesmente como um organismo dentre os outros, na medida em que ele é o organismo mais completo que existe, nas palavras de Schelling, ‘o coroamento e a florescência do mundo’” (PUENTE, 1997, p. 23).

Após termos evidenciado e tentado esclarecer os pontos de divergência entre Schelling e Kant resta ainda uma questão a ser investigada. Como pode ser compreendido o mal em Kant e como, mediante sua explicação, Schelling tende a diferenciar-se dele? Se a liberdade é apenas consonância com a lei moral, o que significa o mal para Kant? Em contraste com a *Freiheitsschrift*, vejamos a partir de alguns aspectos apresentados em *A Religião nos limites da simples razão* (1793), de Kant, como caminham os dois autores. Frisamos apenas, principalmente aos entusiastas kantianos, que a intenção de nossa análise e comparação não é propriamente realizar uma exaustiva leitura da doutrina de Kant para depois contrapô-la à de nosso autor. Assim como fizemos na apresentação de outras figuras que conversam com Schelling, tentamos expor os principais pontos de contraste e de

concordância entre eles que mostram-se importantes para nosso objetivo inicial, o de poder afirmar ou não se Schelling obtêm êxito na formulação de um sistema da liberdade.

Quando tomada a liberdade no sentido exclusivo do agir humano, pensando sob a ótica da filosofia schellinguiana, torna-se difícil tratar da liberdade humana, assim como de suas capacidades (bem e mal). Isso devido a liberdade também dispor de uma raiz na ontologia. A liberdade é possível ao homem por causa do Deus autogerador, ao passo que em Kant o tratamento da liberdade só é possível de ser falado no sujeito. A consequência desta concepção, quando comparada ao que foi exposto sobre o pensamento de Schelling, é perder-se de vista a positividade do mal dentro do sistema e também o correto sentido do conceito de liberdade humana. Por esta razão, nosso autor irá afirmar que “o homem está em Deus e é justamente através deste estar-em Deus que é capaz de liberdade” (SCHELLING, 1993a, p. 126)¹⁴⁰, daí, novamente, as evidências ontológicas do sistema da liberdade tentado por Schelling.

Em seu texto sobre a religião, a questão sobre a relação da natureza humana com o mal, sua definição e origem deixa ainda mais clara a divergência entre Kant e Schelling. Na primeira parte do livro¹⁴¹, Kant expõe sobre a disposição do ser humano ao bem e suas propensões ao mal, sendo a disposição ao bem sua capacidade de determinação da ação pela lei da razão prática, o imperativo categórico, e as propensões ao mal, que são toda e qualquer forma de não efetivação dessa determinação da ação pela razão. Podemos perceber, com isso, que o significado do mal para ele encontra-se, novamente, restrito aos limites da razão prática, isto é, do uso da vontade pelo ser humano.

Para esclarecer um pouco mais a visão de Kant acerca do mal, ele ainda trata em sua obra sobre três graus de propensão ao mal que conectam-se com a vontade humana: o primeiro grau é chamado por ele de “debilidade do coração” que pode ser descrito como uma fragilidade da vontade moral que não consegue se impor vencendo os obstáculos da sensibilidade. O segundo, nomeadamente impureza do coração, ocorre quando a ação realizada está em consonância com o imperativo categórico, no entanto com motivações distintas do puro dever, contaminando assim o ato fazendo-o perder seu caráter moral. Por fim, o terceiro e último refere-se a malignidade do coração ou da vontade, este consiste na substituição do imperativo categórico por inclinações na hora de formular as máximas de ação. (KANT, 1992, p. 34-36). Mas no que esse debate e a noção destes graus de propensão

¹⁴⁰ SW I, 7, 411.

¹⁴¹ Intitulada “*Primeira Parte: Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana*”.

ao mal formulados por Kant nos ajudam a compreender as diferenças de sua doutrina para com a filosofia de Schelling?

A resposta para tal indagação pode, então, ser encontrada, na noção de que todo debate kantiano acerca do mal encontra-se circunscrito ao âmbito da ação humana, bem como do sucesso ou não de sua vontade moral ao impor-se como força de determinação. Assim, pode ser entendido que o ser humano é disposto ao bem e sua razão o direciona pela vontade moral a isso, porém ele é propenso ao mal, que ocorre quando seu agir não está pautado pela sua razão. Em outras palavras, podemos argumentar que Kant e Schelling convergem no sentido de o mal ser fruto do uso errôneo da liberdade que o homem possui, mas divergem tanto na função que este tem dentro do sistema, quanto no fundamento da liberdade no ser humano, pois o ato mau em Kant não é um ato livre, em Schelling tanto o bem como o mal tem de ser entendidos como frutos da liberdade humana.

O apontamento de Coelho sobre os postulados da razão prática quando pensados sob o enfoque da *Religião* é que eles são denominados por Kant como fé racional, isso em razão de não acrescentarem nada de realmente relevante para “o conhecimento especulativo, porque o que ela acrescenta no âmbito prático são esperanças de completude do que é necessário pressupor para o funcionamento da racionalidade prática” (COELHO, 2024, p. 67).

Em vista disso que, não apenas este conceito do mal, mas todos os outros levantados por Schelling na *Freiheitsschrift* como momentos fundamentais para formulação do sistema, encontram-se reduzidos à razão humana em Kant. Como verificamos em Schelling, o seu conceito de liberdade não faz parte apenas da capacidade humana, de uma faculdade da vontade de direção da ação, mas sim de uma força ontológica da realidade vinda antes do mundo subjetivo ideal, e encontra-se presente em toda a natureza em graus e que aflora, agora de maneira consciente, na criatura humana:

A verdadeira liberdade está em consonância com uma liberdade sagrada, semelhante à que encontramos no conhecimento essencial, quando o espírito e o coração, unidos de acordo somente com a sua própria lei, afirmam de livre vontade aquilo que é necessário. Se o Mal consiste na discórdia entre ambos os princípios, o Bem só pode consistir na perfeita concórdia entre eles e o elemento que os une deve ser um elemento divino, na medida em que não são condicionalmente um só, mas são-no de uma forma perfeita e incondicionada. A relação entre ambos não se pode, por isso, representar como uma moralidade resultante da vontade, ou como uma moralidade produzida por auto-determinação (SCHELLING, 1993a, p. 103).¹⁴²

¹⁴² SW I, 7, 391-392.

O sistema da liberdade proposto por Schelling, e que é aqui o nosso foco investigar, contrapõe-se ao modelo kantiano por, primeiro, afirmar que a liberdade é um dado da realidade ideal, ou da idealidade real, e não apenas uma capacidade de um ser da natureza, neste caso do homem; e, segundo, por apresentar-se como um sistema do qual suas partes estão reunidas e conectadas por aquele fio da liberdade efetiva, concluindo assim o retorno à ontologia, visto que “por mais alto que coloquem a razão, não acreditamos que alguém, por exemplo, possa ser virtuoso, ou herói, ou em geral um grande homem, devido à razão pura” (SCHELLING, 1993a, p. 129)¹⁴³.

Em conclusão, demonstramos anteriormente a maneira como Schelling se relaciona com a explicação metafísica do mal de Leibniz, agora percebemos as concordâncias e divergências com o modelo moral kantiano, que apesar de guardar similaridades com a proposta de Schelling, não apresenta o enraizamento ontológico crucial para nosso autor. Para Kant, Deus é apenas uma ideia regulativa da razão, pensável, relevante e que resolve o problema da esperança em uma realização, em uma justiça, em uma felicidade futura, mesmo sem ser um conhecimento epistemologicamente comprovado e seguro. Por fim, reforçamos que, segundo o que defende Schelling, tanto um Deus encerrado em si, quanto entendido como um postulado da razão, não é gerador de nada, por isso tem de haver uma ultrapassagem dos limites kantianos para tratar sobre ontologia. Em Schelling, o Deus Absoluto é uma realidade efetiva, não mera esperança do ser humano, é aquele que funda teleologicamente, que afirma e conduz toda a realidade, inclusive o humano. Caso permanecesse em sua indiferença, nenhum mundo existiria, nenhuma liberdade humana seria tratada, pois não existiria ser humano, muito menos discussões sobre liberdade em sentido para o bem ou para o mal. Isso por razão de não existir um desdobramento divino por amor e por vontade, não havendo necessidade de se falar sobre cumprimento da finalidade da criação por meio de sua liberdade, uma liberdade que passa também pela natureza e acende no homem.

3.4. *Freiheitsschrift*: O Sistema da Liberdade.

Em sua obra *Freiheitsschrift*, Schelling desafia a visão tradicional que considera a liberdade incompatível de ser concebida em um sistema filosófico. O filósofo argumenta que a liberdade é essencial, devendo ser considerada na construção de qualquer sistema filosófico

¹⁴³ SW I, 7, 413.

coerente. Percorremos o trajeto de conciliação de ambos tentando investigar como as minúcias conceituais trabalhadas, pelo nosso autor, aparecem no decorrer da obra. Após este longo caminho estamos aptos a refletir e responder o nosso objetivo inicial, a lembrar, Schelling foi capaz de demonstrar essa junção? Trabalharemos, por fim, na análise do que foi exposto tendo em mente os dois conceitos, o de liberdade e o de sistema, para concluir se em Schelling se pode afirmar um sistema da liberdade.

Frente ao problema da incompatibilidade, quais foram as condições de possibilidade para afirmar um sistema da liberdade no pensamento de Schelling? Se fossemos lembrar apenas com palavras diretas, em síntese, poderíamos organizar da seguinte maneira: a ontologia e o problema do limite imposto por Kant; o único sistema da razão, a saber, o panteísmo e o fatalismo de Espinosa; a censura da dicotomia sujeito-objeto e a rejeição do Eu fichteano; a correta interpretação do princípio identidade; a relação com Hegel; a doutrina das potências e as provocações de Eschenmayer; as forças da criação: *Grund* e Existência; a personalidade divina; a liberdade como faculdade de opostos; a natureza orgânica; a vontade em comunhão com o pensamento de Böhme; o mal positivo contra o otimismo de Leibniz; as diferenças com a moral kantiana. Todo este percurso foi necessário para Schelling erguer seu sistema da liberdade.

A necessidade de uma perspectiva sistemática tem razão de ser no desejo de elevar a filosofia ao critério de ciência, o que quer dizer que deve ser unidade e não apenas conter, mas se estruturar pela liberdade. Nesse sentido, a obra aqui trabalhada, *Freiheitsschrift*, não pode ser entendida, senão sob a concepção de um sistema, complexo, regado de pormenores e particularidades nos seus diferentes momentos, abordando temáticas variadas, porém sempre estruturado pela ontologia por ele construída, tendo por linha mestra que guia este construto a liberdade.

A interconexão entre o conceito de liberdade com a ideia de sistema faz-se presente desde o início de sua exposição, por isso ela não aparece reduzida a um conceito unicamente formal, pelo contrário tem de ser compreendida em sua dimensão real e viva, de um reino objetivo, para manifestar-se na relação entre o indivíduo singular e o Absoluto. Foi neste sentido que a concepção de liberdade schellinguiana o fez entrar em conflito com aqueles filósofos opositores da ideia de sistema, ou aqueles que simplesmente não iam além na investigação, entendendo por este caminho algo logicamente contraditório ou impossível de ser pensado com a liberdade.

Da necessidade em articular liberdade e sistema Schelling resgata o panteísmo como modelo metafísico adequado a realizar uma reflexão capaz de unificar o múltiplo no uno. No

entanto, na sua avaliação sobre o sistema panteísta mais famoso do período, o de Espinosa, pesava a acusação de que ele resultava em um determinismo e que, portanto, era incompatível com qualquer ideia de liberdade. Coube então a nosso autor, uma vez que apenas o panteísmo oferecia as condições possíveis de se criar o sistema intentado por ele, defendê-lo como modelo viável de explicação da realidade, e, obviamente, não de uma realidade mecânica e sem liberdade, mas sim de uma de caráter vivo, orgânico e dinâmico, sendo por isso tomado como o único sistema da razão.

A partir do contexto da “querela do panteísmo”, incitada por Jacobi, Schelling resgata Espinosa, reinterpreta seu monismo e produz o que Coelho nomeia de *monismo complexificado de Schelling*. Em razão de ele espiritualizar o sistema, aplicando àquela natureza antes mecânica, enquadrada nos avanços da física newtoniana, os novos conceitos colhidos da química (magnetismo) e, principalmente, da biologia (organismo). Mediante esse compilado de disciplinas, Schelling dá vida à natureza em seu sistema. Essa mesma vida, no entanto, não se limita aos conceitos empíricos, ultrapassando-os, atingindo o metafísico e ontológico. Isso porque ela será reinterpretada também como detentora da liberdade desdobrada, a partir da vontade divina. Portanto, considerada ela mesma uma expressão da liberdade divina.

Sendo a natureza a multiplicidade, a pergunta metafísica por excelência é se haveria ou não um uno gerador de tal múltiplo. Schelling responde que sim, há um Deus, o Absoluto, mas não um Deus que se confunde com a natureza ou dilui-se nela, como no modelo de Espinosa, muito menos é aquele colocado fora do mundo adorado pela teologia como pensou Jacobi e, como depois se posicionou ceticamente Eschenmayer. Porém antes, é um Absoluto que está presente nela, na natureza, por nada existir senão por meio de um desdobramento voluntário seu. Todas as coisas estando em Deus, tendo sua condição de existência nele, evita o erro cometido por Espinosa. Mas ainda é preciso compreender corretamente o princípio de identidade que, quando ausente daquele sentido que a lógica antiga aplicou, de compreensão do que é o sujeito e do que é o predicado, retira dele a liberdade que ele deve conter.

A discussão sobre o princípio de identidade entra como um fator determinante para a compreensão do teor da obra. Liberdade articula com natureza sem diluir o divino nela somente quando entendido o sentido da cópula no juiz, a afirmação de que Deus é todas as coisas é cabível quando os seres criados a partir de si são dependentes dele em sua existência, e de modo algum em sua essência. Reconhecer na equação ($A = A$) uma dependência que conserva a individualidade do ser singular permite não somente salvar a natureza de um

mecanicismo, mas garante ao ser humano também sua liberdade de agir, a responsabilidade sobre suas ações, assim como retira da instância superior a criação (negativa) do mal.

Isso porque não há aquela queda na dicotomia sujeito-objeto que torna a exposição unicamente formal, também por não estar mais sendo tratado de uma relação abstrata, tal qual Fichte afirmou com o seu Eu decaindo no solipsismo. Em Schelling é possível reconhecer a liberdade na medida em que confere a independência dos seres a uma dependência maior. É inicialmente esclarecedor o sentido da cópula na fórmula quando nos deparamos com o exemplo do olho, como vimos no primeiro capítulo. Ora, um órgão funciona dentro de um organismo mais amplo, ele não é um ser isolado no mundo do qual sua vida e morte é unicamente sua, não estando conectado a um cosmo. Este órgão, apesar de conservar suas particularidades, as doenças que lhe cabem, só tem sentido dentro do corpo em que habita.

Quando compreendida essa identidade divina presente na diferença da natureza e do homem, podemos tratá-los como sendo produto do desdobrar de Deus, de um Deus que se põe em devir por sua vontade e liberdade. Novamente a liberdade tem papel central, pois se antes ela permanecia indiferente no absoluto em si, quando posto em devir aparece inconsciente, adormecida, latente nos reinos mineral, vegetal, e mesmo naqueles animais de mero instinto, alcançando a criatura humana, desperta, consciente, que estabelece uma ligação não só com a natureza, mas com o próprio Absoluto, unido-os no centro.

Essa transição é fundamental para entender a proposta de Schelling, que busca uma compreensão mais profunda da liberdade não restringida a uma mera abstração, mas que reconheça a complexidade da multiplicidade da natureza e da experiência humana. Com efeito, sua visão implica que a liberdade está presente em todos os níveis da existência, desde os fenômenos naturais até a consciência humana, mostrando que a evolução da liberdade é um processo que envolve tanto a criação quanto a individuação, mas que somente será possível quando pensado partindo de um nível ontológico. Ou seja, de um lado, o Deus é livre e vivo e deseja se autorrevelar, de outro, a natureza faz parte dessa revelação e por isso é viva, ativa, dinâmica e progressivamente livre e consciente.

Schelling sofreu censura por discorrer sobre um Deus que voluntariamente se põe em devir. Eschenmayer, à la Jacobi, o criticou de antropomorfismo, defendendo o assunto ser restrito unicamente à fé. Do embate frutífero com o médico, Schelling explora a doutrina das potências, evidenciando como em cada passo a liberdade está presente. Uma vez que o Absoluto em si é mera indiferença, ou um “nem...nem” como Schelling afirma em sua *Freiheitsschrift*, por seu desejo de revelar-se duas forças criativas partem dele agora em uma luta eterna que alcançará a figura do homem no centro do sistema. Assim dirá:

O real ou o ideal, a obscuridade ou a luz, ou como queiramos designar ambos os princípios, nunca podem, *enquanto opostos*, ser atribuídos, como predicados, ao não-fundo. Mas nada impede que sejam predicados dele como não-opostos, quer dizer em disjunção e cada um por si mesmo, com o que, justamente, é posta a dualidade (a duplicidade efectiva dos princípios) No próprio não-fundo não há nada que impeça isto. Porque, na medida em que se relaciona com os dois como total indiferença, é indiferente em relação aos dois. Se fosse a identidade absoluta de ambos, só poderia ser os dois ao mesmo tempo, quer dizer, ambos deveriam ser-lhe atribuídos como opostos e, assim, voltariam a ser, eles próprios, de novo, um só. Do <nem... nem...> ou da indiferença irrompe imediatamente a dualidade [...] e *sem* indiferença, quer dizer, sem um não-fundo, não haveria nenhuma dualidade dos princípios. Portanto, em vez de isto voltar a suprimir a diferenciação, como se pensou, põe-na e afirma-a (SCHELLING, 1993a, p. 121-122).^{144 145}

O fundamento e a existência, admitidos por Schelling, representa a única dualidade originária permitida que, apesar de ser dualidade, de modo algum recai no problema sujeito-objeto, uma vez elas partem da unidade originária, o Absoluto, e atuarem sempre em conjunto, uma dependendo da outra para cumprir o objetivo divino. Deste modo, Schelling reforça que a distinção dos dois princípios está “longe de ser puramente lógica, ou de ser invocada simplesmente como auxiliar para, no fim, ser reconhecida como imprópria”. Contrariamente, ela dispõe de uma “distinção muito real, que somente a partir do ponto de vista mais elevado pode ser correctamente comprovada e plenamente compreendida”. (SCHELLING, 1993a, p. 121-122)¹⁴⁶.

Ocorre que destas duas forças desdobradas da liberdade e da vontade divina de autogerar-se, e que atingem antes a natureza, a singularidade humana emerge. Isto é, o ser consciente criado do fundo da natureza conserva também um princípio livre. A personalidade¹⁴⁷ divina está formada, ou a individuação do homem está dada, mas como a liberdade atua neste momento? Há na criatura humana os mesmo dois princípios originários partirdos do divino, porém, ao invés de serem nele tomados como indiferentes, pois se assim

¹⁴⁴ SW I, 7, 407.

¹⁴⁵ Lembramos que o conceito de não-fundo, ou *Ungrund*, foi tratado em “3.1.2. Do embate das vontades ao equilíbrio das forças e as influências de Jakob Böhme”.

¹⁴⁶ SW I, 7, 407.

¹⁴⁷ Contra às censuras realizadas pelas conclusões apressadas sobre a personalidade divina, Schelling ataca dizendo: “Acima de tudo, pensamos que tomam a personalidade de Deus por qualquer coisa de inconcebível e de forma alguma possível de se compreender, no que procedem correctamente, na medida em que consideram que aqueles sistemas abstratos, em que a personalidade é, em geral, impossível, são os únicos que estão de acordo com a razão, sendo este presumivelmente o motivo porque atribuem a mesma racionalidade aos que desprezam a ciência e a razão. Nós, pelo contrário, somos de opinião que deve ser possível uma clara perspectiva racional acerca dos conceitos mais elevados, na medida em que só assim eles podem efectivamente ser nossos, ser aceites por nós e ser eternamente fundamentados” (SCHELLING, 1993a, p. 127-128) (SW I, 7, 412).

o fossem se igualariam àquele divino, são, pelo contrário, muito bem distinguidos no homem. A liberdade agora atua no embate das vontades do ser humano, isto é, há no homem a liberdade de agir tanto para o bem quanto para o mal. Agindo pelo primeiro, estaria em consonância com o desejo divino, mas escolhendo pelo segundo seria apenas vontade cega.

As reflexões sobre a vontade no homem ganham sustentação a partir da leitura do pensamento de Jakob Böhme. Schelling leva em consideração sua explicação da relação da liberdade humana com o mal no mundo, permitindo-lhe não apenas conferir uma positividade no elemento do mal, dando função para ele dentro do sistema, como também se afasta de uma visão negativa que ele apresentou em toda tradição. Ora, se desde o princípio de sua obra Schelling está defendendo a unidade de opostos sem os quais um sistema não seria possível, o mal aqui não ficaria de lado. Para que a liberdade continue sendo sustentada, ela é inserida no homem com aquelas forças divinas, porém, uma vez entendido o princípio de identidade, o homem nasce da natureza a partir de seu princípio obscuro. Como o mais alto ser criado no mundo, sua consciência lhe permite discernir aquelas forças divinas e é, justamente, por elas estarem envolvidas desde o início pela liberdade divina que essa liberdade aparece no homem.

Neste desdobrar que culmina na criatura humana, a discussão sobre o mal envolve inúmeras camadas até que o alcance, porém é particularmente relevante, pois Schelling não o vê como mera *privatio boni*, como pensavam os antigos e como tentamos demonstrar o otimismo de Leibniz deixar-se influenciar por aqueles. Nosso filósofo explica o mal dizendo que:

Quem encontrasse uma absoluta identidade do Bem e do Mal no ponto de vista superior que constitui esta perspectiva, demonstraria a sua total ignorância, na medida em que o Mal e o Bem de modo nenhum configuram uma oposição originária e muito menos uma dualidade. Há dualidade onde duas essências se opõem efectivamente. O Mal, porém, não é uma essência, mas uma não-essência, que só em oposição se torna uma realidade, não em si mesmo. Também, justamente, a identidade absoluta, o espírito do amor, é anterior ao Mal, pois este somente em oposição a ele se pode manifestar. Por isso, também não pode ser concebido a partir da identidade absoluta, mas está de toda a eternidade, fechado a ela e excluído dela (SCHELLING, 1993a, p. 124).^{148 149}

Sendo assim, o mal positivo schellinguiano não pode ser pensado fora da liberdade, isso porque a liberdade tem de se apresentar como faculdade de opostos, e não simplesmente

¹⁴⁸ SW I, 7, 409.

¹⁴⁹ Em nota, Schelling prossegue: “Resulta daqui que é espantoso que se exija que a oposição do Bem e do Mal seja também explicada a partir dos primeiros princípios. Só pode falar assim, certamente, quem tem o Bem e o Mal por uma dualidade efectiva e o dualismo por um sistema perfeito (SCHELLING, 1993a, p. 124) (SW I, 7, 409).

do bem, por exemplo. Sendo sustentada como aquela que abriga os opostos, ela tem de estar presente no homem nesse sentido, evitando justificar, de modo inocente (como afastamento), Deus como co-autor do mal.

Em outros termos, apenas pode-se tomar Deus deste modo, como co-autor, quando entendemos que o trajeto da liberdade, então proposto, não se apresenta tal qual na tradição. E, por sua vez, somente será possível quando os conceitos intermediários forem trabalhados adquirindo a robustez necessária. Assim expomos, pois vimos Schelling percorrer conceitos antigos que adquiriram certos significados que, para nosso autor, apenas foram tomados pela incompreensão ou incapacidade dialética do fazer filosófico. Com efeito, essa visão desafia a ideia de que a liberdade deve ser entendida apenas em termos de bem, ou que ela apresenta apenas uma dimensão subjetiva (a subjetividade sustentada por Kant), propondo uma abordagem mais complexa que reconhece a dualidade da experiência humana.

O sentido da liberdade sustentado por Schelling permite a ele justificar tanto a necessidade de um resgate ontológico, antes barrado por Kant, quanto a ideia de sistema, ao dispor no homem o regresso ao Absoluto como fechamento daquele. A ontologia schellinguiana sustenta uma conexão com a subjetividade humana de forma peculiar e pretenciosa. Schelling propõe que a subjetividade não seja tomada como um fenômeno isolado, no sentido de um ser individual atuando no mundo ausente de uma conexão maior, mas antes uma manifestação de uma realidade (ideal) mais ampla e absoluta. A análise filosófica revela que o ser humano, em Schelling, conecta-se cosmicamente com a instância universal absoluta, permitindo uma compreensão mais profunda das questões existenciais que a empiria e a experiência não conseguem satisfazer. No entanto, diferentemente da lei moral kantiana que, embora rigorosa, não é capaz de apaziguar por definitivo a mente e o espírito humano, destaca para nosso autor a necessidade de um sentido ontológico que fundamente e explique o ser humano. Nesse sentido seu argumento ser concluído ao final de sua obra da seguinte maneira:

Um sistema que contradiz o sentimento do divino, a alma (*gemüth*) e a consciência moral, não pode, pelo menos a este título, ser chamado um sistema da razão, mas da não-razão. Pelo contrário, um sistema em que a razão se conhece efectivamente a si mesma, deveria unificar as exigências do espírito e do coração, do sentimento moral e o entendimento mais rigoroso (SCHELLING, 1993a, p. 129).¹⁵⁰

¹⁵⁰ SW I, 7, 413.

Mas o que mais poderia conectar o reino objetivo do homem com aquela instância superior do Absoluto? As questões que rodeiam o homem, como aquelas referentes à moralidade, Deus e o mal e o grau de responsabilidade do agir humano somente estarão seguras sob o argumento de princípio que as permeia, e este não pode ser outro que não o da liberdade. Daí Schelling lembrar o exemplo de Judas que, tendo traído Cristo, o fez voluntariamente, e não ocasionalmente.¹⁵¹

Ora, a relação do homem com Deus apresenta-se de maneira dinâmica desenvolvendo-se gradualmente em cada ser da natureza, refletindo um Deus que está em constante devir, em oposição a um Deus estático e meramente formal mecânico no qual incorreu a filosofia pré-crítica. Schelling concretiza no ser humano essa revelação ao ser apresentado no mundo como livre e consciente, agora em tal ordem que torna-se capaz de regressar, por sua escolha, mediante sua liberdade, ao Absoluto, concluindo este longo processo que o produziu. Daí a defesa de um sistema da liberdade e a necessidade de um estudo mais a fundo sobre o seu desdobrar, visto que o filósofo evidencia desde suas primeiras páginas que “no sistema cada conceito tem um determinado lugar, no qual, somente, tem validade e que determina tanto o seu sentido como o seu limite. Mas quem não penetra até ao íntimo e extrai do conjunto apenas os conceitos gerais, como poderá avaliar correctamente o todo?” (SCHELLING, 1993a, p. 127)¹⁵².

Com efeito, podemos alegar, a essa altura, que é indubitável ser a liberdade o princípio fundamental na filosofia de Schelling. Justamente devido à sua importância não podemos tratá-la como algo à parte, descolada e estanque do sistema. Permeando e articulando todos os outros conceitos, tomá-la como incompatível com a ideia de sistema dificulta consideravelmente o tratamento da natureza no sentido teleológico. Daí, conseqüentemente, sua ausência acarretaria ainda uma ideia de ser humano sem responsabilidade plena por seus atos ou sem um lugar definidor no cosmo. Por fim, sua carência sucumbiria tanto a filosofia como ciência, quanto o mais alto querer do espírito, pois Deus ou Absoluto estaria encerrado em si mesmo, não gerando nada e nada revelando. O conceito de liberdade é o ponto no qual culmina tanto sua obra, quanto os temas levantados pelo autor que aparecem como sendo essenciais, dos quais as polêmicas com outros filósofos,

¹⁵¹ “Independentemente da inegável necessidade de todo o agir e embora cada indivíduo, quando presta atenção a si mesmo, dever confessar que de forma alguma é bom ou mau ocasionalmente ou livre vontade (*willkürlich*), o facto de o indivíduo não aparecer a si mesmo como coagido (porque a coação só se pode encontrar no devir e não no ser), mas executar as suas acções voluntariamente e não contra a sua vontade. Que Judas tenha traído Cristo, eis o que não poderia ser alterado, nem por ele próprio, nem por nenhuma criatura e, no entanto, não traiu Cristo coagido, mas voluntariamente e em plena liberdade” (SCHELLING, 1993a, p. 96) (SW I, 7, 386).

¹⁵² SW I, 7, 412-413.

contemporâneos ou não a ele, puderam ser resolvidas quando introduzido este conceito. Por esta razão, fez sentido percorrermos os assuntos fundamentais debatidos por Schelling e levantados nesta pesquisa com o intuito de ressaltar, delinear e destacar o papel e a centralidade da liberdade em cada um deles. Mas ainda, conceitos soltos em uma análise não garantem à filosofia o rigor de ciência, eles devem reunir-se em um sistema, devem estar dispostos de modo a permitir uma conexão sem saltos. É nesse sentido, ao conduzir a exposição, em sua *Freiheitsschrift*, desde o começo com um princípio permeador e unificador destes conceitos que se encontram ao final, que fecham o círculo sem uma circularidade eterna, ser possível reconhecer a defesa e salvaguardo de um sistema da liberdade em Schelling.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Renunciando neste momento ao tradicional término no sentido de recapitulação de cada conceito, princípio e elementos apresentados nos três capítulos durante este percurso que, por vezes, exigiram extrema atenção no desenvolvimento e reiteradas leituras, lapidando a exposição para podermos entregar, pontualmente, aquilo que seria de mais relevante para nosso objetivo, optamos por demarcar estas considerações finais exatamente como ela se apresenta, isto é, como um apoio e reflexão da proposta que apresentamos inicialmente e que acreditamos termos alcançado ao final. Por outra forma, alçamos o objetivo de investigar se e como Schelling promove um sistema da liberdade baseado na inclusão dos opostos e, concomitantemente, fundamentado ontologicamente. Na preocupação de uma exposição clara e concisa adotamos prioritariamente um modelo analítico, contudo, tentando evitar a rigidez lógica dos argumentos desenvolvidos, o que, para muitos, pode parecer fatigante, mas que mostrou-se necessário para nossos intentos, optamos por rastrear, de modo preciso, as questões histórico-genéticas envolvidas ao redor tanto da obra estudada, quanto de Schelling e suas relações amigáveis e conflituosas com algumas personalidades e que o levaram à publicação do tratado. Acreditamos que, de modo algum, esgotamos, com isso, as influências que o filósofo alemão pode ter sofrido para gerar a mencionada obra, indubitavelmente há inúmeras outras figuras cuja relação nos círculos filosóficos e culturais alemães podem ter contribuído, de alguma maneira, para a formação do autor a níveis críticos e de posicionamento, como seria o caso do pensamento de Plotino ou das figuras dos irmãos Schlegel, mencionados algumas vezes no decorrer da *Freiheitsschrift*, os quais privamos de referência para priorizar aqueles nomes que consideramos serem cruciais para cumprir o nosso propósito.

No que diz respeito à obra, *Freiheitsschrift*, julgamos não ser ela extensa e, ainda, possivelmente alcançável para aqueles que desejam percorrer os caminhos da filosofia clássica alemã ou, ao menos, tomar conhecimento de um de seus representantes. No entanto, advertimos que nem o conteúdo debatido em seu interior, nem mesmo a profundidade das discussões do idealismo alemão foram expressados de modo incompleto. Pelo contrário, a complexidade contida na linguagem textual bem como nas temáticas debatidas na época, certamente devido à “revolução copernicana” que Kant promove na forma de pensar e conceber o “mundo”, a “liberdade”, o ser humano e a filosofia, exigem do leitor um nível de perspicácia e constante atenção para obter êxito naquele objetivo traçado. Assim expomos, não no sentido de mera soberba imatura, mas sim por crermos que somente por meio de

argumentos consistentes uma teoria bem elaborada é capaz de conectar seus fins com a base inicialmente posta. É nesse sentido que nos encontramos em consonância com as sucessivas vezes em que Schelling defende a necessidade de trabalhar os pormenores conceituais sem os quais o sistema desenvolvido acarretaria possíveis falhas e aporias.

Tentamos demonstrar que mesmo Schelling sofreu e sofre quando o quesito é o da sistematicidade, não tal qual Leibniz, que parecia transcrever seus pensamentos com um foco mais no conceito do que propriamente na unidade para, ao fim, enfrentar dificuldades de juntá-los em um todo ordenado, mas as conclusões acerca da filosofia de Schelling levam a crer que ele foi um filósofo de muitas filosofias e, por isso, há quem possa não enxergar nele um sistema. O ataque velado de Hegel, no Prefácio da *Fenomenologia*, assim como as controvérsias com Eschenmayer são exemplos das dificuldades em admitir a ideia de sistema em Schelling. Fato é que não podemos negar que a cada nova publicação lançada pelo filósofo estamos defronte a um novo foco, uma nova temática passa a ser o centro da discussão. A Gênese, o começo e a forma da filosofia e do incondicionado, a filosofia da natureza, a religião, a liberdade, as idades do mundo revelam um centro específico a ser priorizado e desenvolvido.

No entanto, observamos, mediante um olhar mais próximo, se elas não estampam um único interesse a ser provado, afirmado e defendido pelo autor, a saber, o de unidade ontológica que conserva suas bases e todo o percurso em uma organicidade viva conectando de volta ao seu ponto de partida, ou seja, a um princípio ontológico. Para ele, admitir este formato de um princípio primeiro livre salva não apenas a ideia de um sistema que acolhe todos opostos, mas, ainda, evita o espírito e a própria filosofia de sucumbirem. É certo que focamos nossos estudos em uma obra específica de Schelling, porém trouxemos várias outras suas publicadas, além daquelas externas que nos serviram de apoio, para corroborar a ideia de unidade sistêmica. Desde sua afinidade com Fichte até a separação total da filosofia deste com as inspirações espinosistas que levou Schelling a elevar o panteísmo tido antes como morto, passado agora ao caráter de espiritualizado, possibilitando concebê-lo como uma unidade viva. Por isso, tão certo quanto admitir este limite, é preciso reconhecer que Schelling conserva um fundo que o guia e está constantemente presente através dos anos de produção teórica.

Não apenas esta ascendência de sua visão conserva uma unidade de pensamento, mas quando ainda jovem, notado pela sua dissertação que versava sobre o mal e a origem no Gênese, Schelling já demonstrava uma inclinação à origem das coisas. Neste momento a temática assemelha-se muito às questões teológicas, mas tentando tratá-las no escopo da

filosofia. Certamente devido a enxergar a necessidade de discutir o tema sob a perspectiva filosófica que, em suas *Preleções*, ele é assertivo ao diferenciar o Deus teológico do Deus e/ou Absoluto como princípio de sua filosofia, e/ou que toda filosofia deveria apresentar. Este discernimento torna-se ainda mais acertado após o contato com Franz von Baader, estreitado devido sua mudança para Munique, e seus estudos sobre a teoria mística de Jakob Böhme. O sapateiro de Görlitz trabalhava as questões teológicas de modo muito característico às análises filosóficas, sistemáticas; no entanto, provavelmente suas visões e o espírito da época o mantiveram no caminho teológico. Independente deste caminho, Schelling vê nele um engenhoso edifício no qual todas as coisas estão fundadas. O Deus como princípio, o homem como centro, as forças divinas atuantes na liberdade do homem retiram de Deus não apenas uma relação direta da causa do mal no mundo, mas ainda responsabilizam o homem pelas suas ações, cabendo a ele próprio, no uso de sua máxima consciência, competência e liberdade, equilibrar os princípios divinos realizando, portanto, sua finalidade dentro do processo.

A liberdade instituída desde o começo através do desejo do divino de autogeração e autorrevelação serve como uma espécie de fio sutil e conveniente para explicar tanto o mal, pela ação humana, como dissemos, quanto para evidenciar a consistência na teoria que Schelling trabalha desde cedo, daí o motivo de compreendermos haver uma unidade em seu pensamento, e não apenas temáticas trabalhadas a cada publicação. Contudo, ela não pode ser compreendida corretamente sem os conhecimentos da lógica antiga, o *antecedens* e o *consequens*. Isso porque Schelling prega uma identidade e uma diferença na ordem de seu sistema, o qual é também um ponto crucial para entender sua proposta de unidade e, também, de onde o panteísmo será salvo daquela visão jacobiana fatalista. Ele sustenta como determinante para a compreensão um princípio de identidade que mostra-se capaz de realizar a conexão entre o Absoluto e o homem e que irá percorrer todo o caminho do ideal ao real inconsciente no mais baixo elemento da natureza, passando pelos animais de mero instinto até alcançar o seu cume mais alto que é o ser humano.

Dada a espiritualidade de seu monismo, Schelling diferencia-se diretamente de Kant, Fichte e Eschenmayer, quando o assunto é natureza. A teleologia aplicada nela o afastou de seu mestre, Fichte, justamente por este concebê-la ainda aos moldes kantianos, isto é, como produto do Eu. Do mesmo modo, Eschenmayer não ficava para trás nessa reprovação, justamente por estar mais conectado à filosofia crítica de Kant. Porém, não era admissível para os intentos de Schelling uma visão negativa nem da natureza, nem de nenhum outro elemento que devesse estar presente no sistema. Em razão disso, a natureza deve ser

concebida também como viva, participando ativamente no desenvolvimento do sistema configurando como um todo orgânico, visão também defendida poeticamente por Goethe. Além do mais, somente quando compreendida sua positividade que, resgatando o que foi dito acima, só é possível quando esclarecido o princípio de identidade, quando aceito que a liberdade encontra-se já no início do desdobramento divino e, ainda, excluindo do panteísmo o fatalismo, que será possível retirar de Deus o mal dos pecados que o homem comete. Isso em razão de o homem nascer do fundo obscuro da natureza e não diretamente de Deus e é, justamente, pelo télos da natureza advindo do divino em devir que a criatura humana ganha liberdade e autonomia demonstrando um esforço respeitável que mesmo Leibniz, no passado, com sua visão elevada frente aos racionalistas de sua época, não foi capaz de demonstrar.

Ainda que seja reconhecida a peculiaridade e o pretensioso esforço da filosofia schellinguiana, é *compreensível* compreender que alguns sejam partidários de uma crítica da queda de Deus em um antropomorfismo ou até mesmo uma visão cética ou religiosa afirmando que Schelling extrapolou os limites do conhecimento humano sob o argumento da temática só poder ser tratada no âmbito da fé. Ora, acreditamos que a dificuldade em aceitar o então sistema da liberdade proposto por Schelling aparece, para além da falta de alcance filosófico de alguns, por este dispor todas as conexões em um enraizamento ontológico. Em outras palavras, as questões que tocam o mundo objetivo schellinguiano são resolvidas antes mesmo da passagem do devir divino neste mundo, ou seja, no reino subjetivo ideal, então as temáticas fulcrais que envolvem a relação de Deus, ser humano e liberdade, quando estudadas sob a convicção de Schelling, se resolvem ontologicamente e não epistemologicamente. Poderia ser esperado algo a mais a ser evidenciado no plano epistemológico tendo em vista a concepção de personalidade que o próprio filósofo propõe e exige das outras filosofias. Mas não acreditamos que, em virtude da não exploração do reino epistemológico ou por causa da adoção de um ceticismo religioso por alguns, Schelling deva ser desqualificado por intentar algo “grande demais para suas capacidades” (dizendo kantianamente, para as capacidades da razão). O seu julgamento poderia ser admitido se, e somente se, viesse com o reconhecimento de sua virtude em apontar consequências importantes sobre a limitação kantiana, uma vez que outros filósofos tentaram formular um sistema, porém viram-se diante da dificuldade de encaixar todas as peças do quebra cabeça filosófico ao contrário de nosso autor.

Outra questão que observamos ao longo da obra e que poderia ser levantada como um problema por aqueles que tentaram ou tentarão, a todo custo, diminuir o feito do autor seria o fato de que Schelling parece ser um tanto repetitivo ao querer afirmar seu ponto. Dizemos

isso, pois, passado as páginas iniciais de sua obra, o que ele mesmo nomeia como sendo uma introdução à teoria da liberdade a ser apresentada em seguida, ele parece querer afirmar seu ponto e sua diferença frente aos outros filósofos a cada conclusão. Muitos poderiam entender esse movimento como uma fragilidade. Porém, talvez possamos enxergar por outro lado, a necessidade de reforçar sua teoria a cada princípio demonstrado revelam mais uma dificuldade externa de compreensão daqueles que o lêem, como muitas vezes tido como obscuro por estes, do que uma ideia frágil e unicamente interna do próprio autor.

Ocorre que cada mínimo detalhe é preciso ser trabalhado, pois seria muito cômodo excluir uma parte ou limitar-se no tratamento, conforme pode ser reparado nas tentativas de explicar, por exemplo, a origem do mal, que na tradição foi outrora concebido como mera *privatio boni*. Ora, uma privação não é outra coisa para Schelling senão uma fuga pela demonstração negativa e meramente formal de um conceito devido ao grau de dificuldade e destreza que uma explicação exige. O autor chama constantemente a atenção para a importância e necessidade de se trabalhar as minúcias conceituais de uma doutrina, teoria ou argumento defendido, inclusive dos conceitos opostos que ela possa conter. Isso porque a refinação conceitual de um argumento crítico é que irá determinar a elevação da teoria ou evidenciar saltos argumentativos e, aqui sim poderia ser notada uma fragilidade.

Em termos de unidade, mediante a reflexão filosófica desenvolvida nesta pesquisa, resta compreendido que a subjetividade humana conecta-se cosmicamente com a instância absoluta e universal compondo este infinito de tal modo a nos fazer reconhecer, ou ao menos nos questionar, sobre questões que a empiria e a experiência são incapazes de por si só satisfazer, nem mesmo o requinte da lei moral kantiana pode, para alguns, apaziguar a mente e o espírito do ser humano. Justamente devido ao rigor da análise conceitual de um discurso de cunho universal absoluto que apresenta um princípio supremo que, por sua vez, fundamenta forma e conteúdo incondicionalmente – e que queira permear todas as esferas do mundo objetivo – é por vezes deixado de lado. No entanto, como visto, a relação de causa e efeito onde uma fundamenta a outra em um ciclo eterno apresenta-se como insuficiente para o desejo de conhecimento humano, do mesmo modo o afrouxamento ou fuga conceitual acaba também sendo tomado como insuficiente para a formação do saber humano quando, exemplificando, uma teoria é baseada na cultura (ou seja, relativa para cada lugar) ao invés de se buscar uma unidade e explicação sólida do conhecimento.

Com efeito, é preciso resgatar a ontologia que apresenta um princípio primeiro de todas as coisas. Não apenas esse resgate precisa ser feito, mas ainda destaca-se o pensamento schellinguiano acerca da posição da filosofia e a sua defesa à recondução da reflexão do

pensamento a uma instância superior, uma vez que os conceitos fundamentais trabalhados por aquela, quando demonstrados descoladamente de uma perspectiva do absoluto, resultam em mera abstração geradora de cisões conceituais, não permitindo que elas se comuniquem. Por isso, parte-se, desde o início, do entendimento de que a “filosofia é a ciência que possui por objetivo, subjetivamente, a harmonia absoluta do espírito consigo mesmo; objetivamente, a recondução de todo o real efetivo e uma identidade comum”. Neste sentido que a conclusão possível fica sendo a de que a “reflexão não pode ascender à possibilidade da experiência sem fixar, pelo menos a cada grau distinto em que ela permanece, um princípio comum do qual ela se esforçou por deduzir todo o real efetivo”. (SCHELLING, 2018, p. 87-88). De modo a tomá-la, a filosofia, como ciência em geral, isto é, enquanto a ciência primeira que refina os conceitos a fim de obter um conhecimento claro, distinto e seguro da ordem do mundo, todas as outras ciências são secundárias e por ela se regulam, como irá demonstrar Schelling em suas obras. O resgate da metafísica, também nomeada filosofia fundamental, portanto, aparece como crucial para a realização de um sistema, pois ela é o único veículo que pode oferecer uma sustentação, fundamento e conexão entre as diversas esferas da política, da religião, da arte, da ética, da estética, e ainda criar um território comum de progressão do conhecimento e de acúmulo deste para os seres humanos, pois o exercício reflexivo que ela exige alça os sujeitos ao alcance de um discurso coerente e correspondente com a verdade única e universal.

Referências bibliográficas.

Obras de Schelling

SCHELLING, F. W. J. **Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza.** Tradução e introdução de Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2010f.

_____. **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.

_____. **Exposição do meu sistema de filosofia.** Introdução, tradução e notas Luis Felipe Garcia. São Paulo: Editora Clandestina, 2020d.

_____. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados.** Prefácio e Tradução Carlos Morujão. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1993a.

_____. **Lecciones Muniqueas Para La Historia De La Filosofia Moderna.** Traducción Luis de Santiago Guervós. Málaga: Ediciones Edinford S.A., 1993b.

_____. **Philosophy and Religion.** Translated, annotated, and with an introduction Klaus Ottmann. 1º ed. Ptnam, Connecticut: Editora: Spring Publications, 2010e.

_____. **Preleções Privadas de Stuttgart.** Introdução, tradução e notas Luis Felipe Garcia. São Paulo: Editora Clandestina, 2020c.

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

_____. **Sämmtliche Werke.** Band 4. JG Cotta, 1858.

_____. **Sobre a forma da filosofia e sobre o eu.** Trad. Caio Heleno da Costa Pereira. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2021.

Bibliografia secundária

AGOSTINHO. **Confissões.** 1ª ed. Barueri, SP: Penguin-Companhia, 2017.

ÁLVAREZ, F. P-B. **Schelling : El Sistema de La Libertad.** Barcelona: Herder, 2004.

ASMUTH, C. Começo e Forma da Filosofia: Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 7, n. 13, p. 55-70, 1998.

BEISER, F. **German idealism**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

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

_____. **Introdução à filosofia crítica de Kant**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

BEITES, P. F. Individuación y mal. Una lectura de Schelling. **Revista de Filosofía**, 3ª Época, vol. VI, núm. 10, págs. 413-437. Editorial Complutense. Madrid, 1993.

BERGER, B.; WHISTLER D. **The Schelling-Eschenmayer Controversy**, 1801. Edinburgh University Press, 2020.

BERNAL, C. C. O conceito de modos em Spinoza. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, V. I, n. 2, 2007, pp. 11-16.

BUCHHEIM, T. Einleitung. In: VERLAG, F. M. F. W. J. von Schelling **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände**. Herausgegeben von Thomas Buchheim, Philosophische Bibliothek, Band 503, Hamburg, 2011.

COELHO, H. S. A negatividade da natureza no idealismo de J. G. Fichte; um embate com F. W. J. von Schelling. **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 154, p. 99-122, 2023.

_____. **História da liberdade religiosa: da reforma ao iluminismo**. Petrópolis, RJ: Vozes Acadêmica : IHPV - Instituto Homero Pinto Vallada (Série Ciência e Espiritualidade), 2022.

_____. **Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2024.

_____. **Livre-arbítrio e sistema: Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

_____. (2018). O monismo complexificado de Schelling. **Cadernos de Filosofia**

Alemã: Crítica e Modernidade, São Paulo, v. 23, n. 1, pp. 13-26, 2018.

_____. Revolução na Reforma: a mística e a ciência sob a nova perspectiva teológica de Jakob Böhme. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 2, nº 2, p. 123-139, 2011.

CUNHA, B. **A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em relação com a teodiceia**. São Paulo: LiberArs, 2017.

DÍAZ, J. A. **Correspondência: Kant, Fichte, Schelling, Hegel**. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, Bogotá D. C, 2011.

ESCHENMAYER, C. A. **Die philosophie in ihrem uebergang zur nichtphilosophie**. Erlangen in der Waltherschen Kunst- und Buchhandlung, 1803.

DREHER, L. H. Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 7, n. 2, pp. 59-77, 2004.

DÜSING, K. **Modelos de autoconsciência**. São Leopoldo - RS: Editora Unisinos, 2006.

FERREIRA, M. L. R. Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? O Deus/Natureza de Bento Espinosa. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, v. 2 - nº 4, 2008.

GONÇALVES, M. C. F. A fundamentação do problema da liberdade sobre os princípios da filosofia da natureza de Schelling. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol 15 nº 1, p. 91-108, 2011.

_____. **Filosofia da Natureza**. Coleção Passo a Passo 67. 1ª ed. Zahar, 2006.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Tradução: José Gonçalves Belo. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Editora Vozes, 2ª edição. Petrópolis, RJ, 2002.

_____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

HENNIGFELD, J. **Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809**. In BAIER, Karl; ZERBST, Arne. Gott, Natur, Kunst und Geschichte: Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift. Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

_____. **Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die Damit Zusammenhängenden Gegenstände.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

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

JACOBI, F. H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn.** Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2021.

KANT, I. **A Religião nos limites da simples razão.** Tradução Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Lições sobre a doutrina filosófica da religião.** Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2019.

KLEIN, J. Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas. **Stud. Kantiana** 19, p. 153-176, 2015.

KUSSUMI, M. M. **Antinomia ideal: Estudo comparativo entre Schelling e Hegel.** Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.** Tradução William de Siqueira Piauú, Juliana Cecci Silva. 2ª ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

LUFT, E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. **Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs**, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

MAGALHÃES, T. C. Da identidade absoluta ao Deus vivo e pessoal. *In: As filosofias de Schelling.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

MARTONI, J. F. **Introdução da obra: Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn.** Introdução e tradução Juliana F. Martone. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

MAYER, P. Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Bohme. Theosophy - Hagiography - Literature *In: McGill-Queen's studies in the history of ideas*; 27. Canadá, 1999.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do Espírito: roteiro**. Loyola, 3a edição. São Paulo - SP, 2011.

MORUJÃO, C. **Prefácio da obra: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados**. Prefácio e Tradução Carlos Morujão. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 1993a.

_____. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

OLIVEIRA, L. F. S. Identidade e liberdade: a convicção fundamental de Schelling. **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 27, n. 54, p. 191-215, 2020.

PITT, R. C. **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**. Loyola, São Paulo - SP, 1997.

PUENTE, F. R.; VIEIRA, L. A. **As filosofias de Schelling**. Org. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

SILVA, B. V. **A pergunta pelo real na obra de Friedrich Heinrich Jacobi: David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo, um diálogo (1787)**. Tese (doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte - MG, 2019.