

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO

INACIO PINZETTA

QUEDA E ELEVAÇÃO:
Hegel, Schelling e Kierkegaard

Porto Alegre

2012

INACIO PINZETTA

QUEDA E ELEVAÇÃO:

Hegel, Schelling e Kierkegaard

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do Título de Doutor em
Filosofia pelo Departamento de Filosofia
Curso de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul - UFRGS.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

Porto Alegre

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS

Reitor: Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor: Rui Vicente Oppermann

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

Diretor: Temístocles Cezar

Vice-Diretora: Sílvia Altmann

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

Coordenador: Alfredo Carlos Storck

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P661q	Pinzetta, Inácio Queda e elevação: Hegel, Schelling e Kierkegaard / por Inácio Pinzetta. – 2012. 229 f. ; 30 cm. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, RS, 2012. Orientação: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 1.Bem e mal. 2.Bem e mal – Hegel. 3.Bem e mal – Schelling. 4.Bem e mal – Kierkegaard. 5.Liberdade – Filosofia. 6.Deus. I.Título. II.Valls, Álvaro Luiz Montenegro. CDU 111.84 111.84:1HEGEL 111.84:1SCHELLING 111.84:1KIERKEGAARD
-------	--

Catalogação na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Av. Bento Gonçalves, 9500 – Prédio 43311

Cx. Postal 15.055 – CEP 91501-970 – Bairro Agronomia

Porto Alegre, RS, Brasil

Fone/Fax: (51) 3316-6616

E-mail: ppgfilo@ufrgs.br

Site: www.ufrgs.br/ppgfil

A Rinaldo, na memória, e Genoveva, meus pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Álvaro Luiz Montenegro Valls pela orientação desta tese de doutorado, pelo irrestrito apoio e incentivo no meu itinerário na Filosofia. Por ter me indicado o caminho da filosofia kierkegaardiana. *Para sempre em meu coração!*

Ao professor Denis Lerrer Rosenfield, pelo privilégio em participar dos seus *excelentes* Seminários sobre a “Fenomenologia do espírito”.

Ao professor José Pertille, por ter aceitado participar no Exame de Qualificação e pelas orientações que me foram dadas, pelo incentivo ao meu trabalho de doutorado e pelos diálogos que me oportunizou realizar com ele.

Ao professor Alfredo Santiago Culleton por ter aceitado participar no Exame de Qualificação, pelas orientações e pelo contínuo incentivo.

Ao professor Alfredo Storck, pelas suas aulas e pelo apoio ao meu doutorado.

À Eliane, minha esposa, e meus filhos Lucas e Carina, pela compreensão que tiveram pelo pouco tempo que lhes dediquei em vista de minha tese.

Ao CNPq e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFRGS pela Bolsa de Estudos do Programa de Doutorado.

Ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pelos apoios institucionais.

A todos que colaboraram na construção deste meu trabalho.

Dirigi-vos para o sol, amigos, para que madure a glória da raça humana! De que modo podem estorvar-vos as folhas? E os galhos? Abri caminho para o sol, e se vos cansardes, tanto melhor dormireis.

Theodor G. von Hippel

RESUMO

Esta tese objetiva investigar a questão do mal a partir da visão hegeliana, schellinguiana e kierkegaardiana, tomando como referência principal o tema da queda a qual pressupõe um estado original de felicidade e perfeição do ser humano no paraíso (Gn 3) e que foi perdido em vista da transgressão à norma estabelecida por Deus de não se poder comer do fruto da árvore do bem e do mal. Para Hegel, nunca houve esse estado originário de felicidade, e por isso, tanto o bem quanto o mal devem ser estudados a partir da visão no qual o homem está inserido, a história universal. O homem, segundo Hegel, é espírito e como tal, na sua origem ainda não é o que deve ser, não tem consciência de si, não se sabe como espírito, assim, nesse registro, é mau, e deve fazer o seu percurso na história para efetivar esse seu dever ser, na dualidade bem e mal, e chegar ao estado de reconciliação. Para Hegel, se se quiser ficar no âmbito da metáfora do paraíso, este é uma conquista alcançada pelo próprio homem que se alça de seu estado de animalidade para efetivar-se como espírito. Hegel não tem uma obra específica sobre o tema do mal e da conciliação, mas ele é tratado em diversas de suas obras, principalmente na “Fenomenologia do espírito”, “Lições sobre a filosofia da história” nos cursos berlinenses de 1821, 1824, 1827 e 1831, compilados na obra “Lições sobre filosofia da religião”. O mal está entrelaçado com o livre arbítrio (Willkür). Schelling investiga a questão do mal em muitas de suas obras, mas esta tese se centraliza em “Filosofia e religião” (1804), “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos a ela conexos” (1809) e “Preleções privadas de Stuttgart” (1810). Nessas obras, o mal está imbricado com as questões do fundamento, da liberdade e do livre arbítrio. A redenção humana se efetiva na relação amorosa do homem com Deus. O tema do mal, em Kierkegaard, é abordado, principalmente em “O conceito de angústia” a partir da perspectiva do observador psicológico que adentra na alma humana e ali analisa a possibilidade e a efetivação do mal (pecado hereditário) que acessa em cada indivíduo do mesmo modo como ingressara em Adão, isto é, por meio de um salto. O mal, portanto, se pressupõe a si mesmo. Nesse livro e na obra kierkegaardiana, percorre, do início ao fim, o indivíduo, categoria essencial no pensamento do filósofo dinamarquês. O homem, como indivíduo que é, diante de Deus é sempre culpado. É responsável, por tanto, pelo bem e pelo mal que faz. Sua tarefa será a de edificar-se a partir do fundamento do amor. Nesses três autores, o mal é uma transgressão do homem à sua própria humanidade, transgressão à ordem que deveria ser harmoniosa e que será superada, essa transgressão, em Hegel, pela reconciliação, em Schelling e Kierkegaard, pelo amor que é a prática do bem.

Palavras-chave: Liberdade. Mal. Bem. Edificação. Deus.

ABSTRACT

This thesis aims to investigate the question of evil from Hegelian, Schellingian and Kierkegaardian's vision, with main reference to the theme of the fall which presupposes an original state of happiness and perfection of human being in Paradise (Gen 3)) and that was lost in view of transgression to the norm established by God not to eat of the fruit of the good and evil tree. To Hegel, there has never been such original state of happiness and, therefore, both good and evil must be studied from the perspective in which man is inserted, the universal history. The man, according to Hegel, is the spirit and as such, in his origin is still not what he should be because he has no self-consciousness, he is not known as a spirit, so in this record, he is bad, and should make his journey in history to make this, his duty to be, in duality good and evil, and reach the State of reconciliation. For Hegel, if want to stay under the metaphor of paradise, this is an achievement attained by man himself who rises from his state of animality to become effective as spirit. Hegel does not have a specific work on the subject of evil and conciliation, but it is treated in several of his works, most notably in "Phenomenology of Spirit," "Lectures on the philosophy of history" in the Berliners courses of 1821, 1824, 1827 e 1831, compiled in the book "Lectures about philosophy of religion." The evil is entwined with the free will (Willkür). Schelling investigates the question of evil in many of his works, but this thesis centers on "Philosophy and Religion" (1804), "Philosophical Investigations about the essence of human freedom and the objects related to it" (1809) and "Stuttgart private Lectures" (1810). In these works, evil is interwoven with the issues of the plea of freedom and free will. The human redemption is realized in the love relationship with God. The theme of evil, in Kierkegaard, is discussed, especially in "The Concept of Dread," from the perspective of psychological observer that enters in the human soul and there analyzes the possibility and realization of evil (inherited sin) that accesses on every individual in the same way as he started in Adam, i.e. through a jump. Evil, therefore, assumed to himself. In this book and in the Kierkegaardian works, it goes, from beginning to the end, the individual, essential category in Danish philosopher's thought. Man as an individual, in the presence of God is always guilty. He is responsible, consequently, for the good and for the evil that he does. His task will be to build from the basis of love. In these three authors, the evil is a transgression of the man to his humanity itself, transgression to the order that should be harmonious and that will be surpassed. This transgression, in Hegel, for the reconciliation, in Schelling and Kierkegaard, for the love that is the practice of the good.

Key-words: Freedom. Evil. Good. Edification. God.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 HEGEL.....	16
2.1 A filosofia não é para a edificação.....	20
2.2 Novos tempos – tempo de transição.....	24
2.3 Multiplicidade e unificação.....	26
2.4 Reconciliação	30
2.5 Conceito de sabedoria no mundo judaico e no mundo grego	33
2.5.1 Conceito de sabedoria no mundo judaico	35
2.5.2 Conceito de sabedoria no mundo grego	40
2.6 O saber em Hegel	48
2.7 Do em si (Ansich) ao para si (Fürsich)	53
2.8 Espírito, história e fundamento.....	63
2.9 Mal e liberdade	74
3 SCHELLING.....	94
3.1 A intuição intelectual schellinguiana e a Wissenschaft – saber geral – hegeliana	94
3.2 Do mito	102
3.3 Do não-essente ao essente e o fazer-se de Deus.....	108
3.4 Os nomes divinos e a relação do homem com Deus.....	113
3.5 Alma e espírito.....	119
3.6 Do conceito de queda – Abfall. Da queda e do mito.	124
3.6.1 Queda. O mal que fez bem	126
3.7 A liberdade é uma capacidade para o bem e para o mal	130
3.8 Deus, liberdade, bem e mal	134
3.9 O fim do mal.....	140
4 KIERKEGAARD.....	149
4.1 O estudo do mal a partir da análise psicológica	150
4.2 O primeiro pecado. A síntese de indivíduo e espécie.....	155
4.3 Da inocência. No paraíso de Deus?.....	160
4.4 O ser humano, a serpente e Deus.....	169
4.5 Tanto o bem quanto o mal geram angústia	172
4.6 A salvação vem pela fé	180

4.7 Diante de Deus o homem é sempre culpado	187
4.8 Da edificação	196
4.9 O indivíduo e a escolha	205
5 CONCLUSÃO	215
REFERÊNCIAS.....	223

1 INTRODUÇÃO

Esta tese tem como principal objetivo a investigação e a análise do conceito de mal a partir de algumas obras de Hegel, Schelling e Kierkegaard. Em Kierkegaard, esse conceito recebe também o nome de pecado ou ainda pecado hereditário. A questão do mal será analisada com o entrelaçamento dos conceitos de liberdade e edificação. A contribuição que esta tese objetiva dar é, portanto, a análise desses conceitos, sua imbricação com o ser humano e a compreensão da implicância e da importância do conceito de edificação.

A questão do mal tem sua inscrição garantida, tanto na história da filosofia quanto na história da teologia, por ser um tema que desafia o pensamento e a racionalidade humana, além disso, fere o homem, a natureza e todo o ser vivo. É um tema que perpassa transversalmente o longo percurso da filosofia e da teologia e assume no cotidiano as mais variadas formas de figuras, de retratos, de barbáries, individuais e coletivas, o que suscita a intrigante questão: de onde vem o mal (unde malum?) Por que o mal? (cur malum?) Todo aquele que se propõe a investigar essas questões, sabe de antemão que está se pondo num itinerário enigmático e complexo, pois a questão do mal está imbricada com a natureza do ser humano, sua liberdade na qual abre as portas para infinitas possibilidades, dentre elas, a escolha do mal ao invés do bem.

Este tema, no percurso das investigações filosóficas e teológicas, foi e é estudado a partir de diversos pontos de vista, pois qualquer que seja o âmbito sob o qual se realiza este estudo sempre se constituiu e se constitui numa questão intrigante na medida em que a razão humana não consegue dar conta de sua presença perturbadora e caótica no mundo. Na teologia, sob a luz da revelação, o mal é estudado a partir da compreensão de que o ser humano, criado por Deus, ele é livre e nessa sua fundamental condição de liberdade pode escolher no curso de sua existência se orientar tanto para o bem quanto para o mal. Desse modo, pode efetivar ações qualificadas como boas ou perversas. A referência para se saber se as ações ou as próprias omissões são boas ou más é a Aliança instituída por iniciativa de Deus entre Ele próprio e os seres humanos.

Essa Aliança, mediada pela linguagem dos patriarcas e profetas bem como confirmada em Assembleias tem como base fundamental a justiça na relação de homens com homens e de homens com Deus. Daí que na Bíblia o qualificativo *justo*

é muito importante porque assinala o respeito e a obediência que tal pessoa, e mesmo Deus, tem em relação à Aliança. Essa Aliança, mais que um conceito teológico, é uma instituição – ou constituição – que se visualiza em forma de normas e leis para garantir às pessoas uma vida harmoniosa e de bem na relação entre si, com Deus e com todo o mundo da vida. Esse código de leis, selado como Aliança entre os homens e Deus, inscreve-se, portanto no âmbito da fé, que por sua vez remete à circunscrição da recompensa ou do castigo, da bênção ou da maldição. As leis, as normas e os códigos são fruto de um longo percurso de experiências dos seres humanos e que foram instituídos visando ao bem pessoal e coletivo. Compreende-se, assim, que o mal, ou preferencialmente na linguagem teológica, o pecado, tem sempre uma dimensão pessoal e uma dimensão coletiva, ou seja, fere a pessoa e a comunidade posto que seja sempre uma transgressão.

No âmbito cristão, a Aliança é profundamente renovada, renovação na raiz, ou seja, nos fundamentos, na medida em que o fundamento primeiro não é mais a lei, mas o amor entendido como a prática do bem, agora, não apenas veiculado ao dever, ao cumprimento da lei, mas intimamente imbricado à gratuidade, tanto na relação entre as pessoas quanto na relação das pessoas com Deus. Kierkegaard insiste ao longo de sua obra bibliográfica que o homem diante de Deus é sempre culpado. *Diante de* é o critério da valoração da conduta e das obras dos seres humanos. E sempre será culpado, pois o homem se apresenta como incapaz de cumprir plenamente com a Aliança tanto referente ao código de leis quanto à lei suprema do cristianismo, a saber, de amar incondicionalmente.

A filosofia, ciência especulativa e fundamentada na razão, e não na revelação, investiga a questão do mal na circunscrição de dois âmbitos, que são imbricados, mas com caracterizações específicas: o âmbito do mal visto e analisado a partir da transgressão às normas, quer sejam políticas ou jurídicas, ou à transgressão aos costumes. Nesse âmbito, o mal mostrará seu rosto de acordo com o curso história, no qual vai modificando seus códigos de leis, suas instituições, seus costumes. Seu rosto, portanto, fica circunscrito ao contexto histórico na medida em que as leis e os costumes não são pétreos. Dito em outros termos, o que é mau numa determinada época, já poderá não sê-lo em outro momento da história visto que os referenciais de valoração e julgamento são diferentes. O outro âmbito de investigação do mal é referente àquilo que existe de mais profundo, mais enigmático e inquietante no ser humano e que se traduz por uma questão antiga e sempre

atual: o que é o homem? Em outros termos, qual é o estatuto da natureza humana, qual sua essência, qual sua constituição.

Esta pesquisa sobre o mal se circunscreve no segundo âmbito, ou seja, o mal em constante referência à natureza do ser humano. O interesse por este tema surgiu a partir dos Seminários sobre Kierkegaard coordenados pelo professor Álvaro Valls, na UFRGS, e por inúmeros encontros de estudo sobre as obras e o pensamento desse pensador dinamarquês na casa do professor Álvaro Valls, sempre aos sábados, com a participação de um grupo interessado em conhecer um pouco mais a filosofia – e por que não? – a teologia e a antropologia desse ilustre homem de Copenhague. A obra principal elegida para a investigação do mal de acordo com Kierkegaard é “O conceito de angústia. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”, escrito em 1844, escrita com o pseudônimo *Vigilius Haufniensis* (O vigia de Copenhague”. A investigação sobre o mal nessa perspectiva psicológica ou antropológica toma como principal ponto de referência a narrativa de Gn 3, conhecida como *a queda do homem*, ou seja, de um estado de perfeição e felicidade para um estado de sofrimento e imperfeição causado pelo pecado. *Vigilius Haufniensis* vai, primeiramente, analisar em qual ciência incumbe o estudo do pecado hereditário ou original e depois passa a estudar sempre como um psicólogo. Sem recorrer na sua análise aos dados da revelação, ao conceito de pecado e de inocência; sua imbricação com a angústia e a liberdade, enfim a relação de síntese entre indivíduo e espécie e ingresso do pecado ser no ser humano.

Ao mesmo tempo em que investiga a origem do mal e seu entrelaçamento com a angústia e a liberdade, o estudo se debruça sobre o contraponto desse tema, aquilo que tece sua dualidade, o bem, a edificação, a redenção, a conciliação. As obras principais de referência para a investigação desse ponto imbricado com o mal são “Ou isto ou aquilo”, conhecida também por “A alternativa” na qual serão focados esses dois livros: “O ultimatum” e “Estética e formação da personalidade”, e as obras “Migalhas filosóficas”, livro escrito no mesmo ano de “O conceito de angústia”, com o pseudônimo Johannes Clímacus no qual o autor debate a questão da verdade, se está presente no indivíduo ou se foi trazida de fora por um mestre, no caso, Jesus Cristo, que trouxe a redenção ao ser humano, ou seja, por um só homem veio o pecado ao mundo, por um só homem, veio a salvação, e “As obras do amor:

algumas considerações cristãs em forma de discursos” que trata, como o próprio título assinala, do amor cristão em constante referência à edificação.

O presente trabalho amplifica a investigação e a análise sobre o mal a partir da referência a algumas obras de Hegel, principalmente a “Fenomenologia do espírito”, “Filosofia do direito”, “Lições sobre a filosofia da história”, também traduzido por “Filosofia da história universal” e “Lições sobre a filosofia da religião”, uma compilação feita a partir dos apontamentos feitos pelos alunos de Hegel nos cursos berlinenses de 1821, 1824, 1827 e 1831. Nessas lições, Hegel trata da questão do mal em constante referência à narrativa de Gn 3. Para Hegel, a narrativa da queda é uma representação em forma de parábola ou metáfora visando à compreensão da natureza do ser humano. De acordo com Hegel, a conhecida narrativa da queda não trata da queda, pois esta pressuporia um estado original ou antecessor de perfeição, o qual para o pensador de Stuttgart não houve. Essa narrativa, segundo Hegel, assinala para a essência constitutiva do ser humano, seu estatuto de homem inserido e participando na dimensão da animalidade, imbricado com o mundo da natureza, e aponta para o devir do ser humano na medida em que sua essência enquanto homem é a de ser consciência de si, a de ser espírito. Segundo Hegel, essa narrativa, por ter sido escrita em forma de representação, de metáfora, traz algumas incoerências, as quais prejudicam o conceito fundamental de ser humano que a própria narrativa afirma, a saber, que o homem é essencialmente espírito, mas no seu estado originário ainda não se sabe como tal e por isso tem a tarefa de tornar-se o que deve ser de acordo com seu estatuto de homem. A principal incorrência do texto é a de Deus apresentar ao homem a proibição de comer do fruto da árvore do bem e do mal, precisamente o que dá discernimento ao ser humano, que lhe possibilita de saber-se a si mesmo, de ter consciência de si mesmo na sua inserção na história universal. Os cursos berlinenses, ou seja, “As lições sobre a filosofia da religião” e “A filosofia da história universal” serão as duas principais referências hegelianas de nossa investigação sobre o mal. A fim de aceder mais fácil ao conceito de espírito e de seu percurso na história universal, utilizamos o livro “Lições da filosofia da história” com o objetivo de compreender termos específicos da linguagem hegeliana, tais como *em si* (Ansich) e *para si* (Fürsich), assim como *duplicação*, *desdobramento* e *desenvolvimento*. A pequena digressão que inclui na investigação a leitura que Kant faz da narrativa de Gn 3 objetiva contribuir na compreensão da leitura que Hegel faz desse mesmo texto, a saber, o texto bíblico

narra o estatuto originário do ser humano não inserido no paraíso de delícias, mas o processo realizado pela efetivação de sucessivas experiências que alçaram o homem bem acima da simples condição de animal. Embora existam diferenças de exegese e análise na compreensão de Gn 3, muitas são as aproximações entre a leitura kantiana e hegeliana a respeito desse texto, principalmente no que se refere a um estado originário de perfeição o qual para esses dois filósofos nunca houve.

Nossa investigação tem como importante referência e motivador impulso os excelentes Seminários sobre a “Fenomenologia do espírito” de Hegel coordenados pelo professor Denis L. Rosenfield, da UFRGS, e o seu notável livro “Du mal”, 1988, traduzido para o português pelo professor Marco A. Zingano, com o título “Do mal. Para introduzir em filosofia o conceito de mal”, uma abordagem sobre a questão do mal a partir do idealismo alemão, que inclui Kant, Hegel e Schelling. Esse livro se constituiu numa obra marcante referente ao estudo do mal juntamente com outra obra do mesmo autor, “Retratos do mal”. Os estudos e pesquisas sobre a questão do mal, no âmbito da filosofia brasileira devem levar em consideração o incansável esforço e os trabalhos qualificados do professor Denis L. Rosenfield, pelas duas obras acima referidas e tantas muitas outras ligadas diretamente ou indiretamente à questão do mal, da liberdade e do seu entrelaçamento com as questões políticas. Outro pensador que investigou incansavelmente a questão do mal foi Paul Ricoeur, cuja obra referencial é “Finitude e culpabilidade”.

O nosso trabalho, como o título desta tese assinala, inclui o filósofo alemão Schelling que dedicou grande parte de suas obras à questão do mal e sua imbricação com a liberdade e livre-arbítrio. Os livros que nossa investigação toma como principais fontes de pesquisa são “Filosofia e religião”, 1804, “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos a ela conexos”, 1809, conhecido também por *Freiheitsschrift*, e toda vez que vamos nos referir a essa obra a denominaremos “Investigações filosóficas” e “Preleções privadas de Stuttgart”, 1810. Nas primeiras obras, Schelling ao se referir ao tema da queda à remete a questão do rompimento das almas que estavam junto do absoluto e a ele estavam submetidas, sem autonomia, voltam um dia de onde caíram para ali viverem com o absoluto numa relação agora não mais de submissão mas de autonomia. Essas obras, e entre elas, “Filosofia e religião” são escritas sob forte influência neoplatônica. Com a obra “As investigações filosóficas”, Schelling descola do

neoplatonismo e investiga o mal no seu entrelaçamento com a liberdade e o livre-arbítrio (*Willkür*).

As razões assinaladas até agora para investigar a questão do mal em Hegel, Schelling e Kierkegaard apontam para o interesse que esses pensadores tinham em referência a este tema. Outra razão de igual importância que nos levou a relacionar esses três filósofos na investigação sobre o mal foi a questão do conceito *edificação*. Hegel, no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” diz que a filosofia deve se guardar de ser edificante e, como ciência que é, deve se dedicar com seriedade ao árduo, penoso e pacioso trabalho da razão. Essa afirmação e outras com o mesmo teor do livro “Fenomenologia do espírito” foram a gota d’água para pôr fim a uma longa amizade entre Hegel e Schelling, testemunhada por correspondências guardadas e por escritos sobre a vida e as obras desses dois pensadores. A carta de Schelling a Hegel de 2 de novembro de 1807 registra a data da última correspondência entre eles e assinala dois sistemas filosóficos incompatíveis entre si, um, o de Hegel, construído sobre o fundamento da razão, o outro, o de Schelling, erigido sobre a base da intuição, dois sistemas que foram se solidificando a partir dos estudos de Tübingen.

Desse modo, a investigação do mal em constante referência com a narrativa da queda se circunscreve em âmbitos diferentes. Hegel faz seu estudo e análise a partir dos pressupostos da razão e do homem como espírito, o qual deve, para se tornar efetivo fazer seu curso na história numa temporalidade e contextos determinados. Schelling se debruça sobre a questão do mal a partir do pressuposto da intuição, enquanto que Kierkegaard elabora sua filosofia tendo em vista a edificação do indivíduo a partir da perspectiva psicológica e antropológica. As obras bibliográficas kierkegaardianas visam ao indivíduo e a sua edificação. Isso significa que o âmbito da seriedade, em Kierkegaard, se inscreve nessa edificação do indivíduo que tem como referência sua interioridade posta diante de Deus.

Dentro desse contexto em que é feita nossa investigação, o trabalho se desenvolve em três capítulos.

No primeiro capítulo, focar-se-á o contexto histórico de Hegel, marcado profundamente pelos ares da liberdade vindos da Revolução Francesa e pela virada Copernicana realizada pela filosofia kantiana. O jovem Hegel, insatisfeito com as instituições políticas, com o andamento da filosofia e teologia, vai alinhavando seu sistema filosófico orientado pelo sonho de alçar a filosofia à condição de ciência,

sonho que se realiza, pelo menos segundo a visão de Hegel, em 1807, com o livro a “Fenomenologia do espírito”. Nessa concepção, o primeiro capítulo de nosso trabalho parte da insatisfação de Hegel com o seu contexto político, filosófico e histórico, registrado pelas correspondências entre Hegel, Schelling e Hoelderlin. Neste mesmo capítulo, focar-se-ão alguns escritos da juventude de Hegel nos quais já acenam para uma nova compreensão de ser humano, de sua natureza, e sua inscrição e seu percurso na história. A digressão referente à sabedoria no mundo grego e judaico objetiva uma melhor compreensão do saber ou ciência em Hegel. O conceito de queda, ou melhor, de mal, será estudado a partir do sistema filosófico hegeliano e seu entrelaçamento com a possível reconciliação das dualidades no mundo da vida.

No segundo capítulo, debruçar-se-à, inicialmente, sobre a diferença entre a intuição schellinguiana e a ciência hegeliana. À continuação, analisar-se-á o conceito de mito em Schelling, pois o pensador de Leonberg dedicou boa parte de seu labor intelectual ao estudo da mitologia e, a partir de então tentar buscar novos elementos na análise da queda do ser humano. No próximo passo estudar-se-a a relação entre o não-essente e o essente, o fazer-se de Deus e o fazer-se do homem. Por fim, a análise da relação entre mal, bem, liberdade, homem e Deus.

No terceiro capítulo, investigaremos o conceito de pecado hereditário a partir do livro “O conceito de angústia” escrito com o pseudônimo Vigilius Haufniensis, o qual aborda esse tema no âmbito da psicologia. Em seguida analisaremos os conceitos de primeiro pecado, inocência, liberdade, o ingresso do pecado no ser humano e no mundo, assim como os conceitos de angústia objetiva e subjetiva a partir da narrativa de Gn 3. Por fim, analisaremos o conceito de edificação e sua relação com o indivíduo.

2 HEGEL

Este capítulo principia com o estudo do jovem Hegel no Seminário de Tübingen juntamente com seus amigos Hölderlin e Schelling, sua formação filosófica e teológica e as cartas que se escrevem. Tanto no período de estudos quanto após sua conclusão, os três jovens demonstram aguda insatisfação com o conteúdo ensinado no Seminário e com o método ali utilizado. O jovem Hegel respira os novos ares provenientes da Revolução Francesa, não se conforma com essa teologia e filosofia já envelhecidas e, a partir desse momento, percebe-se nas cartas, um novo projeto referente a essas duas disciplinas, principalmente a de filosofia. Esse seu projeto de um novo sistema filosófico, cultivado e desenvolvido desde então, aparece maduro em 1807, na obra “Fenomenologia do espírito”. Os estudos de Tübingen possibilitaram a Hegel conhecer a língua hebraica e a teologia judaica e cristã com a tessitura da sabedoria própria do povo judeu. Ver-se-á, pois, as principais características dessa sabedoria (*hokmâ*) para servir como referencial à sabedoria que Hegel quer no seu novo projeto, isto é, como ciência (*Wissenschaft*) e que vai se consolidar a partir da “Fenomenologia do espírito”, em 1807. Neste primeiro capítulo também serão focadas as principais características da sabedoria e das ciências gregas, principalmente a partir de Aristóteles, que também servirão de referencial para ver o quanto diferente é o conceito de ciência no sistema filosófico hegeliano. Neste capítulo perpassa continuamente o fio do novo sistema hegeliano a se formar através do árduo e penoso trabalho da razão. Por fim, estudar-se-ão os conceitos *em si An sich*, *Fürsich*, *para si*, *desenvolvimento* e *desdobramento* para aceder à compreensão antropológica hegeliana, que caracteriza o homem como ser essencialmente espírito. Como tal, tem a tarefa de se descobrir como homem e se tornar homem, pois, no seu estado original (no paraíso) ele é mau por não ser ainda o que deve ser. A inserção da leitura kantiana referente à leitura da narrativa do paraíso, objetiva mostrar algumas semelhanças e diferenças com Hegel, Kierkegaard e Schelling.

Quando Hegel concluiu seus estudos filosófico-teológicos em 20 de setembro de 1793, no Seminário de Tübingen, poderia ter solicitado a ordenação presbiterial para exercer o ministério como Pastor, mas optou por trabalhar como Preceptor – professor particular – na família de Steiger von Tschugg, em Berna. Subsidiado por

uma boa biblioteca particular na família onde trabalhava, escreveu “A vida de Jesus”¹ (1795) e os rascunhos de “A positividade da religião cristã” (1795). Ainda em Berna, escreveu o poema “Eleusis”, dedicado a seu amigo e companheiro de estudos em Tübingen, Hölderlin. No ano de 1797, transfere-se para Frankfurt, movido pelo convite de Hölderlin, ano em que formata a ideia de escrever “Destino”, talvez por causa da doença do seu amigo que haveria mais tarde de levá-lo à loucura. O projeto toma corpo e, em 1798, Hegel escreve “O espírito do cristianismo e seu destino”. Nesse mesmo ano escreve “Crítica da metafísica dos costumes de Kant” e “Sobre o estado atual dos assuntos internos de Württemberg”. Portanto, por um período de cinco anos, Hegel escreve prioritariamente sobre temas religiosos que eram veiculados à racionalidade e à própria teologia. Nesse período, as correspondências entre Hegel, Schelling e Hölderlin dão conta dos problemas filosófico-teológicos em Tübingen e dos planos dos três jovens filósofos e teólogos. Na correspondência de Tübingen, datada na noite de Reis de 1795, Schelling escreve para Hegel que pouco tem a dizer sobre seus trabalhos teológicos, aliás, há quase um ano passara a ser para ele algo secundário. A única coisa que lhe interessara eram os estudos históricos sobre o Antigo e o Novo Testamento, como também sobre o espírito dos primeiros cristãos. É aqui, escreve ele, onde ainda permanece algo por fazer, mas até isso, há algum tempo, abandonara, argumenta:

Quem é capaz de enterrar-se no pó da antiguidade, quando a marcha de seu tempo o levanta e o arrasta consigo a cada momento? Minha vida é a filosofia, neste momento. A filosofia não se acha ainda terminada. Kant deu os resultados, as premissas seguem faltando. E quem pode compreender resultados sem premissas? Um Kant, bem, porém, e os demais? Fichte, quando esteve aqui da última vez, disse que se deve ter o gênio de Sócrates para penetrar em Kant. Cada vez considero isso mais certo. Temos que ir longe com a filosofia. Kant tem varrido com tudo (HEGEL, 1978, p. 53, tradução nossa).

Schelling diz ainda nessa mesma carta, que Fichte levará a filosofia a uma altura que irá dar vertigem inclusive à maioria dos kantianos do seu tempo. Informa a Hegel que acabara de receber o começo das explicações do próprio Fichte sobre fundamentos gerais da doutrina da ciência (HEGEL, 1978, p. 53).

Na carta de janeiro de 1795, Hegel responde a Schelling e diz não ter estranhado que o curso de filosofia de Tübingen tivesse tomado o rumo teológico-

¹ No ano de 1907, H. Nohl reuniu sob o título “Hegels theologische Jugendschriften” diversos esboços e fragmentos, escritos, boa parte deles, em Berna e Frankfurt por Georg Wilhelm Friedrich Hegel durante o período de 1795 a 1800.

kantiano. Na mesma carta, critica Fichte a partir do livro “Crítica de toda a revelação”, ao afirmar que, se aceitos os seus princípios, não haveria como conter a lógica teológica. Ou seja, toma como base a santidade de Deus para argumentar o que se deveria mostrar por força de sua própria natureza puramente moral. Fichte voltou a introduzir, segundo Hegel, o antigo estilo argumentativo. Hegel lamenta nesta carta o pouco tempo de que dispõe para dedicar-se ao estudo, mas aponta, num parágrafo, uma das problemáticas da teologia.

Se tivesse tempo, trataria de indicar até que ponto, para precisar a fé moral, necessitaria regressivamente da ideia legitimada de Deus. Por exemplo, ao explicar a relação final, etc., até que ponto se pode passar da teologia ética à teologia física e operar neste terreno? Este me parece ser o procedimento que se costuma adotar com a ideia de Providência – tanto em geral como nos milagres ou, como em Fichte, na Revelação, etc. No caso de que chegue a desenvolver mais amplamente minha opinião, irei submetê-la a tua crítica, porém, pedindo-te, desde agora, tua indulgência (HEGEL, 1978, p. 55, tradução nossa).

Na correspondência de 26 de janeiro de 1795, Hölderlin escreve a Hegel, de Jena, e diz-lhe que os apontamentos de Fichte, “Fundamentos gerais da doutrina da ciência” e as “Lições sobre a condição do sábio”, iriam interessar muito ao pensador de Stuttgart. Hölderlin confessa que no início havia suspeitado muito de que Fichte fosse um dogmático. E fez uma conjectura:

Sua aspiração é ir, na teoria, mais além da consciência. Assim estão a mostrar muitíssimas de suas expressões e isso é transcendente, tão certo e inclusive mais chamativamente que a aspiração dos metafísicos tradicionais em ir mais além da existência do mundo. Seu *Eu* absoluto (= Substância de Spinoza) encerra toda a realidade. É tudo, e fora dele não há nada. Portanto, este *Eu* não tem objeto; de outro modo, não encerraria toda a realidade. Porém, uma consciência sem objeto é impensável; inclusive se eu mesmo sou esse objeto, enquanto me encontro necessariamente limitado, ainda que seja no tempo; portanto, não sou absoluto. De modo que uma consciência é impensável no *Eu* absoluto, como *Eu* absoluto não tenho consciência, e, enquanto não tenho consciência, sou nada (para mim) e o *Eu* absoluto é (para mim) nada (HEGEL, 1978, p. 57, tradução nossa).

O mesmo assunto é referido na carta de Schelling a Hegel, de Tübingen, no dia 4 de fevereiro de 1795. Após dizer que com Kant nasceu a aurora, considera magnífica a ideia a que Hegel se propõe a realizar, isto é, a pretensão exposta na carta de 4 de janeiro de 1795, acima já mencionada. Incentivam-no a pôr de imediato as mãos à obra porque considera que esse campo de trabalho pode render muitos frutos e dar a Hegel grande mérito, pondo fim à superstição. Retoma a “Crítica de toda Revelação” de Fichte, que, quem sabe, por acomodação ou para

divertir-se com a superstição e receber o agradecimento dos teólogos seguirá a passar por válida. Confessa que, muitas vezes, pensara em refugiar sua própria fúria diante dos desmandes dos teólogos na sátira de reduzir toda a dogmática, junto com todos seus apêndices dos séculos mais obscuros, às razões práticas da fé. Essa coisa deve ser tomada a sério, diz Schelling, e convida Hegel a iniciar a tarefa.

A seguir, nessa mesma carta, Schelling responde à surpreendente pergunta de Hegel, a saber, se ele acreditava se com o argumento moral poderia chegar a um ser pessoal. Antes de dar-lhe a resposta, diz que os conceitos ortodoxos, tanto para Hegel quanto para ele próprio não valem. “Minha resposta é: chegamos ainda mais além do ser pessoal. Entretanto, tornei-me espinozista. Não te assombres. Em seguida te direi como” (HEGEL, 1978, p. 59, tradução nossa). Para Espinoza, diz Schelling, o mundo era tudo. “Para mim, é o eu. Propriamente, a diferença entre a filosofia crítica e a filosofia dogmática me parece consistir em que aquela parte do eu absoluto, essa do objeto absoluto ou do Não-Eu” (HEGEL, 1978, p. 59, tradução nossa). Para o jovem Schelling, o supremo princípio da filosofia é o eu puro, absoluto, quer dizer, o eu enquanto mero eu, ainda sem se condicionar por nenhum objeto, mas sim, posto pela liberdade. O Deus de Schelling não é senão o eu absoluto, o eu enquanto aniquilou todo o teórico. Para Deus, isto é, para o eu absoluto, não existe objeto algum, pois caso existisse, deixaria de ser absoluto. Isso quer dizer que para o jovem Schelling não existe um Deus pessoal. Ora, escreve Hegel, se não existe um Deus pessoal, a aspiração de Schelling é a de destruir nossa personalidade e, em consequência, fazer o trânsito ao âmbito absoluto do ser, e alcançar, desse modo, a imortalidade (HEGEL, 1978, p. 69-60). Essa crítica do jovem Hegel é pertinente, pois nessa época, o Deus schellinguiano, é um Deus ainda não pessoal e que passará a sê-lo em 1809, nas “Investigações filosóficas”.

Dois meses depois, aos 16 de abril de 1795, de Berna, Hegel escreve a Schelling e diz que as suas principais ideias, de acordo com as quais entendeu pela carta anterior, encerram uma culminação da ciência. Espera que o sistema kantiano a partir do seu último aperfeiçoamento cause uma revolução na Alemanha, baseada em princípios que estão ali e necessitam ser elaborados universalmente. Com certeza, escreve Hegel, que continuará a ser uma filosofia esotérica, quanto é esotérica a ideia de Deus como eu absoluto. O recente estudo que fizera da “Razão Prática” (Kant) e do “Fundamento da doutrina da ciência” (Fichte), diz Hegel, lhe darão patente por completo, a saber, as consequências assombrarão a certos

senhores, isto é, sentirão vertigem diante dessa máxima altitude de toda a filosofia, a qual haverá de enaltecer tanto o homem. Hegel se pergunta ainda nessa carta de 16 de abril de 1975, o motivo de tanta demora em valorizar a dignidade humana, em reconhecer sua capacidade de liberdade que se situa numa ordem de igualdade com todos os espíritos (SCHELLING-HEGEL..., 2007). Desse modo, a humanidade se apresenta agora – no tempo de Hegel – como digna de respeito em si mesma, a dar prova de que desaparece o nimbo das cabeças opressoras e dos deuses desta terra. Os filósofos demonstram essa dignidade e os povos chegarão a senti-la. A resposta à demora, Hegel a encontra no fato de que a religião e a política operaram de comum acordo, ou seja, a religião ensinou aquilo que o despotismo queria: o desprezo do gênero humano e sua incapacidade para nada de bom, a incapacidade de ser algo para si mesmo. Antes de concluir a carta, Hegel cita a frase de Theodor G. von Hippel, do livro “Curricula en línea ascendente”: “dirigi-vos para o sol, amigos, para que madure a glória da raça humana! De que modo podem estorvar-vos as folhas? E os galhos? Abri caminho para o sol, e se vos cansardes, tanto melhor dormireis.” (SCHELLING-HEGEL..., 2007, tradução nossa). Antes de se despedir, afirma o propósito de no próximo verão estudar a “Doutrina da ciência” de Fichte.

2.1 A filosofia não é para a edificação

Esse périplo que acabamos de fazer dá mostra do descontentamento dos três jovens filósofos em relação à situação da filosofia e da teologia de sua época, no qual aponta para a dificuldade de relação entre essas duas ciências. As mudanças que esses pensadores se propõem a fazer não são arremedos ou costuras sobre os sistemas até então apresentados, mas uma mudança profunda como aquela apresentada por Hegel a partir da “Fenomenologia do espírito” em 1807. Essa obra não nasceu, abruptamente, mas foi fruto do amadurecimento num percurso de tempo de aproximadamente quinze anos, desde os estudos em Tübingen. Um trabalho, conseqüentemente, feito com ardor e paciência. Nesse sentido, pode-se inserir aqui o conceito de paciência de Heidegger para entender o longo trabalho de Hegel para elevar a filosofia à condição de ciência (Wissenschaft). Eis, pois, como Heidegger conceitua a paciência:

A paciência é o sereno pressentir que se encontra em constante atendimento àquilo que devemos querer que seja. [...] A paciência é o modo

verdadeiramente humano de supremacia referente às coisas. A autêntica paciência é uma das virtudes fundamentais do filosofar; paciência que compreende que sempre se deve construir a fogueira com madeira apropriada e escolhida, a fim de que o fogo se acenda (HEIDEGGER, 1995, p. 107, tradução nossa).

No Prefácio à “Fenomenologia do espírito”, pois, após um árduo e paciencioso trabalho, Hegel diz que chegou o tempo de elevar à filosofia à condição de ciência (*Wissenschaft*) (HEGEL, 2000a, v.1, p. 23) e que, portanto, deve se guardar de ser edificante. “O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de mordiscar” (HEGEL, 1996, v.1, p. 24). Hegel está a criticar, aqui, a forma de relação com o absoluto, fundada na intuição, no sentimento, na sensibilidade mística, no romantismo, no êxtase. Não cabe à filosofia a tarefa de ser edificadora. Ela deve aportar no conceito (*Begriff*) e para isso deve servir-se “da necessidade fria e metódica da Coisa” (HEGEL, 2000a, p. 25). Ou seja, a poesia, a religião, o romantismo podem, em vista da edificação, fazer uso do entusiasmo, da intuição, do êxtase. Encontra-se a verdade no conceito que se forma no processo que a consciência faz de si na história. É necessário “um esforço tenso e impaciente, um zelo quase em chamas” (HEGEL, 2000a, p. 25) para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular e dirigir o olhar para as estrelas. A filosofia não pode ser edificante. Não se está a buscar efeitos para o coração, pois aí ficaria muito insípido. Hegel gosta falar do “sério, da dor, da paciência, do trabalho negativo” (HEGEL, 1996, p.30). Trabalho negativo significa o movimento e o processo da reflexão, que é o fundamental na filosofia. Hegel vai desenvolver esse tema na própria “Fenomenologia do espírito” e no segundo volume da “Ciência da lógica” quando abordará o tema da essência e do fundamento. Portanto, para Hegel, a filosofia não pode ser edificante já que não busca efeitos para o coração e para o mundo dos sentimentos. A experiência religiosa é essencial para a pessoa e para a humanidade porque visa à relação com o absoluto. No entanto, a filosofia deve deixar de lado a forma da representação religiosa e voltar para a representação do conceito porque essa é sua tarefa. A missão (*Aufgabe*) da filosofia consiste em fazer emergir as contradições e em mostrá-las. A verdade reside na reconciliação. A filosofia dá a perspectiva do pensamento na essência da contradição, e não apenas enquanto a verdade é a solução, mas enquanto consiste na reconciliação.

No prefácio à “Fenomenologia do espírito”, Hegel diz que “não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento (*Geburt*) trânsito (*Übergang*) para uma nova época” (HEGEL, 2000a, v. 1, p. 26). Hegel escreve isso sob a emoção de sentir os ventos da liberdade, igualdade e fraternidade trazidos pela Revolução Francesa. Com a chegada das tropas de Napoleão a Jena, Hegel teve de fugir para se salvar e também salvar sua obra que lhe deu a *maioridade* filosófica, a “Fenomenologia do espírito”. Essa frase, portanto, tem um contexto cronológico e geográfico bem preciso. Assim que aconteceu a Revolução Francesa, Hegel era um jovem de apenas dezenove anos, vivia na Tübinger Stift, estudava Filosofia e Teologia. Como ele possuía “bolsa de estudo” não necessitava se preocupar com as necessidades básicas e, com isso, tinha todo o tempo disponível para se dedicar aos estudos. O seu tempo foi marcado pela Revolução Francesa, comandada por Napoleão e por Kant, que dá na filosofia, a “virada copernicana”. Esses dois vetores fazem emergir duas agudas insatisfações em Hegel: a política e a filosófica, que necessitam de radicais transformações. Os “Escritos teológicos” elaborados entre 1790-1800 e os primeiros escritos filosóficos, datados entre 1800-1802, dão conta que o jovem seminarista e o recém “formado” teólogo e filósofo, aproveitara muito bem o tempo. Sua obra, como jovem escritor, mostra um lastro muito grande de conhecimentos teológicos e filosóficos. Ao fazer uso da metáfora do carvalho que ele mesmo usa em 1807 no Prefácio à “Fenomenologia do espírito”, a saber, “quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota” (HEGEL, 2000a, v.1, p. 27). Pode-se dizer que essa bolota, - o pensador Hegel - era de boa qualidade. Nos “Escritos teológicos” e nos primeiros escritos filosóficos se encontram os primeiros ensaios para uma nova leitura teológica e uma nova compreensão da tarefa da filosofia que será proposta no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” e efetivada nesse livro e nas demais obras escritas a seguir, inclusive as póstumas². A carta de Berna, da véspera de Natal de 1794, endereçada a Schelling dá conta da insatisfação do

² “Vorlesungen über Ästhetik” (escritos entre 1818 e 1827 e publicados em Berlin entre 1835-1838), “Vorlesungen über der Philosophie der Religion” (escritos entre 1821-1831 e publicados, em Berlin, um ano após sua morte, em 1832), “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie” (escritos entre 1823-1826 e publicados em Berlin entre 1833-1836), “Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte”, publicadas com o título de “Vorlesungen über Philosophie der Geschichte”, escritos entre 1822-1831 e publicados em Berlin em 1837 (FLORES, 1983, p. 17).

jovem Hegel com os estudos da Universidade de Tübingen. “Enquanto não ocupe ali (Tübingen) uma cátedra gente do tipo de Reinhold ou Fichte, nada realmente acontecerá. Não existe outro lugar que se siga cultivando o velho sistema com tanta fidelidade” (HEGEL, 1978, p. 51). A insatisfação de Hegel é com o velho sistema. O interesse por um novo sistema aparece não apenas nessa carta enviada a Schelling ou no modo como trabalha nos seus “Escritos de juventude”, mas é mostrado nos seus primeiros escritos filosóficos, “Diferença dos sistemas de Fichte e de Schelling”, de 1801, e “Sistema da eticidade subjetiva”, de 1802. O sistema que Hegel mais tarde vai propor e efetivar, o novo método (método no sentido grego da palavra, a saber, caminho, percurso) contraposto ao velho, será o percurso e o desenvolvimento da consciência, do espírito dentro da história, sem cisão entre teoria e prática. O jovem Hegel já se perguntara: “Por que os franceses passaram do teórico ao prático, enquanto os alemães ficam na abstração teórica?” (D’HONDT, 1966, p. 21).

Como foi visto acima, principalmente nas correspondências trocadas entre os três amigos de Tübingen, o estudo teológico não apenas permanecia nesse distanciamento entre teoria e prática, mas o próprio conteúdo estudado se apresentava cindido entre um antes e um depois, entre um aquém e um além, entre alma e corpo. O problema estava desde as origens, a saber, a partir da visão judaico-cristã, desde as duas narrativas da criação, do relato do dilúvio, que apresenta dualidades sem conciliação. A partir dessas raízes, a cultura judaica cresceu sem efetivar a reconciliação. O estudo filosófico, de igual forma aparece como um desacordo entre a ação e a contemplação. O mal também aqui está nas raízes, desde o nascimento da filosofia relevado por Kant (D’HONDT, 1966, p. 21).

Hegel e Schelling não permanecem no desapontamento com que os estudos em Tübingen, como de resto, na Alemanha, são desenvolvidos, mas buscam, com seriedade e empenho, um novo sistema. Os novos tempos a que Hegel se refere estão a exigir um novo sistema, uma nova perspectiva de ver e pensar o mundo. A insatisfação e o descontentamento de Hegel, Schelling e Hölderlin não se referem apenas ao sistema filosófico e teológico, mas igualmente ao mundo social e político em que vivem.

A atmosfera política e cultural nas últimas décadas do século XVIII, ou seja, na flor da juventude desses três jovens, era marcada por forte despotismo, materializado por constantes recrutamentos militares para guerras com o estrangeiro

através da corrupção administrativa, de pesados impostos. Tudo isso somado, espoliavam as massas e tornavam polpudos os cofres de uma pequena minoria privilegiada (MARCUSE, 1988, p. 41-42). A situação política e social e o sistema filosófico/teológico motivaram ainda mais a juventude intelectual de Tübingen quando aconteceu a Revolução Francesa. O jovem Hegel se mantinha a par das publicações filosóficas e políticas mais avançadas e ousadas. No Seminário era encontrado sempre a ler Rousseau (D'HONDT, 1966, p. 11). Mais motivado ainda se sentiu Hegel quando o grande homem dos novos tempos, Napoleão, “a alma do mundo” (D'HONDT, 1966, p. 16) levava para a Alemanha alguns dos ganhos políticos e sociais da Revolução Francesa.

2.2 Novos tempos – tempo de transição

É dentro deste contexto histórico do final do século XVIII e do início do século XIX que deve ser entendida a afirmação hegeliana de ser o tempo dele um tempo de nascimento e trânsito (*Übergang*) para uma nova época. *Übergang* é um termo composto de *über* (sobre) *Gang* (caminho, passo). Traz, portanto, o sentido da passagem, da transição. O mundo passa a ser visto e estudado pela razão. *Übergang*, na compreensão da língua alemã, traz o sentido básico de passagem para algo novo, para um novo estado ou constituição. É nesse horizonte que deve ser entendido o que Hegel diz no enunciado que analisamos. *Übergang*, num dos mais conceituados dicionários da língua alemã (WAHRIG, 1986), traz como sinônimos, as seguintes palavras: *Hinübergehen* (passar para o outro lado), *Überschreiten* (atravessar, ultrapassar); *Wechsel* (mudança, modificação, câmbio), *Wandlung* (transformação, metamorfose), *Überleitung* (transição). Todo esse conjunto lexicográfico aponta para uma e mesma direção: movimento de mudança. Algo passa a ter o que não tinha antes, que pode dar-se no âmbito de aparição (âmbito estético), de comportamento/atitude (âmbito ético) ou de crença (âmbito religioso). O tempo de nascimento significa na visão hegeliana o engendrar de algo novo.

Quem é o sujeito dessa passagem para o novo? Ou seja, quem está para passar e já era ou existia? É o espírito (*der Geist*). Ao passar ele não será anulado, não se aniquilará, ou seja, voltar ao nada, e do nada surgir de novo. O conceito espírito (*Geist*) é fundamental na filosofia hegeliana, pois o homem é essencialmente

espírito, Deus é espírito e o mundo é espírito (HEGEL, 1987, v. 2, p. 301). É próprio do espírito o movimento, o desenvolvimento. O espírito está inscrito desde sempre. Nada foi criado, nada será criado. O trabalho do espírito, da consciência, é o trabalho da reposição, da ordenação. Será, por conseguinte, o mesmo espírito, mas transformado com outra figura, a nova figura (*der neuen Gestalt*). Enfim, uma nova figura do espírito.

O conceito de figura é um dos conceitos fundamentais em Hegel, conceito chave através do qual se pode abrir muitas portas que dão acesso à compreensão de outros conceitos. O campo lexicográfico oferece como elucidação do termo esse conjunto de enunciados: “*die äussere Erscheinung*, (aparicação/visão/fenômeno exterior), “*die Form eines Lebewesens*” (a forma de um modo de vida), “*die sichtbare äussere Form von etwas*” (forma externa visível de algo/de alguma coisa). O campo lexicográfico aponta para o sentido da visibilidade, daquilo que assume uma forma e que pode ser visto. De algo que sai de si para mostrar-se, revelar-se, ser visto. *Äussere Form* (forma/molde exterior). *Umrisse* (contorno, esboço, perfil), *Aussehen* (aspecto, aparência) *Wuchs* (estatura, forma), *Körperbeschaffenheit*, *Person* (pessoa/personagem) (*im Dram Roman*) (F. WAHRIG, 1986). A figura (*die Gestalt*) é o que se apresenta, o que se exterioriza, o que pode ser visto, aquilo que tem visibilidade ou dito numa linguagem mais filosófica, é o empírico, o imediato, aquilo que se oferece, que se mostra, a história dos eventos. O mundo hegeliano, do fim do século XVIII e início do século XIX, como um ovo aquecido pelo hálito da Revolução Francesa, dará nascimento a um mundo novo, a saber, com outra forma, com outro conceito. No sistema hegeliano, nada se perde, tudo se repõe, tudo é repostado.

O jovem Hegel lê a história a partir das relações intrínsecas, presentes neste mundo, pois busca sempre, num esforço contínuo, a harmonia entre as relações belicosas e opostas. Ou seja, tudo, ao longo do caminho, no percurso da história deve encontrar um lugar harmonioso. Nada deve ser eliminado, mas repostado num lugar em que as relações se tornem não excludentes, mas reconciliadas. Tudo deve ser ajustado, ter boa ordem neste mundo. A famosa expressão: “Que venha o Reino de Deus” (HEGEL, 1978, p. 56), não tem o sentido de que algo venha de outro mundo, do alto, mas sim, ele se apresenta como fruto de um árduo e penoso trabalho do ser humano.

2.3 Multiplicidade e unificação

Os conceitos de reconciliação e de unificação são dois conceitos que tecem a filosofia hegeliana em toda sua obra e isto está coerente com o que Hegel se propõe: a construção de um Sistema de pensamento do qual nenhuma das oposições deve ser excluída e o múltiplo deve encontrar repouso na unidade ou na totalidade. O conceito de reconciliação, o jovem Hegel o estuda a partir das narrativas do Dilúvio e os conceitos de multiplicidade e unificação e totalidade ele os trata na narrativa sobre Abraão no livro “O espírito do cristianismo e seu destino”, escrito nos anos de 1797-1800. Na primeira parte, “Espírito do judaísmo” Hegel faz um estudo sobre a figura de Abraão. A segunda parte, o “Espírito do cristianismo e seu destino” é um estudo sobre a vida de Jesus e sua importância na história da humanidade. Nohl conseguiu colher e unificar diversos fragmentos sobre Abraão, escritos por Hegel no ano de 1797. Hegel estuda Abraão não pelo viés da fé, mas a partir de um homem que soube unificar as pessoas, um povo, através de um Deus. Nascido na Caldéia, Abraão abandonou, juntamente com seu pai e sua família, a sua pátria, viveu algum tempo nas planuras da Mesopotâmia, deixou para trás as relações com as quais havia estabelecido entre ele e a natureza e com os deuses a quem havia servido. Sair do próprio país e ir à busca de novas terras, novas propriedades é um fato ordinário. Abraão fez o que muitos outros do seu tempo, ou antes, ou mesmo depois dele, fizeram. Hegel, no entanto, observa que Abraão tomou consciência da grande *Totalidade*, aquilo que mais tarde, na “Fenomenologia do espírito” vai chamar de absoluto. Em seu peregrinar por novas terras, Abraão não criou deuses, não se prostrou em adoração a deuses estrangeiros. Era um homem independente, sem estar unido a um Estado, ou outro fim fora de si mesmo. Abraão estava relacionado profundamente consigo mesmo, com sua consciência. “O supremo para ele [Abraão] era sua existência” (HEGEL, 1978, p. 224). No entanto, Abraão também precisava de um Deus que o guiasse, mas não um Deus grego, um jogo com a natureza a quem pudesse dar graças por eventos particulares, ser abençoado, por exemplo, por uma boa colheita ou pela multiplicação do rebanho. Um Deus, como diz Hegel, que fosse Senhor de sua vida inteira (HEGEL, 1978, p. 224). Abraão refletiu sobre esse Todo da existência e isso caracterizou a vida de Abraão. Desde o início da narração da vida do patriarca, Hegel dá conta que o decisivo na vida de Abraão não foi a fé, mas a reflexão sobre a Totalidade, sobre um

Deus que abrangesse toda a sua vida e a vida de seus descendentes. Ou seja, o próprio Hegel (HEGEL, 1978, p. 226) reconhece que Abraão teve teofanias, mas eram apenas aparições de seu objeto supremo. Abraão pôs sua fé na Totalidade, superou as particularidades e, em nome dessa mesma totalidade, sacrificou todo o particular.

Nos diversos fragmentos, Hegel compara Abraão com Cadmo e Danao, que também abandonaram suas pátrias, mas com a diferença que foi através da luta e buscavam uma terra em que eles pudessem ser livres para poder amar. Tanto Cadmo quanto Danao abandonaram suas pátrias para poder viver em unificações. Abraão queria se livrar das unificações e viver na Totalidade.

A história de Danao, que foge do Egito para escapar da perseguição do seu irmão e busca refúgio na região do Peloponeso, também é marcada por extrema violência e que termina por se estender em todas as suas filhas (COMMELIM, 1997, p. 293-294). Hegel conhece bem essas narrações e se aproveita para relacioná-las com Abraão. O patriarca era um peregrino, um errante. Não fundou nenhuma aldeia ou cidade, mas fundou um povo. “Com Abraão, o verdadeiro ancestral dos judeus, inicia a história desse povo: seu espírito é a unidade, a alma que conduziu os destinos de toda a posteridade” (HEGEL, 1988, p. 3). Percebe-se, pois, que Hegel, nesses seus escritos de juventude, contrapõe narrativas, umas finalizadas com a dilaceração entre as oposições e, outras, com a conciliação das dualidades.

Hegel observa que Abraão teve que empreender algumas batalhas (Gn 14), mas sua luta maior foi em vista da construção da unidade a partir da multiplicidade. Para o patriarca, o *Supremo* era uma grande unidade que abarcava e compreendia toda a multiplicidade. Essa unidade era meramente a seguridade de sua existência, de sua vida. A leitura que o jovem Hegel faz da história de Abraão é uma exegese que dá conta da importância de inserir a multiplicidade e o particular no universal, na Totalidade (HEGEL, 1978, p. 226).

Hegel assinala muito bem que a fé remete à confiança no futuro e em nome da qual, então, Abraão sacrifica todo ser particular, sem vincular-se com nenhuma particularidade porque isso o destruiria. O amor para com seu filho Isaac, Hegel o interpreta dentro da dialética da particularidade e da totalidade, como algo heterogêneo, perturbador da unidade pura. A severa unidade deste *Todo* pode exigir de Abraão o sacrifício de seu amado filho (HEGEL, 1978, p. 226). O sacrifício de Isaac, não consumado, é interpretado não dentro de um contexto de revelação ou de

prova, mas dentro da dialética da unidade, ou seja, da oposição do múltiplo com o uno.

Em um fragmento de novembro de 1797, Hegel interpreta a história de Abraão, a separação de seus parentes, a partir do impulso e do desejo de independência. A separação foi o primeiro ato sobre o qual Abraão fundamentou sua independência e, nesse caso, a separação foi o abandono do amor, por espontânea vontade. Abraão deixou para trás os vínculos que mantinha com a natureza, o amor que devotava aos deuses, percorreu livre e independente o caminho da Mesopotâmia, Síria, Canaã, Egito e novamente Canaã. O patriarca deixou sua terra para ser livre.

Abraão não deixou para trás apenas a terra, os costumes, mas também os deuses de sua terra, os deuses familiares (os Lares). Isolou-se de todos os homens e guardou para si o todo e o incomensurável. Hegel faz notar que o Deus de Abraão não era um Deus familiar (Lar), tampouco um Deus nacional, como tiveram outros povos, mas um Deus que abarcava a totalidade.

Na sua última versão sobre a narrativa da história de Abraão, Hegel desenvolve mais amplamente a relação com a realidade em que vivia o patriarca e sua idealidade. O mundo inteiro estava radicalmente oposto a Abraão. Por meio de seu Deus, o patriarca teve a possibilidade de entrar em relação mediata com o mundo, na única forma possível de relação: uma relação de idealidade. Posto que Abraão não tenha efetivado uma relação de domínio com o mundo oposto, a única relação possível que lhe foi confiada foi o seu *Ideal*. Eis aqui o ponto decisivo: os outros povos, os outros heróis, tinham seus deuses e suas dominações. O seu mundo era o mundo real. Abraão tinha um único Deus, era monoteísta e a relação com esse único e exclusivo Deus não se dava no mundo visível, do tocável, mas no Todo, na idealidade (HEGEL, 1978, p. 289). A questão dos antagonismos entre o homem e a natureza, entre sujeito e objeto, Hegel analisará com maior extensão e profundidade em “Fragmento de Sistema” de 1800.

Hegel, que havia utilizado a palavra vida (*das Leben*) e amor (*die Liebe*) para analisar a questão da unificação, em “Fragmento Sistema” utiliza também a importante categoria espírito (*Geist*). A categoria *vida* exerce a função de unificar as contradições, as quais não são dissolvidas, nem eliminadas, mas resolvidas, isto é, conservadas na razão. Nesse caso, percebe-se que o conceito de vida em Hegel se refere à vida dos homens, à vida racional. Só a vida do homem, a vida nutrida de

razão é capaz de unificar as contradições. A vida racional é capaz de abarcar a totalidade da existência. Todo indivíduo vivo é a manifestação da totalidade da vida, possui as potencialidades da vida. Só o homem tem a capacidade de transformar as condições objetivas de vida, pela razão, pela reflexão, em algo subjetivo. O homem, pela reflexão, pode se apropriar do mundo. Pode unificar as contradições. Se essas fossem eliminadas, explodiria a dialética, não haveria unificação, mas eliminação.

No “Fragmento de Sistema”, Hegel considera a multiplicidade da vida como uma oposição. Parte dessa multiplicidade só se considera enquanto está em relação e tem seu ser enquanto é capaz de unificação (HEGEL, 1978, p. 399). Mas a vida, como uma infinitude dos viventes, ou uma infinitude de configurações, é algo “infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado” (HEGEL, 1978, p. 400), pelo fato da unificação e separação entre o infinito e finito estarem dentro da natureza, a qual, em si mesma não é vida, mas apenas uma vida tratada pela reflexão. Daí, conclui Hegel, que a vida que contempla a natureza, no caso, a vida pensante, o homem, sente essa contradição, a saber, reconhece que a vida é ainda unilateral nesse contemplar. A vida pensante eleva, então, o vivente, a se retirar da configuração, do passageiro, do mortal, daquilo que se combate a si mesmo. Estamos, pois, dentro da categoria do espírito. O espírito é aquilo que unifica e abarca tudo.

Pode-se chamar espírito (Geist) à vida infinita, em oposição à multiplicidade abstrata, posto que o espírito é a união concordante e vivente do múltiplo, em oposição ao múltiplo enquanto configuração (que constitui a multiplicidade que se inclui no conceito de vida); não em oposição ao mesmo enquanto mera multiplicidade morta, separada dela, porque neste caso o espírito seria a mera unidade que se chama lei e que é algo meramente pensado, algo carente de vida (HEGEL, 1978, p. 40, tradução nossa).

Portanto, o jovem Hegel realiza o enfrentamento com a filosofia e a teologia como então eram ensinadas, por meio de narrativas de teor teológico (Abraão, a vida de Jesus, Noé, Moisés), mas com a interpretação fundamentada no trabalho da razão, como bem assinala Dilthey em “Hegel e o idealismo” (DILTHEY, 1956, p. 16-48). Essas narrativas são escritas e interpretadas dentro de um contexto de emergência da liberdade e da razão a que Hegel se apropria para elaborar seu sistema filosófico, qual seja, a elevação da filosofia ao âmbito de ciência. Junto com esses escritos, aparece o primeiro esboço desse seu sistema, que a tudo deve

abarcam. Primeiramente, inicia pelo conceito vida, depois, pelo espírito, que tudo deve unificar e conciliar na história universal.

2.4 Reconciliação

Nos “Escritos de Juventude”, ao se referir à narrativa bíblica do dilúvio, o pensador da Suábia vê que ali existe um confronto sem reconciliação. As relações são de exclusividade, de dualidades que se confrontam e se eliminam. Os confrontantes não se reconciliam (*versöhnen sich*). Na língua portuguesa, reconciliação remete à ideia de renovação de amizade rota e no passivo, reconciliado, à noção de uma amizade sincera e benévola (SILVA, 1813). O substantivo do verbo *versöhnen sich* é *Versöhnung*, reconciliação. O ato da reconciliação, nas línguas latinas tem um campo de significação bastante expressivo, a saber, pôr em boa harmonia, pôr em acordo, congraçar, harmonizar, combinar, aliar, unir, atrair, captar, conseguir, granjear (FREIRE, 1957). Como sinônimo e notas explicativas, encontra-se no vocabulário alemão ao verbo *versöhnen sich: bewirken* (conseguir, realizar), *wieder in Frieden miteinander leben* (viver de novo em paz um com o outro), *Frieden Schliessen* (“fechar”, fazer as pazes), *einem Streit (mit jmdm.) beilegen* (solucionar, conciliar um conflito/disputa/desavença/controvérsia/polêmica/ com alguém).

Existe, na narrativa do dilúvio, entre os homens e a natureza, um conflito, ou para ficar numa linguagem heraclitiana³, uma polêmica, um estado de guerra, e por isso dá-se um confronto, uma medida de forças.

O ser humano é representado na narrativa bíblica do Gênesis por Noé e sua família. Conforme o texto, a família de Noé consegue resistir às forças da natureza. A respeito dessa relação – homem e natureza - o jovem Hegel diz que a história mostra algumas reações contra alguns fenômenos hostis que causaram um massacre universal. Para que o homem pudesse resistir aos ímpetus agressivos da natureza, agora hostil (*feindlich*), essa (a natureza) devia ser dominada (*musste sich beherrscht werden*), e posto que o todo (*Ganze*) só pode dividir-se na ideia (*Idee*) e realidade/efetividade (*Wirklichkeit*), a unidade suprema da dominação (*die höchste*

³ “De todas as coisas, a guerra (πόλεμος) é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres” (LEÃO, 1991, p. 73, frag. 8). “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia” (LEÃO, 1991, p. 61, frag. 8).

Einheit der Beherrschung) só pode se encontrar ou em algo pensado (*einem Gedachten*) ou em algo real/efetivo (*einem Wirklichen*) (HEGEL, 1990, p. 275s) Noé reconstruiu o mundo desunido/desconcertado (*die zerrisene Welt*) no ser pensado, fez do seu ideal – algo pensado (*gedachtes Ideal*) algo existente (*Seienden*) e opôs-lhe todo o resto, também como algo pensado, enfim, como algo dominado (*Beherrschtes*). Esse ser, continua Hegel, promete a Noé manter ao alcance do patriarca as coisas que lhe fossem necessárias e desse modo nunca mais haveria outro dilúvio. De todos os seres vivos suscetíveis de serem dominados, apenas o homem não podia ser morto pelo homem. Quem infringisse essa lei cairia ao poder de Deus e permaneceria um ser sem vida. Esse Ideal, convertido em algo existente, recompensou Noé, e por extensão o homem, em troca de sua submissão, o domínio sobre plantas e animais. Esse Ideal restringe a lei, coloca-se um “inciso”, pois o homem não poderia consumir o sangue dos animais porque nele está a alma (*die Seele*).

A descrição do dilúvio feita por Hegel não tem nenhum interesse em contar como foi que Noé se salvou, com quem ele entrou na Arca, quantos dias permaneceu nela, quando e como saiu, o que fez ao pisar em terra firme. O texto é tecido basicamente com dois fios, a saber, *Beherrschung* (domínio, que tem como sinônimo *Herrschaft*, senhorio) e *Gedacht* (o pensado, que tem como sinônimo Ideal). Desse modo existe um conflito entre o homem e a natureza. A natureza ameaça o homem com toda a sua fúria, com todo o seu furor. As relações entre ambos são belicosas. O homem, então, pensa um ideal e o ideal passa a existir para o homem. O homem é salvo das águas, mas tem um preço a pagar, o de ser servo do ser que ele mesmo criou, e passará a ser senhor sobre a natureza, ou seja, na narrativa bíblica, Noé não se reconcilia com a natureza.

Essa leitura de relação conflituosa entre as forças é retomada na “Fenomenologia do espírito” na metáfora do Senhor e do Escravo. O que Hegel pretende é a reconciliação entre as forças opostas e jamais a eliminação de uma de suas partes. Na narrativa bíblica, Noé se submete a Deus em troca da servidão, em estar ao seu serviço, ser seu servo. Não existe neste texto a reconciliação entre o homem, Deus e a natureza. A narrativa chega ao fim com as partes litigantes sem uma relação harmoniosa. O jovem Hegel compara, então, essa narrativa bíblica do dilúvio, narrativa que não apresenta a reconciliação ou a unidade (*Vereinigung*) das forças opostas com outra narrativa que foi buscar nas “Antiguidades judias” de

Josefo. O escritor judeu narra que foi Nebrodes quem incitou para que se desprezasse a Deus. Nebrodes (ou Nimrod) era neto de Cam, filho de Noé, um homem audaz e de muita força nos braços, quem os persuadiu de que não vinculasse a Deus a causa da sua felicidade, porque apenas a deviam por causa de seu próprio valor. Paulatinamente, converteu o governo em tirania, viu que a única forma de tirar dos homens o temor de Deus era o de atá-los cada vez mais a sua própria dominação. Afirmou que se Deus se propusesse afogar o mundo de novo, faria construir uma torre tão alta que as águas jamais a alcançariam e, ao mesmo tempo, se vingaria de Deus por haver aniquilado seus antepassados (JOSEFO, 1961, p.87-88). Hegel busca esse texto mais ousado na literatura judaica para fazer frente ao texto bíblico. A narrativa sobre o dilúvio de Noé consegue fazer com que haja uma reconciliação dos homens com os homens, mas não dos homens com a natureza. A relação entre homem e Deus é uma vinculação do tipo senhor – escravo, e nessa dimensão, o homem troca sua liberdade a preço de estar a serviço de alguém superior a ele próprio. A narrativa de Flávio Josefo mostra uma relação conflituosa entre homem e Deus, a saber, o ser humano não negocia sua liberdade, quer ser senhor de si mesmo, de sua história. Nebrodes é, portanto, de alguma forma o Prometeu judaico. Nebrodes se liberta de Deus, mas acaba por dominar sobre os homens e exercer um poderio tirânico (*tyrannische Herrschaft*) (HEGEL, 1990, p. 276). Segundo a visão hegeliana, Ninrod conseguiu unificar (*vereinen*) os homens desconfiados entre si, alienados (*entfremdeten*) um em frente ao outro e submeteu-os mais tarde à tirania.

Noé se assegurou contra o poder hostil da natureza, submeteu-se a si mesmo e a própria natureza a um ser mais poderoso que a dominou, que a controlou, garantindo ao homem as condições básicas para a vida, a saber, alimento e controle sobre as condições climáticas. “Nunca mais destruirei todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra, jamais faltarão sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite” (Gn 9,21b-22).

O jovem Hegel durante o seu período de estudos em Tübingen lera muito sobre a mitologia e filosofia gregas. Foi precisamente na mitologia que encontrou uma narrativa que apresenta a reconciliação do homem com a natureza e a retomada da amizade com o mundo. Quando Zeus resolveu submergir, nas águas, a raça viciosa da *Idade de Bronze*, Deucalião, filho de Prometeu, seguiu as instruções de seu pai, construiu uma arca e nela se recolheu em companhia de Pirra, sua

esposa. Flutuaram nove dias e nove noites, até atingirem o cume do monte Parnaso. O oráculo de Témis, em Delfos, que consultaram para saber como repovoar a terra após a catástrofe, aconselhou-os a que, de cabeças veladas, arremessassem para trás das costas os ossos de sua mãe. Deucalião entendeu que se tratava das pedras, ossos da grande mãe comum, a Terra, e das pedras que ele lançou, nasceram homens; das que lançou Pirra, mulheres. Assim se reconstituiu a raça humana e se aplacou a ira de Zeus (VERBO..., 1999). Após o dilúvio, há o convite desse casal para que os homens, nascidos da própria terra, uma unidade entre homens e natureza, unidade de origem, retomassem a amizade com o mundo (*Freundschaft mit der Welt*) e com a natureza (*Natur*). É o próprio ser humano quem restabelece o “paraíso perdido”, que supera os confrontos, não pela eliminação dos contendentes, mas por meio da reconciliação (*Versöhnung*).

2.5 Conceito de sabedoria no mundo judaico e no mundo grego

Inicia-se aqui, uma digressão, um excursão, em dois momentos. No primeiro, a análise do conceito de sabedoria no mundo judaico. No segundo, a análise de sabedoria no mundo grego, especificamente em Aristóteles, no primeiro livro de sua *Metafísica*. Considera-se importante essa digressão na medida em que ela vai ajudar a compreender o que Hegel quer dizer quando afirma que era chegada a hora de elevar a filosofia ao estatuto de ciência.

Antes de iniciarmos a investigação sobre o saber do mundo judaico e grego, como espécie de moldura, situamos a obra em que Hegel afirma sobre a importância da filosofia elevar-se à condição de ciência e o que significa o termo ciência (*Wissenschaft*) na língua alemã.

No ano de 1807⁴, aos 37 anos de idade, Hegel escreve “Sistema da ciência. Primeira parte” (*System der Wissenschaft. Erster Teil*),⁵ obra que mais tarde será universalmente conhecida simplesmente como “Fenomenologia do espírito”. Essa

⁴ Este é um ano muito significativo na vida de Hegel. Assume a redação do jornal *Bamberger Zeitung*, rompe as relações de amizade com Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, é nomeado membro honorário da Sociedade de Física de Heidelberg e nasce, aos 5 de fevereiro, Ludwig, seu primeiro filho, tido com Johanna Fischer (D’HONDT, 1966, p. 9-15).

⁵ Este livro ele o escreveu em Jena, de onde teve que fugir em 1806 por causa da Batalha de Jena. Sua residência foi saqueada, “somente conseguira salvar um dos seus bens, o mais precioso, que permanentemente guardava no bolso durante os combates e o incêndio da cidade: o manuscrito da sua primeira grande obra, ‘Fenomenologia do Espírito’, terminada – como mais tarde afirmou – ao som do canhão” (D’HONDT, 1966, p. 15).

sua primeira grande obra marca a passagem do jovem Hegel para sua maturidade, a travessia do Rubicão. Concluído o trabalho, Hegel escreve o Prefácio e aí apresenta sua pretensão, a saber,

Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência (Form der Wissenschaft) – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber (der Liebe zum Wissen) para ser saber efetivo (wirkliches Wissen) – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. [...] Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois ao mostrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta (HEGEL, 2000a, v. 1, p. 23).

A primeira grande obra de Hegel vem acompanhada de uma grande pretensão, a de dar à filosofia a forma de ciência, de fazê-la passar do amor ao saber para o saber efetivo. Essa pretensão não é uma aventura do já maduro Hegel, mas o fruto amadurecido de um percurso de aproximadamente dezoito anos se se for contar a partir de sua entrada na Universidade de Tübingen no semestre do inverno de 1788-1789 para ali estudar Filosofia e Teologia (FLORES, 1983, p.11).

A análise de alguns conceitos presentes no enunciado que expressa o objetivo de Hegel na “Fenomenologia do espírito” permitirão elucidar o que ele tem em vista. Primeiramente, vamos nos ater à palavra *Wissenschaft* que na maioria das línguas latinas é traduzida por ciência. O que hoje se entende por ciência não é o mesmo que se compreendia na época de Hegel. Essa palavra, então, assinalava para um setor restrito da realidade, à pesquisa e desenvolvimento de um segmento da realidade. O que mais conta não é o todo, mas a parte. No contexto hegeliano, ciência (*Wissenschaft*) se refere ao conjunto do saber, ao sistema do conhecimento. Não se trata, portanto, de um saber orientado para algo específico, segmentado, dentro de um todo, mas sim o saber como sistema de conhecimento. Estudioso do latim, grego e hebraico, Hegel tinha diante de si a possibilidade de empregar um termo dessas línguas para expressar aquilo que queria significar com o termo ciência (*Wissenschaft*), e se não o fez é porque queria dar outro estatuto e método (caminho) à filosofia. Na língua latina a palavra que se aproxima de ciência (*Wissenschaft*) enquanto ciência num sentido amplo e, por isso, não segmentado, é *sapientia*, cuja abrangência sinonímica se expressa em aptidão, saber, bom senso, inteligência, moderação (FARIA, 1962).

2.5.1 Conceito de sabedoria no mundo judaico

No campo lexicográfico hebreu, o termo que expressa o saber, o conhecimento ou ser sábio é *hokmâ*. O sábio, à exceção de Pr. 30,24⁶ no qual se usa como qualificativo concedido aos animais e Is 31,2⁷ aplicado a Deus, esse qualificativo se refere sempre aos homens como um conceito com um sentido bem determinado. De modo geral *hokam* – ser sábio – se refere a alguém que entende e domina um assunto, a uma capacidade de tipo técnico.⁸ Nos textos tardios esse conceito aparece, sobretudo, referido às coisas religiosas e à construção do templo.⁹ Em outros textos, principalmente na literatura sapiencial,¹⁰ o termo relaciona com uma tarefa própria dos sacerdotes e profetas.¹¹ O sábio é antes de tudo um homem da palavra, que dá conselhos, que cria e coleciona provérbios. Em muitos casos de Provérbios, Eclesiástico e Jó, *hokmâ* é o conhecimento adquirido através da experiência. No Antigo Testamento, num total de 318 vezes em que comparece o termo *hokmâ*, 102 vezes está no livro dos “Provérbios”, 53 vezes em “Eclesiástico”, 28 em “Jó” e 13 no livro dos “Salmos”. Portanto, bem mais da metade das vezes esse termo marca presença na literatura sapiencial (JENNI, E.; WESTERMANN, 1978, v.1).

Segundo a página bíblica, o homem é por natureza *homo sapiens* e deve maturar na *hokmâ*. Um dos atributos de Deus é o de ser sábio (Is. 31). Como criador, sua sabedoria não é meramente intelectual, mas se enquadra, e de forma muito poética, como sabedoria artesã, isto é, do saber fazer, do saber realizar, o que corresponde na língua grega à *technê* (*arte*) e em latim, a *ars*. Deus, na primeira

⁶ “No mundo existem quatro seres que são mais sábios do que os sábios: as formigas, povo fraco, mas que recolhe comida no verão; as ratazanas, povo sem força, mas que mora nas rochas; os gafanhotos, que não têm rei, mas avançam todos em ordem; as lagartixas, que se pode pegar com as mãos, mas penetram até em palácio de reis”. (Pr. 30,24-28)

⁷ “No entanto, ele [Javé] também é sábio, ele é capaz de fazer que venha o mal; ele só não é capaz de faltar com a palavra. Ele vai levantar-se contra a casa dos maus, contra a ajuda dos malfeitores.” Is 31,2.

⁸ “As mulheres habilidosas levaram o que haviam fiado com suas próprias mãos: púrpura, violeta, vermelha, escarlata e linho fino.” (Ex. 35,23). “Eles trazem de Târsis prata batida e de Ofir trazem ouro, tudo trabalho de carpinteiro e de ourives; roxo e vermelho são as cores de suas roupas, tudo trabalho de mestres no ofício.” (Jr 10,9)

⁹ “Diga a todas as pessoas hábeis, a quem eu concedi o espírito de sabedoria, que façam vestes para Araão, a fim de consagrá-lo como meu sacerdote”. (Ex. 28,3). “Eu dou a ele como ajudante, Ooliab, filho de Aquisamec, da tribo de Dã. A todos os artesãos dei habilidade, para que realizem tudo o que eu ordenei a você.” (Ex. 31,6).

¹⁰ Compõem a literatura sapiencial os livros: Jó, Provérbios, Eclesiastes, Eclesiástico, Sabedoria, Salmos e Cântico dos Cânticos.

¹¹ “Eles disseram: `Vamos tramar um plano contra Jeremias, pois o sacerdote não ficará sem a instrução, nem o sábio sem o conselho, nem o profeta sem a palavra. Vamos ferir Jeremias com a nossa língua, se não vamos fazer caso de suas palavras”. (Jr 18,18)

página bíblica, assume antropologicamente, as características fundamentais do artista. Cria os seres vivos e frui do prazer ao admirar a beleza deles. Concluída a jornada de trabalho, contempla sua obra no contentamento. Terminada a semana contempla o todo efetivado e descansa satisfeito. A literatura bíblica afirma que Deus criou todas as coisas do nada (2MC 7,28) e concedeu aos homens a sabedoria (*hokmâ*) e cabe ao homem, como tarefa, ser artesão de sua própria vida. Apresenta-se-lhe como missão principal o *fazer-se* a si mesmo, missão constante, cotidiana e que permanece até o final de sua vida. Só quando se extingue a vida, termina essa obra. “Não proclame feliz uma pessoa antes que ela morra (*pro teleutes*), pois é somente no fim que se conhece o homem” (Eclo 11, 28). O conceito de que é só no fim da vida que se conhece o homem também é encontrado no início da “Ética a Nicômacos de Aristóteles” (ARISTÓTELES, 2011, 1100^a). O termo usado na tradução grega dos Setenta para expressar “antes da morte” é “*pro teleutes*” (*antes do fim*). Há, portanto, para o homem bíblico, um início, que se dá pela criação e uma teleologia. A palavra *teleutes* poderia sugerir uma vida além dessa, mas seu uso no Eclesiástico, bem como na única vez que é empregada no “Novo Testamento” é sinônimo de morte (Mt, 2,15). Já, no Eclesiástico, no contexto da religião judaica, a teleologia do homem é para esta vida e o homem tem a tarefa de construir-se para esta vida, buscar sentido para esta vida e isso depende da capacidade, da arte em aplicar em seu cotidiano a *hokmâ*. O ser humano nasce com essa potencialidade, mas deve efetivá-la, pô-la em prática. A tarefa de ser artífice da própria vida se apresenta como uma obra, a partir do olhar poético, muito romântica e cheia de encantos. No entanto, essa tarefa apresenta-se como uma obra que exige do homem muito trabalho e empenho constante. Jó, o homem que conhecia todas as delícias de uma vida feliz, viu-se, de repente, jogado na amargura dos dias e entrou em diálogo - na verdade – monólogo, consigo mesmo, raciocina:

A prata tem suas minas, e o ouro tem o lugar onde é refinado. O ferro é extraído da terra, e ao fundir-se a pedra, dela sai o bronze. O homem põe limite às trevas, e explora até o extremo limite as grutas mais sombrias. [...] A sabedoria, porém, de onde é tirada? Onde está a jazida da inteligência? O homem não conhece o caminho para ela, pois ela não se encontra na terra dos vivos. [...] De onde vem a sabedoria? Onde está a jazida da inteligência? Ela está oculta aos olhos dos seres vivos, e escondida para as aves do céu. O abismo e a morte confessam: ‘Sua fama chegou aos nossos ouvidos’[...]. A sabedoria consiste em temer ao Senhor, e a inteligência está em afastar-se do mal (Jó 28, 1-28).

Na tradução da “Septuaginta” a sabedoria é transcrita por *sofia* e inteligência por *epistême*. A *hokmâ* (*sofia*) é uma capacidade inata. É a razão do homem racional, é a inteligência do *homo sapiens*. No entanto, como conteúdo do conhecimento e como habilidade se adquire e se transmite. O texto que destacamos do livro de Jó se encontra após uma longa rodada de diálogo entre Jó e seus amigos. Cada um tenta encontrar explicações, por conseguinte, um saber, para a causa ou as causas do sofrimento de Jó. O fracasso das respostas dos amigos de Jó faz com que o autor da obra insira esse importante capítulo que se apresenta como uma reflexão sobre a origem e o alcance da sabedoria humana. O texto inicia com a metáfora da mina, com a imagem do trabalho árduo do homem em busca de metais e pedras preciosas. O primeiro movimento do hino é uma celebração do gênio do *homo faber*, da ciência, da técnica, das capacidades humanas (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S, 1983, p. 396-397). As minas e as refinarias são aos olhos dos hebreus quase que um emblema da alta tecnologia, enquanto que os metais aqui apresentados são a síntese das duas dimensões da atividade humana, aquela do mundo operário, - ferro e bronze - e aquela do mundo econômico, ouro e prata. O *homo faber*, com toda a sua tecnologia e cultura, não consegue decifrar o projeto global que Deus traçou sobre o ser e sobre a história. O *homo faber*, a partir do livro de Jó, não consegue encontrar a resposta para as grandes questões do ser humano, no caso, o sofrimento e o sentido da vida (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S, 1983, p. 396-398). A segunda metáfora é a do *homo oeconomicus*, isto é, o homem visto a partir do seu poder aquisitivo. A sabedoria, porém, não se deixa alcançar pelo valor monetário: “a sabedoria (*hokmâ/sofia*) não pode ser comprada com o ouro mais fino, nem adquirida a peso de prata, não pode ser paga com ouro de Ofir, nem com ônix precioso ou safira” (Jó, 28,15-16). A questão de todo o texto permanece bem clara e posta com todas as letras: de onde vem a sabedoria (*sofia*)? Qual é o seu lugar? O homem parece encontrar tudo, isto é, ouro, prata, bronze, ferro, pode inclusive aventurar-se mar adentro e encontrar muitas coisas, exceto a sabedoria. O *homo faber* e o *homo oeconomicus* não conseguem dar conta das grandes questões dos seres humanos (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S, 1983, p. 397). E o *homo sapiens*, será capaz de dar solução aos enigmas que se apresentam no percurso de sua vida? Bem assinalam Schökel e Diaz: “Existem problemas na existência humana que desafiam perpetuamente ao homem” (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S., 1983, p. 267). Em busca da sabedoria, o homem que já fizera a procura nas minas, nos

abismos e nos mares, vai agora tomar o caminho do alto, da esfera divina e lá também não a encontra. Tampouco a ida ao *sheol*, o mundo da morte, da necromancia e da magia, de acordo com o contexto do livro de Jó, resulta positiva. Resta, então, ao homem bíblico, dirigir-se a Deus, pois só ele conhece o caminho da sabedoria, só ele sabe onde ela se encontra (Jó 28,23). O poema termina com a revelação de Deus ao homem: “a sabedoria (*hokmâ/sofia*) consiste em temer ao Senhor, e a inteligência (*binah/epistémê*) está em afastar-se do mal” (Jó 28,28). Deus não reserva para si a sabedoria, mas a comunica ao homem por revelação. Não toca ao homem adquirir o saber (*hokmâ/sofia*) com o simples gesto de estender a mão, apanhar o fruto da árvore e comê-lo (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S, 1983, p. 397). Deve pôr-se na escuta da palavra revelada que contém o saber e pô-la em prática. Bem observam Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz: “O que o *homo faber* e o *homo oeconomicus* não podem alcançar, o *homo religiosus* o alcança” (SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S, 1983, p. 397, tradução nossa). Ou seja, ser homem tiver respeito em relação a Deus e evitar o mal, alcança o estatuto de *homo sapiens*. Deus toma aqui, no texto de Jó, a iniciativa de indicar o caminho da sabedoria. Livros posteriores ao de Jó apontam a oração como meio para conseguir a sabedoria.¹² Junto desse texto, outros três da literatura judaica merecem uma breve referência para elucidar a compreensão do conceito de sabedoria nos livros sapienciais. Pr. 8,22-36 é um hino no qual a sabedoria celebra a si mesmo como pertencente à esfera de Deus. “Javé me criou como primeiro fruto de sua obra, no começo de seus feitos mais antigos. Fui estabelecida desde a eternidade, desde o princípio, antes que a terra começasse a existir” (Pr 8,22-23). O que chama logo atenção aqui é que a própria sabedoria se personifica e fala de si mesma. É um recurso literário bastante presente na literatura judaica e serve para chamar atenção e dar autoridade ao próprio discurso. Ainda que o texto diga que ela tenha sido estabelecida desde a eternidade, expressão que denuncia a incapacidade semítica

¹² “De manhã cedo, dirige o coração ao Senhor que o criou e reza diante do Altíssimo, abrindo a boca em oração e implorando por seus pecados. Se for da vontade do supremo Senhor, ele ficará repleto do espírito de inteligência (*sunésêos*) e fará chover palavras de sabedoria (*sofia*) e agradecerá ao Senhor na oração. O Senhor dirigirá seu conselho e sua ciência (*epistémên*), e ele meditará nos mistérios divinos[...]. Muitos elogiarão a sua inteligência (*sunésin*), e ele nunca será esquecido [...]. Os povos falarão da sua sabedoria (*sofia*).” (Eclo 39,5-10) “Sabendo que jamais teria conquistado a sabedoria, se Deus não a tivesse concedido a mim – e já era sinal de inteligência saber de quem vinha o Dom – voltei-me para o senhor e lhe supliquei, dizendo com todo o meu coração: Deus dos pais e Senhor de misericórdia, tudo criaste com a tua palavra. Com a tua sabedoria formaste o homem para dominar a terra [...]” (Sab 8,21-9,2).

para abstração conceitual e que, portanto, deve ser entendida como ter uma origem muito remota, já que o próprio texto dá conta disso ao dizer que foi criada por Deus e estava junto dele no trabalho da criação. A sabedoria aqui é vista como uma atividade jubilosa de Deus e fica subentendido, como em Jó 28, que ela é inalcançável ao homem. No entanto, esse projeto de Deus se encarna e toma forma e visibilidade na ordem cósmica, na beleza do mundo, no homem, na sua inteligência. Junto com Provérbios 8,22-36, outro texto que ajuda compreender as diversas nuances do conceito de sabedoria na literatura sapiencial é o Eclesiástico, capítulo 24. Esse texto se encontra no coração do livro e ali pulsa sua mensagem principal, a saber, a sabedoria se expressa na “Torá”. Dito de modo breve, a sabedoria é a Torá, a Torá é a sabedoria.

Tudo isso é o livro da Aliança do Deus Altíssimo, a Lei (*nómos*) que Moisés nos deu como herança para as comunidades de Jacó. A Lei transborda de sabedoria (*sofia*) como o Fison, e como o rio Tigre no tempo dos primeiros frutos. Ela inunda de inteligência (*súnesin*) como o rio Eufrates e como o rio Jordão nos dias da colheita (Eclo 24,22-24).

O texto faz referência aos cinco primeiros livros da Bíblia que contém sob a forma narrativa (contos, fábulas, lendas, fatos, acontecimentos) e instruções (leis) uma coletânea da experiência de um povo que fez sua história e constituiu sua comunidade, seu país, através de um longo percurso de tempo e geografia. Esses cinco livros, conhecidos como Torá, são o núcleo de instruções que possibilitam obter, através de sua prática, uma vida feliz. É verdade que, a partir de sua redação final, esses livros são como fruto da inspiração divina e ao mesmo tempo o resultado de uma longa história, construída sobre a alegria e a dor. Ora, de acordo com o texto do Eclesiástico, sábio é todo aquele que orienta sua vida conforme a Torá porque essa é uma instrução de inspiração divina. Ao se observar como inicia o livro do Eclesiástico, dar-se-á logo conta que toda a sabedoria (*sofia*) vem do Senhor. Ela foi criada antes de todas as coisas. Ou seja, Deus primeiro cria a sabedoria, logo a seguir cria as demais coisas. A criação, o mundo, tem como pano de fundo e como raiz, a sabedoria.

No hebraico, como visto anteriormente, o uso mais frequente para o conceito de sabedoria é *hokmâ* e que o grego da “Septuaginta” quase sempre traduz por *sofia*. No livro de Jó, capítulo 28, texto que mais nos atemos, a palavra saber quase sempre vem narrada sob o binômio *sofia* e *bináh*. O grego da “Septuaginta” traduz

hokmâ por sofia e *bináh* por *epistême* (Jó 28,12.28) ou por *súnesis* (Jó 28,20). A noção de sabedoria (sofia), portanto, é colocada em paralelo àquela de inteligência (*bináh*), como sinônimo, o que mostra que não existe uma definição conceitual precisa. Na verdade, o conceito de sabedoria e inteligência, para nós, possui algo de estranho na medida em que não designam uma virtude humana ou algo que o homem possa conquistar, mas ao contrário, se apresenta como algo bem distante do ser humano. Essa é uma perspectiva como se apresenta a sabedoria, ou seja, como algo aparentemente inatingível. No entanto, outra perspectiva se abre quando, por exemplo, no final do capítulo 28 de Jó, Deus mesmo aponta o caminho para alcançar a sabedoria, a saber, temer ao Senhor¹³ e afastar-se do mal. A sabedoria é concedida como dádiva a todos os homens e ao mesmo tempo é oportunizada ao homem de possuí-la e desenvolvê-la no percurso de sua existência. Dois são os principais caminhos ou modos de se alcançar a sabedoria, a experiência e a oração. Pela oração, o homem se tornará sábio, pois através dela se aproxima de Deus e Deus se aproxima do homem. A oração se apresenta como um diálogo entre o humano e o divino, como inspiração na orientação de uma conduta justa, afastada do mal e versada para o bem. O outro caminho para se alcançar a sabedoria é o da experiência. A experiência é feita de experiências. Aqui se mostra o paradoxo, a saber, o singular é mais amplo que o plural, o singular é mais que o plural. Muitas experiências formam a experiência. Um provérbio, por exemplo, é resultado de experiências repetidas, e dito ou escrito, torna-se um enunciado que pode ser aceito universalmente nos dias de hoje, amanhã ou até mesmo sempre. As experiências dos outros se apresentam ao homem como oferta do resultado de acertos e erros de um percurso longo e que pode ser uma preciosa ajuda para uma visão de mundo para o desenvolvimento pessoal e social. O homem se torna sábio pela experiência, pois a sabedoria e a experiência andam juntas.

2.5.2 Conceito de sabedoria no mundo grego

A cultura grega, bem na aurora de seu existir, orientou-se a partir da mitologia, mas a partir de Tales de Mileto (LAËRTIOS, 1977, p. 18-24), o mundo

¹³ O tema *Temor de Deus* é um dos assuntos mais recorrentes na literatura sapiencial, e pode ser lido a partir do ponto de vista do medo, do receio, ou, do respeito diante da magnitude e glória de Deus. Esta última perspectiva nos parece estar mais de acordo com o contexto bíblico, ainda que a palavra temor sempre nos sugira a ideia do medo.

mitológico, a revelação dos deuses e das musas passou para um plano secundário.

¹⁴ A partir de Tales, a cultura e a civilização grega se alicerçam sobre o árduo e penoso trabalho da razão humana. É a partir desse horizonte que se analisará a palavra “saber” na cultura grega. No Prefácio da segunda edição à “Ciência da Lógica” em 7 de novembro de 1831, conseqüentemente, sete dias antes de sua prematura morte, Hegel expõe as relações do pensamento científico com o pensamento natural. Cita Aristóteles que diz que apenas após ter alcançado quase todo o necessário e o que pertence à comodidade e às relações da vida, o homem começou a se preocupar com o conhecimento filosófico.

A exigência de se ocupar com os pensamentos puros supõe um longo caminho. É a exigência que surge quando as necessidades básicas já estão satisfeitas (HEGEL, 1956, p. 44-45). Essa compreensão de saber, mais especificamente do trabalho do pensar, é apanhada pelo conhecido e popular provérbio latino, *primum vivere, deinde philosophari* (primeiro viver, depois filosofar). Na literatura judaica, há um texto muito próximo dessa compreensão aristotélica a respeito do saber. Diz o autor do livro do Eclesiástico, capítulo 38, que a pessoa que está livre de atividades se torna sábia. Aquele que trabalha com o arado, sua maior glória é manejar o ferrão. Aquele que guia bois, só sabe falar das crias das vacas. Sua preocupação é com os sulcos da terra e a forragem aos animais. No mesmo grupo o autor, do Eclesiástico coloca o carpinteiro, o construtor, o ferreiro, o oleiro. Todos esses artesãos confiam em suas próprias mãos e são hábeis em sua profissão. São imprescindíveis para a construção de uma cidade. No entanto, destaca o autor, eles não são requeridos no conselho do povo, não se assentam na cadeira do juiz, nem conhecem as disposições legais. Não brilham pela cultura, nem pelo julgamento. No entanto, são eles que sustentam as necessidades básicas. Como Aristóteles, o autor do Eclesiástico, louva o saber, o estudo, mas há algo que

¹⁴ Platão, na República, diz que se deve vigiar os fautores de mitos e cita entre eles Hesíodo e Homero, porque os mitos falsos prejudicam os seres humanos. Não se deve contar, por exemplo, que os deuses façam guerra, intrigas e lutem contra outros deuses – é isso o que mais Hesíodo e Homero fazem -, porque não é verdade. De igual modo, continua Platão, não se deve contar aos homens, principalmente às crianças, os mitos que narram o combate entre gigantes e heróis. Deve-se evitar que os jovens escutem as narrativas das lutas entre os deuses que Homero tanto cantou, pois os jovens não sabem julgar o que é e o que não é o sentido profundo, e mais, as opiniões recebidas quando se é jovem são posteriormente irremovíveis. Deve-se, isto sim, persuadir que um cidadão jamais lute contra outro cidadão. Platão, portanto, não rejeita pura e simplesmente a mitologia, e considera que ela contém um sentido profundo, mas julga necessário, desenvolver no cidadão a capacidade de raciocinar, de bem julgar e de não se deixar levar por criações fantasiosas (PLATÃO, 1980, 377b-379^a).

o antecede em ordem de importância do viver, que é a profissão, a busca do alimento e da moradia.

Para o ingresso de compreensão do conceito de sabedoria na cultura judaica, tomamos como principal referência a literatura sapiencial e mais especificamente um texto do livro de Jó, o capítulo 28. Para a compreensão desse mesmo conceito escolhemos o início da “Metafísica” de Aristóteles. O livro abre com este enunciado: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (MET., A I, 980^a). O termo empregado aqui por Aristóteles para o saber não é *sofia* mas *eidénai*¹⁵ A primeira coisa a observar é de que esse enunciado tem uma abrangência universal, isto é, “todos os homens”. Tender ao saber não é privilégio, portanto, de ninguém. Essa tendência está inscrita na natureza humana. Ela é dádiva para todos, no sentido que é dada por natureza. O homem nasce com a tendência ao saber (*eidénai*). A segunda coisa a ser destacada é o verbo *eidénai*, muito importante na filosofia grega. Na gramática, situa-se no infinitivo perfeito do verbo *oída cujo* significado básico é *saber* e recobre em parte o mesmo campo semântico de *epistamai* (conhecer, compreender, saber), mas orientado mais para um sentido teórico, enquanto que *epistamai*, ou *epistême* acentua mais o lado prático. O que se quer destacar aqui e por isso que se recorre à gramática grega é a estreita aproximação de *eidénai* (saber) com *oráo* (olhar, ver). O sentido básico de *oráo* é ver, olhar. O derivado mais importante desse verbo é *idéa*¹⁶ (*aparência, espécie, categoria*). Saber (*oída*) e olhar/ver (*oráo*) estão próximos no campo semântico grego. Conforme Aristóteles, os homens tendem ao tipo de conhecer que em grego aqui é expresso por *eidénai*. Dito de forma negativa pode-se já antecipar o que em seguida será desenvolvido no texto: nem todos os homens tendem à *sofia*, mas ao *eidénai*, e por extensão, ao *oráo*, ao ato do olhar, da visão, portanto, ligado à sensação, talvez a mais fascinante de todas.¹⁷ Aristóteles diz que a sensação da visão é a maior das sensações (MET.A I, 980^a). O amor à sensação é um amor inteiramente gratuito, gozoso, independente da utilidade. Aristóteles fundamenta sua afirmação, ou seja, a sensação da visão é a maior das sensações porque proporciona mais

¹⁵ *είδέναι*, (*eidénai*) infinitivo perfeito de *οἶδα* (*oída*): ver, compreender, lembrar-se, agarrar, entender.

¹⁶ A palavra, *ideia*, é formada de *idein* (*ἰδεῖν*) mais o sufixo *ea* (*έα*) (CHANTRAINE, 1989, p. 316; 445 e 779)

¹⁷ Na literatura judaica a luz é a primeira coisa que Deus cria e a ela, apenas a ela se faz esta importante referência: “Deus viu que a luz era boa” (Gn 1,4). Quando Deus aparece está sempre em volto em luz, e a veste de Deus é a luz: “Meu Deus, como és grande! Vestido de esplendor e majestade, envolto em luz como num manto...” (Sl 104,1-2)

conhecimentos ao homem do que todas as outras sensações. Daí que além de sua aproximação lexical, *eidénai* e *oráo* estão próximos igualmente em suas relações no campo do conhecimento. O saber depende muito da visão, de como se olha, de como se contempla. Conforme afirmado acima, aqui está uma das grandes diferenças entre a cultura grega e a judaica. A cultura grega inicia pelo olho, pelo ato da visão, da contemplação. A judaica, pelo ouvido, pela ação da escuta. A palavra, na perspectiva judaica, é a origem de todas as coisas. Uma das duas versões da Criação, o início de tudo dá-se pela palavra. Deus fala e as coisas acontecem. Deus fala e as coisas se materializam¹⁸. Portanto, para o grego, pelo menos na visão aristotélica, tudo principia pelo olhar. As coisas entram pelos sentidos, mas é pelo olho que elas mais entram. Ora, os animais também são dotados, por natureza, de sensação. Ouvem, veem, sentem. No entanto, Aristóteles aponta a primeira e fundamental diferença entre animais e animais e entre animais e homens. Em alguns, da sensação não nasce a memória. Ou seja, não retém aquilo que a sensação lhes oferece. Os animais que conseguem conservar na memória as sensações são mais inteligentes que os outros que não conseguem. Alguns animais são capazes de guardar imagens na memória e esses são superiores, - superiores, não na força, mas na inteligência, - aos que não conseguem reter as sensações na memória. Destaca Aristóteles que o ser humano, além da capacidade de guardar as sensações na memória, é capaz de arte e raciocínios (*technê* e *logismois*). *Logismois* têm como correspondente verbal *logizomai* (calcular, avaliar, fazer contas, considerar, raciocinar, pensar) (CARREZ, MOREL, 1980, p. 152). *Technê* traz na sua raiz a noção de construir, de fabricar e geralmente se traduz nas línguas latinas por técnica, arte e ofício. Essa palavra dá a noção do fazer, do modo como se faz alguma coisa (CHANTRINE, 1989, p. 1112). A partir disso, Aristóteles introduz o importante tema da experiência (*empeiría*)¹⁹. O substantivo *peira* (tentativa, ensaio) tem como composto *empeirós* (aquilo que é experimentado, de onde deriva *empeiría*, experiência). O verbo que faz parte dessa raiz é *peiraomai* (tentar fazer alguma coisa). A experiência é uma categoria muito importante na medida em que

¹⁸ “E Deus disse: ‘Que exista luz!’ E a luz começou a existir. [...] Deus disse: ‘que exista um firmamento no meio das águas para separar as águas das águas!’ E assim se fez. [...] Deus disse: “Que as águas que estão debaixo do céu se ajuntem num só lugar, e apareça o chão seco”. E assim se fez (Gn 1, 3s). Há uma ordem dada através da palavra e a palavra se realiza, ou seja, a palavra faz acontecer o que ordena.

¹⁹ A experiência é um conjunto de opiniões (*δόξα*) que proferimos a respeito de certas coisas. Para que haja ciência (*ἐπιστήμη*) é necessário ir além das sensações, além das experiências. A ciência deve dar conta dos princípios e causas das proposições que afirmamos.

cada geração não deve se sentir obrigada a partir do vazio, do nada, do ponto zero. Cada indivíduo, cada geração, está inserido numa cultura, tem atrás de si um percurso, uma história, da qual pode fazer uso. Os homens, diz Aristóteles, adquirem ciência (*epistêmê*) e arte (*technê*) por meio da experiência (*empeiría*). A experiência serve de base e sustentação para o avanço e desenvolvimento da ciência e da técnica. O fruto das outras gerações não é deixado de lado. Brillante é a recordação que o pensador de Estagira traz à luz:

A experiência, como diz Apolo, produz a arte, enquanto a in experiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes (MET.,A I, 981^a).

O exemplo que Aristóteles dá para elucidar a relação entre ciência e arte é o de Cálías que sofria determinada doença e após ter tomado determinado remédio sentiu sua saúde restabelecida. Sócrates, que também sofria da mesma doença, ao tomar o mesmo remédio recuperou sua saúde. Muitos outros indivíduos que sofriam da mesma doença de Cálías e Sócrates ao tomarem o mesmo remédio desses também recuperaram sua saúde. A conclusão a que chegaram é fruto das várias observações realizadas. Das várias experiências resultou a experiência e essa se cristaliza em forma de um enunciado para um determinado grupo de pessoas, para uma geração. A arte (*technê*) se serve do trabalho das observações e da experiência. A experiência (*empeiría*) é o conhecimento das coisas particulares e a arte (*technê*) é o conhecimento dos universais. No exemplo de Aristóteles, pode-se concluir que a arte se serve da técnica e lhe dá uma maior amplificação. O remédio que valia para Cálías, Sócrates e os demais indivíduos que o tomaram em Atenas passa a partir dessa experiência e a partir do trabalho da arte (*technê*) a ter validade para outras pessoas de outros lugares e de outros tempos. O particular, a partir do trabalho da *technê*, tornou-se universal. Daí a imbricação entre prática e teoria, entre experiência e arte. O medicamento se dirige sempre para uma pessoa particular, jamais se dirige para o ser humano *qua ser humano*, enquanto puro conceito. Por isso, diz Aristóteles que, se alguém possui a teoria sem a experiência e o universal sem o particular, muitas vezes vai errar no tratamento porque o tratamento não se dirige ao universal, mas ao particular (MET.,A I, 981^a). Aqui parece surgir o paradoxo, ou seja, como pode o particular aparentar ser mais eficaz que o universal? Como pode aquele que tem mais saber poder aparentar ter menos

saber? Pela primeira vez na Metafísica, Aristóteles utiliza a palavra *sofia* (Met., A I 981^a, 27), e o faz após ter usado nada mais, nada menos, do que este vasto vocabulário num texto razoavelmente pequeno: *eidénai* (saber), *manthanein*, (aprender, saber, escutar) *frónimos* (inteligente, bom senso, sábio) *fantasiais* (imagens sensíveis), *empeiría* (experiência), *mnémê*, (memória, lembrança, recordação) *technê* (arte, técnica), *aisthêsis* (percepção, sensação) *logismós* (raciocínio, pensamento) *epistémê* (ciência) *eidos* (ver). A frase é esta:

Consideramos que o saber (*eidénai*) e o entender (*epaiein*) sejam mais próprios da arte (*technê*) do que da experiência (*empeiría*), e julgamos os que possuem a arte, mais sábios (*sofôtérous*) do que possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência (*sofia*) em cada um dos homens, corresponda a sua capacidade de conhecer (MET., A I, 981^a).

Não é à toa que Aristóteles retardará o uso de *sofia*. Ele inicia o texto com o saber que é comum a todos os animais (*eidénai*). Após percorrer um escalonamento nos diversos tipos de saber, de compreender, chega ao grau mais elevado, a *sofia*, que é o saber mais elevado nos estratos dos saberes. Nem por isso dá garantia de eficiência a quem a possuir. A *sofia* não dá ao homem que a alcança a garantia de que seja capaz de construir uma casa, de resolver o teorema de Pitágoras, de pintar uma tela. Por essa razão, diz Aristóteles:

Os empíricos têm mais sucesso do que os que possuem a teoria sem a prática. E a razão disso é a seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções referem-se ao particular (MET., A I, 981^a).

Vale aqui a lembrança do universal chiste que se atribui àquele que, de algum modo é considerado o primeiro pensador grego, ou que pelo menos iniciou a questionar a respeito das origens das coisas. Nesse caso, o chiste é Tales que está a caminhar, olha para as estrelas (a imensidão, o universo) e tropeça num buraco. Tem-se aqui, nesse chiste, a confrontação entre o universal e o particular, entre o saber do sábio (teórico) e o saber do homem prático (empírico, técnico). O sábio, aquele que alcançou o estrato mais elevado dos saberes, é o homem que conhece as causas, (*aitia*). O empírico, à diferença do homem da arte e do sábio, conhece apenas “o duro dado do fato”. (MET., A I, 981^a, 30).

Analisaram-se anteriormente os principais significados e abrangências lexicográficas das palavras básicas que compõem o campo dos saberes. É

Aristóteles quem oferece uma compreensão muito precisa do que é a sapiência²⁰ (*sofia*). “A sapiência (*sofia*) é uma ciência (*epistême*) acerca de certos princípios e certas causas” (MET. A I, 982^a).

Consideramos ainda, entre as ciências (**epistêmôn**), que seja em maior grau sapiência (**sofia**) a que é escolhida por si e unicamente em vista do saber (**sofia**) em contraste com a que é escolhida em vista do que dela deriva. E consideramos que seja em maior grau sapiência a ciência que é hierarquicamente superior com relação à que é subordinada. De fato, o sábio (**sofón**) não deve ser comandado²¹, mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio (**sofón**). Tantas e tais são, portanto, as concepções geralmente partilhadas sobre a sapiência (**sofia**) e sobre os sábios (**sofón**). Ora, a primeira das características - a de conhecer todas as coisas – deve necessariamente pertencer, sobretudo a quem possui a ciência do universal (**epistêmen**) (MET., A I, 981^a).

Grifamos as palavras *epistême* (ciência) e *sofia* (sabedoria) para realçar sua presença e posição na perícope. O trecho abre e termina com a palavra ciência (*epistême*). O termo serve de moldura para o conteúdo *sabedoria*. Essa estrutura quiasmática revela que o filósofo destaca aqui, a sabedoria (*sofia*). O termo *epistême* tem como verbo correspondente *epístama* ou *epístamai*, seu emprego conhecido desde Homero e que expressa a ideia de saber com uma orientação prática. A palavra *epistême* se aplica à ciência e tem como oposto a palavra *dóxa* (opinião) (CHANTRINE, 1989, p. 360). Umas linhas antes do texto em análise, diz Aristóteles: “É evidente, portanto, que a sapiência (*sofia*) é uma ciência (*epistême*) acerca de certos princípios e certas causas (MET., A I, 982^a). A perícope está no contexto da relação entre experiência, ciência e sabedoria. A experiência é uma forma de conhecimento.

Aristóteles conhecia bem a biologia, a zoologia e a estrutura matemática de seu tempo. A partir disso, apresenta a concepção de ciência. A estrutura é simples: ciência quer explicar os fenômenos, o que existe e porque as coisas que existem possuem tais e tais propriedades. Se, por exemplo, Sócrates apontar para uma árvore florida e disser: “Essa árvore possui flores”, o seu enunciado é verdadeiro, não porque é dito por Sócrates, mas porque basta olhar para essa árvore e ver que existe correspondência entre o que é dito com o que é visto. Essa proposição, no entanto, não expressa *epistême* (ciência para Aristóteles), mas *dóxa* (opinião). Para

²⁰ Consideramos a tradução de *sofia* por sapiência de Gioavanni Reale muito boa, na medida em que esta palavra não se restringe ao saber prático, nem à arte, nem às ciências particulares.

²¹ O verbo aqui é ἐπιτάσσω: mandar, prescrever.

ser ciência deve explicar porque essa proposição é verdadeira, além disso, deve passar do estrato da *doxa*, da simples e pura experiência para um âmbito superior, o âmbito da *epistême*, da explicação, das causas. Se tomarmos essa proposição: “Aquele pé de ipê possui flores de agosto a outubro” será uma afirmação no âmbito da experiência. Constata-se que ao olhar para o pé de ipê e para o calendário essa planta permanece florida durante esses três meses. Aristóteles, no entanto, faz com que a *epistême* se pergunte: *por que essa regularidade?* A missão do cientista, ou da ciência, é a de explicar a regularidade. Os eventos irregulares (acidentais) não serão explicados pela *epistême* (ciência). Todavia, Aristóteles não se contentava apenas com a explicação da regularidade. A observação é importante, mas é insuficiente. O cientista deve explicar os fatos, os porquês, a causa (*aitia*) da ocorrência das propriedades. Os fatos são fornecidos pela observação, pela experiência. A pergunta pela causa é a superação do que é dado pela observação. Os dados da experiência devem ser superados pela ciência. A ciência deve buscar as causas e os porquês. Deve, portanto, trabalhar com o âmbito do universal e não do particular. Diversas são as ciências, umas práticas, outras teóricas. Aristóteles enumera três ciências teóricas: física, matemática e filosofia. Qual delas será capaz de dar conta pela causa primeira, atrás da qual não se pode recuar? Para Aristóteles cabe à filosofia essa missão, mais precisamente à filosofia primeira ou à teologia.²² Ela tem a missão de ser axiomática, de encontrar o princípio que se sustente a si mesmo e ser a base para as demais ciências. De estudar o ser enquanto ser, ser *qua* ser. Consequentemente, para Aristóteles existe uma graduação nos estratos dos saberes. O saber (*sofia*), o âmbito mais elevado, é aquele que é autônomo, que não depende de outros. Ele diz clara e distintamente:

O sábio não deve ser comandado, mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio [...]. ‘A primeira das características – a de conhecer todas as coisas – deve necessariamente

²² “De um lado, entende Aristóteles por ‘teologia’ o ramo fundamental da ciência filosófica que também chama ‘filosofia primeira’ ou ‘ciência dos primeiros princípios’, o ramo que mais tarde recebe o nome de ‘Metafísica’ entre seus seguidores. Neste sentido, a teologia é a última e mais alta meta de todo o estudo filosófico do Ser. Porém, em determinadas passagens, de conteúdo histórico, Aristóteles usa o termo para designar certos não filósofos, como Hesíodo e Ferécides, colocando-os em uma posição um tanto extrema com os mais antigos entre os autênticos filósofos ou físicos. Neste sentido caberia, dizer do período mais antigo que a filosofia começa ali onde termina a teologia. [...] Os teólogos representam, pois, o pensamento humano em sua primitiva etapa mitológica. Nos anos posteriores a filosofia volta – em um plano racional – ao problema onde já haviam atacado os teólogos a seu próprio modo” (JAEGGER, 1992, p.11, tradução nossa).

pertencer, sobretudo a quem possui a ciência do universal' (MET., A I, 982^a).

Sapiência, no contexto aristotélico, corresponde ao saber universal, ao saber que dá conta das causas primeiras, ao saber ao qual atrás de si não busca outras fundamentações.

2.6 O saber em Hegel

A digressão que fizemos ao investigar os conceitos de saber e sua aplicação no mundo judaico, principalmente a partir da literatura dos “Livros sapienciais” e o saber na visão aristotélica, objetivou compreender o que Hegel entende por ciência, porque de acordo com ele, até então o saber filosófico ainda não havia se efetivado como ciência. Por isso, a pretensão de Hegel é grandiosa na medida que dar à filosofia um estatuto que até então não havia sido alcançado, isto é, o de ser ciência.

O saber hegeliano, enquanto circunscrito à filosofia, é um saber diferente do saber aristotélico e do saber bíblico. O primeiro carece, apesar da pretensão de universalidade, do movimento de construção da própria consciência e do próprio espírito que se efetiva na história e, o segundo tem por objetivo principal a edificação e a relação que os seres humanos estabelecem consigo mesmo, com a natureza e com Deus.

A sapiência (*hokmâ*) da literatura judaica visa, por conseguinte, à edificação do ser humano, a tarefa de continuar a obra iniciada por Deus através do ato da criação. O ser humano tem, pois, a tarefa de ser o artífice de sua própria existência e colaborar com o desenvolvimento da criação, de torná-la bela como fora na sua primeira jornada, no paraíso. A sapiência grega, pelo menos a partir de Aristóteles, e especificamente a partir dos textos analisados, é um dos nomes em que hoje é conhecida a Metafísica, cuja tarefa é trabalhar não com os particulares, mas com os universais. A filosofia, segundo Hegel, deve se aproximar da forma da ciência (*Wissenschaft*) e apresentar-se como *Sistema Científico*, a saber, como desenvolvimento de um processo, a exposição do resultado como processo, o que a metafísica aristotélica não faz.

A filosofia, segundo a compreensão de Hegel, deve ser séria, deve deixar de se chamar amor ao saber (*der Liebe zum Wissen*) para ser saber efetivo (*wirkliches*

Wissen). A seriedade a que Hegel se refere é o árduo trabalho da investigação do conceito (*Begriff*), de acompanhar a consciência de si no seu desdobrar-se, no enfrentamento consigo mesmo e com as outras consciências. O longo e contínuo curso do espírito, ou seja, do homem saber-se a si mesmo e efetivar-se a si mesmo, porque ainda não é o que deve ser. O homem, dentro da visão hegeliana, é um ser que continuamente se torna o que deve ser e daí a importância do devir (*werden*). Tanto a palavra *filosofia* (amor, amizade ao saber), quanto a atitude filosófica, até Hegel, parecia se apresentar como um estudo importante, é claro, mas ancorado naquilo que Aristóteles já havia dito de como ela (a filosofia) nascera e lembrada pelo próprio Hegel no Prefácio à segunda edição da “Ciência da lógica”, a saber, que apenas após ter alcançado quase todo o necessário e o que pertence à comodidade e às relações da vida, o homem começou a se preocupar com o conhecimento filosófico (HEGEL, 1956, v. 2, p. 44). A relação com o saber não deve se apresentar como uma relação afetiva, mas efetiva. O termo usado por Hegel, para expressar a ideia de efetividade é *Wirklichkeit*.²³ Na língua alemã, essas duas palavras andam quase que juntas no campo semântico, principalmente no popular, mas que em Hegel têm significados específicos, a saber, *Realität* e *Wirklichkeit*. *Realität* é o que se apresenta a nós. A pedra é algo real, ela existe, está aí. Não se sabe a si mesma. A planta é real, ela está aí, inscrita no registro das coisas existentes. No entanto, tanto a pedra quanto a árvore não têm existência efetiva. Elas são o que já eram desde seu princípio. Elas não fazem um percurso. Apenas seguem o seu curso natural. São hoje, o que foram, a saber, coisas reais, que estão aí para serem vistas, sentidas e tocadas. E serão o que são e foram, pedras e árvores, fechadas em si mesmas, sem jamais terem consciência de si mesmas, sem se lançarem à aventura de saírem de si mesmas, com o risco de se perderem, de nunca mais retornarem, e na linguagem hegeliana, de se alienarem. Só o homem e Deus, na linguagem hegeliana, podem ser reais e efetivos. Deus e o homem estão e se põem (*setzen*) a si mesmos. Deus não se criou e tampouco criou alguma coisa. *Wirklichkeit* (tem como melhor tradução para a língua portuguesa) realidade efetiva. O verbo correspondente, na língua alemã é *wirken*, que pode se apresentar com os

²³ Como substantivo, *Wirklichkeit* apresenta como sinônimo, no registro filosófico das *Sein* (o ser) *Dasein* (ser-aí), *was wirkt* (que age, aquilo que produz), *was wirksam ist* (que é eficaz, ativo, eficiente, *was nicht nur Schein od. Möglichkeit ist* (o que não é apenas aparência ou possibilidade). *Realität* (realidade). É igualmente sinônimo de *tun*, que por sua vez tem como extensão semântica *handeln* (agir e que tem como substantivo *Handeln* (mão)).

seguintes principais significados: produzir efeitos, agir sobre. Para Hegel, o substantivo *Wirklichkeit* e o seu adjetivo correspondente *wirklich* é resultado de um percurso, nunca é uma realidade dada objetivamente em si mesma, mas algo posto através de um gesto espiritual. O real objetivo, o que está aí, aquilo que aparece, é o sem nome. A efetividade é a automovimentação do espírito que aparece nas formas do mundo concreto (ROSENFELD, 1994, p. 230-231). O verbo *wirken* tem um lastro muito grande de sinônimos, tais como atuar, agir, (re) agir, produzir, operar. Já o adjetivo *wirklich* significa: efetivo, real, verdadeiro. Não se trata, portanto, de uma ação qualquer, mas de uma ação que resulte em efetivação.

A “Fenomenologia do espírito” inicia com “A Certeza sensível” (*Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen*) e conclui com “O Saber absoluto” (*Das Absolute Wissen*). O Saber absoluto é o resultado de um longo processo da consciência que ao sair de si não se perdeu, fez seu percurso. Cada momento tem a sua verdade e o produto final é o resultado dos momentos percorridos nesse percurso. Na língua alemã esse processo é representado pelo verbo *werden* (tornar-se, ser) e pelo substantivo *das Werden* (desenvolvimento, evolução, processo, devir). A *Wissenschaft*, de acordo com a visão hegeliana, é o saber que tem consciência de todo esse percurso, o resultado que ao chegar ao final, pelo trabalho árduo e penoso de sua consciência tem o saber de si e de todo o seu desenvolvimento. Hegel privilegia o conceito de desenvolvimento, (*Entwicklung*, *Werden* e até mesmo *die Erfahrung*), ou seja, a conservação daqueles momentos.

Vimos que a sabedoria bíblica, especialmente a sabedoria sapiencial, tem na experiência um referencial contínuo de edificação da vida de cada indivíduo, tribo e geração. Ninguém nasce a partir do ponto zero, a não ser, se na nossa ingenuidade regressarmos a um início pontual de criação de uma pessoa determinada (Adão). Ao nascer, cada um tem atrás de si um conjunto de experiências vividas, codificadas, selecionadas e repassadas às gerações seguintes. Experiência, em alemão, é *Erfahrung*, e seu verbo correspondente, *erfahren*, que na sua origem, tinha como sinônimo *reisen* (viajar) *durchfahren* (atravessar) *durchziehen* (cruzar) *erreichen* (alcançar, conseguir). Todos esses verbos apontam para um movimento intenso, um deslocamento contínuo e indicam um itinerário. Bem cedo, porém, esse verbo passou a referenciar o sentido de *erforschen* (explorar, pesquisar, examinar), de *kennenlernen* (conhecer), de *durchmachen* (enfrentar, sofrer). A partir do século XV, como adjetivo assume o sentido de *klug* (perspicaz, inteligente) e *bewandert*

(versado, perito). *Erfahrung*, na maioria dos dicionários, tem como sinônimo *Wahrnehmung* (observação, percepção), *Kenntnis* (conhecimento), *Erforschung* (pesquisa, exame), *Durchwanderung* (viagem através de) (DROSDOWSK; GREBE, 1963, v.7). Há, ainda, outro sinônimo que serve para ampliar a compreensão de *erfahren*, que é o verbo *erleben* (vivenciar, experimentar, sofrer) (WAHRIG, 1986). Trata-se fundamentalmente do mundo da vida, do contínuo percurso que as pessoas fazem na sua existência. A *Erfahrung* é um conceito importante na filosofia hegeliana. Expressa, na compreensão das coisas, o ponto de arrancada de cada indivíduo, de cada comunidade, ou seja, a experiência, criada, retida e repassada pela cultura (*Bildung*). “O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais” (HEGEL, 2000a, v.1, p. 23). A cultura recebida, conseqüentemente, pode, pelo trabalho do percurso da consciência, alcançar o estatuto da maturidade universal, ou seja, ir além da subjetividade, da particularidade. Para Hegel, a experiência (*Erfahrung*) tem a dimensão do percurso da consciência (consciência de si; da razão; do espírito).

A *Wissenschaft* (ciência) hegeliana tem seu registro de ciência, não como um saber específico como é entendido hoje, mas como um sistema científico que se efetiva pelo movimento, pelo percurso do espírito na história universal com a pretensão de abarcar toda a realidade. Vale dentro dessa visão, o percurso em todos os seus momentos, feitos pela consciência e o resultado da interação de todos os momentos, ou seja, não como simples soma, mas conectados um ao outro, como são os passos do ser humano no caminho que percorre.

O saber hegeliano está inscrito no registro do processo do espírito, do caminho que a consciência deve fazer, pela experimentação de si, de outras consciências e da existência como um todo. Por isso, não está a serviço da edificação. Hegel estabelece as fronteiras e especifica o que cabe à filosofia e o que lhe é específico, ou seja, investigar e analisar, por meio do árduo e penoso trabalho, o percurso da consciência, da razão, do espírito dentro da nossa história.

O quinto parágrafo do prefácio à “Fenomenologia do espírito”, afirma a chegada do tempo de elevar a filosofia à condição de ciência (*Wissenschaft*), pois a verdade só pode existir no sistema científico (*wissenschaftliche System*). Cabe à filosofia, pois, segundo Hegel, a tarefa de colaborar para que ela própria chegue à

forma de ciência e desse modo, deixar de se chamar amor ao saber e passar ao saber efetivo (*wirkliches Wissen*) (HEGEL, 2000a, p. 25).

Não convém à ciência (*Wissenschaft*) nem esse comedimento no receber, nem essa parcimônia no dar. Quem só busca a edificação, (*Erbauung*) quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de seu ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante (*erbaulich*) (HEGEL, 2000a, p. 25).

Hegel não é contrário ao saber edificante. A experiência religiosa é essencial para a pessoa e para a humanidade porque visa à relação com o absoluto. No entanto, na visão hegeliana, essa tarefa não cabe à filosofia, ao saber filosófico. A filosofia tem a missão de operar com o estrito campo da razão, do conceito (*Begriff*) adquirido pela razão. Não opõe razão e fé, mas estabelece fronteiras entre uma e outra categoria.

A ideia de que a filosofia deve se cuidar em não querer ser edificante aparece outra vez, no décimo nono parágrafo do Prefácio à “Fenomenologia do espírito”.

Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho negativo (HEGEL, 2000a, p. 30).

A filosofia não está comprometida com a busca para efeitos do coração. O que diferencia Hegel de Kierkegaard no que diz respeito à importância da edificação não se restringe a uma preferência lexical, mas tem sua origem na compreensão das coisas, do homem e de Deus. Hegel evita utilizar a palavra homem (ser humano) porque isso remeteria com extrema facilidade a conceitos já prontos, que vieram do pensamento grego, da cultura judaico-cristã. Utiliza, ao invés de homem, a palavra consciência (*Bewusstsein*), assim como mais tarde, Heidegger, ao invés de usar a palavra homem, utiliza o *Dasein*. O uso dessas palavras, em Hegel, não reflete apenas uma preferência de vocabulário. Antes, quer dar um novo conceito e uma nova visão das coisas, dos seres, do homem e de Deus.

2.7 Do em si (Ansich) ao para si (Fürsich)

Muito bem assinala Denis Rosenfield, no seu livro Hegel (HEGEL, 2002, p. 16) que uma das dificuldades atuais para a compreensão da leitura da filosofia hegeliana reside no vocabulário por ele utilizado. Três são as razões básicas dessas dificuldades: a primeira é o contexto histórico e filosófico da época em que as suas obras foram escritas; a segunda, a de Hegel utilizar muitas vezes um vocabulário próprio, específico, como é o caso de *Ansich* e *Fürsich* e, uma terceira razão, sua lexicografia depende muito do modo como se faz a leitura, se pelo viés filosófico ou religioso.

É no contexto de descontentamento com os estudos filosóficos e teológicos do seu tempo que Hegel empreende o trabalho que visa à construção de um novo sistema filosófico e também de dar à teologia novos horizontes exegéticos, como se pode observar principalmente nas “Lições sobre filosofia da religião”.

São nas “Lições sobre a história da filosofia” e nas “Lições sobre filosofia da religião” que se encontram bem articulados, embora, muitas vezes, em forma de anotações para suas aulas não tão demoradamente desenvolvidas, os conceitos fundamentais referentes à compreensão do ser humano no seu alvorecer e no seu percurso na história.

Hegel afirma repetidas vezes que o homem é essencialmente espírito e que espírito é consciência. A consciência faz seu itinerário, do *em si* ao *para si* e ao *para nós*. Alexandre Kojève (KOJÈVE, 2002, p. 292-293) assinala que a “Fenomenologia do espírito” trata do *Bewusstsein* (*consciência*) e não dos estados dela e de que nela própria existem dois planos: consciência-exterior e consciência de *si*, elas se imbricam, se opõem e se reconciliam. Esses momentos compõem o itinerário da consciência. A “Fenomenologia do espírito” estuda o homem e faz uma análise da consciência, que se desdobra no percurso que ela mesma faz. Para melhor compreensão desse processo, elucidar-se-á o conceito de evolução (*Entwicklung*), conceito que Hegel o desenvolve em “Lições sobre a história da filosofia” (“Vorlesungen über die *Geschichte der Philosophie*”), e diz que, apesar de ser uma noção conhecida, cabe à filosofia a tarefa de investigá-la (HEGEL, 1971, p. 39). Para aceder à compreensão do conceito de desenvolvimento, deve-se, segundo Hegel (HEGEL, 1971, p. 39), distinguir dois estados (*Zustände*) aos quais ele chama de *Ansichsein* e *Fürsichsein*. O primeiro corresponde ao conceito de *potentia* da língua

latina e à *dynamis* da língua grega, ou seja, *Ansichsein* significa *tendência, poder*, ao ser em si, ao ser ou à substância que ainda não efetivou o percurso. O segundo, *Fürsichsein*, corresponde ao *actus* da língua latina e ao termo grego *energeia*, ao ser para si, à substância que efetiva seu percurso. Hegel ilustra esses dois conceitos com o desdobramento da proposição: “o ser humano é racional”. Essa afirmativa assinala que o ser humano possui razão, que é racional por natureza, mas essa razão se encontra, no início, em estado embrionário, como disposição para se desenvolver. Desde seu início, a criança tem vontade, inteligência, é um ser humano. A razão na criança se apresenta, porém, ainda como potência, como possibilidade, e a rigor, a razão na criança não existe, pois ela (a criança) não tem a capacidade de realizar algo racional ou ter consciência de sua própria razão.

O *Ansichsein* – o ser em si – é o primeiro estado do ser humano, a potencialidade que só pode se efetivar pelo percurso que vai realizar, pelo enfrentamento consigo mesmo, com os outros, com outras consciências e com o mundo. Um enfrentamento que se dá dentro de si e fora de si, na interioridade e na exterioridade. Quando o ser humano, que é em si (*an sich*) faz o percurso, sai de si, do seu estado inicial, de germe (*Keim*) sem se anular e sem se perder na exterioridade, se torna a partir dessa saída e do retorno em si, também um ser *para si* (*für sich*), e se pode dizer então, que toma *para si* a realidade (*Wirklichkeit*) para ir a qualquer direção. Em outros termos, só a partir de então o homem se sabe e se reconhece como um ser efetivamente racional (*wirklich vernunftig*) e vive para a razão (*Vernunft*) e pode, pelo uso dessa razão, tornar-se o que é potencialmente.

O que é potencialmente (*an sich*) deve (*muss*) tornar-se (*werden*) *para si* (*für sich*) e chegar à consciência (*Bewusstsein*). Essa é, conforme Hegel, a árdua e essencial tarefa do ser humano, ou seja, a de tornar efetivo aquilo que é potência. O homem, nesse seu itinerário de se tornar homem – posto que seja homem apenas potencialmente – deve tomar para si a potência (*an sich*), como conteúdo (*Gegenstand*). Afirma-se que esse conteúdo é a potência presente no homem, mas que necessita se efetivar para que o homem seja um homem concreto e não apenas possibilidade de homem. Nesse seu itinerário de tornar-se homem, não se parte do nada, mas do em si, que é o conteúdo que deverá se efetivar. “O que se converte em conteúdo é o mesmo do que ele é *em si*” (HEGEL, 1971, p. 40). O movimento de saída de si se processa num paradoxo, posto que o *em si* se duplica (*verdoppelt*) e se conserva (*erhalt*). Para elucidar a complexidade desse movimento, Hegel diz que

o homem é um ser racional *em si* (*ansich*), ou seja, o racional está posto como potência, porém, após converter-se em ser racional para si (*für sich*) tudo parece indicar que o homem não foi mais além do que isso (*weiterkommen*). A passagem da potencialidade à efetividade, do *em si* ao *para si*, se dá pela simultânea imbricação do duplicar-se (*verdoppelt*) e conservar-se (*erhalt*). Nessa passagem, não se processa o aniquilamento do conteúdo que é conservado na duplicação. Portanto, o *em si* não se torna num outro conteúdo, pois a essência permanece a mesma. Dito dessa forma e só assim, parece se estar menosprezando o resultado da difícil tarefa do desdobramento, do sair *de si* e do voltar-se *para si*. “O *em si* se conserva e, no entanto, imensa é a diferença. Não há nenhum conteúdo novo, porém, enorme é a diferença” (HEGEL, 1971, p. 40, tradução nossa.). Sobre essa diferença se assenta e, a partir, dela se constrói a história da humanidade. A diferença se engendra quando o *em si* se desdobra, sai *de si*, se enfrenta consigo mesmo, com o mundo, com outras consciências. Esse reconhecimento de si, de saber-se si mesmo, só é possível no desdobramento de si mesmo, pois é nesse desdobrar-se que o *em si* pode saber-se como si mesmo. A essência desse processo está no saber-se como si mesmo, na tomada de consciência que o *em si* tem agora de si mesmo. Antes deste desdobramento e do sair de si, o *em si* não se sabia como *em si*, como consciência de si mesmo.

De acordo com a análise acima, todos os seres humanos são seres racionais, mas na sua primeira fase, a infância, embora seja racional, ainda não se sabe como racional e só se sabe como racional após fazer o processo desse desdobramento de si, da saída de si mesmo e do retorno a si mesmo. Só ao se duplicar, o *em si* se vê a si mesmo, como num espelhamento. Vê a si mesmo pelo seu próprio si mesmo, pela consciência de si mesmo e pelo enfrentamento com outras consciências. A proposição: “todos os homens são racionais” (HEGEL, 1971, p. 41) guarda na sua interioridade, segundo Hegel, algo que lhe é natural, a liberdade. Racionalidade e liberdade são, portanto, constitutivos essenciais do ser humano. Tanto um como o outro, estão no homem, mas necessitam tomar consciência de si mesmos. Hegel elucida essa ideia de liberdade inerente ao ser humano e afirma que existiu e que existe em muitos povos a escravidão, sem que os mesmos a considerassem como algo intolerável. Hegel toma como exemplo os povos da África e da Ásia, por um lado, e por outro, os gregos e os romanos. A única diferença entre os primeiros – povos africanos e asiáticos – e os segundos povos – gregos e romanos, consistia

em que aqueles eram livres sem o saber enquanto esses eram livres e sabiam que o eram. Africanos e asiáticos eram livres, mas não existiam como livres; gregos e romanos se sabiam livres e existiam como livres. É esse conhecimento de si mesmo que faz a imensa mudança sobre si mesmo.

Todo conhecimento, toda a aprendizagem, toda ciência, e a própria ação, não buscam outra coisa no seu conjunto, senão extrair de si mesmo o que é interno em si, convertê-lo, assim sendo, em algo objetivo (HEGEL, 1971, p. 40, tradução nossa).

Percebe-se então, pelo exemplo elucidativo, que o *em si* (*Ansich*) continua ser um e o mesmo após sua duplicação, sua saída e seu retorno. A mudança que houve do *em si* foi a tomada de consciência sobre si mesmo. Agora, o *em si* se sabe como *em si*, tem consciência de si mesmo, por isso, o que conduz o percurso é o *em si*. “O *em si* rege o processo” (HEGEL, 1971, p. 40)²⁴. Para facilitar o complexo processo do engendramento do ser humano, da formação da consciência, Hegel toma como parâmetro analógico a planta. No germe da planta não se vê a planta. A semente contém a inclinação, o impulso (*Trieb*) para se desenvolver. A semente é a potencialidade da planta, mas planta ainda não o é. A semente é a planta em potencialidade. É planta e ao mesmo tempo não é planta. Nisso se configura a contradição. A contradição (*Widerspruch*) está no impulso (*Trieb*), posto que ele seja *em si*, mas simultaneamente nada pode ser; é apenas impulso. No entanto, o impulso é essa força que põe para fora, para a existência e é dele que surgem as coisas. No embrião está o todo da planta, mas ainda não desenvolvido. No germe está o ideal da planta. A planta se encontra embrulhada na semente. E eis a questão: por que ocorre a saída de si? Por que a semente sai de si mesma, se movimenta e se desdobra? Por que ela não permanece semente para sempre, sem correr o risco de se anular e de se perder como semente? Ora, diz Hegel, porque a meta da semente é sair de si mesmo, deixar de ser semente e ser planta. Esse é seu objetivo, essa é sua perfeição. A semente será perfeita semente se sair de si mesma, deixar de ser semente e se tornar planta. Se, portanto, a semente ficar semente para sempre, não será verdadeira semente, pois deixou de cumprir seu objetivo, sua meta. Ela tem um percurso a fazer para ser semente e tornar-se (*werden*) semente. Esse é o seu grande paradoxo: deve negar-se como semente

²⁴ “Das Ansich regiert den Verlauf” (HEGEL, 1971, p. 40).

para poder cumprir sua meta de semente. “A perfeição desse pôr para fora (*heraussetzen*) ocorre porque é um objetivo” (HEGEL, 1971, p. 41). É da sua natureza não querer perecer; isso está no seu registro genético, na sua essência. Ela se externaliza e deixa de ser semente para então se tornar planta, flor, fruto e semente novamente. A semente quer a si mesmo produzir e voltar a si mesmo. No que se refere às coisas da natureza é de fácil compreensão que a semente de onde se iniciou o processo de saída de si mesmo e o resultado – planta, flor, fruto, semente – sejam sementes diferentes. O resultado do processo é semente, mas não é a mesma semente. São no mínimo duas sementes: a que deu início ao processo e aquela do resultado do processo. O embrião da planta possui inerente a si o impulso (*Trieb*) para se desenvolver. Quem vê o embrião não vê a planta, mas do embrião brotam uma série de coisas – raiz, caule, folha, flores, frutos, sementes e brotam porque estão contidas no embrião ainda não desenvolvido, mas em forma ideal e encoberta. Dessa forma, Hegel usa a analogia do germe como imagem, como um exemplo que serve de ilustração e não de argumento ao percurso que a consciência faz a partir do *em si* que é, já afirmado acima, aquele que rege o percurso. Metáfora semelhante, Hegel utiliza no Prefácio à “Fenomenologia do espírito”.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não 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 perceber-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, 2000a, v.1, p.22).

Essa analogia, Hegel a utiliza para elucidar, em forma de exemplo, e não de argumento, como os sistemas filosóficos devem se desenvolver. O botão (*die Knospe*), no processo natural, desaparece no desabrochar da flor, mas não fica aniquilado nesse seu trânsito. O botão continua ser botão na flor, mas não é mais visto como botão, pois ele e a flor são a síntese do processo realizado. Verificam-se três momentos nessa passagem: processo, finalidade e nexos entre os momentos.

O que acontece no processo de passagem do botão à flor, por analogia, acontece ao conceito do sistema filosófico. Hegel não afirma que o botão desabrolha

em todas as circunstâncias porque se o fizesse suprimiria a contingência e consolidaria a necessidade. Existem circunstâncias em que o botão não põe em marcha o processo rumo ao desabrochamento e a potencialidade da flor nela presente não se efetiva. No entanto, a partir da perspectiva da flor, foi necessário o processo para ela poder se tornar flor. Dessa maneira, contingência e necessidade se imbricam nas circunstâncias. Há momentos em que o botão não principia o processo do desabrochar; outros momentos existem em que o processo é interrompido no seu desenvolvimento, configura-se assim a finalidade potencial, não necessária.

Há, portanto, um percurso a ser efetivado cujo itinerário tem início, meio e fim. O início está no registro embrionário, potencial, os meios (os momentos) são os passos que se efetivarão ao longo do processo. Já o fim é a meta inerente ao início que se impulsiona, se projeta e se efetiva na teleologia, no ponto de chegada. Nesse caminho de efetivação da potencialidade, a finalidade é posta em cada momento. Cada momento, no processo, cria sua microfinalidade dentro de uma finalidade maior. Só ao fim do mesmo processo, na visão do todo, com um olhar holístico, pode-se ver os nexos, as microfinalidades. Cada fim impulsiona para outro passo, que por sua vez impulsiona para o passo seguinte e, assim, de finalidade a finalidade se chega à finalidade última. É a partir da macrofinalidade, ou seja, da perspectiva teleológica, que se pode observar que cada microfinalidade é necessária no todo do processo. Do ponto de vista do todo, do fim último, num olhar amplo e retroativo, percebe-se a unidade orgânica no engendramento e a efetivação do processo.

O que Hegel afirma nessa analogia do botão e seu desabrochar em flor, bem no início do Prefácio à “Fenomenologia do espírito” é a existência de uma unidade orgânica no processo, efetivada pelos nexos existentes entre as pequenas unidades em contínuo desenvolvimento. Elas são feitas de pequenas partes que possuem suas finalidades e que se alcançadas projetam outros inícios, meios e fins até chegar à finalidade última e no caso até à sua filosofia, o seu sistema filosófico. Assim como o processo de efetivação do botão à flor é feito por momentos, do mesmo modo é construído o saber filosófico, visto como resultado de um percurso, a saber, o sistema filosófico implica numa unidade em movimento e faz com que todos os momentos da filosofia se façam por nexos necessários, mas não é o mesmo que afirmar que os nexos se produzam necessariamente. Em outros termos, o processo,

os nexos e o resultado desse itinerário que é a construção do sistema filosófico, não é fruto da necessidade, mas depende do trabalho da própria filosofia a qual se souber lidar com os momentos engendrará o Sistema. Ora, isso significa dizer se ficar preso a um dos momentos do processo não se terá o desenvolvimento do todo.

Na “Fenomenologia do espírito”, a metáfora do processo do desenvolvimento do botão à flor mostra e realça o itinerário da construção do sistema filosófico, enquanto que a analogia do percurso do gérmen à planta pretende elucidar o caminho da consciência, da construção do homem. Tanto a “Fenomenologia do espírito” quanto as “Lições sobre a história da filosofia” se utilizam de uma imagem da natureza para ilustrar conceitos, ou seja, o conceito do sistema filosófico e da consciência humana inserida no mundo respectivamente. As analogias, quando aplicadas à elucidação dos conceitos se prestam, por um lado, a favorecer uma melhor visualização daquilo que é essencialmente abstrato, e por outro, a dificultar a compreender profundamente o que o conceito quer manifestar. É fácil compreender, por meio dessa representação, o processo do gérmen à planta ou do botão à flor. Bem mais complexo é o itinerário da formação da consciência humana. Antes de se passar à complexidade desse processo de passagem da consciência para a própria consciência, saída de si mesmo para voltar a si mesma, é necessário retomar a analogia da semente e analisá-la mais profundamente. O que move o início do processo é o impulso ao objetivo que a semente quer atingir, isto é, o já predeterminado fruto, a mais elevada exteriorização (*Aussersichkommen*) (HEGEL, 1971, p. 41). O que fora separado volta agora, ao atingir o seu ápice, à unidade de onde saiu. No entanto, a diferença é essencial entre o processo da natureza e o caminho da consciência do homem. Na natureza, tem-se inicialmente uma semente que faz o seu desdobramento, a duplicação, a negação de si mesma e que ao atingir a meta se transforma em fruto, assim, o resultado final é o de ter dois indivíduos, o da origem e o do fim, semente e fruto. Visto desse modo, a duplicação tem, portanto, o aparente resultado da produção de dois indivíduos diferentes. No entanto, se se observar atentamente, ver-se-á que apesar das diferenças, permanece idêntico o conteúdo. O mesmo ocorre na vida animal: pais e filhos são indivíduos diferentes, mas de igual natureza.

Bem diferente é o que concerne à vida, à história e ao processo do espírito (*Geist*) porque, diz Hegel, espírito é consciência (*Bewusstsein*) (HEGEL, 1971, p. 41) e como tal, início e fim não se igualam posto que o espírito se sabe como espírito; a

consciência se sabe como consciência. Ela é agora, no seu retorno a si mesmo, autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). O gérmen, na natureza, após tornar-se num outro, retorna para sua unidade. O espírito também faz o processo de duplicação, de saída, de chegada ao seu objetivo e o retorno a si mesmo. O que é *em si*, (*an sich*) a potência, torna-se (*wird*), e efetiva-se para si mesmo (*für sich*) e não para outro. Na analogia que Hegel utiliza, observa-se que o fruto e a semente, resultado do processo, não se tornam para a semente de onde saíram, mas se tornam apenas para nós. Não passam do *em si* (*an sich*) ao *para si* (*für sich*). São, na origem, no processo e no final dele, sempre *em si*. Conservam o mesmo conteúdo, mas se tornam indivíduos diferentes, isto é, sementes e frutos distintos quantitativamente, o que não é o caso do espírito que preserva o *em si* (*an sich*) e é ao mesmo tempo um *para si* (*Fürsichsein*). O *em si* e o *para si* estabelecem agora uma relação de um para um o outro (*Füreinander*), ou seja, é a mesma consciência, que mesmo duplicada se conserva a mesma e se relaciona consigo mesmo como autoconsciência. A consciência não se perdeu no itinerário, ela se conservou a si mesma no enfrentamento consigo mesma e com o mundo. O caminho que o espírito empreende é feito de três momentos: sair, desdobrar-se e voltar para si mesmo. “A evolução do espírito é o sair, o desdobrar-se e, ao mesmo tempo, o voltar-se para si” (HEGEL, 1971, p. 41).

Para Hegel, a mais elevada e absoluta tarefa do espírito consiste, ao mesmo tempo, ser *para si* mesmo e voltar *para si* mesmo nessa sua evolução. Em outros termos, o si mesmo do espírito não quer se perder nesses seus três momentos acima referidos. É um percurso que o próprio espírito exige para si mesmo, mas sabe do risco de se perder no caminho. Ele necessita, por natureza do próprio impulso inerente em si mesmo, sair. É esse sair de si mesmo e regressar a si mesmo o que o espírito mais quer e a que mais aspira.

Tudo o que acontece no céu e na terra, acontece eternamente -, a vida de Deus e tudo o que sucede no tempo, tende somente a um fim: que o espírito se conheça a si mesmo, que se torne concreto para si mesmo (*sich sich selber gegenständlich mache*), que se encontre e se torne para si mesmo. Ele é duplicação e alienação para poder a si mesmo encontrar-se e a si mesmo conhecer (HEGEL, 1971, p. 42, tradução nossa).

O resultado efetivo desse confronto - consigo mesmo, com o outro e com o mundo -, torna, segundo Hegel, o espírito livre, entendida aqui, a liberdade como o não estar referido a outro e dele não depender. Na duplicação e saída de si mesmo,

o espírito se reconhece a si mesmo, toda consciência de seu ser e estar no mundo é apenas pelo pensamento que chega à liberdade. O exemplo que Hegel utiliza para elucidar esse conceito é o da relação entre intuição, sentimento, vontade e consciência. A pessoa quando intui e sente está determinada, mas não é livre posto que a liberdade só será alcançada na consciência que temos sobre essas sensações. Sem a consciência, intuimos, sentimos, mas sem a consciência da intuição e do sentimento. A liberdade está intimamente imbricada com a consciência. O mesmo ocorre em relação à vontade, a qual possui determinados fins e interesses e a pessoa é livre quando esses fins e interesses lhes são seus. Entretanto, afirma Hegel, esses fins contêm sempre outra coisa diferente, estranha, tal como os impulsos e as inclinações (HEGEL, 1971, p. 42). Apenas no pensamento, toda a estranheza desaparece e apenas aqui o espírito é absolutamente livre.

Até este momento, comentou-se do desenvolvimento (*Entwicklung*), mas não do seu conteúdo, ou seja, o que se desenvolve, isto é, qual é o conteúdo desse desenvolvimento? A resposta a essa pergunta é, para Hegel: “A ação (*Tat*) não tem outra determinação senão a atividade (*Tätigkeit*) e essa determina a natureza geral do conteúdo” (HEGEL, 1971, p. 42, tradução nossa). Portanto, o desenvolvimento é representado como atividade formal sem conteúdo. O ser em si (*Ansichsein*) e o ser para si (*Fürsichsein*), do qual foi visto de perto o seu entrelaçamento e desenvolvimento, são os dois diferentes momentos da atividade e que estão contidos na ação. Diante disso, tem-se dois momentos distintos numa unidade, a ação, e essa unidade da ação é o concreto. O *em si*, (*das Ansich*) é aquele que rege o percurso e é o sujeito da atividade, que é também concreta. Ou seja, ação e o *em si* não são abstrações. De igual forma são concretos o início (*das Beginnende*), a atividade e o seu produto. O próprio caminho do desenvolvimento, que Hegel o identifica como a própria ideia é também o conteúdo. Ambos, caminho e ideia, são uma só coisa e que formam, a terceira, ou seja, um está no outro por si mesmo e não fora dele. A terceira coisa, pois, é a unidade do caminho e da ideia. Para Hegel, a ideia é de per si, algo concreto (HEGEL, 1971, p. 43) e crer que a ciência filosófica trabalhe só com vazias generalidades e abstrações traz à própria filosofia prejuízos. É verdade que a filosofia se move no campo do pensar, da reflexão e que enquanto à forma seu conteúdo é algo abstrato. No entanto, a ideia é, conforme Hegel (HEGEL, 1971, p. 43), algo essencialmente concreto posto que é unidade de diferentes determinações. A tarefa do filosofar consiste em demonstrar que a

verdade e a ideia não se afirmam em vazias generalidades, mas em uma generalidade, que é em si mesma, o particular e o determinado. “Quando a verdade é abstrata, ali está a inverdade. A sã razão humana tende ao concreto” (HEGEL, 1971, p. 43, tradução nossa).

A filosofia trata do concreto e não toma o caminho das abstrações vazias e das ocas generalizações. Cabe-lhe, portanto, estudar, refletir e compreender o *em si* (*Ansich*), também concreto. O *em si* ratifica-se, é concreto por si mesmo e apenas se estabelece (*setzen*) o que em si já existe, acrescentando com a afirmação dada, a nova forma como ele aparece. O concreto, diz Hegel, deve tornar-se para si (*für sich werden*) (HEGEL, 1971, p. 43), ou seja, o *em si* já é na sua origem concreto, mas tem a tarefa de tornar esse concreto *para si*, e isso é tarefa, pois, para saber-se concreto, é preciso que o *em si* se desdobre, saia e retorne a si. O *em si* (*das Ansich*) ou também como Hegel o chama, a potência, a possibilidade, tem o estatuto de ser distinto (*in sich unterschieden*), mas essa diferenciação ainda não foi posta (*gesetzt*) na unidade como algo distinto. O *em si*, que concreto é, é simples e distinto e nisso está a contradição da diferenciação (*Unterschiedenheit*). É essa contradição do concreto no interior da diferenciação que impulsiona para o desenvolvimento e, assim, surgem as diferenças.

Hegel, para elucidar esse conceito do concreto, retoma mais uma vez o exemplo da flor (HEGEL, 1971, p. 44), a qual, ainda que tenha múltiplas qualidades – odor, sabor, cor -, elas constituem uma unidade. Na pétala da flor, não pode faltar nenhuma de suas qualidades próprias, e em cada uma de suas partes, a pétala reúne ao mesmo tempo todas as qualidades próprias em seu conjunto. Hegel realça sua ilustração com outro exemplo, o ouro, metal que contém em cada uma de suas partes, todas as qualidades próprias a esse metal.

É fácil admitir, quando se toma como referência as coisas sensíveis, diz Hegel (HEGEL, 1971, p. 44), que as diferenças estejam juntas, mas quando essas se referem ao espírito, são concebidas como opostas (*entgegengesetzt*). Não se vê contradição, nem anomalia, no fato do sabor e o perfume de uma flor, ainda que distintos um em relação ao outro, apareçam unidos, formem uma unidade, sem se contraporem.

Em relação ao espírito existem dificuldades em compreender a compatibilidade entre as partes que formam o todo. Quando se fala do espírito do homem, afirma-se que ele tem liberdade e a sua outra determinação, a necessidade.

Hegel, para afirmar o entrelaçamento da liberdade com a necessidade, formula e analisa dois enunciados, que aparentemente se excluem. “Se o espírito é livre, não está submetido à necessidade” e vice-versa: “Sua vontade é determinada pela necessidade, portanto, não é livre” (HEGEL, 1971, p. 44, tradução nossa). As duas proposições referidas por Hegel mostram uma oposição forte entre liberdade e necessidade. Hegel, na análise que faz desses dois enunciados, diz que se tem dificuldades em conciliar as diferenças quando essas se referem ao espírito. Na verdade, o espírito é concreto e suas determinações (*Bestimmungen*) são a liberdade e a necessidade. Compreende-se, todavia, que a partir de uma visão superior a essa da exclusão de um dos termos da contradição, que o espírito é livre em sua necessidade e somente nela encontra sua liberdade, assim como a necessidade encontra repouso em sua liberdade. Excluídos um dos termos, não se terá espírito que é fruto da conciliação da liberdade e da necessidade.

Por fim, o fruto do desenvolvimento é um resultado do movimento, afirma Hegel (HEGEL, 1971, p. 45). O resultado, porém, deve ser visto como um degrau (*Stufe*), ou seja, como um ponto ao término de uma fase e o primeiro para outra fase do desenvolvimento. Com a analogia do degrau, compreende-se em sua representação, que o espírito ao entrar em si mesmo (*geht in sich*) se faz a si mesmo, e essa sua formação (*Bildung*), este seu ser, se separa novamente e se projeta para frente a uma nova atividade, e de degrau em degrau, desenvolve-se e se aprofunda mais. Por ser concreto, e não uma mera abstração, esse movimento se efetiva por meio de uma série de evoluções, que deve ser representado, não como uma linha reta que aponta para o infinito, mas como uma circunferência que tende, como tal, a voltar sobre si mesma e que possui como zona periférica uma multidão de circunferências que forma, em conjunto, uma grande sucessão de evoluções que voltam até si mesmas.

2.8 Espírito, história e fundamento

Em Hegel, ao contrário de Schelling e Kierkegaard, não encontramos muitos textos sobre o problema do mal. O próprio Hegel afirma que para se ter uma boa compreensão do mal “se necessitaria de uma exposição tão extensa, mas tão extensa que seria necessariamente um tratado completo sobre a liberdade” (HEGEL, 1946, p. 8, tradução nossa). Aqui está acenada a imbricação profunda

entre mal e liberdade que em Schelling será tratada em 1809 com as “Investigações filosóficas”. Hegel não escreveu esse tratado sobre a liberdade e, por isso, não se encontra entre suas obras um estudo específico sobre o mal. O estudo mais desenvolvido sobre esse tema se encontra em suas “Lições sobre filosofia da religião”, uma compilação realizada a partir das anotações feitas por seus alunos nos cursos realizados na Universidade de Berlin nos anos de 1821, 1824, 1827 e 1831. O estudo sobre o mal, nas lições berlinenses, está principalmente relacionado à narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis. Percebe-se que o tema relacionado à religião, um dos principais focos de interesse do jovem Hegel, volta no período final de sua vida, conservando, porém, como fizera na juventude, a atmosfera especulativa. Ou seja, Hegel fala sobre o mal a partir do registro da filosofia e não da fé ou da dogmática. Não se tem, pois, um tratado sobre o mal em Hegel, mas anotações feitas por seus alunos e que, no todo, correspondem à filosofia hegeliana.

Nos escritos de Hegel não se encontra a afirmação de um paraíso, isto é, de um estado originário no qual o ser humano teria vivido em plena felicidade, sem o conhecimento da morte e sem necessitar do árduo trabalho para se garantir o pão cotidiano. Não houve, segundo Hegel, um estado originário de perfeição para o homem na nossa história universal, nem um estado originário de felicidade, ou de indiferença, no mundo das Ideias. Se não houve uma queda, isto é, a passagem ou salto de um mundo de felicidade e de bem para a nossa história, onde mal e bem se enfrentam, como postula a teologia principalmente, e algumas leituras filosóficas, como é o caso de Schelling, Hegel terá, então, de buscar a causa do mal, não na queda, mas na história universal. E é o que ele faz. Assinala bem D’Hondt quando afirma que Hegel convida os seres humanos a retornarem ao mundo e a se inserirem em sua época ou em sua história (D’HONDT, 1966, p. 60). A história, para Hegel, como bem afirma Rosenfield, “não é um lugar qualquer, ela é o lugar de realização do espírito, este espaço onde ele cria e faz surgir suas determinações” (ROSENFELD, 1988, p. 114).

E o que é o espírito, senão a essência do ser humano? Segundo Hegel, o espírito não é algo abstrato (HEGEL, 1946, p. 37), um simples abstrair da natureza do ser humano, mas algo inteiramente individual, ativo e absolutamente vivo, que se constrói a si mesmo no curso da história e simultaneamente constrói a história que é sua casa no espaço e no tempo. Essa vitalidade que o espírito é lhe

permite, pois, fazer seu percurso, o que vale dizer, fazer a experiência do mundo, de si mesmo e de outras consciências. Percebe-se que o espírito é ao mesmo tempo consciência e objeto de si mesmo, na medida em que, como pensante que é, se dá conta de sua existência. Ou seja, tem consciência de um objeto racional que é ele mesmo. O espírito, pois, sabe de seu objeto e sabe de si mesmo, dois fios inseparáveis pelo quais ele próprio tecerá sua determinação. É no interior desse entrelaçamento, consciência e objeto, que o espírito se movimenta e faz uma determinada representação (*Vorstellung*) de si mesmo. Essa representação é essencialmente espiritual e em outros termos significa que faz do objeto racional que é ele mesmo o seu próprio conteúdo e é isso que o torna livre. O que constitui a liberdade do espírito é o movimento (*Bewegung*) interior que o espírito realiza, ou seja, a diferença das coisas naturais que não existem para si mesmas, mas que estão presas à exterioridade. O espírito é o produto que ele mesmo efetiva. “A atividade é sua essência; é seu próprio produto” (HEGEL, 1946, p. 38). Em outros termos, o espírito é o artífice de si mesmo, se constrói e se realiza segundo o saber que tem de si mesmo. O espírito, conseqüentemente, é fruto de sua própria atividade, atividade essa que se efetiva no mundo da vida.

A vida a que Hegel se refere se apresenta na multiplicidade dos seres vivos, os quais devem ser considerados como organizações (HEGEL, c1978, p. 399). Contudo, o mundo da vida não se apresenta ao homem como um paraíso de delícias e fruição do gozo perene, mas ao contrário, como palco de luta, de constante oposição, de indivíduo contra indivíduo, de grupos contra grupos, de luta entre tribos, povos e nações. E luta, igualmente, do homem com a natureza para escapar aos raios, às intempéries, à fome. A oposição toma forma na luta entre homens e animais, para ter seu espaço à vida. A oposição deve ser vista, enquanto relação entre os seres vivos. É como oposição que a vida, na visão hegeliana, deve ser compreendida. O conceito de vida é fundamental no sistema filosófico hegeliano que a tudo abarca. É o reino onde bem e mal, luz e trevas, se conflitam e se enfrentam, mas não podem ser excluídos simplesmente. Cabe ao homem, ser racional e livre, reger o percurso da história, e pela sua experimentação no enfrentamento, dar-se conta de sua tarefa de realizar-se como espírito, isto é, como homem. Dentro desse contexto é que deve ser lido o enunciado de Hegel, “o espírito é a união concordante, vivente, do múltiplo, em oposição ao múltiplo enquanto própria configuração (que constitui a multiplicidade que se inclui no conceito vida)”

(HEGEL, c1978, p.401). O espírito, que é, enquanto consciência de si mesmo, dos outros e do mundo, que adquire pelo enfrentamento nas relações de oposição, tem a tarefa da unificação, e não da exclusão, ou seja, nobre trabalho da elevação de si mesmo. Nada, ao longo do seu percurso na história, o espírito deve anular ou excluir, mas buscar reconciliação. E o método, no sentido grego de caminho, de realizar isso, é através da justa compreensão do conceito de *Aufhebung*, que o próprio Hegel o enuncia na “Ciência da Lógica” “A palavra *Aufheben* tem na língua alemã um duplo sentido: significa tanto a ideia de conservar e manter como, ao mesmo tempo, a de fazer cessar, de pôr fim” (HEGEL, 1956, t. 2, p. 138, tradução nossa). Esse conceito é decisivo na construção da conciliação, já que se apresenta como negação, conservação e elevação. Esses três momentos estão intimamente imbricados e comprometidos entre si. O mal, nessa compreensão metodológica e conceitual, é negado, conservado e elevado, ou seja, não é destruído, mas pode, nos sucessivos momentos em que o espírito percorre na história, subjugar-lo ao bem. Esse é ou deveria ser o “final feliz” da história universal que todo o ser humano anseia ver efetivado. Mas, na verdade, não existe um final, um ponto estaque ao qual se deve chegar, pois o homem, como artífice de si mesmo e da história, é um ser inacabado e incompleto²⁵. Bem e mal, luz e trevas, ideal e real, conceitos que se apresentam e são antagônicos, bem como assumem, na história universal, o rosto e o formato da oposição, não podem ser concebidos e estruturados como inconciliáveis, ou seja, radicalmente separados por um abismo, mas sim, compreendidos como possíveis de conciliação, tarefa árdua do espírito, ou seja, do ser humano. Diferentes e opostos, bem e mal, sob a analogia das trevas e da luz, é a escolha que a liberdade propicia ao ser humano na urna que a existência oferece a cada ser humano. Compreende-se, pois, que Hegel opera seu discurso filosófico no registro da dualidade, onde os termos que se opõem não se anulam mutuamente, mas do confronto que se estabelece, a razão e a reflexão buscam a unificação, a reconciliação.

O espírito toma consciência de si na história universal, assim compreendida porque se postula que todo o ser humano tem racionalidade e é capaz de se tornar racional porque, igualmente, todo o ser humano vive num mundo em que cada um e

²⁵ Esta expressão é uma das belas afirmações de Denis Rosenfield, e que merece o privilegiado espaço na contra capa de seu livro “Do mal. Para introduzir em filosofia o conceito de mal” (ROSENFELD, 1988, contracapa).

todos aspiram à liberdade. Racionalidade e liberdade alçam o ser humano, entendido como espírito e consciência, à pretensão de efetivar a liberdade e a racionalidade, tornando-se livre nas e pelas escolhas e racional na medida em que é capaz de justificar suas escolhas.

O mundo do qual faz parte o ser humano não é um mundo abstrato, mas é feito de natureza física e psíquica e isso significa que a história universal construída e conduzida pelo espírito também sofre a intervenção da natureza física, que se deve prestar atenção. Em outros termos, o homem é espírito, mas vive num mundo natural e estabelece com ele relações contínuas. No mundo, o homem nasce, cresce, se alimenta, e segue o chamamento à vida, reproduz e morre como todo ser vivo. No entanto, o substancial da história universal “é o espírito e o curso de sua evolução.” (HEGEL, 1946, p. 33). Embora o ser humano tenha imbricação íntima com a natureza “se pense como animal que é e não é um animal” (CHÂTELET, 1995, p. 69), ele se constitui, dentro da dualidade com que é estruturado o sistema filosófico hegeliano, como oposto ao mundo natural, o qual não constitui por si mesmo um sistema de razão, próprio do ser humano (HEGEL, 1946, p. 33). Essa dualidade se apresenta à consciência universal como pertencente a todo o ser humano nesta vida. O compromisso do homem, portanto, é com essa existência, com a construção e estabelecimento daquilo que corresponde ao Reino de Deus para esta vida, a saber, o bem a coordenar e a prevalecer sobre o mal. A perspectiva teleológica postulada por Hegel é a de que a razão, a liberdade e o espírito, isto é, o ser humano, construam na história universal a sua própria casa, sempre inacabada, porque o mundo é movido por forças opostas, jamais aniquiladas e sempre possíveis de serem repostas e modificadas no curso da vida, sob novos momentos e figuras, dependendo da época, da cultura e do próprio contexto histórico. A insígnia “Que venha o Reino de Deus” que os jovens Hegel, Hölderlin e Schelling a elegeram como mote de vida e tantas vezes repetida em suas cartas, é retomada nas “Lições sobre a filosofia da história” especificando, agora, que o espírito se eleva acima do mundo natural e constrói o reino de Deus que deve ser efetivado pelo homem nesta existência.

Nota-se, portanto, que na visão hegeliana, o espírito é ativo, rege a história, eleva o ser humano acima da natureza e tem como meta a construção do Reino de Deus neste mundo. Hegel chama atenção, nas “Lições sobre a história da filosofia” de que ao falar sobre a natureza humana, tem-se a tendência de concebê-la como

estranque e permanente (HEGEL, 1946, p. 34), o que contraria a essência do espírito que é a de ser dinâmica e em constante movimento. A história universal, lugar onde o espírito faz o seu percurso, deve abranger o todo, não apenas referente ao espaço, no qual se manifesta a multiplicidade da vida, mas ao todo também do tempo, isto é, presente, passado, futuro. Segundo Hegel, a natureza humana deve convergir a todos os homens indistintamente e a todos os tempos. Essa representação universal pode sofrer infinitas modificações. No entanto, o universal possui uma mesma essência nas mais diversas modificações. A que essência se refere Hegel? À reflexão pensante (HEGEL, 1946, p. 34), pois ela caracteriza o ser humano, e como tal, deve em todas as circunstâncias operar com interesse no tempo e no espaço. Isso significa dizer que o que caracteriza o ser humano é essa sua capacidade de sair, pelo pensamento, de si mesmo, confrontar-se consigo mesmo, com o mundo, com a natureza, com outras consciências e voltar para si mesmo. Nessa saída e volta de si para si mesmo que as consciências fazem, se defrontam com espaços e tempos diferentes, mas a essência fundamental da operação é sempre a mesma, isto é, a capacidade da reflexão pensante. E dessa, o homem não pode abrir mão, pois é só por meio dela que se pode chegar à reconciliação, à unidade sem aniquilar a multiplicidade.

Esses tempos e espaços diferentes na história universal, da qual todo homem participa, oportunizam, pela especificidade de cada indivíduo e de cada povo, a manifestação de diferentes artes, religiões, constituições, ciências e vida moral, que significa que o espírito é movimento. O distintivo do espírito é seu ato, seus diferentes atos. O ser humano “é seu ato, é a série de seus atos, é aquilo para o qual foi feito. [...] A manifestação do espírito é sua determinação; e este é o elemento de sua natureza concreta” (HEGEL, 1946, p. 88, tradução nossa). A manifestação do espírito se efetiva na sua autodeterminação, a qual toma forma de indivíduos concretos e Estados, com sua constituição própria. Para chegar a esse âmbito de autodeterminação, o espírito deve fazer seu curso na história. Esse é o ponto de chegada, a determinação de si mesmo, a concretude na história universal e a consciência de saber a si mesmo. É a elevação de si mesmo sobre o mundo animal e natural do qual não deixa de participar, pois, conforme já enunciamos, na visão de Hegel, o homem é uma unidade de físico e psíquico, físico e espiritual. Esse árduo caminho do espírito parte, segundo Hegel, não de uma rudeza animal, mas de uma rudeza humana, que o pensador de Stuttgart a põe na compreensão

que ele dá aos primeiros passos do homem no paraíso, que analisará nas “Lições sobre a filosofia da religião” em Berlin. Em outros termos, o começo é o espírito, o qual existe primeiro em si, como espírito natural, mas já está impresso nele mesmo o caráter de seu ser humano. Fosse simplesmente animal, o homem jamais chegaria a possuir consciência de si, porque é próprio do espírito, a consciência e a possibilidade de chegar à consciência de si mesmo por meio do percurso que efetiva na sua existência. Esse percurso que o espírito faz em busca de autodeterminação de si mesmo, em busca de sentido para sua própria vida é possibilitado, conforme Hegel, porque “o espírito é infinito movimento, energia e atividade” (HEGEL, 1946, p. 132, tradução nossa). Essa sua energia que lhe é específica, faz com que não repouse nunca, movimento que o leva a realizar uma coisa, para em seguida ser arrastado à outra e nesse seu árduo labor se encontra a si mesmo e é apenas mediante esse fatigoso e paciencioso trabalho que ele se põe ou se efetiva a si mesmo e, se faz, portanto, real (HEGEL, 1946, p. 132). Apenas mediante esse trabalho o espírito põe diante de si o universal, seu conceito. Só então se faz efetivo.

Sobre que chão o espírito faz seu curso na história? Sobre o que se assenta o bem e o mal, a liberdade, a dualidade pela qual é constituída a vida e o mundo na visão hegeliana? Haverá chão firme sobre o qual o espírito efetiva seus passos no percurso de sua existência, na qual pela experiência e pelo embate com as oposições, toma consciência de si como um ser no mundo? Ou não haverá simplesmente esse fundamento firme?

Schelling se debruçou sobre essa intrigante questão como veremos mais adiante e seu postulado é o de que o primeiro fundamento sobre o qual tudo se assenta é o não-fundamento (*Ungrund*), ou em outras palavras, o sem-fundamento, que pode ser configurado como o abismo. O não-fundamento é o que fundamenta tudo, é o estatuto originário do qual se engendram todas as coisas.

Hegel trata dessa questão no segundo tomo da “Ciência da lógica”, na “Doutrina da essência”, na qual inicia o terceiro capítulo, o fundamento (*der Grund*), com o enunciado: “A essência (*Wesen*) se determina a si mesmo como fundamento” (HEGEL, 1956.v.2, p.79). A essência é aqui entendida por Hegel como o nada (*das Nichts*), em outros termos, como a absoluta negatividade (*Negativität*). Pode, inicialmente, causar estranhamento que a essência, aquilo que é associado ao que de mais básico existe em alguma coisa, seja com o nada ou com a negatividade identificada, o que poderíamos levar à inferência de que Hegel esteja transpondo

esse conceito ao âmbito teológico ou mesmo ao nada metafísico, como conceito daquilo que não pode sequer ser pensado. Hegel, no entanto, não nos permite dar tais devaneios, e logo vai ao ponto: “O fundamento é, ele mesmo, uma das determinações reflexivas (*Reflexionsbestimmungen*) da essência” (HEGEL, 1956, p.79). O conceito condutor para aceder à essência, agora, é a categoria da reflexão, como movimento de negatividade. Com isso, a negatividade se torna compreensível, como a pura reflexão. Tem-se a categoria da reflexão como sendo alguma coisa, e não o puro nada, entendido como aquilo que nem sequer pode ser pensado, porque se o fosse já não seria o nada, mas algo sobre o qual se pensa.

A essência, em outros termos, é o indeterminado. Ora, se é o indeterminado, se propicia como possibilidade para a determinação. Portanto, inicialmente se tem o indeterminado. “A essência ao determinar-se como fundamento, se determina (*sich bestimmt*) como o não-determinado (*das Nichtbestimmte*) e apenas a suprassunção (*das Aufheben*) é esse seu determinar” (HEGEL, 1956, p. 79-80, tradução nossa). Na essência, o não-determinado vai contar com a suprassunção para poder chegar à determinação. Isso significa dizer que cabe ao espírito, ao homem, dar determinação às coisas, a si mesmo, e não a Deus, pelo ato de criação. A categoria de criação, como é entendida pela teologia ou pela mitologia, não pertence ao conceito hegeliano, para quem não existe o pressuposto do antes e do depois. A reflexão, conseqüentemente, constitui-se como uma existência em um sentido muito específico na medida em que se apresenta como pura reflexão, ou seja, como negatividade. Isso significa que Hegel se livra de dois intrigados problemas, quais sejam: ou de ter que buscar no princípio originário, que a tudo dá origem, as razões para o mal, ou instituir, no primeiro princípio, dois princípios desde sempre existentes e antagônicos, o princípio do bem e o princípio do mal.

Hegel não utiliza, para falar do primeiro-fundamento, o termo *Urgrund* (princípio originário), ou mesmo, *Ungrund* (sem-fundamento) ou ainda *Abgrund* (abismo), mas se serve, criativamente, dos recursos que a língua alemã lhe oferece para expor seu pensamento referente a esse tema, *zugrunde gehen* (soçobrar, despedaçar-se, naufragar), o que aponta para a ideia de abismamento e *zu Grund gehen* (ir ao fundamento) o qual pode ser entendido também como razão. Existe, segundo a visão hegeliana, entre esses dois momentos, uma articulação, a caída no abismo e a descida ao fundamento. Quem vai ao o abismo, despedaça-se na queda, cinde e quem vai ao fundamento, encontra-se com a essência, ainda indeterminada,

mas ao mesmo tempo determinada pela suprassunção. A articulação se dá na medida em que existe nessa essência a dissolução e o engendramento, ou seja, o perecer e reconstituir-se (ROSENFELD, 2008, p. 6).

A queda ao abismo leva ao fracionamento da autoconsciência que a si mesmo se põe ou se constitui no processo de enfrentamento consigo mesmo e com outras autoconsciências. Há, portanto, no abismamento, uma ruptura da autoconsciência e não um perecimento, um aniquilamento. Essa negatividade de que Hegel fala não significa a anulação absoluta da consciência. Assinala, e muito bem, a respeito disso, Vladimir Safatle:

Em Hegel, o termo negado nunca alcança o valor zero, já que essa função do zero será criticada por Hegel como sendo um 'nada abstrato (abstrakte Nichts). [...] A negação hegeliana nunca alcança o valor zero porque ela leva o nada ao limite do surgir (*Entstehen*) e o ser ao limite do desaparecer (*Vergehen*) (SAFATLE, 2007, p. 188).

Isso significa afirmar que nada está definitivamente aniquilado, mesmo porque, na “Ciência da lógica”, Hegel opera no âmbito do conceito de reflexão e de substância viva em processo, em percurso. Essa substância viva, como o próprio termo está a assinalar, não é um bloco de mármore estanque e impermeável, mas algo em movimento (*Bewegung*), ou seja, uma substância que faz caminho, que se mantém idêntica a si mesma na diferenciação do processo e, visto que é permeável, pode formar unidade na própria diferenciação. No entanto, no âmbito do conceito de reflexão, a substância pode repor-se a si mesma, reconstituir-se, mesmo porque como já vimos anteriormente, a essência, enquanto essência, é ao mesmo tempo não-determinada e pode se plasmar pela suprassunção. A suprassunção opera aqui como categoria que faculta o repor-se das autoconsciências. A *Aufhebung* (suprassunção) está no registro operacional da negação, da conservação e da elevação. Graças a esses três momentos são possíveis o engendramento e o repor-se a si mesmo. Esse conceito de repor é fundamental em Hegel porque remete ao conceito de liberdade, de escolha e responsabilidade pelo que o ser humano faz ou deixa de fazer. Não é algo que vem de fora, da exterioridade, mas do interior do homem, da reflexão e do movimento de pôr-se a si mesmo ou de repor-se a si mesmo.

Esse mesmo conceito da negatividade, da reflexão e do movimento de pôr-se a si mesmo (*die Bewegung des Sichselbstsetzen*) Hegel o desenvolve também no

Prefácio à “Fenomenologia do espírito” (HEGEL, 2000a, v. 1, p. 30). Inicialmente, o sujeito, essa substância (que se sustém!) a si mesma, é ainda negatividade, ou em outros termos, ainda não é o que deve ser, é ainda fracionamento do simples, como diz Hegel à continuação, ou mesmo a duplicação oponente que se apresenta de igual modo como negatividade. Está-se, pois, no âmbito de duas negatividades, aquela do sujeito que ainda não se pôs a si mesmo e do outro lado, o sujeito só passa a ser verdadeiro, quando se torna efetivo (*wirklich*), o que vale dizer, quando se põe a si mesmo, quando a determinação se põe a si mesma. O ser (*das Sein*) para se tornar verdadeiro, precisa ser posto, ser determinado, caso contrário permanece na indiferença, na possibilidade, na virtualidade. O sujeito precisa ser reconstituído, restaurado (*sich wiederherstellende*), efetivar-se a si mesmo a partir de si mesmo, de sua interioridade e não da sua exterioridade do mundo que o circunscreve. A reflexão, tanto na “Fenomenologia do espírito” quanto na “Ciência da lógica” assume uma significação específica, própria, que, ao dizer pelo viés negativo, não tem o sentido do pensamento quando se dobra sobre si mesmo, ou da concentração sobre si própria, mas o trânsito, o percurso, o movimento (*Bewegung*) do nada para o nada, ou dito em outros termos, é o processo ou percurso da negatividade (*Negativität*). O movimento, por sua própria natureza, faz percurso e realiza suas passagens. O texto que estamos analisando em *o fundamento (das Grund)* no segundo tomo da “Ciência da lógica” opera principalmente com o conceito de essência (*das Wesen*) e reflexão. Enquanto movimento não passa, não transita de uma categoria para outra, não efetiva a passagem (*Übergang*) que é o ato de pôr-se a si mesmo. A reflexão é o movimento no âmbito da própria essência e se caracteriza pelo processo de negatividade.

Ir ao fundo, ao abismamento (*zugrunde gehen*) e ir ao fundamento (*zu Grunde gehen*), são, portanto, dois momentos que fazem parte de um mesmo processo, como muito bem assinala Denis Rosenfield, na medida em que o primeiro aponta para o movimento de dissolução das determinações, enquanto que o segundo é o movimento da produção recíproca (ROSENFELD, 1988, p. 119). Essa afirmação do espírito, sua constituição, poderia nos levar à inferência de que, como adverte Rosenfield, o espírito não mais vai passar por riscos em seu movimento de engendramento. Esse é um equivoco, pois, tanto a reflexão quanto o fundamento operam na mesma dialética, a saber, da unidade negativa do dissolver-se e do movimento do produzir (ROSENFELD, 198, p. 119). Não existe, portanto, uma

garantia de que o espírito chegue a tal constituição de si mesmo, que lhe dê uma perene estabilidade. O espírito é processo, e sempre, no percurso que realiza, na experimentação dos mais diversos momentos, pode sucumbir e abismar-se, mas sempre, esse momento pode ser redimido ou suprassumido pelo movimento de uma nova produção de si mesmo, pelo pôr-se e repor-se. Daí que, nada mais acertado o enunciado, como já referimos, de que o espírito é energia, é movimento.

O que nos levou a investigar o conceito de fundamento em Hegel é o de aproximá-lo do conceito do fundamento em Schelling e, a partir de então, buscar compreender o conceito de queda e elevação, na medida em que o fundamento, de um modo ou de outro, se apresenta como ponto originário, berço do qual emergem todas as coisas. Em Hegel, ficou demonstrado que existem duas vias, o da queda, da dissolução e o movimento a ele imbricado, o momento do engendramento. Aparentemente opostos, em vias de enfrentamento e de colisão, os dois momentos não se dilaceram, pois fazem parte da dualidade em que o sistema hegeliano está estruturado. As oposições não devem ser anuladas radicalmente. Elas, dentro do quadro conceitual da *Aufhebung*, guardam em si os momentos da negação, da conservação e da elevação. Algo, de ambas as oposições, será conservado para poder se processar o devir, o qual possibilita a efetividade (*wirklichkeit*). Após o abismamento, o espírito, a autoconsciência, o homem, enfim, pode, se assim o desejar, reconstituir-se. Se assim o desejar, afirmamos na frase anterior, porque, a reconstituição é ato de liberdade inerente ao espírito. É ato de escolha. Pode eleger o abismamento, permanecer no sem-fundo e no sem-chão. Ou pode pôr-se novamente a si mesmo e seguir o percurso da existência, da experimentação, em busca do possível sentido para a vida.

No fundamento hegeliano, conseqüentemente, não podemos falar do bem ou do mal como determinações, visto que a essência que constitui as coisas é ainda indeterminada e só se determina (*sich bestimmt*) pelo ato de pôr-se que o espírito, como energia que é, efetiva. Mal e bem, no fundamento, são possibilidades tanto para o mal quanto para o bem. Quem ordena o estatuto da determinação será o livre arbítrio, *Willkür* (HEGEL, 2000a, v.1, p. 42 e 47, 2000b, p. 123) que vai se servir como mediação da vontade, que igualmente, na sua naturalidade, não é má nem boa (ROSENFELD, 1988, p. 103). Existe, portanto, na origem, o querer, a vontade simplesmente, que movida por pulsão, tentação ou inclinação se põe em movimento. Sempre será uma vontade individual e disso decorre que o homem será responsável

tanto pelo bem quanto pelo mal que pratica, pois age movido pelo livre arbítrio. É nesse sentido que ele será responsável tanto pelo mal quanto pelo bem. E quem vai avaliar se as escolhas e as ações são boas ou más não será a pessoa enquanto indivíduo particular simplesmente, mas serão submetidas à análise e julgamento do regramento constituído por uma vontade que se alça acima da particularidade e se estabelece no âmbito de universalidade da razão. A mesma coisa não pode ser dita referente aos animais, que, pela sua constituição interna, carecem do livre arbítrio (*Willkür*) e, por isso, não podem efetivar uma escolha livre e nem ser tributários do bem ou do mal ou lhes imputar alguma culpa. Dessa forma, na visão hegeliana, o conceito de inocência, deve estar intimamente imbricado com a liberdade e Hegel o enuncia assim: “Apenas o animal é verdadeiramente, em absoluto inocente” (HEGEL, 1946, p. 82-83). Feita essa análise do fundamento e sua imbricação com o bem e o mal, ingressamos agora, na investigação do mal a partir da narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis.

2.9 Mal e liberdade

O terceiro capítulo do livro do Gênesis é conhecido como o texto que relata a queda do homem, isto é, o seu banimento do paraíso por ter transgredido o mandamento ordenado por Deus de não comer do fruto da árvore do bem e do mal²⁶. É uma narrativa referencial para a investigação sobre a questão do mal, tanto para a teologia, quanto para a filosofia e a psicologia. Esse texto escrito em hebraico por volta do décimo século antes de Cristo, foi traduzido para o grego, na Alexandria, ao redor do segundo século antes de Cristo como uma versão conhecida como o “Livro dos Setenta” ou “Livro dos LXX” ou ainda como “Septuaginta”. Na versão latina, é conhecido como “Vulgata”. Nessas três versões, a narrativa chegou até nós com cópias bem conservadas e sem discordâncias significativas entre elas. Toda a problemática gira em torno da árvore do bem e do mal, de uma lei dada por Deus e o desacato a essa lei. Portanto, uma transgressão ao ordenamento divino. Em torno dessa árvore se concentram os temas da felicidade originária do ser humano, das delícias do paraíso, da inocência, do pecado e da queda. A palavra pecado não faz parte dessa narrativa, pelo que, a rigor, se deveria falar em mal

²⁶ Na versão latina da “Vulgata”, o termo mal é traduzido por “malum”, o que levou à associação com maçã, pois esta, em latim, é *mālum*.

originário e não pecado original. O termo pecado aparece, na narrativa bíblica, pela primeira vez, no quarto capítulo do Gênesis e está relacionado ao fratricídio (Gn 4,7). Em referência à nossa investigação, Hegel trata dessa narrativa para falar do mal do ser humano, mas não da queda. Schelling fala da queda e do mal, mas não faz muito uso deste texto a não ser no seu trabalho de conclusão do curso de filosofia em Tübingen. Já Kierkegaard, debruça-se sobre este texto para analisar a angústia do ser humano. Incluímos, na nossa investigação, em forma de breve digressão, a análise que Kant faz sobre este texto, para aproximar a leitura kantiana da hegeliana. Eis o texto, pois, a que mantemos constante referência em nossa investigação:

¹A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que lahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: Então Deus disse: 'Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?' ²A mulher respondeu à serpente: 'Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim.' ³Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte' ⁴A serpente disse então à mulher: 'Não, não morrereis!' ⁵Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.' ⁶A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. ⁷Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.⁸Eles ouviram o passo de lahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de lahweh Deus, entre as árvores do jardim. ⁹lahweh Deus chamou o homem: 'onde estás?' disse ele. ¹⁰'Ouvi teu passo no jardim, respondeu o homem; 'tive medo porque estou nu, e me escondi' ¹¹Ele retomou: 'E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi comer!' ¹²O homem respondeu: 'A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!' ¹³ lahweh Deus disse à mulher: 'Que fizeste?' E a mulher respondeu: 'A serpente me seduziu e eu comi.' [...] ²⁰O homem chamou sua mulher 'Eva', por ser a mãe de todos os viventes. ²¹lahweh Deus fez para o homem e sua mulher túnicas de pele, e os vestiu. ²²Depois disse lahweh Deus: 'Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!' ²³E lahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. ²⁴Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida (Gn 3,1-14).

Essa narrativa, escrita em forma de mito, como pode fazer parte de um conteúdo tão sério e importante quanto é a origem, o desenvolvimento e a teleologia do ser humano? Os mitos devem ser levados a sério pela filosofia? O próprio Hegel afirma que o mitológico necessita ficar excluído da história da filosofia porque a filosofia não versa sobre filosofemas, cujos pensamentos são desenvolvidos de

modo implícito. No entanto, Hegel diz que os mitos são importantes só na medida em que o conteúdo da religião se revela à consciência sob a forma do pensamento, porquanto, só o pensamento é a forma absoluta da ideia (HEGEL, 1971, p. 104). Como vimos, Hegel gosta de falar do sério e não descumpra aqui seu compromisso com a seriedade ao se debruçar sobre esse texto. Na sua visão, o sério está relacionado ao trabalho da razão, do pensamento, da reflexão e é precisamente isso que ele faz ao analisar a questão do mal a partir de uma narrativa mitológica. Hegel sabe da limitação das representações míticas, mas como estudioso da filosofia das religiões analisa atenta e criticamente seu conteúdo e lhe dá uma nova interpretação.

Hegel constata que a maioria das religiões, nas suas narrativas sobre a origem do ser humano, inicia com uma estadia no paraíso e com um período de originária inocência perdida quando ingressou no mal por meio do pecado (HEGEL, 1987, v.2, p. 371-372). Hegel considera que essa determinação como um estado primeiro, originário e verdadeiro não pode ser sustentada, posto que a representação do paraíso perdido indique que não pode ser um estado essencial, pois o verdadeiro e o divino não se perdem; são eternos, permanentes em si e para si.

Na lição de 1824, ao falar sobre religiões determinadas ou étnicas, Hegel as divide em três formas ou etapas. A primeira é a religião imediata, natural ou a religião da natureza. Nessa forma, existe a unidade do espiritual com o natural, e Deus, como conteúdo, participa dessa unidade. O espírito, nessa fase, é idêntico à natureza e, a consciência, por também se manter nessa unidade, carece de liberdade. Na religião da natureza, assim entendida por Hegel, não se pode propriamente falar do mal, pois para Hegel, o mal é resultado do livre arbítrio, da liberdade do ser humano. A essência do espírito, segundo Hegel, é a de ser livre, e é da liberdade que dependem o bem e o mal. Em outros termos, para que haja o mal é necessário o livre arbítrio (*Willkür*) (HEGEL, 1987, v. 2, p. 302). Nessa primeira forma, da unidade do espírito e da natureza, operam as religiões orientais. Na segunda etapa, a religião da individualidade ou da subjetividade espiritual, inicia o *ser-para-si* espiritual do sujeito com o domínio do pensamento e, com isso, a naturalidade é secundária, isto é, o natural passa a ser visto como corporeidade para o subjetivo. Nessa segunda etapa, Hegel caracteriza o que é essencial na religião judaica, considerada a religião da sublimidade e na religião grega,

considerada a religião da beleza. Daí que na religião grega e judaica se pode falar do mal, do bem e da responsabilidade frente a eles. Na primeira, Deus é uno e eterno e existe apenas no pensamento. A religião da beleza, a grega, é a religião da aparição divina, ou seja, da corporeidade e da materialidade divinas. A materialidade é o aparecer da subjetividade. Desse modo, a corporeidade, a materialidade, é o instrumento por meio do qual o sujeito faz sua aparição. No entanto, a individualidade espiritual não é a individualidade do pensamento puro. Assim, o natural existe no espiritual como seu corpo, e por outra parte, diz Hegel, o sujeito é determinado como finito porque utiliza o corpo (HEGEL, 1987, v.2, p. 129). Já na terceira forma, a religião inicia com um conteúdo concreto, determinado por si mesmo, com o conceito que aparece pela primeira vez, sob o modo da finalidade exterior e finita. Aqui, o espiritual é também finalidade, pois possui em si mesmo determinações concretas. No entanto, essas determinações são ainda finitas, com conteúdo particular. Segundo Hegel, essa terceira modalidade da religião constitui a transição para a religião absoluta (HEGEL, 1987, v. 2, p. 130). Hegel chama atenção para que essa tríplice divisão deva ser tomada em sentido objetivo, no próprio sentido da natureza do espírito, isto é, na religião, o espírito é compreendido, inicialmente, sob a forma da religião natural. Na segunda forma, o espírito penetra dentro de si mesmo e passa a ser livre apenas em si mesmo. Na terceira etapa, o espírito se recolhe em si mesmo, quer determinar-se em si mesmo e, assim, projeta uma finalidade para si. No entanto, mesmo assim, com essa teleologia que quer se propor, o espírito ainda continua limitado e finito porque, segundo Hegel, o espírito, dentro dessas suas determinações, tem um percurso a fazer, pois ele mesmo se apresenta como um processo, como vimos quando falamos demoradamente sobre o *an sich* e o *für sich*. Esse processo do espírito, Hegel o compara empiricamente com as etapas da vida do ser humano. Na primeira etapa, a criança vive na unidade com a natureza. Na adolescência, segunda etapa, o homem chega a *ser-para-si*, mas não se propõe ainda a nenhum fim particular. Na idade adulta, terceira etapa, que Hegel chama de idade viril, o homem se propõe a um fim particular pelo qual consagra suas forças. Na quarta etapa, a idade anciã, é o tempo do pensamento que se propõe como meta infinita ao universal. Tais determinações estão presentes logicamente na própria natureza do conceito.

O homem nasce virtualmente humano, isto é, com a possibilidade de alcançar a meta que o próprio espírito está a exigir de si mesmo. Ao nascer, na sua primeira

fase da existência, como elucidada a religião natural, o espírito existe em transparente e tranquila unidade com a natureza. Nessa primeira etapa, o espírito ainda não se voltou sobre si mesmo e não deu início ao processo de separar-se da natureza na qual está profundamente imbricado. Boa parte das narrativas referentes a essa primeira fase da existência do ser humano, recebe o nome de paraíso, no qual o homem vive na inocência e da qual só sai pela culpa, fruto do livre arbítrio, o qual, a paixão se põe em sua própria liberdade e toma para si as determinações distintas do natural. A culpa, portanto, inicia com o livre arbítrio, o qual, de acordo com Hegel, está entrelaçado com a reflexão da individualidade (HEGEL, 1987, v. 2, p. 132). Em outras palavras, a culpa pelo mal é consequência de uma escolha livre, escolha movida pelo querer e pelo saber. É nesse contexto que Hegel introduz a metáfora da planta para elucidar a passagem da inocência à culpa, ou seja, a passagem da inocência ao mal (HEGEL, 1987, v.2, p. 132). A planta, diz Hegel, possui alma, elemento que a anima, que lhe dá vida, mas não possui espírito e nem é espírito e por isso não poderá ser movida pela paixão e fazer um percurso para se tornar aquilo que já é planta. A planta existe em unidade com a natureza universal. Sua particularidade – ser planta - não poderá ser infiel àquilo a que foi determinada ser, não poderá ser infiel à natureza universal, ou seja, seu ser e seu dever ser não são diversos dessa natureza na qual está inserida. A planta será como deve ser, ou dito de outro modo, a planta não pode deixar de ser como deve ser porque o universal não é diferente do particular. A inocência, no homem, existe quando o universal não é diferente do que é o espírito. Deixa de ser inocente ao separar o *dever ser* do seu ser natural que se dá pelo desdobramento efetivado pelo livre arbítrio.

Na metáfora do paraíso, é representado como o ser humano vivia no estado de inocência. Ali, o espírito do homem vivia em perfeita unidade com a natureza. Na visão hegeliana, o homem, entendido como homem virtual, sem ainda ter iniciado o percurso para se efetivar como homem, é inocente no paraíso porque seu ser para si não se separou ainda das coisas, do mundo natural. Deixa de ser inocente quando o *ser para si se separa da natureza*, se eleva da natureza e empreende o itinerário de se tornar espírito.

Assim sendo, o homem é um animal, faz parte da natureza e do mundo da vida natural. Entre ele e a natureza existe um entrelaçamento originário. Assinala bem Jean-François Kévégan que existe uma espécie de tensão e de enfrentamento, que ele chama de contradição entre o homem e a natureza, pois o

espírito pressupõe a natureza e dela procede. “O espírito, no sentido hegeliano, não é de modo algum ‘naturalmente livre’. Ele deve, antes, ser compreendido como um processo de libertação” (KEVÉRGAN, 1995, p, 18, tradução nossa). Essa libertação do espírito de sua naturalidade e de sua imediatidade, isto é, de sua subjetividade primeira, observa muito bem Kevérgan é uma autoposição do espírito que opera como uma segunda natureza ético-política (KEVÉRGAN, 1995, p. 19). Isso significa que o espírito se alça da natureza, e ao se elevar, de alguma forma eleva também a natureza e no seu percurso se realiza, se torna homem e participa da história mundial, que é o seu reino. Em outras palavras, a história universal é o reino do espírito, história, não como um simples agregado de eventos indiferentes, mas eventos que o próprio homem elege realizá-los, tanto para o bem como para o mal. Essa história universal implica, portanto, numa amplificação que transcende as vontades e desejos particulares, ou seja, o homem está inserido numa história com regramentos, cultura (*Bildung*), direitos e deveres.

Pelo desdobramento, pois, segundo Hegel, a natureza põe diante do homem um muro divisório. É essa separação que tira o homem da inocência, do seu estado primitivo e natural (HEGEL, 1987, v. 2, p. 133). Essa unidade primeira, original, apresentada na narrativa do homem no paraíso, supõe que o espírito conheça, por meio da intuição, a natureza universal e verdadeira das coisas. A essa compreensão, Hegel, com toda razão, faz sua crítica ao compará-la ao estado do sonambulismo, pois a intuição, como algo puramente interior, conhece-se a si mesmo a partir apenas de si mesmo, enfim a alma regressa a si mesma sem, na verdade, ter saído de si, sem se confrontar com o exterior.

Na Bíblia, assim como em diversas religiões, existe uma narração do paraíso, o qual se perdeu e é representado como meta a ser alcançada pelo homem. Uma representação referente ao passado e ao futuro. Essa representação mostra, em sua essência, segundo Hegel, a unidade do humano com o divino, no entanto, o ponto fraco dessa representação é que essa unidade seja apresentada como um estado no tempo e que não deveria ter sido perdido (HEGEL, 1987, v.2, p. 134). Ora, se esse paraíso se perdeu, significa que estamos diante de uma narrativa que trata de um estado de contingência. Ao nos acercarmos do conceito ou do pensamento dessa narrativa, percebe-se que ali está implicada a ideia da representação da unidade do homem com Deus como uma unidade natural, imediata, originária e tudo transcorre em plena harmonia nessa intuição do homem. Bem compreendida, a

unidade do homem com a natureza significa a unidade do homem com sua própria natureza e a natureza do homem é a liberdade, a espiritualidade, o saber pensante do universal *em si e para si*. No entanto, esse saber e essa unidade estão presentes no homem, mas não como uma unidade imediata e natural (HEGEL, 1987, p. 135). Essa unidade imediata e inviolável se encontra na planta, mas não no homem porque o homem é espírito e o espiritual não existe na unidade imediata com sua natureza. O espiritual, ao contrário da planta, deve tomar o caminho da travessia do desdobramento infinito, assim a unidade só pode existir como efetividade, como fruto de uma reconciliação. A verdadeira unidade é uma meta a que o próprio espírito está a exigir e que será alcançada apenas por um movimento, por um processo, por uma separação da existência imediata e por um retorno a si mesmo (HEGEL, 1987, p. 136). Quando se diz que uma criança é inocente e no escalonamento do tempo a perdeu ou mesmo quando se fala da inocência de certos povos, deve-se compreender que essa inocência, na visão hegeliana (HEGEL, 1987, v.2, p. 136) não é a verdadeira existência do ser humano porque não opera no registro da liberdade, porque seu querer não é autoconsciente e sua vontade ainda não é livre para exercer a elevada tarefa da escolha.

A narrativa que estamos investigando a partir da análise do mal não descreve o drama de uma pessoa, mas como bem observa Hegel, “A história da queda no pecado contém a natureza do homem enquanto homem” (HEGEL, 1987, v.2, p.299). O texto está construído com personagens representativos de universalidades. A serpente representa a consciência do ser humano, pela qual pode refletir, pensar, querer, desejar, intuir e estabelecer o diálogo consigo mesmo. Adão, seu nome significa, na língua hebraica, humanidade imbricada com a terra, da qual procedeu e está vinculado. Eva significa vida, mãe dos viventes.

Paul Ricoeur descreve bem esta perspectiva de universalidade:

O mito bíblico é muito antigo, mas sua significação é nova. [...] Esta crônica do primeiro homem nos subministra o símbolo do universal concreto e concretizado, o protótipo do homem desterrado do reino, o paradigma do mal em seu mesmo nascimento. Em Adão somos um e somos todos; a figura mítica do primeiro homem concentra na origem da história a unidade múltipla do homem (RICOEUR, 1982, p. 394, tradução nossa).

Essa narrativa não trata de um homem particular, mas do ser humano enquanto ser humano, de um bem universal. O texto apresenta o homem como o mais elevado dos seres criados. Porque pensa, sabe e conhece, torna-se, por esses

atributos, semelhante ao criador, que é pensamento e só pode ser adorado pelo pensamento. Essas características atribuídas direta e indiretamente ao homem, possibilita-lhe dialogar com Deus, cuja determinação principal é a de ser espírito. “Deus é espírito” (HEGEL, 1987, v.2, p. 301) e seu produto, o mundo, também é espírito. Observa-se, no entanto, que em Deus não existe contradição, pois no mundo, Deus é por si (*bei sich*), ou seja, absoluto em si mesmo. A contradição pressupõe o dualismo. Deus é uno, absoluto (*bei sich*). Hegel assinala que, assim como havia dualismo na religião dos persas, o princípio do bem e o princípio do mal, presentes desde sempre, também havia dualismo na religião dos judeus, mas não em Deus, mas no espírito finito e é ali que se realiza o enfrentamento, a antítese entre o bem e o mal. Deus é uno e puro bem, não tem em si a contradição, assim como não se encontra antítese e contradição na religião persa, porque o mal existe como princípio originário e, igualmente o bem, como princípio originário (HEGEL, 1987, v.2, p. 301-302).

A partir dessas afirmativas hegelianas, podemos inferir que só o homem é capaz de praticar o bem e o mal, de eleger ou de refutar a um ou a outro. Só nele a antítese, essa dualidade do bem e do mal, pode estar presente. De igual modo, só o ser humano é capaz de realizar a síntese do bem e do mal, de chegar à reconciliação no seu interior e no palco da história universal. Por si mesmo o bem não é contraditório e, por isso, em Deus não existe a contradição. A contradição ou a não contradição tem como referência a natureza do conceito. No espírito, de acordo com o próprio conceito de bem e de mal, se trava, pois, a luta entre o bem e o mal. Essa oposição é um ponto difícil porque constitui a antítese. Ora, se o bem por si mesmo não é contraditório, a contradição se instaura no homem e no mundo pelo mal.

O livro de Gênesis ao qual pertence o texto que reflete sobre a contradição do bem e do mal é um texto da tradição religiosa judaica que professa a existência de um Deus uno cuja essência é a bondade. É desse contexto que surge a pergunta: de onde veio o mal, então? Essa questão inquietante não faz sentido, por exemplo, na religião dos persas, porque o mal existe do mesmo modo como existe o bem, isto é, da emanção dos princípios do Bem e do Mal, que são ambos, princípios originários. O terceiro capítulo do Gênesis que pertence à tradição que postula um só princípio originário, Deus, o qual é pura bondade, é uma narração que responde à questão de como o mal ingressou no mundo e está, segundo Hegel, escrito em

forma de mito ou parábola. Quando, porém, o especulativo e o verdadeiro são expostos na modalidade do acontecido e na figura do sensível, aparecem por consequência, traços inadequados (HEGEL, 1987, v. 2, p. 301). É narrado que, após a criação de Adão e Eva no paraíso, Deus proibiu ao primeiro homem que comesse do fruto de uma determinada árvore. A serpente, contudo, os seduz com esse condicional atraente: “Se comerdes sereis como deuses” (Gn 3,5). Comeram do fruto e Deus lhes infligiu um duro castigo, mas apesar disso, diz: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!” (Gn 3,22). Ora, de acordo com essa afirmação, o homem chegou a ser Deus, porém, de outra parte, o texto mostra que Deus impede ao homem de chegar a isso, pois o expulsa do paraíso. Hegel considera que esta narrativa pode ser interpretada assim: Deus promulga uma lei e o homem, movido por soberba em querer se igualar ao próprio Deus, a transgride e foi, por isso, castigado por seu orgulho. A lei divina, nessa interpretação, teria como objetivo provar a obediência do homem (HEGEL, 1987, v. 2, p. 301).

Percebe-se que Deus proíbe o mal, mas, essa proibição, diz Hegel (HEGEL, 1987, v.2, p. 301), é bem diferente da proibição de comer o fruto de uma árvore. Ora, o que Deus quer e o que não quer devem ser de natureza eterna e verdadeira. Aparentemente, essa proibição é dirigida a um homem particular, Adão, e, por consequência, os homens posteriores têm toda a razão em se rebelar por serem castigados por uma culpa alheia. Entretanto, a narrativa deve ser interpretada especulativamente, a saber, Adão não é um indivíduo, como vimos acima, mas o ser humano em geral, e o que Deus proíbe diz respeito à natureza do homem. Devemos observar que a árvore não é uma árvore qualquer, mas é a árvore do bem e do mal. Com isso, fica eliminada toda a exterioridade. O texto chama o leitor à interioridade do ser humano.

Na sequência, o homem come do fruto da árvore do bem e do mal e surge, então, essa dificuldade: por que Deus haveria de proibir ao homem de chegar ao conhecimento se é esse que o constitui o específico do espírito? Hegel, afirma que o espírito é consciência (*Bewusstsein*) e a consciência suprema reside no conhecimento (*Erkenntnis*) (HEGEL, 1987, p. 302). Como poderia ser proibido o conhecimento? Ora, diz Hegel, o conhecimento, ou o saber, é um presente (*Geschenk*) perigoso e ambíguo (*doppelseitige*) porque o espírito é livre e dessa

liberdade dependem tanto o bem quanto o mal. Tal é o aspecto negativo inerente ao aspecto afirmativo da liberdade (HEGEL, 1987, v.2, p. 302).

A narrativa bíblica mostra o homem a viver pacífica e harmoniosamente no paraíso e, após comer do fruto do bem e do mal, é repreendido por Deus e expulso do encantador recinto. Esse estado harmonioso é descrito por essa narrativa, como original e não teleológico. Hegel observa que se costuma afirmar que o estado original do homem é o da inocência (*Unschuld*). Ora, esse estado, diz Hegel, é o estado da consciência natural (*der Zustand des natürlichen Bewusstseins*) e que deve ser suprasumido (*muss aufgehoben werden*), tão logo a consciência se sabe como espírito (HEGEL, 1987, v. 2, p. 302).

Desse modo, a inocência na narrativa bíblica é posta no paraíso, lugar original do ser humano e se apresenta como um modo de vida harmonioso, em conciliação com a natureza e com Deus. Na interpretação hegeliana, a conciliação é produto que se efetiva por meio de um longo percurso que o espírito faz na história universal, seu reino. Dessa forma, o ser humano para iniciar esse seu percurso, deve sair desse estado de consciência natural, e o faz, não pela escolha do mal ou do bem, mas por saber-se capaz de escolher, por saber-se capaz de fazer seu itinerário. Em outras palavras, pela consciência o espírito toma de si mesmo, por meio do desdobramento de sua consciência. Por isso, o mal não está em tomar consciência de si mesmo. O mal é permanecer na inocência, na não efetivação da liberdade, que é a capacidade de escolher. Como inocente, o homem é incapaz de responder (ser responsável) a si mesmo e aos outros pelos seus atos. A liberdade possibilita a escolha do bem e do mal. O aspecto negativo da liberdade é a escolha do mal, mesmo assim, faculta ao homem a saída de seu estado natural, e, no curso de sua existência, reconciliar-se consigo e com os outros. Por conseguinte, a conciliação se apresenta como reparo às más escolhas.

Quando esse primeiro estado é denominado de estado de inocência (*Unschuld*), pode surgir, diz Hegel, com razão, um mal entendido, pois se poderia desejar que o homem nunca devesse ter saído dali e se tornar culpado. Nesse estado de inocência não existe bem nem mal, é o estado do animal. O homem, nesse seu primeiro estado, encontra-se, conforme o mito da queda, no paraíso, que é propriamente um jardim zoológico (HEGEL, 1987, v. 2, p. 394), um estado de irresponsabilidade, pois apenas o estado ético dos homens é estado de responsabilidade e de culpa, um estado do homem. Culpa (*Schuld*) significa

imputabilidade (*Zurechnung*), isto é, aquilo que pode ser imputado ao homem. Ora, ter culpa significa poder ser responsabilizado por atos realizados livre e conscientemente, tanto para o bem quanto para o mal (HEGEL, 1987, v. 2, p. 394).

Ora, diz Hegel, esse estado primeiro e natural, enquanto estado de existência, não é um estado de inocência, mas um estado simplesmente animal, no qual não existe o mal nem o bem. Nesse estado o animal não é bom, nem mau. Aqui, ratificamos o que Hegel tanto insiste: o homem tal como é por natureza, não é tal como deve ser; ele deve ser o que é em virtude do espírito no qual ele se converte mediante iluminação interior, mediante o saber e o querer (HEGEL, 1987, v.2, p. 374).

O homem, nesse seu primeiro estado, não estado cronológico, mas estado da existência pessoal, como indivíduo, vive entrelaçado, amarrado à natureza e dela não se distancia. O animal não pode se destacar desse meio e reconhecê-lo como heterogêneo. Essa caracterização que Gerd A. Bornheim (BORNHEIM, 2003, p. 40-43) faz do homem, na sua consciência ingênua, é a leitura que Hegel faz do homem na sua jornada no paraíso. Ou seja, homem, ao contrário do animal, age e sabe que está a agir. O que caracteriza o homem é essa sua capacidade de se distanciar do meio em que vive e da natureza, distanciamento que se efetiva pelo despertar do espírito e da consciência; todavia para que isso aconteça é necessário o pressuposto da subjetividade, da interioridade, a que Hegel chama de *Ansich*.

A interpretação do estado paradisíaco do homem como um estado natural é também feita por Kant em “*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*”²⁷ (KANT, 1964, p. 87). Faremos uma breve digressão ao analisarmos esse breve texto de Kant para observar exegese feita à luz da razão e que se aproxima da análise que Hegel faz do paraíso, a saber, um estado natural do ser humano.

A leitura kantiana parte da observação de que não devemos nos perder em suposições (*Mutmassungen*) sobre esse primeiro período da existência humana que coloca o primeiro casal num paraíso coberto por um céu benigno onde o homem podia se servir da natureza para sobreviver. Em seguida, por meio de sua destreza, passou a se servir das próprias forças para ganhar o seu viver. Essas habilidades, o homem não as recebeu gratuitamente, mas teve de ganhá-las por si mesmo, a partir do instinto, que segundo Kant é a voz de Deus (*Der Instinkt, diese Stimme Gottes*) (KANT, 1964, p. 87) a que todos os animais obedecem. Ora, esse instinto permite

²⁷ Presumido início da história do ser humano.

conhecer umas coisas e lhe proíbe outras. Enquanto o homem inexperiente (*der unerfahrene Mensch*) (KANT, 1964, p. 87) obedeceu a essa voz da natureza (*Rufe der Nature*), se encontrava bem ali. No entanto, quando a razão iniciou a operar e se dar conta de si, buscou, por meio da comparação, a relação dos seus sentidos (olfato, tato, visão, etc.). Por exemplo, diz Kant (KANT, 1964, p. 88), a vista lhe apresentava como semelhante ao saboreado, a ampliação do seu conhecimento, os meios de nutrição (*Kenntnis der Nahrungsmittel*). “Então a mulher viu que a árvore tentava o apetite, era uma delícia para os olhos e desejável para adquirir discernimento. Pegou o fruto e o comeu; depois o deu também ao marido que estava com ela, e ele também comeu” (Gn 3, 6).

A razão, com a ajuda da imaginação, pode provocar artificialmente novos desejos, com ou sem necessidade, senão até contrários a seus impulsos naturais, desejos que, segundo Kant merecem o nome de concupiscência (*Lusternheit*) e que pouco a pouco se convertem numa multidão de inclinações iniludíveis e antinaturais que recebem o nome de voluptuosidade (*Uppigkeit*) Ora, afirma Kant, a ocasião para essa rebeldia das inclinações naturais, pode parecer algo insignificante, todavia, o êxito da primeira tentativa significou tomar consciência de que a razão era a faculdade que permitia transpor os limites em que se mantêm todos os animais e para o gênero de vida esse passo foi decisivo (KANT, 1964, p. 88). A fala da serpente foi a primeira tentativa de projetar uma escolha livre. O homem descobriu então, a capacidade de escolher por si mesmo uma maneira de viver, de não permanecer fechado como o resto dos animais. Nas suposições que Kant aqui faz, imagina que a satisfação da descoberta em poder eleger, seguiu-se no homem, o surgimento da angústia e do temor (*Angst und Bangigkeit*) (KANT, 1964, p. 89).

Após o instinto da nutrição a quem a natureza conserva a cada um, diz Kant, o instinto sexual é o mais importante, pois conserva a espécie. No animal, esse instinto repousa num impulso passageiro, enquanto no homem, pela imaginação, pode ter maior duração e regularidade. Por isso, Kant interpreta a folha de parreira, como produto da manifestação da razão relacionada ao instinto sexual do homem, que, aos poucos, elevou-se ao ideal, o amor (*Liebe*) (KANT, 1964, p.89).

O próximo passo da razão foi o despertar da expectativa em relação ao futuro. Essa capacidade de não só gozar o presente, mas de se fazer presente no tempo futuro e também do passado, constitui a característica mais forte da prerrogativa do ser humano, pois pode se preparar para os seus fins mais

longínquos e ao mesmo tempo essa perspectiva faz nascer as preocupações pelo amanhã, preocupações que os animais não têm (KANT, 1964, p. 90). Homem e mulher, no quadro dessa vida penosa, antecipam, com temor, algo que ocorre com todos os animais, porém, que a esses não preocupa a morte. Desse modo, o ser humano, foi entrever que poderia viver em sua posteridade para aliviar seu sofrimento.

O último passo desse itinerário da razão, que eleva os homens muito acima dos animais, é o passo em que o homem se deu conta que compreendeu que ele próprio constitui o fim da natureza (*der Zweck der Natur*) (KANT, 1964, p. 91). A primeira vez que disse à ovelha: a tua pele, a natureza não te a deu para ti, mas para mim e a tirou e se vestiu com ela, tinha já a consciência de seu privilégio que o colocava acima de todos os animais. Essa representação (*Vorstellung*) (KANT, 1964, p. 91) implicava a ideia de que não podia se dirigir, nos mesmos termos, para nenhum homem, senão que tinha que considerá-los a todos como copartícipes (*Teilnehmer*) iguais em dons da natureza. Preparação muito antecipada das limitações a que a razão teria de se submeter no futuro à vontade, em consideração aos demais homens, tida como muito mais necessária à instituição da sociedade que a inclinação e o amor (*Zuneigung und Liebe*) (KANT, 1964, p. 91). Dessa maneira, o ser humano, ingressa na participação de igualdade de todos os seres racionais. Com esse último passo, o homem abandona o seio natural da natureza, passo honroso, porém, ao mesmo tempo cheio de perigos, pois o tira do estado de inocência e seguridade, como de um jardim que tudo lhe dava e o lança ao vasto mundo, onde o esperam cuidados, penas e males desconhecidos (KANT, 1964, p. 92).

Kant considera que essa representação que faz da primitiva história humana, isto é, a saída do homem do paraíso (*der Ausgang des Menschen*) através da razão (*Vernunft*) apresenta o primeiro passo da espécie (*Aufenthalt seiner Gattung der Rohigkeit*) o qual mostra a passagem da rudeza de uma pura criatura animal à humanidade e ao abandono do instinto, conduzido pela razão, ou seja, a saída da tutela da natureza ao acesso ao estado de liberdade. A saída desse estado de inocência, de naturalidade, da imediatez para o estado da liberdade, é um ganho ou uma perda do ser humano? A essa pergunta, Kant responde (KANT, 1964, p. 92), e diz que esse passo representa um progresso de um estado de vida pior para um

estado de vida melhor da espécie humana. Antes do despertar da razão não havia nenhuma ordem ou proibição e, por isso mesmo, nenhuma transgressão.

Antes do despertar da razão (*Ehe die Vernunft erwachte*) não havia nenhuma ordem (*Gebot*) ou proibição (*Verbot*), nem tampouco, por conseguinte, transgressão, porém, tão logo começou a trabalhar e a desafiar a animalidade, originaram-se males, os quais, com a razão cultivada, passaram a ser alheios ao estado de inocência (KANT, 1964, p. 93). O primeiro passo que transpôs esse estado originário do homem foi, no aspecto moral, segundo Kant, uma caída e, no aspecto físico, uma série de males não conhecidos pela vida, logo, castigo. A história da natureza inicia, segundo Kant, com o bem, pois é obra de Deus; a história da liberdade com o mal, pois é obra do homem. Para o indivíduo, que nesse uso da sua liberdade não olha mais que a si mesmo, tal mudança representa uma perda. Para a natureza, cujo fim no homem se orienta até a espécie, foi um ganho. O homem tem, portanto, motivos para atribuir a sua própria culpa todos os males e todas as maldades que pratica, porém, também para admirar e louvar a sabedoria da adequação dessa ordem em qualidade na vida. Kant conclui o “*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*” dizendo que o ser humano passou de uma época de ócio (*Zeitabschnitte der Gemächlichkeit*) e paz, para outra, de trabalho e discórdia, como prefiguração de sua vida em sociedade (KANT, 1964, p. 95-96).

Essa interpretação kantiana da leitura do paraíso originário do homem, de sua saída e do conseqüente ingresso no mundo da liberdade, facilita a compreensão hegeliana quando afirma que o deficiente da representação da narrativa bíblica é a exposição dessa unidade como um estado que existe imediatamente ao invés de ser um estado alcançado ao final do processo, ou seja, a última determinação (*Bestimmung*) é posta como primeiro estado: a harmonia do homem com o bem. Para alcançar esse estado é necessário sair da naturalidade originária. No entanto, essa saída exige que o *em si* se desdobre, se divida (*trennung*) e retorne a si reconciliado. Ora, esse ser reconciliado, diz Hegel, é representado na narrativa da queda, como aquele primeiro estado que não deveria ser transgredido (HEGEL, 1987, v. 2, p. 303). O deficiente dessa representação é o de colocar a unidade como imediata e natural e não como resultado de um processo. Em toda a representação do mito da queda é mostrado o interior como exterior e o necessário como contingente. É do exterior ao homem – da serpente – que se ouve a proposição de que Adão seria igual a Deus se comesse do fruto da árvore do bem e do mal e essa

afirmação é ratificada posteriormente por Deus. Essa é a ideia profunda exposta na narrativa (HEGEL, 1987, v. 2, p. 303), a ideia de o homem poder se tornar divino.

A narrativa segue e mostra o homem a comer do fruto e, como consequência, lhe é imposto como castigo o banimento do paraíso, que ao dele sair, ouve de Deus:

“Maldita seja a terra por sua causa. Enquanto você viver, dela você se alimentará com fadiga. A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas e você comerá a erva dos campos. Você comerá seu pão com o suor do seu rosto, até que volte para a terra, pois dela foi tirado. Você é pó, e ao pó retornará” (Gn 3,17-19).

Devemos reconhecer, diz Hegel, que essas são as consequências da finitude. (*die Folgen der Endlichkeit*) (HEGEL, 1987, v. 2, p. 302). Por um lado, observa-se, que a fala divina é dirigida ao homem e não aos animais. A esses, a natureza lhes proporciona, em gratuidade, tudo quanto necessitam. Por outro lado, vemos o homem na árdua luta para obter seu sustento por meio de sua atividade, trabalho e entendimento (*Verstand*), mas é isso que constitui a sua grandeza porque nessa sua necessidade de vestir-se e alimentar-se, faz uso de sua liberdade, ainda que não seja o uso mais elevado que consiste em saber e querer o bem. A liberdade, conforme a leitura que Hegel faz nesse contexto, está na natureza do ser humano e não pode, pois, ser vista como castigo.

Isso significa que no estado originário, na visão hegeliana, o homem faz uso da liberdade que está inerente nele, ou seja, uma liberdade que ainda não passou pelo tirocínio que se realiza no percurso que o espírito faz na história universal, na qual haverá de se defrontar com dualidades, com alternativas de bem e de mal, mas o simples fato de poder escolher, o eleva acima da natureza, ainda que, a elevação superior a todas será a de escolher o bem. Em outras palavras, o homem se faz a si mesmo e se determina como homem no curso de sua existência, pelo tirocínio das escolhas, pelo enfrentamento com as escolhas de outras autoconsciências que fazem parte dessa mesma história universal. Os animais, por não serem espírito, por não terem consciência de si, vivem de acordo com sua própria natureza e o seu itinerário será o de serem o que já são. Portanto, não se pode imputar ao animal nenhuma responsabilidade pelo que faz ou deixa de fazer. Sob essa perspectiva, o animal é bom por natureza, pois segue o que a natureza lhe determina.

A situação do homem, nesse seu estado paradisíaco, ou conforme Hegel, nesse seu estado natural, é muito diferente do estado do animal. O ser humano, por

ser essencialmente espírito, deve ser considerado de acordo com essa sua essência. Será ela, originariamente boa ou má? Em outros termos, a consciência humana é originalmente boa ou má? Os pressupostos, nas investigações realizadas pelo próprio homem, apontam para os dois lados, ou seja, existem enunciados afirmativos a respeito da bondade originária do ser humano, a afirmação de que a sua essência universal e substancial seja boa. Outros pressupostos vão em direção oposta e enunciam que o homem em seu ser natural e substancial é mau por natureza.

Os dois pressupostos, a bondade natural do ser humano ou a maldade originária do homem, são sustentados por opostos fundamentos, mas o que deve ser considerado a partir da visão hegeliana, é o estatuto originário do homem, enquanto espírito, sua essência, e o estatuto desse mesmo homem, enquanto participe da história universal. Ora, se o pressuposto de que o homem seja bom por natureza fosse verdadeiro, já não necessitaria de reconciliação e estaria num estado de harmonia e paz. Para Hegel, os dois pressupostos enunciados separadamente não fazem sentido, pois o homem é bom e mau por natureza simultaneamente. Para entender o que Hegel afirma, é necessário pôr essas duas visões no âmbito dos conceitos *virtual* e *efetivo*. A tese da bondade originária do homem é correta, de acordo com Hegel, pois é dito que ele é imagem de Deus, que é essencialmente bom. Enquanto espírito, portanto, é essencialmente bom. A bondade se inscreve no registro da virtualidade (*an sich*). No entanto, o homem para ser efetivamente homem, na visão hegeliana, necessita do desdobramento da consciência, isto é, passar do *em si* (*an sich*) ao *para si* (*für sich*). Assim compreendido, a afirmação de que o homem é bom por natureza, significa que é bom virtualmente. Entretanto, o homem não é um mero animal e, por isso, como espírito que é, não deve permanecer estancado nesse seu estado natural, isto é, deve sair dessa sua imediatidade originária. Transposto para o texto hegeliano, temos: “A exigência absoluta consiste em que o homem não persista como vontade natural” (HEGEL, 1987, v. 3, p. 211).

Essa ideia de que o homem no seu estado originário é o que não deve ser é afirmada também nos “Princípios da filosofia do direito” dentro do contexto da moralidade subjetiva, na qual não avançaremos, pois o propósito de nossa investigação é o mal na perspectiva especulativa e metafísica. No âmbito do ser, isto é, no estatuto originário e no dever ser que constitui a meta do ser humano, o mal é,

diz Hegel, o que necessariamente não deve ser, como o que deve ser suprimido (HEGEL, 2000b). Esse ponto é importante, continua Hegel, porque marca uma das diferenças essenciais entre o homem e o animal irracional, ou seja, essa possibilidade e capacidade de saber a dualidade da vontade particular e da vontade universal que se confrontam. O homem, porque inserido na história universal, não deve se manter e perseverar na vontade particular como se essa fosse essencial perante a vontade universal. O homem, porém, pode agir de acordo com o livre arbítrio e pôr a vontade particular acima da vontade universal e, no caso, a tal sujeito, se lhe imputa a responsabilidade na sua ação. No que se refere à questão especulativa da origem do mal, ou seja, porque o homem escolhe determinadas ações, mesmo que saiba serem más, ou porque sai de sua vontade natural e vai ao seu próprio interior, deve-se ao livre arbítrio, à liberdade e Hegel afirma esse enigmático caminho com essa frase lapidar: “No mistério está a origem do mal” (HEGEL, 2000b, p. 124).

O homem, por conseguinte, no seu estatuto de origem, vive a tensão constitutiva da dualidade entre o seu ser físico e psíquico ou espiritual. Enquanto ser físico, a natureza o enraíza em seu chão, mas como ser espiritual que é, lhe advém a exigência de se alçar para a história universal, na qual o espírito deve fazer seu curso. Esse confronto consigo mesmo se dá em vista do próprio conceito, que é o de inscrever o ser humano no âmbito da universalidade. Mas ao mesmo tempo, o ser humano é um indivíduo particular, com consciência própria e reflexão própria.

Essa compreensão antropológica de Hegel põe o ser humano, não apenas em confronto consigo mesmo, mas o coloca igualmente em confronto com outros seres humanos, na medida em que cada um é indivíduo, e então, a luta se estabelece entre os âmbitos do particular e do universal. A tarefa do espírito, portanto, é a de alçar-se da natureza, na qual o homem é, por constituição própria, egoísta (Cf., HEGEL, 1993, v. 3, p. 212) e tendo se elevado, tem a tarefa de fazer seu itinerário no universal, reconciliando-se consigo mesmo e com os outros. Esse universal de que falamos, se eleva acima das singularidades, e se estabelece pela própria razão humana.

Em sua primeira determinação, como já vimos, o homem é mau por natureza porque ainda não é como deve ser. Ele deve ser espírito e o espírito natural ainda não é espírito concretizado. A criança, dentro desse contexto, poderia ser chamada de má, mas não seria a melhor representação. As crianças, diz Hegel, não são más,

mas inocentes, porque não possuem vontade própria e nem são capazes de responder pelos seus atos (HEGEL, 1987, v.3, p. 129). Ao homem, pode-se dizer que seja bom ou mau quando tem vontade própria e entende a natureza de suas ações. Ora, a vontade é posta com a idade e ela aparece inicialmente como arbítrio (*Willkür*), o qual pode querer tanto o mal quanto o bem em virtude de sua natureza. O estado da criança é um estado de inocência, nem bom, nem mau. No entanto, o homem não deve ser como uma criança, não deve ser inocente nesse sentido. Deve ser responsável pelo que faz e pelo que deixa de fazer. Referente à segunda determinação, a disposição virtual e a racionalidade virtual, Hegel afirma que a vontade é arbítrio (*Willkür*), a capacidade de querer o bem ou o mal. No entanto, este arbítrio não é a verdadeira vontade (HEGEL, 1987, v. 2, p. 129). Existe vontade quando ela se decide, porque, enquanto quer ou isto ou aquilo, ainda não é verdadeira vontade. A vontade natural é a vontade do desejo, da inclinação, que quer o imediato, que ainda não quer “isto”, ou seja, algo determinado e para que essa escolha ocorra é necessário que haja uma vontade racional e uma consciência que tenha saído do particular e alcançado o universal e se dê conta que a lei é o racional, uma vontade que deixou de ser uma vontade má (HEGEL, 1987, v.2, p. 129). Na obra “Princípios da filosofia do direito”, Hegel afirma que

a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É, por conseguinte, a possibilidade de ser má (HEGEL, 2000b, p. 139).

Exige-se, pois, do homem que sua vontade não seja uma vontade natural, virtual, mas que se alce ao âmbito da racionalidade, da universalidade. A vontade natural (virtual) não existe ainda como espírito. O critério, portanto, de avaliação das ações, se são boas ou más, é a vontade universal, regida pela razão. A passagem do virtual ao efetivo, à concretude, ou atualização, não aniquila a vontade virtual. Não é uma outra vontade a que se efetiva. É a mesma que toma consciência do seu querer e se torna capaz de realizar uma escolha. O que existe virtualmente perdura no processo de sua efetivação.

Portanto, o ponto que marca a efetivação do virtual é o conhecimento, a consciência sabendo-se a si mesma. Para elucidar esse conceito, Hegel retoma a metáfora da representação da queda do homem no pecado. Ali se relata que, quando o homem comeu do fruto da árvore do bem e do mal, chegou ao

conhecimento, à inteligência, ao teórico e a uma vontade mais precisa. O conhecimento é a fonte de todo o mal porque a consciência ou o saber é o ato pelo qual é posta a separação, o negativo, o desdobramento na determinação mais precisa do ser *para si (für sich)*. O conhecimento revela ao homem que ele é, no seu estado originário, o que não deve ser. Esse “deve” é sua meta, o seu conceito, o que o espírito está a exigir de si mesmo e que é revelado no seu desdobramento. Ao desdobrar-se, o *em si* se vê a si mesmo a partir do *para si* e entende, então, finalmente, de que o que ele é *em si* não é o que ele deve ser. O *para si* revela, pois, a verdadeira essência do homem, que é a de ser espírito, de efetivar o que está em virtualidade. A planta, a pedra, o animal não são e não podem ser maus porque o seu *em si* não se desdobra. Não podem ver-se o que são, e são o que devem ser, sem ter consciência de serem planta, pedra ou animal. O mal se dá a conhecer, portanto, apenas e tão somente no desdobramento, momento em que, no processo, o ser *para si* toma consciência de sua relação com o exterior, com o outro, e também com seu dever ser, seu objetivo, que é o universal, isto é, a vontade racional.

O homem, que naturalmente – virtualmente – é *em si*, será *para si (für sich)* apenas mediante essa separação (desdobramento) e é precisamente ali que reside o mal. Mas, então, o que caracteriza esse mal? Ser mau, segundo Hegel, é a individualização que se separa ou está separada do universal, isto é, a separação das determinações do espírito, das leis e do racional (HEGEL, 1987, v. 2, p. 132). O desdobramento do *em si* ao *para si* é decisivo para o ser humano, pois só ele permite ao espírito ser o que ele virtualmente é, se efetivando, será conhecedor do bem e do mal, que escolherá a um ou a outro, de acordo com sua própria vontade e com seu livre arbítrio. A pergunta que Hegel se faz ao iniciar sua investigação sobre o mal a partir da narrativa do terceiro capítulo do Gênesis, a saber, “como o mal chegou ao mundo”, tem como resposta: o livre arbítrio. No entanto, o livre arbítrio só foi e é possível na medida em que a consciência toma consciência de sua consciência (*Selbstbusstsein*) e, então, saberá, por esse conhecimento, que ele é essencialmente espírito, que é livre, ou seja, que pode reger suas escolhas, suas ações. Essa ideia fundamental, Hegel a expressa, de forma lapidar:

O selo do alto destino absoluto do homem é que ele sabe o que é bom e mau, que é sua a vontade do bem ou do mal; em uma palavra: que pode ter culpa não apenas do mal, mas também do bem, culpa não por isto, nem tampouco por aquilo, nem por tudo o que ele é e é nele, mas culpa pelo

bem e mal inerentes a sua liberdade individual (HEGEL, 1946, p. 82-83, tradução nossa).

Portanto, o mal, na visão de Hegel, não é alguma coisa de perverso e maligno que surge de alguma exterioridade em relação ao próprio ser humano. Algo que poderia ser pensado como qualquer coisa que veio do além, de alguma arbitrariedade acontecida em algum lugar específico ou num tempo remoto, mas está vinculado profunda e intimamente com a liberdade humana. Pela vontade própria e pessoal, escolhe a ação que vai querer efetivar no curso de sua existência, na história universal, que está regida pela racionalidade dos seres humanos. O mal, pois, quanto o bem é o resultado de algo maligno e perverso. Por outro lado, o bem glorifica o itinerário do ser humano inserido na história universal. Um resultado, então, de uma escolha livre, o que assinala para o próprio homem, que ele, sem abandonar por completo a natureza, da qual sempre fará parte, se elevou e cumpriu desse modo a exigência do seu próprio espírito, a saber, tornar-se o que ele deve ser. E este dever ser, o próprio homem, vai descobrindo no curso da história, confrontando-se com a razão universal. O mal, deste modo, será sempre um desregramento, uma ação realizada por uma escolha livre, mas que será uma agressão ao próprio espírito e ao próprio ser humano.

3 SCHELLING

Schelling, desde seus estudos e escritos na Universidade de Tübingen, demonstrou muito interesse pelo tema do mal e da liberdade. No vigor de seus apenas 17 anos, seu gênio precoce lhe proporcionou o título de *Magister* com a dissertação de conclusão do curso de filosofia: “Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes.III, explicandi tentamen criticum et philosophicum”. (Ensaio crítico e filosófico de explicação do antiquíssimo filosofema do cap.III do Gênesis referente à origem dos males humanos). O interesse pelo tema do mal em constante referência e imbricação com a liberdade se manteve presente ao longo de toda sua vasta bibliografia, dedicando, inclusive, em 1809, uma obra inteira sobre o assunto, “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos a ela conexos”. Para melhor compreender a leitura e a interpretação que Schelling faz do mal e da liberdade e do campo semântico a eles relacionado, investigaremos como ele os compreende e a partir de que pressupostos são analisados, sejam eles teológicos, filosóficos ou mitológicos. Faremos isso, a partir do estudo da intuição intelectual e de sua relação com a razão, isso porque nos possibilitará entender o enfrentamento e a polêmica entre Hegel e Schelling. Na primeira parte de nosso trabalho, analisamos a questão do mal em Hegel, em referência com a narrativa bíblica do terceiro capítulo do livro do Gênesis e destacamos que para Hegel não existe queda, pois na sua visão, o homem não estava no paraíso. Para haver queda, o homem deveria necessariamente estar elevado, um estado de perfeição, o que, para Hegel não é o caso.

3.1 A intuição intelectual schellinguiana e a Wissenschaft – saber geral - hegeliana

O jovem Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, natural de Leonberg, ingressou na Universidade de Tübingen no outono de 1790, onde já estava, desde o outono de 1788, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, natural de Stuttgart, cinco anos mais velho que Schelling. Nesse mesmo ano de 1788, também ingressara nessa Universidade, Johann Christian Friedrich Hölderlin, natural de Lauffen am Neckar, com a mesma idade de Hegel. Nesse período, os novos ares da liberdade, vindos da França, chegavam à Universidade de Tübingen, os quais davam a esses jovens um

novo ânimo e novas perspectivas para organização e constituição da sociedade. E na filosofia também chegava ao Seminário de Tübingen o pensamento de Kant, priorizando a razão. Vislumbrava-se, portanto, uma nova sociedade, uma nova filosofia, uma nova teologia e uma nova Igreja. Os três jovens assumem, então, como lema: “A razão e a liberdade, a Igreja invisível” (SCHELLING-HEGEL..., 2007).

Hölderlin, a partir da literatura grega, orienta seu estudo, suas pesquisas e seus escritos, para o horizonte do romantismo e da poesia. Como a nossa investigação se propõe ao estudo da caída, do mal, da liberdade, na visão de Hegel Schelling e Kierkegaard, temos de deixar no caminho Hölderlin, que, de um modo ou de outro, influenciou na formação da filosofia de Schelling e principalmente de Hegel, com a sua poesia, Eleusis, na qual, mostra, em matizes poéticas, a unidade entre o múltiplo e o uno.

Os dois jovens, Hegel e Schelling, tornam-se bons amigos no convívio diário na Universidade de Tübingen. Ambos, pelo testemunho das correspondências, mostram-se muito insatisfeitos com o ensino da filosofia e da teologia de então, como vimos na primeira parte deste nosso trabalho. Os dois buscam, cada qual a seu modo e com seu método, um novo sistema de compreensão da vida e do pensamento, ou seja, um novo sistema filosófico. O jovem Hegel leva do Ginásio de Stuttgart para o Seminário de Tübingen o método disciplinado da leitura e fichamento do conteúdo lido e o encantamento pela literatura e filosofia gregas (DILTHEY, 1956, p. 13). Schelling, gênio precoce, não era de seu feitio a análise cuidadosa e rigorosa de suas leituras, inclina-se mais para a valorização intuitiva. Sob a orientação do semitista Schnurrer, dedica-se ao estudo e à pesquisa dos estudos orientais (DILTHEY, 1956, p. 17) através dos quais têm acesso às múltiplas narrativas mitológicas. Pode-se, desde já, visualizar o enfrentamento entre dois sistemas filosóficos, duas visões de mundo, de vida, de pensamentos diferentes, ou seja, Hegel, pela eleição do árduo trabalho da razão e Schelling pelo criativo trabalho da intuição. Ou seja, aparentes pequenos detalhes, que vão por caminhos diferentes, não apenas diferentes, mas em direções opostas. As primeiras cartas mostram um exacerbado encantamento da parte de Hegel pelos escritos de Schelling. Hegel, por sua vez, se dedica aos estudos teológicos, sob as leituras e reflexões dos textos kantianos, e escreve a “Vida de Jesus”, priorizando a interioridade, na medida em que acredita que o essencial não pode ser sustentado pela exterioridade. É por isso que a sua “Vida de Jesus” não necessita das

narrativas dos milagres, ou seja, da visualização de coisas magníficas para sustentar a fé. Tampouco inclui na sua narrativa as lendas contadas pelo evangelista Mateus. Aos poucos, portanto, confronta-se o modo de se fazer filosofia, isto é, de um lado, Schelling escolhe a intuição, de outro lado, Hegel, opta pela razão.

A intuição intelectual não é expressão criada por Schelling, ela é antes, um dos conceitos marcantes do idealismo alemão, que o pensador de Leonberg o assume, e no ano de 1795, escreve “Cartas sobre dogmatismo e criticismo”¹ nas quais desenvolve e elucida o seu significado. Essas cartas fazem constante referência a Spinoza e a sua filosofia e um dos objetivos principais é o de dar um estatuto diferente ao conceito de absoluto. Fernando Rey Puente sintetiza bem essa tese de Schelling:

Spinoza identificou-se com a ‘Substância’ objetiva; Schelling julga esse caminho equivocado e escolhe outro. O absoluto não é para ele mero objeto. Ele se encontra entre nós e é acessível, por este motivo, apenas por meio da contemplação (PUENTE, 1997, p. 31).

O absoluto não é, portanto, uma substância exterior a nós mesmos, um objeto que pode ser visto e tocado, mas sim, um sujeito com o qual o homem pode aceder e se relacionar. Dito em outros termos, o que aqui é chamado de absoluto, em outros lugares, principalmente nas “Investigações filosóficas”, Schelling também chama de Deus pessoal e vivo e senhor dos vivos. (SCHELLING, 1989, p. 137). Ora, se o homem pode aceder ao absoluto e com ele se relacionar é porque em ambos existem semelhanças: vida, conhecimento, inteligência e amor. É por meio de experiências imediatas, através do conhecimento do ser humano, sem qualquer causalidade objetiva que Schelling chama de “intuição e experiência” as quais insuflam vida a um sistema morto e carente vida (SCHELLING, 1993, p. 68). Vislumbra-se aqui, por isso, que o sistema filosófico schellinguiano quer ser um sistema que objetiva uma relação pessoal com o absoluto. A “intuição intelectual se efetiva quando deixamos de ser objeto para nós mesmos e aquele que contempla se identifica com o contemplado” (SCHELLING, 1993, p.68, tradução nossa). Desse modo, o eu schellinguiano não é um eu objetivado, distante e distanciado do absoluto, e sim, um eu que se preserva como eu, sem aniquilar-se, e em relação íntima e direta com o absoluto. Pela intuição intelectual, sem mediação alguma, o eu

¹ Essas cartas, dez ao todo, foram escritas durante o último ano de Schelling na Universidade de Tübingen, publicadas no “Philosophisches Journal de F. J. Niethammer em Iena.

se identifica com o absoluto e o absoluto se identifica com o Eu, o qual deixa de estar no tempo e na continuidade do tempo e, conseqüentemente, a eternidade passa a estar no Eu. “Não somos nós, enuncia Schelling, que nos perdemos na contemplação do mundo objetivo, mas é o mundo que se perde em nossa contemplação” (SCHELLING, 1993, p. 68). Essa proposição só se sustém porque Schelling a põe sobre seu outro enunciado (SCHELLING, 1993, p. 67) que diz que em cada um dos seres humanos existe uma misteriosa e admirável faculdade, que se subtrai ao tempo e toma distância das coisas exteriores, nos introduz no foro íntimo, onde e quando se dá o encontro face a face com o absoluto. O que Schelling afirma de forma complexa e enigmática, via intuição, escapa à circunscrição da lógica e da racionalidade, o que será o “calcanhar de Aquiles” de seu sistema filosófico, alvo de Hegel, visualizado no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” e na Introdução e início da “Ciência da lógica” como veremos mais adiante. O que vai dar sustentação ao sistema filosófico de Schelling, principalmente nos primeiros escritos, será a intuição intelectual. É dentro dessa atmosfera e contexto que devem ser lidos e interpretados os temas da queda, do mal e da liberdade, foco de nossa investigação.

Se o caminho do Eu ao absoluto se dá em Schelling via intuição intelectual, que funciona como uma espécie de salto mortal, em Hegel, o processo parte da imediatidade, das coisas inseridas no espaço e no tempo, e o saber, que se apresenta inicialmente como espírito imediato, ainda não ciente de si, carente de espírito, deve percorrer um longo e fatigoso caminho até chegar ao absoluto, à ciência em geral. Se o gérmen do sistema filosófico schellinguiano se encontra nas “Cartas sobre o dogmatismo e criticismo” de 1795, o sistema hegeliano está alinhavado no “Fragmento de sistema”, concluído em 14 de setembro de 1800 (HEGEL, c1978, p. 399-405), amadurecido na “Fenomenologia do espírito” de 1807 e na “Ciência da lógica” de 1812-1816. Schelling parte do Eu e salta pela intuição intelectual à própria interioridade para ali encontrar-se e identificar-se com o absoluto, ao incondicionado. Hegel, por sua vez, parte da observação do mundo da vida, das coisas que se apresentam a nós, da “multiplicidade dos viventes” e da “multiplicidade da vida” (HEGEL, c1978, p. 399). Observa bem D’Hondt que nesse “Fragmento de sistema” Hegel contrapõe o livro vivente da natureza - as plantas, os insetos, as aves, os animais -, que vivem mutuamente relacionados, com o mundo da morte. (D’HONDT, 1966, p. 14-15). Nesse mundo de multiplicidade dos viventes

e dos mortos, a vida tudo unifica. E é nesse mundo múltiplo que está inserido, no tempo e no espaço, também como animal e individualidade, o ser humano, que à diferença dos demais seres é espírito e consciência, inicialmente ainda não sabedora de si.

O espírito é uma lei que vivifica em união com o múltiplo que, então, é uma multiplicidade vivificada. Se o homem põe esta multiplicidade vivificada como uma quantidade de muitas [entidades] e simultaneamente a põe em conexão com o vivificante, então estas vidas particulares se convertem em órgãos e o todo infinito se converte em uma totalidade da vida (HEGEL, c1978, p. 401, tradução nossa).

A tese principal de Hegel nesse fragmento é a de mostrar a divisa entre filosofia e religião com suas respectivas tarefas. Cabe à religião e à fé, elevar a vida finita à vida infinita. A filosofia, porém, não põe seus argumentos no fundamento da fé e do dogma, mas como pensar que é, deve estruturar seu edifício sobre a própria razão. Enquanto pensar que é, a filosofia traz em si a dupla oposição entre o pensar e o não pensar, entre o pensante e o pensado. A religião refere a finitude da vida à vida infinita. Desse modo, a filosofia dentro desse contexto de visão hegeliana, deve ser edificada sobre e a partir da razão, e, ao pensar a finitude, deve pensá-la em referência ao próprio finito, e, a multiplicidade dos seres viventes, ser inscrita dentro do conceito de vida que tudo unifica.

A partir do que demonstramos até agora, podemos inferir que a diferença entre o sistema filosófico schellinguiano, edificado e desenvolvido a partir da intuição intelectual e o sistema hegeliano construído sobre o alicerce da razão, do puro pensar, é o resultado de escolhas de itinerários diferentes eleitos *ab ovo*, a saber, desde as leituras e escritos na Universidade de Tübingen. A carta de Schelling, escrita de Munique em 2 de novembro de 1807 em resposta à carta de Hegel, é a última das muitas correspondências escritas entre esses dois filósofos alemães. Essa ruptura como bem assinala Xavier Tilliette, não foi uma surpresa (TILLIETTE, 1974 p.143). Eis a carta:

Envio-te, em anexo, um discurso que pronunciei há algum tempo. Julgá-lo-ás como devem ser julgados certos discursos de circunstância, previstos para um grande público. Faz muito tempo que não recebes carta minha. Na última, me prometeste teu livro. Após tê-lo recebido, queria lê-lo antes de te escrever. No entanto, os múltiplos impedimentos e distrações deste verão não me deixaram nem tempo e nem a tranquilidade necessária para o estudo de uma obra semelhante. Deste modo, pois, até agora tenho lido apenas o Prefácio. Na medida em que tu mesmo te referes à parte polêmica

deste, eu deveria, por certo, conservando as justas proporções da opinião que tenho sobre mim mesmo, considerar-me muito pouco para aplicar-me a esta polêmica. Esta deve recair, pois, como tu mesmo o expressas na carta que me diriges, apenas sobre o mau uso e sobre os repetidores de minha filosofia, ainda que no teu livro não tenha sido feita esta diferença. Tu podes facilmente imaginar o quanto feliz eu ficaria de me livrar deles. Aquilo sobre o qual temos convicções completamente diferentes deveria ser posto de manifesto, sem reconciliação, entre nós, breve e claramente, e permitir, deste modo, que se resolvam, pois tudo pode se conciliar, exceto uma coisa. Deste modo, confesso não entender até agora o sentido em que tu opões o conceito (*Begriff*) à contemplação (*Anschauung*). Tu não podes designar por este primeiro termo outra coisa senão o que tu e eu mesmo temos chamado ideia (*Idee*) e cuja natureza é ter um lado pelo qual é conceito (*Begriff*) e o outro o qual é contemplação (*Anschauung*). Tenha bondade em dar teu exemplar de meu discurso também a Liebeskind, pois, com a pequena tiragem que se tem feito, não tenho mais que um, e se for possível encontrar outro, to enviarei. Adeus. Escreve-me logo e conserva o teu afeto para com o teu sincero amigo! Sch. (HOFFMEISTER, 1952, p. 194, tradução nossa).

Essa foi a última carta de Schelling. Hegel também não mais lhe escreveu. É o documento que sinaliza mais do que o fim de uma amizade, a delimitação do conceito de saber e a diferença entre os dois sistemas de filosofia. O livro a que Schelling se refere, na carta, é a “Fenomenologia do espírito”, cujo Prefácio apresenta diversas críticas cáusticas à filosofia schellinguiana. A carta, com aparente atmosfera afetiva, principalmente no seu final, mostra uma profunda mágoa e divergência na compreensão do termo “ideia” que segundo Schelling tem dois lados: conceito (*Begriff*) e intuição. Embora Hegel não o diga expressamente, Schelling sabe que boa parte das críticas no “Prefácio” é a ele dirigida e focada principalmente na intuição intelectual, que, segundo o pensador de Stuttgart, é um apressamento de chegar ao resultado sem fazer o percurso que o espírito e a consciência estão a exigir. Essa ideia de apressamento e de impaciência, Hegel a traduz com a metáfora do “tiro de pistola” (HEGEL, 2000a, v.1, p. 35) em que, impulsionado pelo entusiasmo, quer se chegar de pronto ao espírito absoluto, à consciência de si. Para Hegel, isso será demonstrado e cuidadosamente desenvolvido na “Fenomenologia do espírito”, a ciência geral (*Wissenschaft überhaupt*) ou saber (*das Wissen*) que é um vir-a-ser (*werden*). Schelling parte do eu e como um tiro de pistola, por meio da intuição intelectual, chega ao absoluto, o qual se encontra no íntimo mais profundo da própria consciência humana, abstraída do tempo e do espaço, duas categorias essenciais para Hegel, posto que o espírito, na sua imediatidade, como consciência sensível, é carente de si mesmo, ou seja, de espírito. Dito de outra forma, o espírito ainda, nesse seu primeiro momento, não se

sabe como espírito, não tem consciência de ser espírito e isso ele o fará mediante o percurso no tempo e no espaço, ou seja, através de momentos, na história concreta. O absoluto é ponto de chegada, resultado de um longo e árduo caminho, feito de enfrentamento da consciência consigo mesma, a qual se desdobra, com outras consciências, com o mundo, e nessas dualidades precisa encontrar um ponto de conciliação. A mesma metáfora do tiro de pistola, Hegel a desfere na “Ciência da lógica” (HEGEL, 1956, v.1, p. 88) num contexto semelhante ao da “Fenomenologia do espírito”, ou seja, da crítica à filosofia que deseja chegar aos resultados sem o trabalho do processo e do desenvolvimento de premissas. O jovem Hegel, que havia criticado a filosofia kantiana por apresentar resultados sem premissas (HEGEL, 1978. p. 53), critica agora Schelling por ter premissas sem apresentar o desenvolvimento das mesmas, uma filosofia do tipo oracular.

O defeito da filosofia de Schelling reside, portanto, em que o ponto de indiferença do subjetivo e objetivo ou conceito da razão se pressupõe de um modo absoluto, sem demorar-se a demonstrar que isto é o verdadeiro. Schelling utiliza frequentemente a forma de Spinoza, formulando axiomas. Quando se filosofa, se pretende ter provado que a coisa é assim. Porém, se se arranca da intuição intelectual, isto não passa de um oráculo, o qual deve se submeter, pura e simplesmente, porque que deve intuir-se intelectualmente (HEGEL, 1985, p. 497, tradução nossa).

Diante disso, percebe-se que a crítica que Hegel faz a Schelling recai preponderantemente sobre o mesmo ponto: a intuição intelectual, cujas premissas carecem de fundamentação racional consistente e convincente. Embora considere que a filosofia de Schelling tenha dado um passo significativo em relação à filosofia de Fichte, julga que seu ponto fraco, além da intuição intelectual, é a de que inicia pela ideia de absoluto como identidade do subjetivo e do objetivo, sem provar essa ideia. Esse é o ponto nevrálgico que Hegel atingiu em Schelling e que é expresso pela metáfora: “Todas as vacas são pardas”, ou seja, no absoluto schellinguiano, que se chega rapidamente, tudo é indiferente, o Eu se identifica com o absoluto e o absoluto se identifica com o Eu, sem ter ao menos passado pelo enfrentamento da diferenciação das dualidades ou das diferenças. Esse é o ponto que magoou Schelling na crítica que Hegel faz no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” e que volta a fazer na “Ciência da lógica”, qual seja, a do enfrentamento da intuição intelectual com a razão. Para Hegel, o essencial, tanto para a ciência quanto para a lógica, é a demonstração e desenvolvimento da fundamentação das premissas

(HEGEL, 1956, p. 89). Fica evidente, para Hegel, que a filosofia não deve partir nem da fé e nem da intuição intelectual, pois a ambas carece a demonstração que se dá pela via discursiva da razão. Em tom de nostalgia, Hegel chega a afirmar que, agora, as antigas provas da existência de Deus só são citadas por interesse histórico ou para a edificação ou elevação do espírito (HEGEL, 1956, v.1, p. 35). Fica, portanto, evidente, que a crítica de Hegel aos que pretendem fazer da filosofia motivo de edificação é endereçada àqueles que simplificam o percurso que a própria filosofia exige, ou seja, premissas e seu desenvolvimento, sustentado sempre pela razão e não pela fé ou pela intuição.

Ainda na “Ciência da lógica”, Hegel reivindica os espaços e os limites próprios para a filosofia, para a metafísica, para a teologia. Referente à teologia, Hegel afirma que essa, outrora era guardiã dos mistérios especulativos e da metafísica dela dependente, mas que agora abandonou essa ciência para se ocupar dos sentimentos e das considerações prático-populares, assim como da erudição histórica (HEGEL, 1956, p. 36). Hegel lamenta a ausência do interesse pela ontologia, pela psicologia racional, pela cosmologia e pela antiga teologia natural.

De um modo conciso e claro, Hegel explica com objetivo escreveu a obra que rompeu definitivamente a relação de amizade com Schelling e que configurou no mapa do saber as fronteiras entre ciência e intuição intelectual.

Na Fenomenologia do espírito, procurei representar a consciência. A consciência é o espírito como conhecimento concreto e circunscrito na exterioridade; porém o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, apenas se funda na natureza das puras essências, que constituem o conteúdo da lógica. A consciência, como espírito que se manifesta, e que em seu caminho se libera de seu caráter imediato e concreto exterior, se torna puro conhecimento que se dá por objeto a si mesmo essas puras essências que, tais como estão em si e para si (HEGEL, 1956, p. 39, tradução nossa).

Hegel realça aqui, assim como já o fizera no Prefácio, a apresentação da consciência e do espírito, seu movimento e seu desenvolvimento que se realizam por momentos efetivados pela experiência que a consciência faz de si mesma em seu desdobramento neste percurso na história, no tempo e no espaço. Diversos anos se passaram após a última carta de Schelling², mas as críticas, a polêmica e o enfrentamento continuam e podem ser sentidos nesta frase lapidar: “O saber voltou

² A carta de Schelling a Hegel foi escrita em 02 de novembro de 1807 e a “Ciência da lógica” foi concluída em 1816.

a reduzir-se em opinião” (HEGEL, 1956, p. 61), clara referência à intuição intelectual de Schelling.

3.2 Do mito

O tema da queda e elevação que se investiga a partir de algumas obras que elegemos de Hegel, Schelling e Kierkegaard, tem como foco principal a questão da queda. Para Hegel, como vimos, não existiu nenhuma queda, pois para que ela tivesse existido teria que ter havido um mundo originário essencialmente bom. Faz sua análise e interpretação do terceiro capítulo do Gênesis considerando-o como um mito, como uma metáfora da consciência humana no mundo, como processo de experiência de si mesmo. Kierkegaard inscreve sua pesquisa a partir da investigação profunda da interioridade do ser humano, ou seja, pelo viés da psicologia ou da antropologia, ou dito pelo reverso, não o faz a partir da revelação ou da dogmática. Schelling, excetuando seu trabalho de conclusão do curso de filosofia, ao falar da queda, refere-se inicialmente, em 1804, com o texto “Filosofia e Religião” à ruptura da alma com o absoluto, como uma espécie de fratura e distanciamento, para depois, mais tarde, em 1809, tratar da queda a partir da relação entre o mal e a liberdade. Consideramos importante a análise do conceito de mito, pois ele é referido pelos três filósofos e cada um o compreende ao seu modo. Para Hegel, como temos visto, mito é sinônimo de metáfora e de representação do conceito (Begriff). Kierkegaard critica Schelling em “O conceito de angústia” não por tratar a queda como mito, mas por não ser claro no que quis dizer que a queda alterou o ser humano e a criação. Esse ponto será analisado mais adiante. Daí que julgamos importante analisar a compreensão schellinguiana de mito.

É com ele, Friedrich Wilhelm Schelling, que o estudo da mitologia ganha novas perspectivas, especialmente com as obras “Filosofia da Mitologia” e “Filosofia da Revelação”, escritos publicados após a sua morte. Schelling classifica a mitologia em três classes, a saber, a classe daqueles que não veem qualquer verdade nos mitos, a classe daqueles que conferem um valor de verdade exterior e indireto, e por fim, as pessoas que concedem ao mito uma verdade intrínseca e imediata. Junto com o tema da mitologia, Schelling desenvolve o tema da revelação. O pensador de Leonberg considera a mitologia anterior à revelação de um Deus único professado principalmente pelas religiões judaico-cristãs e muçulmana. A mitologia está ligada

ao politeísmo ou àquilo que Schelling chama de monoteísmo relativo (SCHELLING, 1998, p. 149).

Antes da revelação, o ser original do homem deve ser entendido como supranatural, quando nada podia se interpor entre o homem e Deus. A revelação, por conseguinte, implica necessariamente num acontecimento no tempo, ou seja, o homem precisa que alguém tire o véu por trás do qual está a verdade. Para que pudesse haver revelação foi necessária a separação entre o homem e Deus. No seu estado original, o homem estava com Deus e tinha consciência de Deus, caso contrário o homem teria originalmente uma consciência ateia. Por causa de sua própria falta, o homem foi posto para fora de seu estado original e por consequência, excluído de uma relação puramente essencial com Deus, (SCHELLING, 1998, p. 149). O homem tornou-se outro bem como Deus tornou-se outro para o homem. Houve, com a queda, uma alteração da consciência, que consiste em que nela, não é mais o Deus absoluto, mas o Deus relativamente Um a quem o homem vê. Mas a esse Deus relativo sucede o segundo, o qual necessita para ser compreendido de representações. Com o pecado não apenas houve alteração no homem, mas na criação também.

Em nota de rodapé, o autor de “O conceito de angústia” diz que a palavra *alteração* é ambígua. Por um lado, *alterar* é usado com a significação de falsificar, mudar a natureza, tirar do estado originário. A coisa torna-se outra. Por outro lado, *alterar-se* tem também o significado de assustar-se, que é no fundo a primeira consequência do pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 65).

À que alteração Schelling se refere? Reporta-se a “uma das revelações mais profundas” (SCHELLING, 1998, p. 149) do Antigo Testamento, narrada no livro do Gênesis no qual “Javé Deus disse: ‘O homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal. Que ele, agora, não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma, e viva para sempre’” (Gn 3,22). É aqui que se entende o que Schelling quer dizer por monoteísmo relativo, ou seja, o ser do homem, a sua relação, em sua consciência, com Deus, assenta sobre a igualdade do seu ser com o ser divino. Com o pecado original e a revelação, o *Um relativo* passou a ser na consciência do homem o *Um absoluto*. Tanto Kierkegaard, em “O conceito de angústia”, quanto Schelling na “Introdução à filosofia mitológica”, tomam um mito bíblico para falar do estado originário do homem, do pecado e de sua queda. Ambos os pensadores estão, como tarefa de todo filósofo, a fazer filosofia e não contar

histórias para crianças, como fazem certos *homens e mulheres de idade*, fazendo-se aqui uso de uma expressão de Platão (PLATÃO, 1980, 378^d):

Por causa de sua queda, distante de Deus, o homem iniciou a fazer representações dos deuses, as quais fizeram, no seu processo dentro da história, surgir a mitologia, (SCHELLING, 1998, p. 193) que não é uma produção artificial, mas natural e necessária. Não é necessário distinguir nela o conteúdo e a forma, a matéria e a apresentação exterior. A consciência não escolhe ou inventa as representações ou sua expressão. A mitologia nasce diretamente como tal e não tem outro sentido a não ser aquele que ela enuncia. Apresenta desde o seu início uma significação real e, portanto, também doutrinal (SCHELLING, 1998, p. 195).

“A mitologia não é alegórica, ela é tautegórica” (SCHELLING, 1998, p. 195, tradução nossa). Alegoria é palavra grega composta do prefixo *allos* (outro) e do verbo *agoreo* (falar em público)³; significa dizer outra coisa além do sentido literal da palavra. Tautegoria também deriva do grego, cujo prefixo *tauta*⁴ significa este, esta. À diferença de alegoria, tautegoria é a palavra que expressa o que ela mesma diz. Através da mitologia, os deuses são seres que têm existência real; eles não são outra coisa a não ser deuses existentes, não são, portanto, seres criados pelo artifício humano. No entanto, o sentido próprio, tautegórico, e o sentido doutrinal, são opostos. Não devem, todavia, ser separados, conserva-se em cada um o seu próprio sentido. O sentido do mito deve ser buscado de maneira tautegórica, isto é, no próprio mito e não fora dele.

A formação da mitologia tem sua origem e sua gênese na primeira consciência efetiva da humanidade e não se pode separar doutrina e história. A mitologia faz parte da consciência do homem e de sua história. É um processo teogônico efetivo que procede de uma relação essencial da consciência humana com Deus, uma relação na qual a consciência existe substancialmente, por si mesma e graças a isso ela põe Deus. E porque a relação originária é natural, a consciência não pode sair de si e andar no processo. O ponto é este: a consciência não pode evitar aparecer como aquela que repõe Deus de uma maneira ainda mediata, isto é, no curso de um processo. Dito de outro modo, não pode aparecer senão como aquilo que engendra Deus, em consequência, como teogonia⁵.

³ Daqui deriva a palavra grega *ágora*, praça principal das antigas cidades gregas.

⁴ *Tauta* é no minativo e acusativo plural neutro de *outos*.

⁵ Do grego: *theos* (Deus) *gonos* (ato de gerar, geração).

Schelling busca, na “Introdução à filosofia da mitologia”, conclusões não apenas hipotéticas, mas categóricas, relativo à gênese e à primeira origem da mitologia. Um Deus único e absoluto é resultado da revelação. Antes dela, como era a relação originária entre o homem e Deus? Schelling atribui ao primeiro homem um duplo estado, a sua situação antes e depois da queda. Antes da sua expulsão do paraíso, o ser original do homem não pode ser pensado senão como supranatural, abriga-se a uma eternidade essencial, que confrontada com o tempo, é momento atemporal, fora, então, do domínio do tempo. A revelação se inscreve no tempo, através da profecia, entendida aqui, por Schelling, não como uma denúncia às injustiças e à proclamação de um reino de felicidade para o homem que cumpre seu dever em relação com o próximo e com Deus, mas como uma percepção antecipada de acontecimentos futuros.

Kierkegaard não tem um tratado sobre o mito, mas nas vezes em que se refere ao tema, em “O conceito de angústia”, alerta o leitor, diante do hábito de considerar o primeiro pecado no relato do Gênesis como um mito, a não tomá-lo como tal, porque se cairia em charlatanaria, posto que na narrativa bíblica se expressa uma estrutura dialética, concentrada na asserção: o pecado veio ao mundo por meio de um pecado. O pecado, portanto, se supõe a si mesmo (KIERKEGAARD, 2010, p. 34; 120). Mais adiante, na mesma obra, afirma: “O mito faz com que se passe no exterior o que é interior” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50). Essa interpretação está de acordo com a de Schelling, na medida em que se deve buscar na própria narrativa, no próprio mito, o seu significado, uma interpretação igualmente tautegórica, com a diferença em que Kierkegaard coloca o acento no conteúdo e não na forma, o que Schelling não o faz.

Existem basicamente duas compreensões (leituras referentes ao mito). Uma compreende o mito como anterior à filosofia, apresenta-se com uma linguagem inferior à linguagem filosófica que está ancorada na razão (BURNET, 1919, p. 16-20). A filosofia surge e rompe com o mito. A entrada em cena do pensamento, a busca do logos, da racionalidade, remete o mito para a esfera não racional, da poesia, da imaginação. A outra é a de que no mito há o *logos*, a razão. É nele, na sua representação que se deve buscar a verdade. A primeira tem seu referencial principal em Platão, a segunda, em Schelling.

Alguns estudiosos da literatura bíblica e da história de Israel procuram livrar a Bíblia de seu conteúdo mitológico.

O mito é um gênero literário narrativo que se encontra de uma ou de outra forma em todas as religiões fora da tradição judaico-cristã. Nos estudos bíblicos e com frequência naqueles do antigo Vizinho Oriente, o gênero é usado para as empresas dos deuses ou dos heróis, empresas independentes de algum contexto histórico-geográfico e cronológico porque, habitualmente, ao menos nas origens, estão ligados ao esquema cíclico da natureza e da sua fertilidade (SOGGIN, 1979, p. 82, tradução nossa).

Essa compreensão coloca em posições contrárias mito e história, o mito como algo fora da história ou como algo suprahistórico. Mas a partir do estudo comparativo das religiões, da etnologia e da estrutura linguística, a mitologia ganha um contorno diferente e busca a autonomia de ser uma ciência, ou seja, a mitologia, como ciência tem a pretensão de não ser vista como fruto de uma imaginação fértil, o fruto amadurecido de um trabalho artificial. A mitologia, como as demais ciências, tem sua própria estrutura, sua linguagem própria e acima de tudo, sua racionalidade.

Parte-se, nessa chave de leitura, que todas as religiões têm suas tradições fundantes, que se enraízam num tempo longínquo e que remetem aos momentos originários da formação da própria identidade. O mito busca dar conta da fundação de um povo, da consciência de sua relação com a divindade.

Dentro dessa perspectiva, o mito se apresenta como recurso literário e conceitual para compreender as origens, permite o ingresso àquilo que constitui o núcleo do acontecimento. O mito tem a pretensão de ser uma narrativa de um acontecimento originário em que os deuses atuam. Não há mito sem deuses. Sua presença é importante porque eles são o símbolo da ligação do imanente com o transcendente, do céu com a terra. É um modo de ligar algo com a fonte do ser.

Todo o mito é uma obra de arte, o fruto de um processo imaginário e que, por isso, se presta facilmente a ser lido e compreendido como oposto à história (SOGGIN, 1979, p. 82). A narrativa é imaginária, ou seja, usam-se imagens para expressar um conteúdo real. Não houve, por exemplo, no paraíso de Deus, uma serpente que dialogasse com Eva, mas houve e há de uma ou de outra forma o ser humano que fala consigo próprio e fica tentado a si mesmo. Esse é o conteúdo real revestido de uma imagem. O sucesso da narrativa depende da arte do escritor. O imaginário está na forma do relato, mas o que é dito na narrativa e que nunca aconteceu como é contado, é uma interpretação de algo que existe e que existiu (CROATTO, 1996, p.17). Retoma-se o exemplo da queda do homem, o autor do mito, deu-se conta da existência do mal, do pecado e criou não o mal, mas a narrativa com a pretensão de elucidar sua origem.

Bem escreve José Severino Croatto quando afirma que “o ‘histórico’ do mito não está no que é relatado mas naquilo a que o relato se refere, e cujo sentido este quer manifestar” (CROATTO, 1996, p. 17). O mito fala de coisas reais, daquilo que existe na vida de um povo, de uma pessoa, de uma religião. O mito fala de coisas reais, mas não usa o recurso historiográfico e se o fizesse seria outra coisa, menos mito. Não teria condições de descrever, por exemplo, a instauração da civilização na humanidade, o progresso e, por isso, cria o mito de Prometeu que estava a roubar dos deuses o fogo sagrado. O avanço tecnológico é o real, o roubo do fogo é o imaginativo.

Há uma diferença, conseqüentemente, entre historiografia e mito. A história objetiva relata um fato como ele aconteceu. O mito interpreta um fato criado e narrado de outro fato (CROATTO, 1996, p. 18). Pretender separar mito e história ou mito e processo histórico é errôneo porque o mito, enquanto construção literária, surge de uma realidade que intenciona ligá-la com o transcendente, com o mundo dos deuses. A história, enquanto historiografia, objetiva explicar os fatos veiculados à causa e efeito, permanecendo no registro fenomênico.

Ora, se o que existe e faz parte da história, for lido a partir do horizonte religioso, deve ser narrado com uma linguagem própria e o mito se serve de símbolos. O símbolo é a fala preferida do mito. Ler uma narrativa mítica como se fosse um fato acontecido, pontual, portanto, é não ser capaz de agarrar o elemento religioso presente no mito (CROATTO, 1996, p. 18-19).

Nesse caso se foca o não acontecido como se fosse o acontecido e a narrativa passa, então, a dizer uma falsidade (CROATTO, 1996, p. 18). Ou seja, o não-sucedido, que faz sentido como mito e se apresenta como verdade a ser interpretada, se lido na perspectiva historiográfica, descritiva, perde seu inteiro intento e passa a ser simplesmente um conto, quem sabe, divertido para se ouvir, nada mais. A desobediência de Adão e Eva ao mandamento divino não é um fato histórico. Não houve um Adão ou uma Eva, tampouco uma lei que proibisse de comer os frutos da árvore do bem e do mal. Tal árvore não existe e nunca existiu. O histórico é o que esse mito está a interpretar, a saber, a existência do mal, da desobediência. Todo o símbolo diz muitas coisas e exige interpretação. Quando uma situação é expressa simbolicamente, fala-se de uma forma mais profunda e se envia a uma reserva de sentido que é explorada por cada releitura sem que possa ser exaurida. Dito de outro modo e conforme a expressão que Paul Ricoeur tanto gosta

de afirmar: “O símbolo dá o que pensar” significa, conforme o pensador francês, duas coisas. Uma, é que o símbolo já aparece com o significado e lhe dá o sentido. A outra, é que esse significado nos leva a pensar sobre o próprio significado porque é dito de forma enigmática e nos remete a começar e recomeçar a pensar sempre (RICOEUR, 1959, p. 60-76)

O mito interpreta o vivido de agora e narra um fato acontecido *illo tempore*. A linguagem mítica tem a pretensão de ressignificar ontologicamente as coisas que tocam profundamente o ser humano (CROTTO, 1996, P. 17-19) . Por isso, os mitos não são coisas banais, mas dizem sempre respeito às coisas mais significativas do homem. Por outro lado, o mito gere modelos divinos de realidades que têm a ver com a práxis do grupo social. Os homens fazem o que os deuses fazem ou fizeram. É o que se pode observar, por exemplo, nos mitos de origem das instituições culturais e religiosas. No registro cristão, por exemplo, as pessoas fazem o que o filho de Deus fez na última ceia, como perpetuação da memória.

Toda leitura mitológica, por conseguinte, é uma realidade vivida, realidade que é narrada sob o registro de uma realidade instaurada pelos deuses ou com sua participação. O mito é uma interpretação de uma realidade, de algo histórico e que faz parte da história da humanidade.

O mito é capaz de dar um sentido para a história em sua totalidade, entendida aqui, como historiografia ou como a descrição de uma sequência de acontecimentos. Quando, pois, se fala de narrativas míticas ou se parte delas, como fazem, por exemplo, Schelling e Kierkegaard, está-se no registro da exigência de uma interpretação dos símbolos presentes na narrativa e que estão imbricados com a história e com a realidade do ser humano.

3.3 Do não-essente ao essente e o fazer-se de Deus

A ideia de que num passado remoto, num horizonte bem distante, às costas de nossos dias, houve um tempo de delícias e fartura, faz parte da história de muitos povos, de sua mitologia e de sua religião. Assim como existe uma teleologia, ou no registro religioso, uma escatologia, que dirige seu olhar para frente, existe um olhar para as origens, na busca de compreensão de nossa *arché*. Hesíodo narra em “*Os trabalhos e os dias*” uma aurora de felicidade para o ser humano e que com o passar do tempo, as jornadas se tornaram cada vez mais dificultosas e penosas para a raça

humana. Ciclicamente, segundo Hesíodo, o mundo se desenvolve em cinco idades: ouro, prata, bronze, dos heróis e ferro. E porque o giro do tempo é cíclico, o ideal é estar no tempo do ouro, da felicidade, e em não se poder estar nesta idade, o bom é estar, embora seja de sacrifício e dores, na idade do ferro, porque a próxima será a do ouro. O imaginário humano teceu para si mesmo um amanhecer esplendoroso, de perfeição, um universo de encantos e delícias, mas a realidade humana, na medida em que aponta no percurso de sua história para uma vida de enfrentamentos, de luta, de dor, de sofrimento, constrói uma narrativa de queda, seja por fábulas, contos, mitologia ou revelação. A tradição judaico-cristã apresenta o ser humano originário que convive com Deus, mas por havê-lo desobedecido foi expulso do paraíso e teve de, a partir de então, ganhar sua vida com o suor de seu trabalho, e garantir a continuidade de sua vida, de sua espécie, com as dores do parto.

Na introdução à obra “Filosofia e Religião” na edição em língua italiana, Luigi Pareyson assinala muito bem que as “Lições de Stuttgart”, 1810, colocam em evidência o fazer-se de Deus (PAREYSON, c1974-1987. p. 27). A criação é um momento dessa realização de Deus, um momento do retorno de Deus a si mesmo por meio da natureza e, sobretudo, por meio do homem. Nas “Lições de Erlangen” esse tema é retomado.

Nas “Lições de Stuttgart”, Schelling desenvolve a teoria dos dois princípios em Deus de uma maneira mais filosófica e especulativa, menos teosófica. A cisão e oposição desses dois princípios são explicados na sua possibilidade, na sua necessidade e na sua realidade. Schelling, na segunda parte de sua preleção, desenvolve o seu ponto de vista sobre o fazer-se de Deus e sabe que certas expressões soam estranhas, como por exemplo, a contração em Deus (*Contraktion in Gott*) (SCHELLING, c1974-1987, p.152) e, por isso, para se fazer melhor compreender, toma a iniciativa de se expressar de um modo mais simples, com termos menos científicos como ele o fizera até chegar a essa segunda parte de sua preleção. Schelling parte do pressuposto de que existem duas possibilidades de concepção de ideia da essência originária (Urwesen) (SCHELLING, c1974-1987, p. 151), do seu ser, de sua vida. Uma das possibilidades, a mais usual, é a de compreendê-la como conclusa uma vez para sempre e imutavelmente subsistente. Esse é o conceito que fazem de Deus as religiões naturais e os sistemas abstratos. Ora, esse conceito, segundo Schelling, apresenta um Deus pouco real, pessoal e

vivente, pouco semelhante com aquilo que é o ser humano. A outra possibilidade, a que Schelling desenvolverá nessa preleção é a da utilização da analogia da compreensão que se faz do ser humano, ou seja, a de compreender que em Deus, junto com o eterno ser existe também o eterno devir (... *dass in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist*) (SCHELLING, c1974-1987, p.152).

Deus é uma essência efetiva (*wirkliches Wesen*) que não possui nada antes ou fora de si mesmo. Tudo aquilo que ele é o é por si. Provém inicialmente de si mesmo para, novamente, terminar em si mesmo. Em uma palavra: Deus se faz a si mesmo." (*Gott macht sich selbst*) (SCHELLING, c1974-1987, p.152, tradução nossa).

Ora, se Deus se faz a si mesmo, é necessário compreendê-lo como processo, e como não concluso e não feito desde o início, pois, se assim o fosse, não teria necessidade de fazer-se. A questão que aqui deve ser feita, e Schelling a faz (SCHELLING, c1974-1987, p. 154), é a de perguntar qual é o estado originário em que se encontra a própria essência originária que é toda em si e fora da qual nada existe.

Para Schelling, a vida divina inicia do mesmo modo como toda a vida existente (SCHELLING, c1974-1987, p.152-153) (*Alles lebendige Dasein*), a saber, do estado de inconsciência (*Bewusstlosigkeit*), um estado em que tudo é unido e "inseparado", o qual tomará consciência pelo processo de divisões e distinções (*Scheidung und Unterscheidung*) (SCHELLING, c1974-1987, p. 152). O estado inicial de Deus, Schelling o denomina como indiferença de potências (*Gleichgultigkeit der Potenzen*) (SCHELLING, p. c1974-1987, 152). Em si mesmo ele já é identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do ideal e do real, mas não o é por si mesmo, porque não se sabe ainda como si mesmo, porque ainda não se efetivou como si mesmo. Ele, Deus, deve fazer-se a si mesmo, porque não existe um terceiro que o possa fazer ou lhe fazer intuir que ele é Deus. Não pode contar com ninguém a não ser com ele mesmo, com suas potências, desde sempre presentes nele. O Deus de Schelling toma consciência de si mesmo por meio do processo de criação do mundo. Para compreender esse processo de Deus, do saber-se como Deus, de fazer-se Deus, Schelling mantém, em sua exposição, a analogia do processo da construção do ser humano, ou seja, Deus se faz Deus com o mesmo processo de construção que o homem faz de si mesmo.

Schelling diz que Deus é uma essência real (SCHELLING, c1974-1987, p. 152-153), a qual não tem nada antes ou fora de si. Tudo o que ele é o é de *per si*. Provém inicialmente de si mesmo para terminar de novo puramente em si mesmo. Deus se faz a si mesmo, é certo que se faz a si mesmo, mas é igualmente certo que ele não está concluso e feito desde o início, porque neste caso não teria necessidade de fazer-se. Deus, no registro conceitual de Schelling, faz um percurso existencial, o percurso de fazer-se a si mesmo. A pergunta que deve ser feita aqui, não é a de como o nada pode ele próprio, em não sendo, gerar algo, o ser, mas sim, a pergunta que o próprio Schelling faz: qual é o estado originário em que se encontra a essência originária que é toda em si e não há nada fora dela? (SCHELLING, c1974-1987, p. 142). Schelling postula que toda a existência inicia do inconsciente, do estado de tudo quanto seguirá diferenciado, está ainda não separado, um estado no qual ainda não existe a consciência com as suas divisões e distinções. Essa mesma compreensão, Schelling a repassa para o modo inicial da vida divina a qual contém tudo em si mesmo, plena de coisas homogêneas e heterogêneas, porém em completa indeterminação. Deus existe como a indiferença das potências nele mesmo. Em si mesmo já existe a identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do real e do ideal, mas ainda não o é *por si*. O próprio processo da criação do mundo, como processo vital na natureza e na história é o processo da plena tomada de consciência e da personificação de Deus. Portanto, Deus se faz num processo de consciência de si mesmo, nas distinções das potências desde sempre presentes em si mesmo.

A compreensão desse conceito de Schelling se desenvolve dentro da moldura de que existem na autoformação do homem e de Deus dois princípios, um inconsciente e obscuro e o outro consciente. O processo de autoformação consiste na elevação à consciência daquilo que em nós e em Deus subsiste no inconsciente, no elevar à luz aquilo que está no obscuro. A partir do momento em que nos damos conta dos dois princípios existentes em nós e nos cindimos em nós próprios, opondo-nos a nós mesmos, elevamo-nos com a melhor parte e a partir desse momento, inicia a consciência. O início apenas, porque a vida toda é uma elevação da tomada de consciência.

O mesmo processo dá-se em Deus. Nele, o início da consciência se constitui no fato em que ele se separa de si, se opõe a si mesmo. Deus, como o homem, possui em si mesmo, no início, os dois princípios, um superior e um inferior, ou seja,

um inconsciente e o outro consciente, mas não ainda diferenciados. Ora, ao iniciar a consciência, Deus se põe a si mesmo como primeira potência, ou seja, como inconsciente ou obscuro, porém, não pode contrair-se como real sem se expandir como ideal, não pode pôr-se como real, como objeto sem pôr-se ao mesmo tempo como sujeito. Um e outro, sujeito e objeto, real e ideal, são, pois, um único ato, um ato simultâneo. Aquilo que em Deus é superior elimina o inferior que até então tinha estado em indiferença. O inferior se separa do superior. Esse é o processo do fazer-se Deus, que tem início, tanto nele quanto no homem, pela tomada de consciência.

Ao tomar consciência de si, o homem exclui o seu lado obscuro e inconsciente, sem, porém, deixá-lo para sempre na exclusão. Antes, esse primeiro princípio, também será elevado à consciência. Na verdade, nada será excluído; tudo será elevado ao estado de consciência; o inconsciente ao consciente, o obscuro à clareza. Deus, igualmente, ao tomar consciência de si, exclui o seu lado inferior, o inconsciente e obscuro, mas não o repele de si a fim de deixá-lo no não-ser, mas sim, para fazê-lo emergir, para transformar ou criar do não-divino que exclui de si, daquilo que não é ele mesmo, que separou de si, criar algo semelhante e igual a si. Desse modo, a criação consiste no evocar aquilo que foi excluído, o superior, o verdadeiramente divino (SCHELLING, c1974-1987, p. 154).

Um outro modo para exprimir a relação desses dois princípios é o da relação entre o “essente” e o “não-essente” como já referimos acima. Essa relação é segundo Schelling “a cruz de toda a filosofia” (SCHELLING, c1974-1987, p. 155). Da compreensão equivocada desse conceito, dessa relação surgiu a representação da criação, a partir do nada. Schelling sustenta que todos os seres finitos são criados a partir do *não essente* – *Nichtseienden* - e não do nada. Busca a argumentação no μή ὄν - *aquilo que não é* - dos gregos e no μή φαινόμενα - *das coisas que não se deixam ver* - do Novo Testamento⁶. O “não-essente” não é o nada, o *nihil*, mas se impõe a nós como algo em relação a um “essente” superior. Um “não-essente” em relação a um “essente” torna-se de novo um “essente”. Para clarificar esse ponto, Schelling toma o exemplo da doença que é um estado contra a natureza, um estado que poderia *não ser* e no entanto é. No fundo, não é uma realidade, entretanto, é uma terrível realidade. O “não-essente” existe como relação a um “essente” superior

⁶ Schelling está se referindo aqui ao livro de Hebreus 11, 3 “Pela fé, sabemos que a Palavra de Deus formou os mundos; foi assim que aquilo que vemos originou-se de coisas invisíveis” (τὸ μὴ ἐκ φαινόμενων)

e como tal em um “essente” em si. É uma relação do tipo A e B, cujos termos não podem ser separados.

Schelling não abandona os dados da revelação que aprendeu e aprofundou nos estudos de Tübingen, mas reformula sua compreensão, como vimos no desenvolvimento entre a relação dos princípios do inconsciente e consciente ou da relação entre o “*não-essente*” e o “*essente*”. Importante para Schelling, igualmente, é a tradição dos nomes divinos, porque a partir dela demonstra a queda do ser humano e a passagem de um Deus relativo para um Deus absoluto. Ele faz essa pesquisa a partir de textos bíblicos, com o olhar de um filósofo e, por isso, julga ver nesses textos muita coisa que escapou aos outros (SCHELLING, 1998, p. 152).

Para melhor compreender aquilo que escapou a muitos teólogos e estudiosos, mas que foi visto por Schelling, vamos considerar a questão dos nomes de Deus nos textos bíblicos do Antigo Testamento, numa perspectiva abrangente, o suficiente para poder acompanhar o desenvolvimento do pensador de Leonberg.

3.4 Os nomes divinos e a relação do homem com Deus

Schelling faz um surpreendente uso dos nomes de Deus do povo de Israel, ou seja, utiliza-os para fundamentar sua tese da passagem do Deus relativo ao Deus absoluto e, segue essa análise, interpretando os nomes de Adão e de Enós para mostrar a queda do homem, de um estado de bem, de saúde, para um estado inferior, de doença e mal. O povo de Israel conhece Deus basicamente com os nomes de *El* e Javé. *El* é o Deus que o povo de Israel incorporou na sua religião e nas suas relações políticas e culturais, do povo Cananeu, do norte da Palestina. *El* ou *Elohim*, plural majestático de *El*, está documentado 238 vezes no Antigo Testamento. É uma palavra semita, cuja etimologia é muito discutida. Relacionou-se muito esse termo com ^l*ul*, *primeiro* ou *ser forte*, ou ainda, com ^l*lh*, *ser forte*, *poderoso* (JENNI; WESTERMAN, v.1, p. 228). Esse termo serve para designar um nome comum, deus, e também como nome próprio de um deus, que no panteão fenício aparece como o deus supremo, esposo da deusa Asherá (ODELIAN, O.; SÉQUINEAU, R. 1978, p. 118). As inscrições semítico-orientais são mencionadas nas suas listas, mas não em primeiro lugar. Conforme Vaux (1985, p. 387), a pesquisa sobre os santuários patriarcais levam a uma conclusão paradoxal: de um lado a tradição multiplicou os laços que uniam os santuários ligados ao deus *El*,

como *Siquém, Betel, Mambré e Bersabeia*, santuários esses, referidos aos primeiros patriarcas e, por outro lado, esses mesmos santuários foram condenados pelos que seguiam a fé do Deus com o nome Javé. Desse modo, há um confronto entre os seguidores do Deus *El* e do Deus Javé. De acordo com os textos bíblicos, os primeiros patriarcas estão mais ligados ao Deus *El* que ao Deus Javé. O texto de Gn 14,18-20 dá conta que *Melquisedec*, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo, que criou o céu e a terra, abençoou Abraão e esse lhe pagou a décima parte de tudo o que possuía. Esse texto mostra o vínculo estreito do patriarca com o Deus Altíssimo (*El-Elyon*). No Antigo Testamento, encontramos ainda *El-Olam* (Gn 21,3) (Deus para sempre, eterno), *El-Shaddai* (Gn 17,1) (Deus Todo-poderoso), *El Betel* (Gn 35,7) (Deus de Betel), *El Roi* (Gn 16,13) (Deus de visão, *Deus-que-me-vê*), *El Qannah* (Deus-ciumento). No decorrer do tempo, esse Deus (*El* ou o seu plural majestático, *Elohim*) foi substituído por Javé, que assume os atributos de *Elohim*, a saber, criador do céu e da terra. “Porque Javé Altíssimo é terrível, é o grande rei sobre toda a terra.” (Salmo 46,3). “Javé trovejou no céu, o Altíssimo fez ouvir sua voz.” (Salmo 18,14). *El*, como nome comum, Deus, é uma divindade que aparece em diversos lugares de Israel, em diversas circunstâncias e encontros pessoais e passa a ser conhecido em referência a estes lugares - Deus de Betel - às circunstâncias em que apareceu, - *Deus-que-me-vê* - e com as pessoas a quem apareceu – Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó. Aparece também como nome próprio de um Deus, “Aí [Siquém] levantou [Jacó] um altar, que denominou ‘*El*, o Deus de Israel’” (Gn 33,20). *El* também faz parte na composição dos nomes próprios, como por exemplo, Israel, Ismael, Miguel Rafael, Gabriel, Samuel.

O outro nome, Javé, aparece na maioria das vezes sob a forma do tetragrama *yhwh*. É a palavra mais frequente da Bíblia⁷. Apresentam-se também em formas abreviadas como *yhw*, *Yh* e *yahya*. Não se pode estabelecer uma etimologia segura desse nome divino. A única explicação deste nome encontra-se em Êxodo 3,14-15: “Deus [*Elohim*] disse a Moisés: ‘Eu sou aquele que sou’. E continuou: ‘Você falará assim aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou até vocês’. Deus [*Elohim*] disse ainda a Moisés: ‘Você falará assim aos filhos de Israel: Javé, o Deus [*Elohim*] dos antepassados de vocês, o Deus [*Elohim*] de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus [*Elohim*] de Jacó, foi quem me enviou até vocês’. Esse é o meu nome para sempre,

⁷ Este nome aparece nos primeiros cinco livros bíblicos 1818 vezes.

e eu serei lembrado de geração em geração.” O termo pode ser analisado como forma nominal e também como forma verbal no imperfeito, forma essa, muito usada nos nomes próprios semitas. A raiz היה (*hyh*), no hebraico e no aramaico היה (*hwh*), significa ser, chegar a ser, manifestar-se, originar-se, existir, tornar-se, surgir, ter, haver (LISOWSKY, c1958-1981, 381-411). Êxodo 3,14 considera esse nome divino como “ele é” ou “ele será”. Considera-se que o hebraico bíblico não tem na sua gramática as mesmas distinções de tempo que nas línguas latinas e mesmo na grega. É possível traduzir, em nossa língua, no presente quanto no futuro. O contexto também não nos ajuda a decidir qual é o tempo do verbo. A tradição judaico-cristã seguiu, neste caso, a versão dos “Setenta”, que não deixa dúvida quanto ao tempo e modo verbal, ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. (“Ego eimi ho on”). Pode-se traduzir como: eu sou aquele que é, ou aquele que está sendo.

A origem desse nome, Javé, está ligada, com exceção de Gênesis 4,26, ao Monte Sinai e com Moisés quando lá esteve, um tempo, fugitivo do Egito, abrigado em Madian, junto com seu sogro, o Sacerdote, Jetro. O Êxodo, capítulo sexto, versículos segundo e terceiro diz: “Deus [*Elohim*] falou a Moisés: ‘Eu sou Javé. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como o Deus todo-poderoso [*El Shaddai*], mas a eles não dei a conhecer o meu nome: *Javé*’.

O nome de Javé aparece pela primeira vez na narrativa da criação (Gn 2,4) e é Enós o primeiro a invocá-lo (Gn 4,26). É o nome próprio dado a Deus ao longo da história dos patriarcas (Gn 12,1). O patriarca Abraão constrói um altar a Javé e invoca o seu nome (Gn 12,8); Deus lhe diz: “Eu sou Javé que te fez sair de Ur dos Caldeus” (Gn 15,7) e a Jacó: “Eu sou Javé, o Deus de Abraão, seu Pai e o Deus de Isaac” (Gn 28,13). A tradição sacerdotal, porém, afirma que o nome de Javé não era conhecido pelos patriarcas, os quais o conheciam Deus com o nome de *El Shaddai*: “Deus falou a Moisés: ‘eu sou Javé. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como *El Shaddai*, mas a eles não dei a conhecer o meu nome: *Javé*’” (Gn 6,2-3) Existem, portanto, no interior do próprio texto bíblico divergências quanto à origem do nome de Javé na medida em que algumas narrativas colocam os patriarcas em relação a esse Deus, mas há o texto de Êxodo o qual dá a entender que [*Elohim*] revela pela primeira vez o seu nome. A partir desse texto, *Elohim* não é nome próprio de Deus, mas apenas um nome comum, Deus. Essa tensão entre os textos bíblicos deve ser entendida como diferentes tradições nas narrativas teológicas do povo de Israel.

O estudo dos nomes de Deus na tradição judaica, a partir do texto bíblico, principalmente dos seus primeiros livros que fizemos acima nos permite ingressar na análise schellinguiana, que opera, não no registro teológico, mas filosófico e etimológico, a respeito do tema em questão. Schelling tem diante de si, de acordo com a tradição judaico-cristã, um texto revelado, mas nada impede que seja interpretado através do trabalho filosófico e etimológico e é essa a pretensão do pensador de Leonberg. Ele sabe que a tradição judaico-cristã considera o texto revelado, cujo conteúdo mais profundo está apenas ao alcance da fé. As narrativas bíblicas que ele submete à análise, no caso, as primeiras páginas do Gênesis, são de acordo com Schelling, mitológicas e as interpreta, não pelo olhar alegórico, mas sim, através da compreensão tautegórica, conseqüentemente, o texto tem em si autonomia para compreendê-lo e não se necessita comparar um termo com outro equivalente. É no próprio texto, no sentido que tem em si, que se deve buscar o significado da palavra. A pretensão de Schelling é, através deste estudo, compreender a relação do homem originário consigo mesmo, com o outro e com Deus e a própria relação com o Deus originário consigo mesmo, também chamado por Schelling de Deus relativo e com o segundo Deus, Deus absoluto.

De acordo com Schelling, é uma hipótese errônea a postulação de que o homem originário tivesse um conhecimento mais perfeito e mais puro de Deus do que as gerações posteriores (SCHELLING, 1998, p. 151). Esse é o pano de fundo da análise que ele faz a partir da narrativa bíblica através do enfoque filosófico. No estado originário, Deus estava no lugar do Deus absoluto, ou seja, o Deus originário era um Deus relativo, mas que continha em si o Deus absoluto, um Deus que precisava tornar-se Deus, fazer o percurso do estado relativo para o estado absoluto e esse itinerário faz-se pelo caminho da autoconsciência, da autodeterminação. No estado originário, Deus não era ainda discernido pelo homem da primeira geração como um Deus absoluto, diferenciado, com nome próprio. Não havia, portanto, segundo a perspectiva schellinguiana, na primeira geração, o monoteísmo, a adoração de um único Deus, de uma divindade determinada. O homem originário, na sua ingenuidade, adorava no primeiro Deus, o verdadeiro Deus, porque não havia razão de adorar um outro, se na sua consciência não havia esse outro. Foi necessária, para tirar o homem dessa ingenuidade, a intervenção de um segundo Deus que deixaria na primeira geração a incerteza e a possibilidade de escolha entre o primeiro e o segundo Deus.

Para elucidar a diferenciação entre o Deus originário e o Deus subsequente, Schelling faz a leitura de que na tradição do povo hebreu havia dois nomes para designar o seu Deus, um com o nome geral, *Elohim*, e o outro, com um nome particular, Javé. Essa interpretação, como já vimos, não é tão pacífica, na medida em que, pelo menos na religião Cananeia, era o nome próprio de um Deus, e no Panteon Fenício, o principal dos deuses, ou seja, um Deus determinado. A diferenciação entre um nome geral, Deus simplesmente e um Deus com nome particular, possibilita a Schelling relacionar o primeiro como o conteúdo imediato da consciência, o segundo, Javé, como o Deus verdadeiro.

Estabelecido esse ponto, Schelling passa para o texto bíblico, a fim de dar sustentação ao seu argumento. A narrativa de Gn 4,25-26 diz que Adão, o primeiro homem, através de Eva, gerou Set que gerou Enós, o primeiro a invocar Javé. O que se especifica de Enós é que a partir dele inicia algo novo, a invocação de um Deus determinado, e não mais um Deus geral indeterminado, relativo. Antes de Enós, a humanidade não conhecia o Deus absoluto, o Deus discernido pela consciência humana, mas apenas um Deus, um nome geral. Com o filho de Set se inicia a determinação de Deus através da designação de um nome particular. A aparição desse segundo Deus determinado faz com que o Deus originário, *Elohim*, se torne o Uno relativo e, Javé, o Uno absoluto. É, por isso, por um ato de linguagem, a invocação do nome, que se passa de um Deus relativo para um Deus absoluto e assim a instauração do monoteísmo. Com Enós, dá-se início a uma geração diferente, essencialmente distinta da primeira (SCHELLING, 1998, p. 154). O Deus relativo deixa de ser o Deus absoluto e passa a ser relativo e pela diferenciação do geral para o particular, Deus se torna determinado, absoluto.

Schelling, para ratificar sua argumentação, põe em foco de exame o capítulo quinto do Gênesis, um texto genealógico, que parte de Adão, o homem originário, e vai até Noé. O texto afirma que Deus criou Adão segundo sua semelhança e esse gerou Set conforme sua semelhança. Adão é, pois, semelhante a Deus e Set semelhante a Adão e, por conseguinte, Set é semelhante a Deus. Schelling observa bem que o texto não diz que Set gera Enós conforme sua própria semelhança, de modo que Enós não é semelhante, nem a Set, nem a Adão, nem a Deus. Enós instaura uma nova imagem de humanidade. Com Enós inicia uma nova humanidade. Enós interrompe a linha de semelhanças e faz surgir algo novo, uma geração nova. Enós descende de Set que descende de Adão, mas Enós não tem a semelhança de

Adão. O que há essencialmente diferente? Em primeiro lugar, a relação com Deus entra num novo registro, a saber, a geração de Enós passa a ter um referencial determinado, não mais geral e difuso. Em segundo lugar, Schelling, recorre à etimologia e sabe que este é um caminho muito importante para chegar à compreensão do conceito.

As pesquisas etimológicas são um assunto difícil e, frequentemente, perigoso, que, porém, de um ponto de vista superior, não se pode evitar, e não se encontra na filosofia da Antiguidade quem não tenha se ocupado disso, de maneira explícita ou menos explícita. Isto é muito natural. Com efeito, palavras cuja significação é muito profunda, são usadas, pouco a pouco, no seu emprego cotidiano, sendo quase que utilizadas sem pensar, de modo que, muitas vezes, a etimologia pesquisada da palavra leva ao pensamento original (SCHELLING, 1998, p. 437, tradução nossa).

O termo examinado etimologicamente por Schelling no texto do quinto capítulo do Gênesis é o nome de Enós, que tal qual o nome Adão, significa homem. Etimologicamente, porém, esses dois nomes não significam a mesma coisa, pois Adão, como já vimos, no texto hebraico *’adam* está intimamente ligado à *’adamah*, solo, terra vermelha cultivável (ODELAIN, O; SÉGUINEAU, R. 1978, p. 11) e que deveria ser traduzido, pelo menos literalmente, como terrígeno. Adão e terra estão essencial e substancialmente ligados. O termo, porém, consagrou-se, na sua tradução pelo coletivo humanidade e também como nome próprio. Enós, por sua vez, não está ligado etimologicamente à terra, mas como bem observa Schelling, à fraqueza e à doença (SCHELLING, 1998, p. 154).. O verbo (*’nsh*) que tem as mesmas consoantes no nome Enós, quando usado no grau simples e voz passiva, significa adoecer. “Javé atingiu o menino que a mulher de Urias dera a Davi, e o menino adoeceu (*wayyē’anash*)”(2Sm 12,15). Esse termo, em grego, corresponde a *νόσος* (*nósos*), doença, ansiedade, aflição (ZORELL, 1978, p. 880). A partir da raiz desse termo, pela derivação etimológica, Enós está ligado à fragilidade, à doença. Com Enós inicia, portanto, uma segunda geração. Enós não inicia uma nova geração, mas uma segunda, em linha direta com Adão. Os dois, sob o enfoque lexical, estão relacionados à humanidade, um conceito de alcance coletivo, geral.

Conforme a interpretação de Schelling, a segunda geração instaura uma humanidade debilitada e doente porque não é mais conduzida por um *Princípio único*, pois tudo o que é governado por um Princípio único é forte e sadio. Por outro lado, todo aquele que é dirigido por dois princípios é fraco e doente (SCHELLING,

1998, p. 155). O homem originário, na sua ingenuidade, adorava o Deus relativo como se fosse absoluto e se sentia fortalecido e sadio porque não tinha consciência de que pudesse haver um Deus verdadeiramente absoluto e único. A primeira geração, portanto, não era atingida pela dúvida, dúvida que só pôde surgir com a aparição do segundo Deus que dá origem e possibilita o politeísmo. Com Enós, com a segunda geração, surgem os primeiros impulsos referentes ao segundo Deus, cuja determinação faz com que o homem tome consciência de que o Deus originário, Elohim, era um Deus relativo, indeterminado, e que em Javé, Deus se faz Deus determinado e absoluto. Com Enós, a humanidade torna-se essencialmente diferente na medida em que tem a possibilidade de escolha entre o Deus A e o Deus B, entre o Deus geral, diluído na generalidade e o Deus com nome próprio, determinado. É também com a segunda geração que Deus se torna verdadeiramente Deus e ao se fazer Deus possibilita ao homem fazer-se homem, pelo ato de escolha.

3.5 Alma e espírito

Em “O conceito de angústia”, o autor faz várias referências a Schelling, dizendo em uma delas, em nota de rodapé (KIERKEGAARD, 2010, p. 65), que o filósofo de Leonberg confunde a Metafísica com a Dogmática, ou seja, trata a Dogmática metafisicamente e a Metafísica dogmaticamente. Essa observação se refere ao modo como Schelling aborda a alteração que o homem sofreu a partir da narrativa da queda do homem e nos remete a ver qual a compreensão que ele tem do ser humano e sua relação com Deus. Após expor a humilhação do ser humano, a saber, sua queda, Schelling examina a sua reabilitação. O exame parte da premissa de que no espírito humano se encontram três potências, o ânimo (*Gemüt*), o espírito (*Geist*) e a alma (*Seele*). Em cada uma dessas três potências, encontram-se, por sua vez, outras três potências que se relacionam entre elas como ânimo, espírito e alma.

O ânimo é o espírito obscuro do espírito, aquilo que existe, de mais profundo na natureza do ser humano, apresenta-se sob a forma de nostalgia (*Sehnsucht*) cuja expressão máxima se revela na melancolia⁸ (*Schwermut*). Essa é a primeira

⁸ Conforme Schelling, o que existe de mais profundo na natureza é a melancolia. O ser humano se entristece por um bem perdido e toda a sua vida é acompanhada por uma indestrutível melancolia

potência do ânimo. A segunda potência é aquilo que corresponde ao espírito e por espírito Schelling entende, sob forma figurada, uma chama que se alimenta por si mesma (SCHELLING, c1974-1987, p.179). A terceira potência, alma, é a sensibilidade, como na natureza orgânica e é a sua manifestação mais alta, nessa esfera. No ser humano, o sentimento ou a sensibilidade é o real por meio do qual tudo pode ser efetuado. Sem o ânimo, o espírito permanece infrutífero. Porém, àqueles que pretendem fundar a ciência exclusivamente no sentimento, afundam na potência mais elevada, mas no seu grau mais baixo.

A segunda potência do espírito é aquilo que se chama, no sentido mais estrito, de espírito (*Geist*), isto é, aquilo que de é pessoal no homem, a própria potência da consciência. O espírito, no seu sentido estrito, corresponde à consciência. Espírito é consciência (SCHELLING, c1974-1987, p. 178). A característica principal do espírito é a de ser apetite, sede e fome de ser. Aqui, neste âmbito, o apetite é consciente, ao contrário do primeiro nível, o do ânimo, que se apresenta como apetite inconsciente. Existe o desejo, mas o homem não se dá conta dele. Por isso, a vontade é a verdadeira e mais íntima interioridade do espírito. A primeira potência dentro dessa segunda esfera é a vontade egoística (*Eigenwille*). Ela deve, necessariamente, existir. De *per si* não é o mal, mas o é, quando se torna dominante. Contrapõe-se à vontade egoística, ao intelecto. Sem esse, ela se torna cega. Ambos, vontade egoística e intelecto, geram a potência intermediária, a terceira potência nessa esfera, a verdadeira vontade. A liberdade, segundo Schelling, é a relação entre a primeira potência, a vontade egoística e a terceira, a verdadeira vontade.

Schelling, para examinar esse ponto, contraria a opinião comum segundo a qual afirma que o espírito é aquilo que de mais importante existe no homem. Fosse assim, ele, o espírito do homem, não seria suscetível de doença, de erro, de pecado, ou seja, do mal. Esses nascem, não do nada, mas se elevam a partir de um relativo *não-ser* sobre o *ser*. De igual forma, o espírito humano, deve ser um *não-ser* em referência a algo de mais elevado. Não fosse assim, não haveria nenhuma diferença entre verdade e erro (SCHELLING, c1974-1987, p. 179). O erro não é uma simples privação da verdade, mas algo de positivo. É o espírito pervertido. Eis porque diz Schelling, um erro pode ser pleno de espírito, mas mesmo assim, permanece como

porque tem debaixo de si algo de independente de si (aquilo que está acima eleva, aquilo que está embaixo atira para baixo) (SCHELLING, c1974-1987, p. 179).

erro (SCHELLING, c1974-1987, p. 178). O mal não se apresenta como uma simples privação do bem ou uma deficiência (SCHELLING, 1989, p. 188), mas como uma desarmonia positiva, existente, portanto. O mal é o que existe de mais espiritual porque combate contra todo o ser e quer destruir a base da criação. A partir desse pressuposto, Schelling conclui: se o erro e a maldade são espirituais e derivam do espírito, é impossível que esse seja a coisa mais elevada.

A potência mais elevada no homem é a alma. Ela é aquilo que existe de divino no ser humano, aquilo que de impessoal há no homem, o essente verdadeiro e próprio, cujo elemento deve estar submisso como um não-essente. Schelling, a partir desse pressuposto, rejeita a opinião de que a alma possa adoentar-se. Isso pode acontecer com o ânimo e com o espírito, mas não com a alma. Não existem doenças da alma (SCHELLING, C1974-1987, p. 180). Como elemento impessoal do homem, a alma não pode adoentar-se e por ser impessoal não se pode dizer que existe um erro cheio de alma, mas sim, um erro pleno de espírito e, nesse caso, porque o espírito sendo aquilo que existe de pessoal e determinado no homem pode agir com consciência. O espírito se sabe como espírito, a alma, ao invés, não se sabe, porque ela mesma é o saber, a ciência. A alma, com efeito, é aquilo pelo qual o homem está em relação com Deus, e sem essa relação, toda a criatura, mas em particular o homem, não pode subsistir nem um instante.

Veja-se bem, portanto, que não pode haver doença da alma, mas sim doença do ânimo ou do espírito. Se a alma do homem deixa de relacionar com Deus, de imediato deixa de ser. A alma pode, pois, deixar de ser, mas não pode adoentar-se. É a partir do ânimo e da sua nostalgia mais profunda que uma linha chega até a alma e para que espírito e alma não se adoentem é necessário que essa linha não seja interrompida. A metáfora da linha pode ser compreendida sem prejuízo de sentido, por ligação. A doença irrompe, principalmente a doença do ânimo, quando a nostalgia vence o sentimento. Quando o vínculo é interrompido no âmbito do sentimento surge a doença do ânimo e quando a linha é interrompida no âmbito do intelecto sobrevém a estupidez. Quando a linha é interrompida entre intelecto e alma, vem para fora do homem aquilo que de mais horrível pode existir, a loucura. Para se entender o que é essa coisa mais terrível do homem, essa doença que acontece, não na alma, mas na fratura de relação entre intelecto e alma, é necessário elucidar o que se entende por espírito do homem. O espírito do homem

é um essente (ein Seiendes), mas procedente do não-essente (Nichtseienden), portanto, o intelecto procedente daquilo que é privado de intelecto. Qual é então a base (Basis) do espírito humano, no sentido que nós damos à palavra 'base' (Basis)? Resposta: aquilo que é privado de intelecto (Verstanlose). E, por isso, em relação à alma, o espírito humano, porque está em relação com essa, se comporta como algo relativamente não-essente, se comporta também como aquilo que está privado de intelecto (SCHELLING, c1974-1987, p. 181, tradução nossa).

A compreensão antropológica de Schelling dá-se numa estrutura tríplice que por sua vez, como vimos, se triplica em cada esfera, ou como ele próprio diz, em cada potência, ânimo (*Gemüt*), espírito (*Geist*) e alma (*Seele*). A mais elevada das potências, a alma, se relaciona diretamente com Deus. Uma relação desarmoniosa entre as potências faz surgir as doenças do ânimo ou do espírito. Se a alma deixar de se relacionar com Deus, insistimos nesse ponto, passa a não existir, mas se o espírito se separar da alma e por consequência também de Deus, ele retorna àquilo que existe de mais profundo quando se está separado de Deus, a loucura. É por isso que Schelling prefere dizer, a loucura vem para fora, ao invés de dizer, a loucura nasce. A loucura já está presente no espírito, é a sua essência mais profunda, manifesta-se apenas quando o próprio espírito se separar da alma e de Deus. A loucura vem para fora e por estar na sua essência no registro do *não-essente*, desvinculada agora de Deus, tem a pretensão de ser aquilo que não pode ser, o *essente*. Colocar-se a si mesmo sobre sua própria base *não-essente*. Isso é loucura.

Ora, se a base do intelecto é a loucura, com isso está a se afirmar que ela é um elemento necessário, pois sem a loucura o intelecto não poderia subsistir. Portanto, a tarefa do homem está em se manter vinculado com a alma e por extensão, com Deus, desse modo, inibir que a loucura venha para fora. Aquilo que comumente se entende por intelecto, o vivo e o ativo, não é outra coisa que loucura acalmada, administrada. Quando essa loucura é dominada pelo influxo da alma, ela é loucura divina, o fundamento do entusiasmo, da inspiração e de toda atividade em geral (SCHELLING, c1974-1987, p. 181) A alma só subsiste em Deus, relacionada ao absolutamente divino. “Ela é o céu interior do homem” (SCHELLING, c1974-1987, p. 182)

A estrutura tríplice da antropologia de Schelling é retomada e reelaborada logo em seguida. Quando se fala da morte se divide a vida entre a vida presente e a vida futura. Sob essa perspectiva existem propriamente duas e não três potências. A

primeira é aquela relacionada à vida do homem no presente e a segunda inicia com o homem após sua morte. Schelling compreende a morte como a separação de dois princípios absolutamente incompatíveis. Elucida, por um exemplo, que incompatibilidade não é o mesmo que oposição, mas sim o equivalente à contradição. O exemplo que ele dá é da relação entre o *essente* e o *não-essente*, os quais mantêm uma relação de compatibilidade na medida em que um existe para o outro. A relação entre eles, no entanto, pode tornar-se incompatível, quando o *não-essente* quer ser um *essente* e reduzir o verdadeiro *essente* a um *não-essente*. Essa é na perspectiva de Schelling a luta entre o bem e o mal. O mal existe por culpa do homem e ele existe em todo o lugar, independente e fora do homem (SCHELLING, c1974-1987, p. 184). Ora, se o mal existe por causa do homem é porque o espírito do homem tomou uma decisão e, por isso, o seu espírito ou é bom ou é mau. Entende-se, assim, porque o mal entrou no mundo e na natureza através do homem porque a natureza, de per si, não é capaz de decisão, de escolha.

O homem, nesta vida, será o mesmo na outra vida? Mantém-se a identidade ou na pergunta de Schelling: “Que coisa acompanha o homem no mundo dos espíritos (Geisterwelt)? (SCHELLING, c1974-1987, p. 185). O pensador de Leonberg não fala em ressurreição nem em transmigração da alma, mas de passagem dessa vida para uma vida futura. Ingressa no mundo dos espíritos o ser mesmo do homem, aquilo que ele é, com seu espírito (*Geist*) e também com tudo que no seu corpo era *ele mesmo*. Na perspectiva de Schelling, o corpo também contém em si um princípio espiritual. Compara o corpo do homem a um terreno que acolhe todo tipo de semente (SCHELLING, c1974-1987, p. 185), no qual, pois, se pode semear o bem e o mal. Acompanham o homem para a outra vida os frutos que ele cultivou no seu corpo, ou seja, tanto o bem quanto o mal.

A morte, na compreensão de Schelling não é, pois, a separação do espírito e do corpo e aqui ele está de acordo com a tradição judaico-cristã que rejeita o dualismo corpo-alma. O homem é *um*, uma unidade. A morte é uma separação daquilo que no corpo está em contraste com o espírito, a separação entre bem e mal. O que permanece nesta vida, portanto, não é o corpo, mas o cadáver (SCHELLING, c1974-1987, p. 186).

O ser que na morte segue o homem para o mundo dos espíritos não é meramente espiritual nem simplesmente físico. Acompanha o homem o elemento espiritual do físico e o elemento físico do espiritual, que Schelling, para evitar que se

pense estritamente o espiritual, chama de demoníaco (SCHELLING, c1974-1987, p. 186), que é o elemento imortal do homem, uma essência real, mais real que existe nesta vida porque toda fraqueza deriva das divisões que existem no ânimo do homem e que no mundo do além não mais existirão. Com a morte, o espiritual e o físico, isto é, aquilo que nele existe de essencial, formam uma unidade, o lado objetivo.

Aqui é que se deve perguntar à complexa estrutura antropológica do ser humano de Schelling: e o que acontece com a alma, a mais elevada potência do homem? A alma é o verdadeiro sujeito do ser humano, e as pessoas beatas, após a morte, se unem, pela alma, a Deus. A alma pode cair na perdição a qual consiste na sua separação de Deus. Schelling não fala que depois da morte a alma separada de Deus deixa de existir, mas que se perde. A perdição é consequência da revolta do espírito que impossibilita a alma de ser sujeito e passa a ser objeto, separada da relação com Deus.

O que Schelling faz nessa última parte, como ele próprio diz, uma filosofia do mundo dos espíritos, do mundo do além (SCHELLING, c1974-1987, p. 187). Kierkegaard considera isso um trabalho em que se confundem duas esferas distintas, a saber, trata-se a Dogmática metafisicamente e a Metafísica dogmaticamente (KIERKEGAARD, 2010, p. 65).

3.6 Do conceito de queda – *Abfall*. Da queda e do mito.

À semelhança de Kierkegaard e ao contrário de Hegel, Schelling tem predileção ao estudo e à investigação sobre o tema do mal e da liberdade. Como já foi assinalado anteriormente, seu trabalho de conclusão do curso de filosofia investiga a questão da origem do mal de acordo com a narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis. Isso poderia nos levar a induzir que Schelling, nos trabalhos subsequentes, ao utilizar o tema da queda (*Abfall*) estaria se referindo a essa narrativa bíblica e estaria, portanto, investigando o acesso do pecado original ou hereditário no ser humano. Ainda que o termo *queda* seja polissêmico, na literatura bíblica e também na filosofia, em grande parte se refere à saída do homem do paraíso de Deus de um estado primitivo de felicidade para um estado de sofrimento e dor. Schelling, apesar de algumas vezes usar o termo “pecado” ou “pecado original”, quando fala em queda (*Abfall*) não se reporta, nas maioria das vezes, à

famosa narrativa bíblica e nem trata do conceito de pecado como é entendido pela tradição judaico-cristã. O conceito de *queda* (*Abfall*) em Schelling não se refere nem ao pecado original ou hereditário, nem ao conceito de criação da teologia judaico-cristã. O conceito de *queda* em Schelling deve ser lido e compreendido dentro do contexto em que é usado. Na obra “Filosofia e religião” de 1804, texto de forte influência neoplatônica, circunscrito dentro do âmbito gnosiológico, a queda é o salto (*Sprung*) inexplicável, da ideia, do absoluto ao finito (SCHELLING, 1997, Bd..4, p.53). Neste texto, o autor usa com frequência o termo *ideia*, enquanto que mais tarde, em 1809, no texto “Investigações filosóficas” pesquisa a origem do mal em constante referência com o tema da liberdade. Assinala bem Fernando Rey Puente (PUENTE, 1997, p. 68) que no texto de 1804 o acento estava na consciência ou ideia decaída, e então, a finitude não tinha importância, enquanto que agora, em 1809, a finitude é valorizada porque o homem e não mais a consciência ou ideia está nela inserido. Percebe-se agora uma nova antropologia marcada pela responsabilidade do homem pelo mal e pela sua inscrição neste nosso mundo da vida. O termo *queda* não é mais entendido como salto, mas como uma condição em que o homem assume pela eleição que efetiva entre o bem e o mal.

De um modo muito objetivo, Xavier Tilliette faz uma síntese do pensamento schellinguiano desenvolvido principalmente no texto “Filosofia e religião” de 1809:

O Abfall é eterno e universal. Enuncia a distância vertiginosa entre o mundo absoluto e o mundo decaído. Mas são dois estados do mesmo universo e Schelling se esforça a revelar os vestígios, os traços desfigurados do ideal no espelho baralhado do conhecimento finito, na caricatura do mundo da experiência. No entanto, ele vacila na sua teoria da queda. Enquanto que evento intemporal, ela pode ser considerada como uma catástrofe cósmica, nas quais as almas são envoltas e precipitadas: a prisão dos corpos é seu castigo pelos crimes cometidos durante a vida anterior, e sua purificação, estimulada pela reminiscência e pelo destacamento; reabre o céu das Ideias. É a doutrina platônica, pegada de dualismo – ela é o fato da liberdade culpada, o princípio da finitude, não é apenas a queda, mas a egoidade, o mundo turvado e obscurecido pelo ato da liberdade punida. Reconhece-se a dupla tradição, a dupla inspiração que Schelling se esforça de conjugar: a tradição platônica e a tradição cristã. Elas não são contraditórias, mas Schelling, o primeiro a forjar o termo Weltanschauung, percebe as divergências. Ele toma do platonismo a queda, a opacidade do mal, o nada da matéria. É nota dominante. A pura finitude é negatividade, nada, ausência, mas ela deixa filtrar algo do mundo ideal. Há uma fulguração do nada que atravessa sua noite. A alma decaída da “imagem original” conserva o traço, o reflexo. O mundo mergulhado na sombra testemunha o mundo luminoso. Na verdade, não existem dois mundos, pois que a matéria não é senão uma borda do não ser (ouk on), o mundo sensível e temporal, uma franja do nada. (TILLIETTE, 1992, p. 492-493, tradução nossa).

Várias dessas ideias desenvolveremos mais adiante. Por ora, realçamos o conceito de queda no texto de 1804, com o significado de salto inexplicável do mundo das ideias ao mundo da finitude. E como bem destaca Xavier Tilliette, trata-se do mesmo mundo, cindido por um abismo, é verdade, mas a ideia, que efetivou o misterioso salto para baixo – a queda – fará seu caminho de retorno ao absoluto, no qual, na sua origem, se encontrava. O universo da finitude, onde a ideia está a partir do salto, é a negatividade, o nada, mas um nada que ao mesmo tempo é capaz, pelo ato de reminiscência, tomar consciência de si. Schelling se esforça para encontrar uma convincente resposta para a questão da queda, desse distanciamento do Eu em relação ao absoluto, mas ele mesmo se dá conta do resultado insatisfatório de sua pesquisa, e em 1809, terá de dar um novo conceito à queda, relacioná-la não mais com o salto vertiginoso e inexplicável do infinito ao finito, mas com a relação entre o mal e a liberdade.

3.6.1 Queda. O mal que fez bem

Como já assinalamos, a doutrina da queda estudada e desenvolvida por Schelling na sua dissertação de conclusão do curso de filosofia em 1792, é retomada em 1804 em uma exposição sistemática na obra “Filosofia e religião”. A tese defendida por Schelling neste tratado é a de que o finito não existe por si mesmo segundo sua essência, mas sua existência enquanto finito é a consequência da separação do absoluto. Ou seja, o finito só é finito porque se separou do infinito, seu estado originário. Schelling, para falar da descida (*Abkunft*) se valerá da intuição intelectual (*intellectuelle Anschauung*) porque esse conhecimento (*Erkenntnis*) é o primeiro conhecimento do qual se deve partir (SCHELLING, 1997, p. 19-20). A escolha de Schelling por esse método intuitivo fará com que, como bem assinala Miklos Vetö, seu tratado se torne enigmático (VETÖ, 2002, p. 421). Antes de expor sua doutrina sobre a descida da infinitude, do seu estado originário, à finitude, e de sustentar que a matéria de alguma forma é, Schelling critica os neoplatônicos, porque, segundo ele, definem a matéria como sendo o nada e a chamam de “não sendo” (οὐκ ὄν) sem admitirem que possa haver entre essa e a divindade uma relação direta ou real, como se fosse possível a luz divina se refletir no nada (SCHELLING, 1997, p. 27-28). Critica, de igual modo, a teoria da religião dos persas que para explicar a mistura (*Mischung*) dos princípios finito e infinito nas coisas

sensíveis, admitem dois seres originários que se combatem reciprocamente. A leitura e a crítica que Schelling faz desses dois princípios da religião persa é o de afirmarem que o ser original não é uma simples privação ou um puro nada, mas um princípio do nada e da obscuridade. Diante da bondade absoluta, afirma Schelling, não pode haver o princípio do nada e do mal (SCHELLING, 1997, p. 27).

Ora, tanto a teoria referida aos neoplatônicos, quanto à religião persa, tenta cada qual ao seu modo livrar o absoluto ou Deus da responsabilidade da finitude e do mal no mundo, ou seja, do absolutamente bom não pode derivar o mal. Daí que, os neoplatônicos, na visão schellinguiana, negam a constituição da matéria, sua realidade, livrando assim o absoluto da responsabilidade do mal, da finitude. Os persas não conseguem, de igual modo, de acordo com Schelling, livrar Deus ou os deuses da responsabilidade do mal, na medida em que do primeiro princípio derivam as demais coisas.

Para Schelling, o absoluto contém as ideias em si, as quais participam de sua vida, sem serem autônomas ou livres. Para poderem escapar à condição total de submissão elas se distanciam do absoluto. Imergem na finitude e não podem preservar os modelos originários (*Urbilder*), mas apenas estar ou viver em uma forma (*Gestalt*) ofuscada da matéria (SCHELLING, 1997, p. 60). Como se dá a gênese desse novo estatuto da ideia, ou seja, essa nova forma de vida, separada como que por um abismo, de sua origem, o absoluto? O próprio Schelling responderá àquilo que já acenamos acima, ou seja, por um salto se instaura a nova condição da ideia, que vive isolada, castigo dessa sua fuga da casa do absoluto. Eis o que diz Schelling:

Não existe nenhuma passagem (Übergang) do absoluto ao real (vom Absoluten zum Wirklichen). A origem do mundo sensível apenas pode ser pensada como um completo rompimento (Abbrechen) com o absoluto mediante um salto (Sprung). Se a filosofia pudesse deduzir a Gênese das coisas reais de maneira positiva do absoluto, deveria se encontrar no próprio absoluto o seu fundamento positivo. Em Deus, no entanto, existe apenas o fundamento das ideias (Grund der Ideen), e por sua vez, as ideias produzem apenas ideias. Nenhuma ação positiva proveniente das ideias ou do absoluto estabelece uma passagem ou uma ponte do infinito ao finito. [...] O absoluto é o único ser real (Reale), enquanto que as coisas finitas não são reais. O seu fundamento não pode, portanto, encontrar-se em uma participação de realidade (Mitteilung von Realität), mas ao contrário, apenas em um distanciamento (Entfernung), em uma queda (Abfall) do absoluto (SCHELLING, 1997, Bd..4, p. 28, tradução nossa).

Como acontece esse salto, Schelling não sabe. A intuição intelectual não instaura o salto, apenas faz aquilo que ela pode fazer, isto é, intuí-lo. Pelo salto, a ideia imerge na finitude e fica obscurecida pela matéria. Schelling não sabe explicar a razão do salto, mas sabe justificar porque ele é incompreensível, ou seja, a queda é inexplicável porque é absoluta e vem da absolutidade, na medida em que traz consigo a não-absolutidade, não pode como tal compreendê-la. Schelling evita utilizar a categoria da maldade, ou seja, que pelo salto a ideia se torne má ou viva num mundo da maldade. Prefere desenvolver e explicar a relação da ideia com a finitude. Nessa, a potência suprema da ideia é a eguidade (*Ichheit*). A eguidade não corresponde aqui ao fechamento do Eu sobre si mesmo, que em “O conceito de angústia”, Vigilius Haufniensis chama de demoníaco, que corresponde ao fechamento hermético do próprio Eu que se contrapõe à comunicação (KIERKEGAARD, 2010, p. 137). Em Schelling, por paradoxal que possa parecer, a eguidade é o ponto do maior distanciamento do Eu em relação a Deus e, ao mesmo tempo, o momento de aproximação do seu regresso ao Ideal (*Wiederaufnahme ins Ideale*) posto que “o grande objetivo (*Absicht*) do universo e de sua história é unicamente a plena conciliação (*Versöhnung*) na absolutidade e nela se dissolver novamente” (SCHELLING, 1997, Bd.. 4,p, 28, tradução nossa). Expressam-se aqui, na intuição intelectual schellinguiana, dois momentos decisivos do percurso da ideia, a saber, num primeiro momento acontece um salto inexplicável da própria ideia, que separada do absoluto por um abismo, faz seu percurso na história e, num segundo momento, volta ao absoluto, de onde saltou.

Schelling, na sua exposição sobre o conceito, ou intuição de queda, - a relação entre finito e infinito, - seu tema básico em “Filosofia e religião”, utiliza alguns termos básicos. A palavra *Abkunft* (descida) indica dois âmbitos de existência ou de ser, aquele superior, da Absolutidade, no qual a ideia na sua origem se encontrava a conviver com o absoluto, mas de um modo submisso, não autônomo e não livre. Já no âmbito da finitude e da inferioridade, a ideia está inserida num mundo cuja natureza está em ruínas, plena de irracionalidade. Com o termo *Abkunft* (descida), Schelling qualifica dois modos de existência: um perfeito, o outro, o da finitude, imperfeito. O outro termo relacionado ao conceito de queda que Schelling utiliza em “Filosofia e religião” é *Abfall* (caída), palavra que se aproxima mais do conceito teológico e mitológico de pecado, mas que Schelling o emprega não no contexto de pecado, porém no afastamento do mundo originário por não ser de delícias e

felicidades, antes de submissão e de indiferença da ideia consigo mesma e na sua relação com o absoluto. Schelling, no entanto, usa um outro termo, agora sim, pertencente à teologia, *Sündenfall* (SCHELLING, 1997, Bd..4, p. 33), cuja tradução mais tradicional é a de pecado original ou também pecado hereditário e que também pode ser traduzido por *queda por pecado*.

Schelling insere o termo *Sündenfall* na sua exposição no texto “Filosofia e religião” e afirma que é importante que a filosofia assuma o princípio do pecado original expresso na sua máxima universalidade, isso porque, segundo o próprio Schelling, comete grande erro quem pensa que se pode conhecer o princípio bom (*das gute Prinzip*) sem aquele mau (*das Böse*) e para elucidar essa sua afirmação busca a eloquente afirmação tirada do poema de Dante: “A via em direção ao céu se abre apenas por meio do abismo” (SCHELLING, 1997, Bd. 4, p. 33), o que significa dizer que tanto o bem quanto o mal, embora separados abissalmente, só podem ser compreendidos quando mutuamente relacionados. Dentro desses enunciados, podemos dizer que em Schelling, o mal não se dá a compreender como ausência do bem, assim como o bem não pode ser afirmado como negação do mal. Cada um tem o seu estatuto, seu rosto, sua história e seu percurso.

A finitude é entendida por Schelling em “Filosofia e religião” como castigo (*die Strafe*) em consequência da queda que acontece por meio de um destino não livre, mas necessário, ou seja, a queda na finitude é necessária, pois nela, a ideia faz seu percurso, toma consciência de si mesma e volta ao seu estado originário, para ali, então, ser livre na sua relação com o absoluto. À deriva de seu texto, Schelling diz:

O objetivo supremo de todos os espíritos (Geister) não é o de deixar de ser em si mesmos, mas que este em si mesmo deixe de ser negação e se transforme no oposto, de modo que se tornem inteiramente livres do corpo e de toda a relação com a matéria. Que coisa é, então, a natureza, este obscuro simulacro (Scheinbild) dos espíritos caídos, senão um devir (werden) gerado pelas ideias por meio de todos os graus (Stufen) da finitude, até que a individualidade se despoje de toda diferença, se purifique e alcance a identidade com o infinito, e todas as ideias como reais assumam a sua suprema idealidade? (SCHELLING, 1997, Bd..4, p. 52, tradução nossa).

Esses enunciados, inseridos dentro de uma visão com acento neoplatônico, e com uma visão negativa da natureza e das vicissitudes da história, se apresentam com uma perspectiva positiva, na medida em que acena para um retorno feliz das ideias as suas origens, ao absoluto que concilia assim, finito e infinito, pois o objetivo

final da história é, segundo Schelling, o da redenção da queda. A moldura com que o texto é concluído traz um horizonte de otimismo, tecido pelas categorias da liberdade e do amor. As ideias retornam a sua origem, após um percurso de dificuldades pelos caminhos da história, e convivem agora com Deus, após a conciliação, de maneira autônoma e livre (*selbstgegeben*). Esse Deus, que na intuição schellinguiana, ama a si mesmo, ao universo e às ideias, no caso, as pessoas (SCHELLING, 1997, Bd. 4, p. 53). A queda, portanto, propiciou às ideias a possibilidade de alcançar a autonomia e a liberdade, conquista efetivada na finitude, na história, sem perder, após esse percurso, o convívio com o Deus de amor. Daí que, foi, conforme enunciamos no subtítulo acima, um mal que fez bem, o que equivale à teológica afirmativa da *felix culpa!*

3.7 A liberdade é uma capacidade para o bem e para o mal

Cinco anos após “Filosofia e religião”, Schelling escreve “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos a ela relacionados”. Sem abandonar os temas que lhe são muito caros, a saber, a queda, o distanciamento dos seres humanos da sua origem e o conseqüente desejo do retorno ao absoluto (Deus), a presença do infinito no finito e do finito no infinito, a elevação da natureza e da história em direção ao absoluto (Deus), a presença da eternidade no tempo, Schelling muda profundamente sua concepção antropológica e sua perspectiva de investigação sobre o problema do mal. Percebe-se isso facilmente se observarmos o vocabulário utilizado por ele nessa obra. Abandona quase que totalmente o termo *queda*⁹, reduz significativamente o uso da palavra *ideia*, que significa, nos textos anteriores, alma ou num contexto mais abrangente, ser humano e a substitui agora por *homem*. São fartas as presenças das palavras bem, mal, liberdade, Deus e amor. O texto passa, agora, a ser tecido principalmente por essas palavras, que apontam para uma nova perspectiva, a saber, a constante relação entre o bem, o mal e a liberdade, com uma nova visão de ser humano, de Deus e de mundo. Assinala bem, portanto, Tilliette quando afirma que nessa obra Schelling dá uma virada no seu pensamento (TILLIETTE, 1974, p. 125). Permanece o interesse pelo tema da queda e da liberdade, mas agora passa a ser investigado sob a perspectiva da liberdade e do mal com a inerente imbricação com a questão

⁹ Esta palavra, Schelling a utiliza apenas três vezes (SCHELLING, 1989, p. 157; 199 e 205).

do bem. O mal e o bem só podem ser compreendidos a partir da liberdade do ser humano que vive neste mundo e deixa de lado, então, a ideia da queda, pois ela remete a um mundo anterior, com perfeição. O foco de Schelling agora é o mundo em que o homem vive e não mais o passado ou o futuro, embora essa perspectiva seja ainda mantida, mas não em realce. Nas “Investigações filosóficas”, bem assinala Brito, a gênese do mundo finito não é concebida como consequência de uma queda (*Abfall*), mas como resultado de uma separação no interior do próprio homem, enquanto existente (BRITO, 1986, p. 256).

O objetivo dessa sua nova obra é apresentar seu sistema filosófico já acenado, mas ainda insatisfatório e pouco desenvolvido nos escritos anteriores, um sistema que constituísse um todo vivo (*ein lebendiges Ganzes*) no qual fossem mantidos juntamente com a imanência das coisas em Deus, a liberdade, a vida, a individualidade, o bem e o mal (SCHELLING, 1989, p. 158). Ou como diz muito bem Tilliette: “O escrito sobre a liberdade, ainda que ele prepare, em princípio, uma nova série de obras, é ainda em muitos aspectos, um escrito polêmico, engajado na apologia e justificação do sistema” (TILLIETTE, 1992, v.1, p.510, tradução nossa). Antes de apresentar e desenvolver seu sistema, Schelling analisa e critica o panteísmo de Spinoza, não por ser ele um sistema panteísta, o qual ao menos não inviabilizaria nele a presença da liberdade formal, mas porque nesse sistema, as coisas são tratadas apenas como coisas e cada coisa é determinada por outra coisa. A falha fundamental, portanto, do sistema spinozista, de acordo com Schelling, é a carência de vida (*die Leblsigkeit seines Systems*), um sistema sem vida. (SCHELLING, 1989, p. 142). A vida como um todo é a pretensão da abrangência do sistema schellinguiano, ou seja, um sistema no qual Deus, a natureza, o homem, a liberdade, o bem e o mal, estejam presentes sem serem excluídos por causa de suas determinações, especificidades e oposições. Em “Filosofia e religião” e nos demais escritos anteriores a 1809, Schelling intui a verdade como ser e estar no absoluto, separada do mundo finito por um abismo, ao qual, a ideia teve acesso por um misterioso salto e esta ideia retornara à verdade, ao absoluto, após ser purificada no tempo. Nesses escritos, não existe continuidade e dependência entre infinito e finito, entre o absoluto e a ideia inserida no tempo e no finito, mas descontinuidade propiciada pelo salto misterioso da ideia, da eternidade para o tempo. Instaura-se, agora, no seu sistema, um novo estatuto de relações entre o absoluto e o finito, entre a eternidade e o tempo. A verdade é buscada agora na

imanência das coisas em Deus e Deus nas coisas, no tempo, no nosso mundo. Tilliette dá, em poucas palavras, a nova visão de mundo de Schelling, apresentada e defendida nas “Investigações filosóficas”:

O que Schelling chama agora de positivo, positividade, é a vida, a personalidade, com seus dramas, seus conflitos, suas contradições, a vitalidade potente que se move e age, sofre e reage à doença, se desenvolve e se regenera – a vida tumultuosa e ardente. Não é mais o organismo harmonioso das Ideias, da beleza imutável, a tranquilidade na ordem, o contorno preciso da forma perfeita. Schelling se pergunta: Por que a perfeição não está presente desde o início? (TILLIETTE, p. 1992, v. 1, p. 532, tradução nossa).

Nos poucos parágrafos nas “Palavras preliminares” (*Vorbericht*) Schelling diz que até então não tinha ainda desenvolvido, à exceção do que já fizera no escrito “Filosofia e religião”, os pontos principais que serão tratados nas “Investigações filosóficas”, a saber, a liberdade da vontade, o bem e o mal, a personalidade (SCHELLING, 1989, p. 105). O seu sistema está fundamentado na liberdade. A tarefa a que se propõe Schelling, por conseguinte, será árdua na medida em que terá de se confrontar com o problema do mal e da imanência das coisas em Deus no mesmo sistema. No início das “Investigações filosóficas” ele aponta para esse problema ao dizer que existe um dito antigo que afirma a incompatibilidade da liberdade com o sistema. Ou seja, toda a filosofia que pretenda ser um sistema de unidade e totalidade acaba por negar a liberdade. (SCHELLING, 1989, p.110). Na visão schellinguiana, a sua tarefa é um trabalho inédito, pois precisa incluir no seu sistema Deus, liberdade, mal, bem e liberdade. Essa questão pode ser desdobrada desse modo: como fazer com que os conceitos de mal e imanência em Deus possam estar juntos e serem conciliáveis? Caso se aceite a possibilidade do mal ser efetivo, portanto, presente no estatuto originário junto a Deus, não se estaria com isso a afirmar que Deus não é todo poderoso e todo bondade? Podem Deus e o mal estar juntos, sem um eliminar o outro? Por outro lado, a alternativa de eliminar o mal do sistema faria com que a liberdade fosse por consequência eliminada também, posto que o mal é a condição de escolha. Houvesse apenas a possibilidade do bem, não haveria a liberdade da escolha. Não haveria liberdade simplesmente. A liberdade estaria suprimida. É pela liberdade, pois que Schelling inicia seu sistema filosófico e argumenta:

Apenas aquele que tem degustado a liberdade pode sentir o imperioso desejo em fazer que tudo a iguale, de expandi-la por todo o universo. Aquele que não chega à filosofia por este caminho se limita a seguir e imitar o que fazem os outros, desconhecendo o sentimento que os move (SCHELLING, 1989, p. 148, tradução nossa).

O que Schelling precisa fazer é pôr no mesmo sistema os conceitos de necessidade e liberdade e instaurar assim no próprio sistema a mais alta oposição a qual ele considera o ponto central mais íntimo da filosofia (SCHELLING, 1989, p. 104-105). A dificuldade, porém, está em preservar a especificidade de cada um desses dois conceitos, a saber, um não pode anular o outro. É essa tensão que o sistema deve ser capaz de suportar e levar a bom termo. Sistema, necessidade e liberdade precisam preservar o que cada um tem de próprio, de específico, caso contrário, implode o sistema, ou um dos conceitos, liberdade ou necessidade, fica suprimido. Esse é contorno em que é posta a problemática do sistema, da liberdade e da necessidade, referente à questão do bem, do mal, do homem e de Deus. Esses conceitos não podem ser isolados dentro do sistema filosófico porque, caso o fosse, cair-se-ia no determinismo ou fatalismo. Se a necessidade prevalecesse, a liberdade, então, ficaria suprimida, ou, então, se a liberdade triunfasse sobre a necessidade, essa seria suprimida, e, de alguma forma, estabelecer-se-ia a desordem, pois tanto uma quanto outra, precisam da oposição como referencial. É nessa relação de constante tensão que se vincula suas relações internas. A árdua tarefa de Schelling que quer incluir no seu sistema filosófico o conceito de liberdade e, por extensão, a inclusão das categorias do mal e do bem, é de manter no sistema esses conceitos em tensão, sem eliminar nenhum deles. O sistema filosófico schellinguiano está esboçado logo na primeira página das “Investigações filosóficas”: a construção de uma concepção científica do mundo (*einer wissenschaftlichen Weltansicht*) inserida no conceito da totalidade (SCHELLING, 1989, p. 110). O termo totalidade tem aqui decisiva importância, pois remete à exigência de tudo incluir: bem e mal, finito e infinito, tempo e eternidade, natureza, Deus e o homem. As oposições, cada uma delas, devem preservar sua especificidade e sua autonomia na relação com os outros conceitos, e desta forma, manter o equilíbrio dentro da totalidade em constante tensão.

A grande dificuldade dentro dessa pretensão de Schelling é a de dar conta da presença do mal no mundo. Desde que Schelling optou por atender (e aceitar) ao conceito da imanência das coisas em Deus e Deus nas coisas, viu-se obrigado a

enfrentar essa espinhosa dificuldade, que é proposta por proposições do tipo: por que o mal, qual o seu sentido (se é que tem sentido!), qual o seu estatuto originário e será que ele tem fim? A liberdade e o mal são, portanto, os dois grandes problemas que Schelling terá na construção do seu sistema científico filosófico que objetiva construir. Dois caminhos tentadores, desde logo, no seu método de elaboração do sistema, se apresentam à sua frente. Um, o de manter o sistema filosófico científico e negar a efetividade do mal. Neste caso terá de dizer que o mal é a ausência do bem ou dizer que não tem positividade alguma, que é algo parecido com um buraco no ser. O outro caminho metodológico seria o de reconhecer que o mal existe, tem consistência própria e visibilidade. Nesse caso, deveria desistir de construir um sistema com a pretensão de total abrangência. Schelling não cai na fácil e sedutora tentação de seguir nesses dois caminhos, pois para ele o mal tem consistência e tessitura.

Metodologicamente, Schelling se utiliza de dois momentos. O primeiro, o de mostrar que os sistemas filosóficos apresentados e desenvolvidos até então, foram e são insatisfatórios. O segundo passo será o de apresentar e desenvolver o seu sistema. Schelling sabe que para a construção desse novo sistema científico filosófico terá de elaborar uma nova visão de mundo, de natureza, de Deus e de homem.

3.8 Deus, liberdade, bem e mal

Para explicar a origem do mal, Schelling parte do pressuposto da imanência das coisas em Deus, que a liberdade é originária, assim como o bem é originário. Dito em outros termos, Deus é livre e é bom. E o mal, por não ser originário, de onde vem e qual seu estatuto? Schelling, para investigar a gênese do mal, insere no texto e realiza cuidadosamente a análise de vários enunciados copulativos. O verbo ser é um dos grandes problemas da literatura, especialmente da teologia e filosofia, posto que, dependendo do contexto, pode assumir diversos e diferentes significados. Deve-se atender na análise que se faz às asserções, ao contexto e principalmente à função que o verbo ser desempenha no enunciado, no qual pode expressar a significação de identidade, de existência e de devir. Tomemos como exemplo ilustrativo, um enunciado do livro do Êxodo, que traz algumas dificuldades para a tradução: “Eu sou aquele que sou” e que pode, em vista de estar na primeira pessoa

do singular do futuro do presente, ser traduzido por: “Eu serei aquele que serei”. (Ex 3,14). O livro dos “Setenta” transpõe o verbo para o particípio presente (que corresponde ao gerúndio da gramática portuguesa), primeira pessoa do singular, caso nominativo (ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν) e que pode ser traduzido por “eu sou o sendo” ou “eu sou aquele que está sendo”. Outro exemplo ilustrativo que demonstra a dificuldade que o verbo ser nos oferece é, tomada novamente como referência a literatura hebraica e grega, a proposição nominal: *זֶה גּוּפִי* - *zeh gufi* - (Lc 22,19), literalmente: este, o meu corpo, que transposto para o grego, *Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου* - *tutó estin tó sôma mu*, com a utilização da cópula, pode ser traduzido por: este é o meu corpo. Tanto na versão hebraica quanto na grega, o verbo ser pode ser entendido aqui nessas proposições como predicação de identidade, do tipo A é A, ou pode ser compreendido com o significado de *representar*, no caso, “isto representa o meu corpo”.

Feita essa pequena digressão, voltemos ao texto de Schelling o qual adverte à importância que se deve ter na diferenciação entre sujeito e predicado enquanto cumprem nas proposições as funções de antecedente e conseqüente “*antecedens et consequens*” (SCHELLING, 1989, p. 124). Schelling circunscreve a análise das proposições copulativas à função que o sujeito e o predicado cumprem nos enunciados que ele proporá no texto para explicar a origem do mal e dar conta de sua efetividade, tendo em vista que está incluído no seu sistema filosófico. O que precede à apresentação das proposições é uma crítica àqueles que, dentro de uma visão panteísta (a imanência das coisas em Deus) querem igualar as coisas singulares a Deus, isto é, que “toda a coisa é um Deus modificado (derivado)” (SCHELLING, 1989, p. 122). Bem observa o pensador de Leonberg, que nesse caso, não se trata de um Deus no sentido próprio como entendemos por esse termo. O erro de tal afirmação “toda a coisa é um Deus modificado (derivado)” deve-se à má compreensão e aplicação do princípio de identidade ou do sentido da cópula de juízo. Schelling parte desta proposição: “Este corpo é azul” (SCHELLING, 1989, p. 122). O que faz com que o corpo seja corpo não é o azul. Enquanto corpo e para ser corpo, esse não precisa do azul. Poderia ser um corpo verde, cinza ou de qualquer outra cor. Podemos, sem alterar o sentido do enunciado, modificar por: este corpo é de cor azul. “De cor azul” é genitivo (de), isto é, cumpre gramaticalmente o sentido de pertença. Azul não se identifica com o corpo e nem é o corpo. Ele, nesse

momento, de acordo com essa proposição, pertence ao corpo. O que quer dizer que se o mesmo corpo for pintado de verde, podemos enunciar: “Este corpo é verde”. Temos agora o mesmo corpo, mas não temos a mesma cor nesse corpo. A segunda proposição que Schelling apresenta é mais complexa e surpreendente, ou ao menos, não muito comum de se ouvir, pelo que nos causa certo estranhamento: “O perfeito é imperfeito”. Comparemos esse enunciado com o enunciado anterior. O perfeito cumpre aqui a mesma função da casa, isto é, sujeito, e na relação precedente e conseqüente, é precedente. A casa precede ao azul. O perfeito é sujeito, o imperfeito é predicado e, por isso, conseqüente. O azul está na casa, mas não é a casa. Assim, o imperfeito não é imperfeito por conta própria, mas por conta do perfeito que existe nele. Perfeito e imperfeito não são, portanto, equivalentes. Denis Rosenfield propõe, muito oportuna e inteligentemente, a inversão da proposição, ou seja, o imperfeito é perfeito, para demonstrar que aqui não pode ser aplicado o mesmo raciocínio que é feito com a proposição antecedente.

O mesmo raciocínio não é válido se o fizermos invertendo a proposição, porque o imperfeito só é através do perfeito que subjaz nele. O imperfeito não tem uma definição positiva de si, ele se define negativamente e a sua posição será conseqüentemente derivada. O imperfeito é sempre de algo perfeito (ROSENFELD, 1988, p. 79-80).

A terceira proposição que Schelling escreve e analisa é ainda mais surpreendente e se inscreve dentro do mesmo raciocínio dos dois enunciados anteriores. A proposição é: “O bem é o mal”. Vamos cotejar esse enunciado com os dois anteriores. O bem, assim como “este corpo” e “o perfeito” desempenha na frase a função de sujeito, no caso, de antecedente. O mal, assim como “azul” e “imperfeito” tem a função de predicar o sujeito e é conseqüente. O azul e o imperfeito só existem como derivação dos antecedentes e não se definem a partir de si mesmos, mas a partir dos antecedentes. O bem e o mal, portanto, dentro desta lógica, não são e não podem ser equivalentes. O bem é bem por si mesmo. A mesma coisa não pode ser dita do mal, isto é, que ele seja mal por si mesmo. O mal depende do bem para existir. Só existe em referência ao bem. “O bem é o mal equivale a dizer que o mal não tem o poder de ser por si mesmo” (SCHELLING, 1989, p. 124, tradução nossa). Schelling não fala aqui do mal a partir da perspectiva ética e moral, de sua presença danosa na história, mas sua investigação tem o

interesse lógico-ontológico, ou seja, a partir de proposições e especulações, busca entender o que faz com que o mal seja mal e trata de sua emergência enquanto mal.

Mas o que faz com que o mal seja mal? A partir da perspectiva ontológica, o mal em si mesmo nada é, ou dito de outro modo, o mal não é e só passa a ser pelo bem que nele existe. “O que é o *sendo* (*das Seinde*) nele (no mal) é o bem, (considerado em si e para si)” (SCHELLING, 1989, p. 124, tradução nossa). Não pode, pois, dar-se à origem, constituir-se, ser. Do nada, nada procede. Eis então, o paradoxo, o qual nos dá vertigem, a saber, o mal para ser mal depende do bem que nele existe, do *sendo* que há nele, posto que por si mesmo ele não é *sendo*. E não *sendo*, não pode ser. Ao contrário, o bem pode ser por si mesmo, porque ele é o seu próprio *sendo*. Desdobrando-se em outros termos, o *sendo* do bem é o bem, e o bem só pode tornar-se bem, não pode aniquilar-se a si mesmo, ou seja, efetivar o seu *sendo* em não *sendo*. O bem efetiva o *sendo* do bem. O mal que nada é depende do *sendo* de bem que nele existe para ser mal. Pode-se repetir aqui, com justo acerto, a afirmativa de Schelling em “Filosofia e religião”: a relação do *sendo* e *não-sendo* é o grande problema da filosofia (SCHELLING, c1974-1987, p. 155). Ao voltar à proposição proposta por Schelling, “o perfeito é imperfeito”, podemos acrescentar também aqui, que o imperfeito não tem poder de pôr-se por si mesmo ou de ser por si mesmo, e que, igualmente, ao modo do mal, seu *sendo* é o perfeito.

Mesmo que o mal para ser mal dependa do bem que existe nele, possui uma constituição ontológica diferente do bem. Dentro do seu sistema filosófico, Schelling preserva a presença dos dois, bem e mal, independentes um do outro. Preserva, portanto, a diferença dos princípios do bem e do mal, reconhece o estatuto originário de ambos assim como reconhece a efetividade do mal, ou seja, o mal não é pura abstração, mas é a efetivação daquilo que ele mesmo não é. É ousada a pretensão de apresentar e defender um sistema filosófico que tudo incluía, bem como um sistema de totalidade que afirma que “nada pode existir fora de Deus” (SCHELLING, 1989, p. 166). A dificuldade é essa: se nada existe fora de Deus, sobre o que se assenta o mal? O mal estará fundamentado em Deus? Ou se resolve essa contradição ou então Deus passa a ser responsável pelo mal. Essa contradição, da qual Schelling se dá conta, precisa ser resolvida se quiser dar sustentabilidade e racionalidade ao seu sistema filosófico, e claro, não imputar a Deus a responsabilidade pelo mal, e ao mesmo tempo, possibilitar ao ser humano o agir livre. Existe, segundo Schelling, apenas uma alternativa: “

Esta contradição só pode ser resolvida pela afirmação de que as coisas têm seu fundamento naquilo que, em Deus mesmo, não é Ele mesmo, a saber, no que é o fundamento de sua existência (*Grund seiner Existenz*) (SCHELLING, 1989, p. 164, tradução nossa).

Parte da solução desse problema, desse grande quebra-cabeça, isto é, da contradição de que “nada pode haver fora de Deus”, e, portanto, o mal estaria em Deus, já foi resolvida quando Schelling afirma que o *sendo* (*Seinde*) do mal é o bem (SCHELLING, 1989, p. 124). A solução é apenas relativa e é completada agora de modo mais contundente quando Schelling diz que o fundamento está naquilo que Deus mesmo não é. Dito de outro modo, o mal não tem seu fundamento em Deus, mas naquilo que Deus mesmo não é, ou seja, Deus não é o mal e também não pode ser o seu autor. Se não houvesse essa solução proposta por Schelling, liberdade e mal deveriam ser eliminados do seu sistema, posto que “a liberdade é uma capacidade (*Vermögen*) para o bem e para o mal” (SCHELLING, 1989, p. 150, tradução nossa). E se negaria ao mesmo tempo a possibilidade de escolha por parte do ser humano. Essa solução dada por Schelling deve ser mais desenvolvida para ser compreendida ao seu justo modo.

Schelling funda sua investigação sobre a essência da liberdade humana a partir da distinção entre o ser enquanto existência e o ser enquanto fundamento. Destaca Schelling que, posto que nada exista anterior ou exterior a Deus, esse deve ter em si mesmo o fundamento de sua existência. No entanto, continua Schelling, este fundamento de sua existência que Deus tem em si mesmo, não é Deus considerado absolutamente, isto é, enquanto existe, pois é apenas aquilo que constitui o fundamento de sua existência. É, ainda de acordo com Schelling, a natureza em Deus, um ser inseparável dele, porém, distinto dele (SCHELLING, 1989, p. 163).

Martin Heidegger, no verão de 1936, na Universidade de Freiburg, na leitura sobre as “Investigações filosóficas” faz um comentário que nos ajudará a melhor compreender essas afirmativas acima de Schelling:

Deus como o existente é o Deus absoluto, ou Deus como ele mesmo; em suma: Deus-mesmo. Deus, considerado como fundamento de sua existência, ainda não ‘é’ propriamente como Ele Próprio [OU: Mesmo]. Mas apesar disso Deus ‘é’ seu fundamento. O fundamento é decerto algo de diferente de Deus, mas, ainda assim, não ‘fora’ de Deus. O fundamento em Deus é aquilo em Deus que Deus propriamente mesmo não ‘é’ ele mesmo, senão que é seu fundamento de seu ser mesmo [...] Schelling denomina este fundamento a ‘natureza em Deus’. [...] Aqui já vemos como agora a

identidade, como o pertencer junto, se torna nítida e se aprofunda, no sentido do andar junto do que se dispersara numa unidade superior; fundamento e existência não são duas partes, da qual a 'coisa' chamada Deus, é composta, porém fundamento e existência são as palavras guia para as leis essenciais do vir-a-ser de Deus em seu ser-Deus. Por isso, a expressão corrente para este ser, o 'é', tem de ser compreendida sempre dialeticamente (HEIDEGGER, 1971, p. 132, tradução nossa).

Assinala muito bem Heidegger, referente ao texto de Schelling, que não existe dualidade em Deus. O ser de Deus é indissolúvel, e conseqüentemente, existe uma unidade de existência e fundamento. Podemos visualizar nessas afirmações schellinguianas, que o fundamento da existência de Deus antecede à sua existência real. Em Deus, seu fundamento – o princípio de obscuridade, se transforma, por meio de sua existência – o princípio da luz – em sua existência real. O Deus schellinguiano é um Deus que se faz e que se realiza em seu processo de devir. Deus devém Deus. Como mero fundamento ainda não se revelou a si mesmo como Deus. Só quando se revela a si mesmo através do ato de criação, e nela incluída a sua obra principal, o ser humano, passa a existir plenamente como Deus. “Criação é um auto revelar-se (*Sichoffenbaren*) de Deus” (HEIDEGGER, 1971, p. 143). Ainda, segundo Heidegger, nesse horizonte de leitura e interpretação de Schelling, referente ao fazer-se de Deus e de mostrar-se Deus, o homem deve ser para que Deus se revele. “Que é um Deus sem o homem? A absoluta forma da monotonia (*Langweile*) absoluta. E o que é o homem sem Deus? Pura demência (*Wahnsinn*) sob a forma do inofensivo. O homem deve ser para que Deus ‘exista” (HEIDEGGER, 1971, p. 143, tradução nossa). Isso significa, na visão heideggeriana, que se deve dar certas condições à natureza do Ser e também a Deus para que Deus seja possível como espírito que existe, ou seja, para que seja possível a existência do homem. Ora, percebe-se aqui, na leitura que Heidegger faz de Schelling em Freiburg, uma mútua dependência de Deus e do homem. Aqui surge, então, o problema: no homem existe, em virtude da liberdade nele inerente, a possibilidade para a escolha do mal. Isso, em que medida repercute em Deus nessa sua íntima relação com o ser humano? A resposta de Heidegger a essa questão, desata o nó interpretativo do texto da relação entre fundamento e existência em Schelling. Heidegger diz que demonstrar a possibilidade do mal implica mostrar como deve ser o homem e o que significa que o homem seja. Ao fim e ao cabo de tudo isso fica claro que o fundamento do mal não é outra coisa que o fundamento do ser humano. (HEIDEGGER, 1971, p. 143). Essa excelente leitura de Heidegger

afirma, não obstante nada haver fora de Deus, que o mal está imbricado com o bem no fundamento do ser humano. O mal está subordinado ao bem e ele só pode se efetivar e se manifestar pelo bem que existe nele. Podem esses dois princípios, do bem e do mal, ser conciliáveis? A ação livre do ser humano pode lhe possibilitar a escolha pelo bem ou pelo mal. O automovimento (*Selbstbewegungsquelle*) para o bem e para o mal se dá na mesma medida, de modo que o vínculo não é necessário, mas livre (SCHELLING, 1989, p. 202). Há, no ser humano, de acordo com Schelling (Schelling, 1989, p. 203) um fundamento no qual há uma solicitação, uma tentação para o mal, o que se constitui para o homem num privilégio, a faculdade em poder eleger, ou para o seu bem ou para seu próprio mal. Os princípios do bem e do mal, diferentes um do outro, não se eliminam mutuamente, mas estão vinculados pelo amor divino. Se assim não fosse, o amor deixaria de ser uno e deixaria de ser amor. Em outras palavras, Deus ama a liberdade do homem e o amor divino se apresenta como a possibilidade constante da conciliação (SCHELLING, 1989, p. 204). Esse amor se revela na própria liberdade de Deus que para se manifestar cria a natureza e nela, como coroamento, o ser humano. Deus e o homem são seres em devir. Por isso, assinala bem Richard J. Bernstein, que seria um equívoco considerar o sistema schellinguiano como teocêntrico (BERNSTEIN, 2002, p. 129). O sistema de Schelling é um sistema focado no todo, no constante devir de Deus e do ser humano, insuflado pelo espírito da vida.

3.9 O fim do mal

Para compreender melhor a origem do mal e seu estatuto e o seu fim, de acordo com a visão schellinguiana, precisamos aprofundar os dois princípios constitutivos das criaturas, o princípio obscuro ou o princípio das trevas e o princípio da luz. Esses dois princípios estão à base de toda criatura. No ser humano, esses dois princípios são separáveis e, por isso, o princípio da luz pode predominar sobre o princípio das trevas, prevalecendo o bem, ou princípio das trevas subordinar a si o princípio da luz e oportunizar a emergência do mal. O mal é quando o princípio das trevas tem predomínio sobre o princípio da luz. Como já temos destacado acima, de acordo com Schelling, em Deus os princípios são inseparáveis, enquanto no homem os princípios são separáveis e nisso consiste a possibilidade do mal no homem e a impossibilidade do mal em Deus. (SCHELLING, 1989, p. 178).

Retomemos o pressuposto schellinguiano da possibilidade do mal no homem e a impossibilidade do mal em Deus por causa da separabilidade e da inseparabilidade dos princípios originários da obscuridade e da luz para inserir a questão da possibilidade ou impossibilidade do mal nas demais criaturas. Ou seja, os animais, podem ou não efetivar o mal e por quê? Resposta de Schelling: não! O porquê será explicado mais adiante. A obscuridade, ou as trevas, à primeira vista, pode nos parecer como um princípio que deva ser eliminado, pois, principalmente no imaginário popular e mesmo na literatura, é associado ao mal, assim como Deus é vinculado à luz. São fartas as referências bíblicas que associam o divino à luz e o diabólico às trevas. Se eliminássemos o mal, de acordo com a visão schellinguiana, suprimir-se-ia aquilo que Schelling chama de necessário patrimônio, as trevas - *notwendiges Erbteil* - (SCHELLING, 1989, p. 168). O princípio das trevas faculta ao homem a possibilidade de eleger o mal, de ser livre e exercer sua liberdade. Daí que o homem pode escolher entre estar no abismo mais profundo ou no céu mais elevado (SCHELLING, 1989, p. 177). Mesmo por ser considerada a mais perfeita de todas as criaturas visíveis, o ser humano é o único capaz de efetivar o mal. Aqui, Schelling aponta a razão desse seu pressuposto: no fundamento do ser humano se encontra a possibilidade do mal. Ou seja, no fundamento existe algo com que o homem pode efetivar o mal. Se pode efetivá-lo significa que no fundamento não existe deficiência ou privação, porque de acordo com Schelling, não é possível efetivar algo do nada, como temos visto acima, que a efetivação se realiza porque se atualiza no mal o bem que existe nele. É hora de justificar, agora, a razão pela qual o animal não tem a faculdade de praticar o mal, ou seja, o motivo pelo qual o animal não pode ser mau. Em Hegel, a resposta é, e vimos, porque ele vive de acordo com sua natureza. O homem, quando nasce, ele ainda não é o que deve ser, e por isso é mau. Não existe para o animal a tarefa de devir aquilo que ainda ele não é. No animal, de acordo com Schelling, existe apenas paixão cega e apetite (SCHELLING, 1989, p.198), enquanto que no homem existe aquilo que o faz ser superior, o espírito. O que faz com que o homem seja homem é o espírito, isso está afirmado tanto na Bíblia quanto pelas proposições hegelianas, kierkegaardianas e schellinguianas. O homem se assemelha a Deus pela categoria do espírito, pois tanto Deus quanto o homem são essencialmente espírito. No animal, não é possível a efetivação do mal, porque nele não é possível a realização da unidade absoluta ou pessoal, porque não é capaz de separar os princípios, porque nele não nasceu a luz

como no homem, porque não é espírito (SCHELLING, 1989, p. 198). Dito em outras palavras, a unidade luz e trevas, presentes no animal, não pode ser separada e não existe a possibilidade da eleição de um dos termos, ou seja, de um princípio preponderar sobre outro princípio. Então, o animal não é capaz de fazer o bem e nem o mal. Temos, pois, três situações: a primeira, Deus só pode fazer o bem porque os princípios da luz e das trevas nele são inseparáveis e a luz prepondera sobre as trevas. No animal, os princípios luz e trevas são inseparáveis e de pouca densidade, incapazes de um prevalecer sobre o outro. O animal, não tendo e não sendo espírito, não chega à consciência e não chega ao entendimento de que nele existem dois princípios. No homem, os princípios obscuridade e luz são separáveis e, por ser espírito, é capaz de chegar à consciência desses princípios, e, então, por vontade própria, pode ordená-los e regrá-los. O princípio da luz é princípio elevado, a dimensão divina no homem, o princípio das trevas, o princípio inferior, que faculta o mal. É, portanto, o princípio das trevas que possibilita ao homem a liberdade. “Sem esta obscuridade preliminar não existe realidade alguma para a criatura; as trevas são sua herança (*Erbteil*) necessária” (SCHELLING, 1989, p. 168, tradução nossa). Esses dois princípios de trevas e luz, ou ainda, de ideal e real, constituem a essência do ser humano, na medida em que facultam o devir.

O pressuposto de Schelling é de que essas duas forças originais, luz e trevas ou ideal e real, estejam inicialmente em repouso, e necessita, então, um outro princípio para que possa pôr em manifesto e em confronto luz e trevas, ideal e real. Schelling denomina esse princípio de princípio irritável - das irritable Prinzip - (SCHELLING, 1989, p. 184). Compara esse princípio com o poderoso Arceus que tem a capacidade de se modificar e de se alterar, o qual sai de sua morada, do centro para a periferia. A aproximação do princípio irritável com Arceus objetiva ilustrar a relação entre o bem e o mal, sendo o mal o mau uso que o homem faz de sua liberdade. O centro aponta para a essência, o equilíbrio e a harmonia. Essa saída do centro harmonioso de uma relação entre forças contrárias propicia a que o mal queira e deseje ser aquilo que ele mesmo não pode ser, isto é, ser por si mesmo. O mal, enquanto essência não é nada. Ele é apenas em referência ao bem que há nele, como já vimos. Schelling compara o conceito de mal com a enfermidade. A enfermidade existe ou é quando está no todo, mas quando sai do todo com a pretensão de ser e existir por si mesma ela já não é, pois não é em essência. Nas palavras de Schelling:

De igual modo que a enfermidade, certamente não é nada em essência, mas, na realidade, apenas um simulacro de vida (Scheinbild des Lebens) e uma mera aparição meteórica – uma vacilação (ein Schwanken) entre o ser e o não ser [...] assim sucede com o mal. Este é o **único conceito correto** (grifo nosso) do mal, segundo o qual depende de um transtorno positivo ou inversão dos princípios (SCHELLING, 1989, p. 184, tradução nossa).

Schelling faz sua investigação sobre a liberdade e o mal no registro metafísico e ontológico, da possibilidade do mal, sua origem, seu estatuto e se ele tem fim. Esse ponto importante deve estar como atmosfera constantemente presente, pois, se levado ao campo moral e na visibilidade do mundo, fica difícil compreender como é que ele por não ter essência em si mesmo, deixa chagas e cicatrizes profundas quando se efetiva na história humana. É sob a visão ontológica e metafísica que é afirmado que o mal não tem a essência em si e que se estrutura e se efetiva sobre o bem que nele existe. O mal, portanto, não é simples ausência do bem. Tem tessitura e rosto próprio. O mal não é na visão schellinguiana, pura abstração. Apenas o homem, em virtude de sua liberdade, conforme já analisamos, é capaz de efetivar o mal. Schelling, na construção do seu sistema filosófico, não isola o homem do mundo, como se fosse, em vista do mal que pode praticar, um ser plenamente estranho.

É na natureza, no mundo criado, que o mal tem a possibilidade de se efetivar, pois “o mal nada mais é que o primeiríssimo fundamento (Urgrund) da existência” (SCHELLING, 1989, p. 218, tradução nossa) e isso deve ser compreendido no sentido de que ele se apresenta como possibilidade presente nesse primeiro fundamento, mas que é só possível se realizar através do ser humano. Portanto, esse mal presente no primeiríssimo fundamento da existência (“Urgrund zur existenz”) ainda não é propriamente o mal. Em outras palavras, esse mal só pode se efetivar realmente como mal quando o bem que há nele não se efetiva. O que realmente o fundamento quer é o despertar à vida e não imediatamente o mal em si. No bem, o fundamento atua para o bem, e no mal, o fundamento atua para o mal (SCHELLING, 1989, p. 264) de modo que, o mal não é ainda mal no “primeiríssimo” fundamento, mas mal em potência, e sua efetivação vai depender do predomínio da vontade pessoal (das trevas), que se opõe à razão e à vontade divina, sobre a vontade universal (da luz). O mal, na perspectiva de análise a partir da vontade particular e da vontade universal é a não conciliação dessas duas vontades, mas antes a inversão dos princípios, a saber, a vontade própria, particular, sobrepondo-

se à vontade universal. Existe, portanto, nesse movimento de vontades, uma inversão (*Umkehrung*) no qual o princípio superior, vontade universal, é submetida à vontade particular. E, ao mesmo tempo, existe uma transgressão ao regramento e à natureza, pois nas criaturas também existem essas duas vontades que ainda não estão sob o domínio do entendimento – *Verstand* – (SCHELLING, 1989, p. 167). O sistema filosófico schellinguiano quer a tudo incluir, pois quer ser um sistema total da vida e, por consequência, o ser humano e Deus participam da natureza. A natureza não participa, portanto num mundo mecânico, de aço e ferro, mas se move, a seu modo, num mundo naturalmente livre. Essa compreensão de natureza faz com que Schelling insira um novo conceito, *Erregung* – excitação – associado ao nascimento do espírito – *Geburt des Geistes*, ou seja, para que o espírito possa nascer precisa de um berço que tenha por base o espírito do mal – “*Geistes des Bösen*” - (SCHELLING, 1989, p. 210) e o mal como potência, pois o espírito por ser luz, necessita de algo para nele refletir. É muito importante aqui, realçar, que no fundamento estão presentes as trevas e a luz, o ideal e o real, mas também um outro princípio superior a eles e que possibilita a unidade, o espírito do amor – *der Geist der Liebe* – (SCHELLING, 1989, p. 210). A inserção do conceito “*Erregung*” – excitação ou agitação - é muito bem interpretada por Denis Rosenfield ao afirmar que ela “permitirá a Schelling compreender o mal humano como uma ativação, uma provação da irracionalidade já presente na natureza” (ROSENFELD, 1988, p. 82). Homem e natureza participam, cada qual a seu modo, mas estão imbricados um com o outro no mesmo mundo da vida.

Schelling conclui a reflexão sobre o termo “*Erregung*” com uma frase lapidar e que serve para ingressar no mapeamento e na reflexão dos principais períodos da história, com implícita referência aos períodos propostos por Hesíodo em “Os trabalhos e os dias” os quais (os períodos) se sucedem em movimento circular do bom para o pior. A frase é: “O nascimento do espírito inicia o reino da história, assim como o nascimento da luz inicia o da natureza” (SCHELLING, 1989, p. 210, tradução nossa), ou seja, Schelling acena aqui para a questão da efetivação do mal na história, mas que já estava presente em potência no fundamento. Existe uma equivalência, segundo Schelling, entre o surgimento da história que principia pelo espírito do ser humano com o início da natureza que se dá pela luz. A natureza permanece circunscrita dentro do conceito ou princípio da luz e o ser humano, abre caminho à história pelo espírito que o caracteriza e o especifica como homem e o

diferencia da natureza. Na natureza em geral e na natureza do próprio ser humano, o mal se apresenta inicialmente por não ter consciência de si, mas que está no seu fundamento, representado pelo princípio das trevas, como mal universal, presente em todas as criaturas e, por isso mesmo, faz parte também no ser humano. O segundo estrato em que o mal se efetiva é específico do ser humano, um mal escolhido pelo próprio homem por meio de sua liberdade, por escolha e opção própria. Um estrato superior e diferente da natureza em geral, que pressupõe a liberdade como condição de sua efetivação. Entre o primeiro estrato, o mal universal, presente em toda a natureza, e no homem enquanto criatura copartícipe do mundo criatural e, o segundo estrato, o do entendimento (*Verstand*) e da racionalidade, existe uma imbricação, qual seja, o homem pode escolher, graças ao entendimento e à liberdade, entre a luz (o bem) e as trevas (o mal) presentes na natureza em geral e na sua própria natureza.

De todos os seres criados, apenas o ser humano, conseqüentemente, é capaz de efetivar o mal, de sobrepor o princípio das trevas ao princípio da luz, movido pela vontade cega, a que Schelling também chama de mera paixão, *blosse Sucht*, e desejo, *Begierde*. Ou seja, o princípio da obscuridade, que do fundamento (*Grunde*) deriva, é a vontade própria (*Eigenwille*) de todas as criaturas. No entanto, essa vontade ainda não se elevou como princípio do entendimento à completa unidade (*Einheit*) com a luz (SCHELLING, 1989, p.176). Na visão de Schelling, a possibilidade do bem e do mal para o homem existe porque os princípios são divisíveis, separáveis e propiciam a escolha e a prevalência de um sobre o outro.

Os princípios (*Grund*) da luz e das trevas, do ideal e do real, se encontram nas criaturas. A questão a que Schelling terá de enfrentar é a de encontrar um fundamento para esse fundamento. Para tratar dessa questão, ele insere na sua reflexão a distinção entre fundamento e existência. Muito bem observa Acylene Maria Cabral Ferreira:

Em 'A essência da liberdade humana', Schelling tratou da diferença entre fundamento e existência e buscou um fundamento para o fundamento da existência, que não coincide com o fundamento, mas que ao mesmo tempo não pode ser diferente dele. Para ele, o fundamento é essência e possibilidade, por sua vez a existência é possibilidade e efetividade (FERREIRA, 2004, p.102).

Deve-se assinalar aqui a existência de dois estratos diferentes, mas não contrários e contrapostos que servem de sustentação às criaturas e a Deus, a saber,

a essência que é possibilidade e a existência que é a essência ou a possibilidade efetivada. Em outros termos, o fundamento é a categoria do natural, mas que não pode se efetivar naturalmente, por si mesma. Para que o essencial ou a possibilidade possa ser atualizada ou efetivada vai depender da liberdade do ser humano. O estado natural do fundamento é o de ser aquilo que ele é, ou seja, existir no seu imediatismo. (VETÖ, 2002, p. 52-59). A questão ainda não está resolvida, pois permanece a pergunta: sobre o que está fundamentado o fundamento? Schelling precisa encontrar um fundamento sobre o qual se fundamenta o fundamento além do qual não se pode mais recuar, ou seja, necessita encontrar o primeiro fundamento para os seguintes fundamentos.

Deve haver um ser anterior a todo o fundamento (*Grund*) e a todo o existente, isto é, anterior absolutamente a toda dualidade. Como poderíamos chamá-lo senão de fundamento originário (*Urgrund*), ou melhor, ainda, como não-fundamento (*Ungrund*) (SCHELLING, 1989, p. 278, tradução nossa).

Bem assinala Thereza Calvet de Magalhães, “Esse fundamento não é um conceito abstrato de autofundamento, mas é o fundo real, a base (MAGALHÃES, 2011, p. 11). O fundamento do fundamento em Schelling se determina e se define por uma construção lógico-paradoxal, ou seja, o fundamento do fundamento é o não-fundamento, a falta de fundamento, que para efeito de compreensão desse conceito poderia ser traduzido por uma analogia, no caso, abismo. O proto-fundamento é o sem-fundamento. Fundamento e existência são fundamentos que têm em comum o fato de ambos estarem fundamentados no não-fundamento. São, portanto, apesar de serem diferentes e originários de um mesmo fundamento, o abismo. Schelling, para sair desse paradoxo, utiliza o mesmo conceito que todas as filosofias usam, a saber, se nada existe anterior a Deus ou fora de Deus, o fundamento de tudo deve ser o próprio Deus. Deus se fundamenta a si mesmo. O próprio Schelling concede que sua argumentação é igual à fundamentação de todas as filosofias, mas elas permanecem no puro conceito, sem tornar esse próprio conceito em algo real e efetivo, “*etwas Reellem und Wirklichem*” (SCHELLING, 1989, p. 162). Para Schelling, Deus “não é o Deus dos mortos, mas dos vivos” (SCHELLING, 1989, p. 136) “Porque Deus é uma vida e não apenas um ser (*ein Sein*). E toda a vida tem um destino e está submetida ao sofrimento e ao devir (*Werden*)” (SCHELLING, 1989, p. 272, tradução nossa). O Deus de Schelling é um

Deus pessoal (SCHELLING, 1989, p. 254) e um Deus de amor (SCHELLING, 1989, p. 204, 258, 277 e 278). Por conseguinte, o Deus schellinguiano não é um Deus abstrato, mas um Deus que se faz Deus, que é essencialmente vida e amor.

Em nossa investigação, estudamos e analisamos a origem do mal, sua constituição, ou seja, de onde veio, como veio a ser, e resta a pergunta, que o próprio Schelling se faz: “O mal, tem algum final? A criação tem alguma meta? Por que a perfeição não se dá desde o início” (1989, p. 272, tradução nossa).

Nem o Schelling de “Filosofia e religião”, nem o das “Investigações filosóficas” ou das “Preleções de Stuttgart” considera a finitude o mal. “Negamos que a finitude seja por si mesma o mal” (SCHELLING, 1989, p. 192). O mundo, com suas criaturas, é obra de Deus e o mal é uma possibilidade que o homem tem para eleger. Pode escolhê-lo ou rejeitá-lo, deixá-lo nas trevas como mera possibilidade de efetivação, assim como não é obrigado a fazer o bem (SCHELLING, 1989, p. 232). O próprio Judas, o apóstolo de Jesus, não traiu o seu mestre por obrigação, mas por vontade própria e com absoluta liberdade (SCHELLING, 1989, p. 230, tradução nossa). O Schelling anterior a 1809 postulava a redenção das almas no seu retorno às origens, conciliadas, após a queda, com Deus. A salvação, de acordo com o Schelling das “Investigações filosóficas” e das “Lições privadas de Stuttgart”, passa pelo percurso que o ser humano realiza no mundo da vida, ou seja, a elevação do princípio da luz, o bem, para realizar a unidade no amor de Deus, o qual é anterior ao próprio mal (SCHELLING, 1989, p. 287). O filósofo de Leonberg opera os seus conceitos em contínua tensão e dualidade, ou seja, no homem e na natureza, existem a luz e as trevas, o ideal e o real, o amor e o ódio, a doença e a saúde. Esses conflitam com a meta da criação que é a de que o bem deve se elevar acima do mal, atualizar-se e viver junto com Deus. A plena salvação do homem não se dá no plano da finitude. Daí a necessidade do nascimento e da morte. Nascimento, porque, para Schelling, as ideias ou os seres humanos estão originariamente junto com Deus e pela queda acessam ao finito, lugar onde podem se purificar e retornar a Deus. Esse conceito de salvação permanece ainda nas “Investigações filosóficas” na medida em que afirma “a necessidade do nascimento e da morte” em referência às ideias, *Ideen*, que estavam junto com Deus, mas caíram na finitude, se purificaram e voltaram autônomas e livres ao reino do absoluto (SCHELLING, 1989, p. 274). O mal não tem o poder de existir por si mesmo (SCHELLING, 1989, p. 125), mas se apresenta como possibilidade diante da qual o homem é tentado e solicitado a efetivá-lo

(SCHELLING, 1989, p. 125 e 203). Dessa forma, o mal é a efetivação de uma escolha que a liberdade faculta ao homem. O caminho da salvação se apresenta também como uma possibilidade ao homem, solicitada pelo amor de Deus. No entanto, a salvação, na visão schellinguiana, não se realiza neste mundo finito. A morte se faz necessária ainda, segundo Schelling, porque o mal é uma escolha livre do ser humano, uma escolha que se oferece porque nele existem o princípio das trevas e o princípio da luz no mesmo fundamento. O mal só pode se efetivar pelo bem que existe nele e pela morte, ele, o mal, haverá de se separar do bem e ser lançado para sempre, não no inferno, mas no nada, *Nichtsein* (SCHELLING, 1989, p. 274). Separado do bem, agora, após a morte, o mal deixa de ser mal. A salvação, portanto, na visão schellinguiana, pressupõe a queda ou a finitude, a liberdade do ser humano em elevar o bem acima do mal e o pressuposto da reconciliação no amor divino.

4 KIERKEGAARD

O tema do mal, ou sob a categoria teológica, pecado, é um dos temas principais de Sören Kierkegaard ao longo de sua vasta produção bibliográfica. Esse assunto está na sua maioria das vezes imbricado profundamente com o indivíduo na sua relação consigo mesmo e com Deus, perante o qual é sempre sem razão e em estado de pecado. No ano de 1843, com o pseudônimo de Constantin Constantius, Kierkegaard escreve “A repetição”, na qual também reflete sobre a questão da inocência e culpabilidade e conclui que diante de Deus o homem sempre é culpado, ou, em outras termos, nunca tem razão. Nesse mesmo ano, Sören Kierkegaard escreve dois discursos intitulados: “O amor cobre uma multidão dos pecados” e “O Senhor deu, o Senhor tomou. Bendito seja o nome do Senhor”. Nesse discurso, faz uma análise da pretensa inocência de Jó diante de Deus. Em 1844, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard escreve “O conceito de angústia. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”. É sobre essa obra principalmente que nos debruçaremos para o estudo do mal, sua origem e sua implicação com o indivíduo e com a espécie humana. Em 1845, com o pseudônimo de Frater Taciturnus, escreve “Culpado? – Não culpado? Um matrimônio. Experiência psicológica de Frater Taciturnus”. Em 1846, Kierkegaard escreve “Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques”. Ali, entre outras questões, trata da ética, da verdade objetiva e subjetiva. Nessa obra, escreve:

Chamemos pecado a não-verdade do indivíduo [...]. Ele não nasce pecador no sentido que seria suposto ter sido pecador antes do seu nascimento; ele nasce no pecado e como pecador. Nós podemos chamar este fato de *pecado hereditário* (KIERKEGAARD, 1977, v. 1, p. 194, tradução nossa).

Em 1847, escreve o sermão: “A alegria do homem que, diante de Deus, sofre sempre como culpado”. Em 1849, com o pseudônimo Anti-Climacus, Kierkegaard escreve “Doença para a morte. Uma exposição psicológica para a edificação e o despertar”, um ensaio que parte da narrativa da morte de Lázaro. Nessa obra, Anti-Climacus trata do desespero, que é a síntese mal elaborada pelo indivíduo e trata do pecado.

Nessas obras e em mais outras, diretamente ou indiretamente, principalmente nos seus “Discursos”, Kierkegaard se interessa pelo tema do mal. Esses livros,

podemos dizer, têm como contorno dois fatos marcantes em sua vida, ambos relacionados com o seu querido pai, a quem, além do amor que lhe dedicava, tinha por ele muita estima e apreço por causa de seu interesse pelo saber. Seu pai, Michael Pedersen, quando jovem, um dia, nas charnecas do sul da Dinamarca, sua terra natal, Jutlândia, ali, pobre, com fome e com frio, subiu ao alto da colina para maldizer a Deus. Esse fato permaneceu na cabeça e no coração do pai de Sören até sua morte, aos 82 anos, pois ele acreditava que por ter blasfemado, toda sua família seria amaldiçoada. Outro fato se refere ao segundo casamento do seu pai, a saber, Michael Pedersen esteve casado dois anos, com sua primeira esposa com a qual não teve nenhum filho. Quando ficou viúvo, casou com sua doméstica Ane Sörensdatte Lund com a qual teve 7 filhos, sendo Sören o último, o “filho da velhice”. O fato que marcou a família foi o de Michael Pedersen ter engravidado sua empregada antes do casamento, ou seja, o primeiro filho nasceu quatro meses e meio após o seu matrimônio. Para a época e no contexto do rigor pelo dever que Michael orientava seus filhos, foi um duro golpe, tanto para o casal quanto para os vindouros filhos. Ajunta-se a tudo isso, não como um simples acréscimo, mas como algo fundamental, o contexto histórico da vivência dos valores cristãos na Dinamarca, na qual todos se consideravam cristãos na cristandade, mas que segundo Kierkegaard ninguém os praticava de verdade. O interesse pelo estudo do mal, pelo pecado e pela edificação e salvação, têm raízes familiares, pessoais, eclesiais e sociais.

4.1 O estudo do mal a partir da análise psicológica

De onde vem o mal? Essa inquietante questão é investigada em “O conceito de Angústia” por Vigilius Haufniensis. A obra tem como subtítulo “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”. O uso frequente, no livro, de termos como pecado, pecado original, culpa, arrependimento acrescidos de diversas referências aos textos bíblicos, principalmente à narrativa da queda, poderia nos fazer crer que se trata de uma obra teológica, mas o próprio autor deixa bem assinalado no início, pelo subtítulo e nas últimas linhas do livro, que é uma investigação psicológica, enfim, um estudo referente à alma humana, a partir da observação do indivíduo. “Aqui termina essa

consideração, no ponto em que ela começou. Logo que a Psicologia está pronta com a angústia, há de entregá-la à Dogmática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 171).

Antes de iniciar sua investigação sobre o pecado original, Vigilius Haufniensis, na introdução ao livro “O conceito de angústia”, precisa delimitar o campo de abrangência de sua pesquisa, ou seja, saber até onde pode ir. Em outros termos, o tema de sua investigação necessita ter o seu lugar adequado, a fim de que possa ser um trabalho sério e para isso precisa ser estudado dentro da ciência que lhe pertence. Observa-se que o tema de sua investigação é *o pecado original* e não *o mal original*. Se fosse sobre isso a sua pesquisa, a ciência competente seria a metafísica ou a filosofia. O autor, no entanto, se debruça sobre o estudo do pecado original, entendido também como pecado originário, uma categoria que não pertence ao âmbito especulativo, mas ao dado revelado pela fé. A seriedade a que o autor se refere é a de encontrar a ciência apropriada para esse tratado, e também, a de realizar essa investigação dentro da atmosfera, isto é, do estado de ânimo correspondente, de acordo com o conceito correto de pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 16-17).

Qual será, pois, para Vigilius Haufniensis, a ciência e a atmosfera corretas para a investigação do conceito de pecado original? A psicologia não pode ser, pois não tem interesse por esse tema. A estética, também não, porque, segundo o autor, sua atmosfera é a de leviandade, enquanto que a exigência do conceito pecado é a de seriedade. Desse modo, a estética adulteraria sua atmosfera. De igual forma, a metafísica não é o âmbito para a investigação do pecado original porque a sua atmosfera, isto é, seu estado de espírito é o da indiferença ou como bem assinala André Clair, “o pecado se torna um simples objeto de especulação” (CLAIR, 1976, p.172, tradução nossa), ou seja, não está imbricado com o sentido da existência, como algo que pode e deve ser vencido.

Aparentemente, estamos diante de uma contradição na medida em que Vigilius Haufniensis afirma que a psicologia não tem interesse pelo tema do mal e não é a ciência específica para estudá-lo, mas o subtítulo da obra “O conceito de angústia” afirma que é uma reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Embora não seja a ciência específica para este estudo, ela pode, em sua pretensão, aproximar-se do conceito sem compreendê-lo e mesmo sem ter a atmosfera correta para a investigação. Seu estado de espírito na análise do pecado original é a curiosidade, ou seja, objetiva

analisar o interior do ser humano na perspectiva do mal e da angústia. No entanto, ao se debruçar sobre esse tema, movida pela curiosidade, uma outra atmosfera surge, a angústia, pois se dá conta da terrível realidade do pecado, o qual se agiganta diante da angústia. Nenhuma dessas ciências, por conseguinte, é competente para tratar dessa questão.

Essa análise é bem conduzida por Vigilius Haufniensis, pois o pecado original é assunto a ser investigado pela teologia, ciência que se ampara e se fundamenta na fé, nos dados da revelação, mas pode ser estudado, ao menos ao longe, pela curiosidade psicológica, pois é tema que se enraíza no íntimo do ser humano e o danifica enquanto espírito que é. O autor deixa para o fim a análise sobre a possibilidade de ser a ética a ciência a quem cabe investigar a realidade do pecado hereditário. “A ciência em que o pecado estaria mais perto de encontrar lugar seria decerto a Ética” (KIERKEGAARD, 2010, p. 18). A ética, portanto, também fracassa nessa sua tentativa, porque centra seu interesse na idealidade, a saber, quer trazer para o nosso mundo, para a realidade efetiva, a idealidade. Não opera, pois, no sentido inverso, que é o de elevar a realidade efetiva à idealidade. Em outros termos, parte da idealidade de como as coisas devem ser e não da realidade de como as coisas são para então torná-las como devem ser. Em outras palavras, como diz Monique Charles, a idealidade é uma tarefa a realizar, mas que supõe para isso a capacidade de efetivá-la (CHARLES, 2007, p. 51). A ética faz fazer emergir a dualidade, essa contradição entre o real efetivo e a idealidade, mas ela mesma não consegue efetivar essa elevação.

Essa contradição, Kierkegaard já havia observado um ano antes, em 1843, em seu Diário:

a expressão mais alta da concepção ética da vida é o arrependimento, e eu devo sempre me arrepender – mas é precisamente essa a contradição da ética, pela qual desponta o paradoxo da religião, isto é, a redenção, a que corresponde a fé. Do ponto de vista da ética pura, eu devo dizer que, também nas minhas melhores ações tropeço sempre no pecado, portanto, me arrependerei, mas desse modo não chego jamais ao agir porque deverei me arrepender (JOURNAL, v.I, p. 175, IV A 112, tradução nossa).

Assim, a primeira ética chega ao seu ponto mais elevado no arrependimento, um dos conceitos fundamentais da filosofia kierkegaardiana porque é uma categoria vinculada, profunda e intimamente, com o indivíduo e com sua história. O arrependimento é a categoria que entrelaça o indivíduo com sua história pessoal e

com a história no qual está circunscrito, ou seja, seu tempo, sua família, sua cultura. Essa categoria não é tratada em “O conceito de angústia”, mas é desenvolvida um ano antes na obra “Estética e formação da personalidade”, livro que faz parte de “A alternativa”. No “Conceito de angústia”, Vigilius Haufniensis faz a análise do pecado original na perspectiva de sua entrada no indivíduo, enquanto que, em “Estética e formação da personalidade” o assessor Guilherme se debruça sobre a eleição da pessoa a qual deve se escolher a si mesmo e ao escolher-se a si mesmo deve eleger igualmente o mundo em que nasceu, bem como as suas circunstâncias e os seus erros. Dessa forma, arrependimento significa se comprometer consigo mesmo e com a história na qual faz parte (KIERKEGAARD, 1955, p. 84). Kierkegaard, nessa obra, imbrica o indivíduo com a história e a história com o indivíduo. Então, o ser humano enquanto indivíduo deve ao se assumir como si mesmo, responsabilizar-se com a história, com os outros indivíduos, com os seres humanos.

Na primeira ética, o arrependimento não consegue levar a bom termo a contradição que ele mesmo põe em movimento, a realidade efetiva e a idealidade. A realidade efetiva, o que existe, que foi posto pelo homem, é o mal, o pecado. A idealidade a que a primeira ética aspira é a salvação. O arrependimento no âmbito da primeira ética cumpre uma importante tarefa que é a de mover o ser humano a assumir sua condição de vida, sua história e a realidade na qual vive. Ao mesmo tempo, nasce o desejo da salvação. Por si mesmo, segundo o assessor Guilherme, o ser humano não pode sair dessa situação que ele mesmo elegeu com liberdade e com vontade própria. O arrependimento, pois, por si só é insuficiente. O cristianismo traz então uma nova categoria e o arrependimento, então, encontra sua verdadeira expressão, que é a redenção. Em outros termos, o arrependimento para ser efetivo depende da redenção que é a graça concedida aos homens pela encarnação de Deus na história (KIERKEGAARD, 1955, p. 83-89).

Apenas a segunda ética, isto é, a dogmática teológica, é capaz elevar o homem de sua realidade efetiva à idealidade a que aspira, por meio da redenção que lhe é oferecida. A segunda ética, portanto, faz o caminho inverso da primeira ética, a saber, constata a realidade efetiva do mal, admite o pecado original, sua presença no ser humano e o eleva à idealidade. No que se refere ao conceito de pecado, porém, a segunda ética pode tratar apenas de sua manifestação, mas não de sua origem (KIERKEGAARD, 2010, p. 23). O pecado é posto pelo próprio ser humano porque ele é pressuposto e pelo ato de liberdade o homem põe o pecado

que ingressa no mundo por um salto enigmático. O pecado original, portanto, só pode ser tratado pela teologia dogmática, sobre o qual se debruça com seriedade e com a devida atmosfera, sem adulterar seu conceito. Do ponto de vista filosófico, essa ciência não resolve plenamente a questão do pecado original, pois parte da constatação de sua presença no ser humano e da possível redenção, mas não responde à questão: de onde vem o mal e por que existe o mal?

Vigilius Haufniensis assume seu pseudônimo, Vigia de Copenhague, e se põe a caminho da análise antropológica e psicológica do interior do ser humano, com a perspectiva de se aproximar da compreensão da presença do mal.

O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito 'angustia' de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário. Neste sentido, tem a ver também, embora tacitamente, com o conceito de pecado. O pecado, contudo, não é um assunto de interesse psicológico, e querer tratá-lo nesta perspectiva redundaria em colocar-se ao serviço de uma engenhosidade mal compreendida (KIERKEGAARD, 2010, p. 16)

Vigilius Haufniensis pretende, pois, debruçar-se sobre o tema da angústia a partir do pressuposto que a dogmática lhe oferece, a saber, o pecado original. Sua investigação apenas pressupõe o pecado, pois como observador psicológico não tem autoridade que lhe é exigida para examiná-lo. Por isso, sua tarefa não será a de descrever objetivamente o homem e sua relação com o mal, mas o de mergulhar profundamente no interior do próprio homem e a partir dali estudar o conceito de angústia.

Conforme afirma o próprio autor, não é necessário estar em Londres ou Paris para poder conhecer o homem. Basta fixar a atenção em si mesmo, observar cinco homens, cinco mulheres e dez crianças para estudar todos os estados possíveis da alma humana (KIERKEGAARD, 2010, p.134). O autor é um atento observador do ser humano enquanto indivíduo (*den Enkelte*). Sua pesquisa se estrutura e se desenvolve dialeticamente a partir do indivíduo, da sua subjetividade. O provérbio "*Unum noris, omnes*" (conhecendo um, conheces todos) (VERGOTE, 1982, p. 274, v.2) se aplica de modo muito especial para a filosofia de "O conceito de angústia" porque Vigilius Haufniensis trata do modo como entrou o mal no indivíduo.

4.2 O primeiro pecado. A síntese de indivíduo e espécie

O autor pretende dar conta ao pensamento, à compreensão racional, ou ao menos se aproximar o quanto mais possível dela a respeito da intrigante questão: como o mal pôde e como pode ingressar no mundo? Parte, após o prefácio e a introdução, da tentativa de elucidar a diferença entre o conceito de primeiro pecado e do pecado de Adão, buscando uma resposta mais aceitável à razão do que aquelas dadas pela dogmática católica e pela teologia protestante. Ambas tomam como referência de seu estudo a narrativa bíblica do terceiro capítulo do livro do Gênesis. A primeira explica o ingresso do mal no mundo interpretando essa narrativa de modo imaginário e, por isso, faz uma leitura ao pé da letra do relato ao dar ao primeiro homem todas as condições de vida favoráveis com a plenitude de bens e a ausência de todo o mal. Trabalho dialético-imaginário é o nome que Vigilius Haufniensis dá a essa leitura fantasiosa porque essa dialética se desenvolve no imaginário. Ou seja, existe um estado imaginado pelo homem, sem constituição real, sem substancialidade alguma, no qual o ser humano vivia em plena harmonia com a natureza, consigo mesmo e com Deus, sem a preocupação de ganhar a vida com o suor do próprio rosto. A explicação luterana, histórico-imaginária, igualmente faz intervir uma ficção que nada elucida. Ora, isso significa que a única vantagem que essas duas explicações podem oferecer à razão é de essa poder tomar consciência de que um estado tão fantasioso não aconteceu neste mundo, nesta existência humana. A partir disto, deve-se abandonar essas duas explicações e procurar uma leitura do texto que satisfaça à razão. É o que Vigilius Haufniensis fará.

Antes de empreender essa investigação, o autor precisa fundamentar mais a recusa dessas duas exegeses e abrir caminho para sua. Na visão de Vigilius Haufniensis, a colocação do primeiro ser humano, Adão, fora da história, é uma leitura errônea dessa narrativa, pois ao relacionar o conceito de pecado original com o primeiro pecado, como a dogmática faz, expulsa-se Adão uma segunda vez, mas dessa vez por um caminho inverso, ou seja, de uma existência real para um estado imaginário.

Vigilius Haufniensis se opõe a essas duas interpretações e diz que Adão faz parte da nossa história desde o seu início. Negar esse estatuto originário é dar-lhe uma existência imaginária. Os homens não participam do pecado original porque o primeiro homem tendo pecado o repassa a todas as gerações posteriores mas sim

porque cada indivíduo tem uma relação pessoal com o pecado original. Esse mal original será sempre original em cada pessoa, em cada indivíduo, a saber, ele não segue uma série numérica, a qual teria iniciado com Adão e continuado segundo a multiplicação dos seres humanos. Ele ingressa em cada indivíduo da mesma forma como ingressou em Adão. A partir desse registro de compreensão, cada indivíduo é ele mesmo e o próprio Adão. A única diferença é de que Adão por ser o primeiro homem, por ser o primeiro a ter pecado, pela primeira vez, através dele, ingressou o mal no mundo, no ser humano. “O pecado hereditário é o presente, é a pecaminosidade, e Adão o único em quem esta não teria ocorrido, pois veio a ser por meio dele” (KIERKEGAARD, 2010, p. 28). O pecado original é o pecado atual, o pecado de cada indivíduo, que se realiza pessoalmente, numa relação direta e não através de herança, de pai para filho, retroativamente até chegarmos ao primeiro homem.

Desse modo, o interesse principal de Vigilius Haufniensis não está em elucidar o pecado de Adão, mas a sua essência e as suas consequências porque ele é sempre atual, ou seja, não é um pecado acontecido uma vez, num tempo remoto e que se repete de forma diferente nas gerações posteriores, (KIERKEGAARD, 2010, p. 31). Não, como aconteceu com Adão acontece com cada indivíduo.

Segundo Vigilius Haufniensis (KIERKEGAARD, 2010, p. 30), a interpretação errônea a qual oferece ao primeiro homem um estado imaginário, fora de nossa história, propicia à dogmática, um segundo equívoco, na medida em que a doutrina da reconciliação sustenta que a vinda do Filho de Deus reparou o pecado original. Ora, se o pecado original não é o pecado de exclusividade de Adão, e que ele ingressa no homem como ingressara em Adão, quando se afirma que o Filho de Deus reparou o pecado original de Adão, diz-se apenas com isso que ele redimiu apenas o pecado do primeiro homem e não o das gerações posteriores, na medida em que ele ingressa em cada indivíduo da mesma forma como entrara em Adão. Desse modo interpretada, a doutrina da reconciliação, postulada pela segunda ética, elevaria a realidade efetivada do mal à idealidade da salvação apenas a Adão e deixaria a humanidade inteira fora da possibilidade da reconciliação.

Deixada de lado a questão da reconciliação, conceito que pertence à segunda ética, Vigilius Haufniensis como observador psicológico, se põe a instigante questão sobre a procedência do mal, mesma questão posta por Hegel nas “Lições sobre a

filosofia da religião” (HEGEL, 1987, v. 3, p. 301)¹, a saber, qual é a origem do mal? Para tratar essa questão, o autor do “O conceito de angústia” parte da análise do conceito de inocência e a passagem que o ser humano faz para o estado de culpabilidade. A dificuldade, assinalada bem por André Clair (CLAIR, 1989, p. 159), está em que a questão é posta pelo homem atual, não mais inocente, mas culpado. O indivíduo se pergunta: como pode inocente que era, efetivar a primeira falta? “É uma interrogação regressiva que consiste em examinar como o homem poderia ser pensado como inocente e como este ser inocente pôde, por seu ato e por sua falta, tornar-se culpado” (CLAIR, 1989, p. 159, tradução nossa). Como pôde, como inocente, transgredir uma ordem, uma lei? Como pode um homem culpado pensar seu anterior estado de inocência?

Antes de responder a essa intrigante questão, Vigilius Haufniensis trata da relação entre indivíduo e gênero humano para justificar sua tese de que o pecado original entra no ser humano do mesmo modo que ingressou em Adão, também indivíduo, o primeiro da espécie humana. Com ele o pecado entrou pela primeira vez na humanidade, mas continua a entrar do mesmo modo como o fizera em Adão, o primeiro homem, o qual é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano. O mal não passa automaticamente de pai para filho como se fosse uma malévola herança. Cada um é responsável pelo pecado original (KIERKEGAARD, 2010, p. 28-30). Daí que se torna necessário ver de perto a relação entre indivíduo e gênero humano.

A proposição básica da relação entre sujeito e humanidade é a de que a cada instante o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Ele não é, portanto, apenas indivíduo, mas o singular e o geral, a humanidade simultaneamente. Isso se constitui, vista como estado, a perfeição do homem como síntese efetivada. Indivíduo e espécie humana são dois momentos diferentes da relação. O indivíduo, exceto o primeiro homem, descende da espécie, mas não é ainda, - entende-se ainda aqui por: antes da efetivação da síntese – ele mesmo e o gênero humano porque isso é o fruto da própria síntese. Os dois momentos, indivíduo e gênero humano se contrapõem, estão diferenciados na sua origem, e é por isso, que a síntese se apresenta a cada ser humano em particular como tarefa. Em que consiste essa contradição que o autor fala em “O conceito de angústia”? (KIERKEGAARD,

¹ “Essa questão tão antiga passa transversalmente toda a história da filosofia e principalmente da teologia e se expressa pelo clássico dilema:” Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum” (Se Deus existe, por que o mal? Se não existe, por que o bem?) .

2010, p. 31). Ela se configura pela singularidade específica de cada indivíduo, de modo que, a toda ação, por ser própria e individual, lhe cabe a devida responsabilidade e, por outro lado, esse mesmo indivíduo, único e singular, faz parte de uma comunidade de indivíduos, o que vale para ele diz respeito a todos os outros. Dessa contradição, emergem a tarefa e o movimento histórico. A tarefa se apresenta sob dois aspectos: um o de se apropriar de suas potencialidades, isto é, de sua virtualidade e se identificar consigo mesmo como indivíduo concreto e, o outro, o de se abrir e assumir o que é universal a todos os seres humanos. A tarefa, pois, é a de realizar a síntese do indivíduo – do singular – e do gênero humano, o universal. A abertura ao universal se constitui simultaneamente abertura para si mesmo, pois o conteúdo do universal está também presente nele mesmo. Nesse seu estado inicial, que mais tarde Vigilius Haufniensis chamará de estado de inocência, o indivíduo não é ainda um indivíduo, (*den Enkelte*). Apenas faz parte da espécie, mas ainda não singularizado.

A outra parte da contradição é o de ser a tarefa da síntese um movimento histórico, ou seja, o indivíduo tem uma história e o gênero humano tem a sua história. E aqui, a tarefa é a de realizar a identidade entre a história individual e a história humana. Como ser único que é, deve se apropriar da essência humana presente nele, mas de tal modo que a universalidade não aniquile sua singularidade. Vigilius Haufniensis caracteriza a história como movimento (KIERKEGAARD, 2010, p. 31), pois o que caracteriza o movimento é a progressão e a sucessão, de modo que, tanto a humanidade quanto o indivíduo são devedores às gerações e indivíduos que lhe são antecedentes e comprometidos com as gerações e indivíduos vindouros.

Assim compreendida a relação entre história individual e história universal, Vigilius Haufniensis pode dizer que nenhum indivíduo é indiferente a sua própria história e à história da humanidade, porque ele, ao nascer, está inserido numa história em progressão, mas ele mesmo inicia do ponto zero. Há, portanto, uma cumplicidade entre o singular e o universal. A tarefa principal de cada indivíduo será a de ser ele mesmo – efetivar o virtual presente nele – dentro da história do gênero humano. A relação entre indivíduo singular e espécie humana como a compreende Vigilius Haufniensis lhe permite afirmar que Adão não é essencialmente diferente do gênero humano, mas sim, como todo indivíduo posterior a ele, é também, ele mesmo e o gênero humano. Assim se compreende que o mal entrou no mundo

através de Adão, do mesmo modo que entrou em todos os indivíduos posteriores a ele.

No entanto, mesmo que o pecado ingresse em todo o ser humano do mesmo modo como aconteceu a Adão, permanece a questão referente à instauração dessa nova categoria no homem, ou seja, houve uma primeira vez na história da humanidade em que o pecado se efetivou. Qual é a diferença, se é que há, entre o primeiro pecado e os demais pecados?

Que o primeiro pecado signifique algo diferente de um pecado (i. e, um pecado qualquer, como tantos outros), algo diferente de um só pecado (isto é, nº 1 em relação ao nº 2), entende-se facilmente. O primeiro pecado é a determinação qualitativa, o primeiro pecado é o pecado. Esse é o segredo do primeiro, e seu escândalo para o entendimento abstrato, que acredita que uma vez vale tanto quanto nenhuma, mas várias vezes já seria alguma coisa, o que está inteiramente invertido, visto que ou várias vezes querem dizer cada uma por si, tanto quanto a primeira, ou todas reunidas valem até menos (KIERKEGAARD, 2010, p. 32).

Vigilius Haufniensis insere aqui, na sua investigação, a essencial e radical diferença entre o quantitativo e o qualitativo ao se referir ao conceito de primeiro, à origem. É fácil à lógica entender que depois do primeiro vem o segundo, que depois do segundo venha o terceiro. A quantidade não instaura algo essencialmente novo, pois surge por derivação. O difícil, o enigmático, diz Vigilius Haufniensis, é a compreensão do aparecimento do primeiro, porque o segundo, o terceiro, - e assim por diante - determinam a continuidade, enquanto que o primeiro não é algo derivante. Se analisarmos a expressão “primeiro pecado” a partir do ponto de vista quantitativo, o primeiro será uma unidade entre outras, que inaugura uma série, e nesse caso não teríamos história, mas apenas uma sucessão numérica. Dito de outro modo: de onde o pecado surge e como surge? No caso, de onde surge o mal e como ele aparece? A lógica, por mais que queira, não consegue entender, porque a continuidade não instaura, por maior que seja sua sequência, uma nova e essencial qualidade. “A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subtaneidade do enigmático”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 32). Vigilius Haufniensis não estabelece, observa bem Monique Charles, uma oposição entre um pecado que seria o primeiro e o pecado universal dos homens. “O pecado deve ser compreendido como uma irrupção repetida” (CHARLES, 2007, p. 54). Desse modo, o pecado não é uma derivação de outro ou de outros pecados, mas se pressupõe a si mesmo e por isso pode efetivar o misterioso salto. A partir dessa leitura e

desdobramento que Vigilius Haufniensis faz do conceito pecado, nenhum indivíduo pode se eximir da responsabilidade pelo mal e tampouco atribuir a Adão toda a responsabilidade pelo ingresso do pecado na história humana. Essa ideia, Vigilius Haufniensis a expressa de uma forma muito clara:

Todo e qualquer indivíduo é essencialmente interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente como pela sua própria. A perfeição em si mesma consiste, pois em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem está indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

Vigilius Haufniensis insiste nesse ponto da síntese indivíduo e espécie humana para elucidar o conceito de responsabilidade que cada um tem com o mal que efetiva, assim como a responsabilidade que tem em relação à história da qual faz parte. Adão é o primeiro homem e ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano (KIERKEGAARD, 2010, p. 31). Demarcada essa semelhança fundamental com Adão, como indivíduo que participa da história humana, como síntese entre indivíduo e espécie, afirma-se de igual modo que cada um de nós é tão responsável pelo mal quanto Adão o é. Essencialmente, cada indivíduo é igual a outro, ou seja, o ser humano é essencialmente espírito, característica que tanto Kierkegaard quanto Hegel assinalam ao ser humano. O que diferencia um indivíduo de outro indivíduo, como bem diz André Clair, é “sua posição na sociedade e na história” (CLAIR, 1976, p.175).

4.3 Da inocência. No paraíso de Deus?

O pecado, como vimos, pressupõe-se a si mesmo e entra no mundo pelo salto qualitativo e é sempre desse modo que entra (KIERKEGAARD, 2010, p.119). O salto qualitativo, por sua vez, para não ser um salto impulsionado pela necessidade, pressupõe a liberdade que a si mesmo se pressupõe. Isso significa que tanto um quanto o outro não se deixa explicar por algo antecedente (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). Ao efetivar o salto, o mal entra no mundo e rompe com a inocência ou com o estado de inocência. Esse é um conceito fundamental em “O conceito de angústia” que nos permite compreender ou ao menos nos aproximar da categoria de pecado conforme a entende Vigilius Haufniensis. É, igualmente, um conceito que mostra o

quanto é diferente a compreensão de mal em Hegel e Vigilius Haufniensis. A rigor, de acordo com Hegel, como já vimos, só o animal é verdadeiramente inocente (HEGEL, 1946, p. 82-83) e isso significa que a ele jamais se poderá imputar-lhe alguma responsabilidade. De acordo com essa visão, é impróprio falar de um paraíso perdido, no qual o homem em seu estado originário vivia na inocência e feliz. Da mesma forma, para Kant, conforme vimos, não existiu esse estado paradisíaco. O que houve, segundo Kant, na interpretação que faz da queda, foi a tomada de consciência que o homem, através de sucessivas experiências, realizou e por reflexão e razão se elevou do mundo animal. Hegel, nas lições berlinenses, compreende essa passagem ou saída da inocência, se vista de modo empírico, como a progressão da criança na idade a qual vai tomando consciência de si, do outro e do mundo. Vista, porém, a partir do conceito, e é esse o interesse de Hegel, a passagem não é da inocência ao pecado, mas da inocência que é sinônimo de não-consciência de si à autoconsciência (Selbstbewusstsein) pelo desdobramento da própria consciência. Esse processo faz com que o homem saia do seu estado de maldade, - posto que não é o que deve ser, - para o estatuto de saber-se a si mesmo inserido no tempo e no mundo. Hegel faz a leitura dessa passagem a partir do conceito e não da experiência empírica, o que Vigilius Haufniensis não aceita, porque com a saída da inocência surge algo totalmente novo, o pecado, que a lógica não consegue dar conta. Em nota de rodapé, refere essa problemática do surgimento da qualidade nova, da diversidade, a uma preocupação antiga grega, a qual estabelecia na própria determinação quantitativa a igualdade e desigualdade, ou seja, na própria quantidade se dava a igualdade e diferença, entre o par e o ímpar. Vigilius Haufniensis reconhece, porém, que Hegel estabeleceu o conceito de salto para explicar a passagem, mas o faz por meio da lógica e no caso, diz Vigilius Haufniensis, Hegel não terá sucesso porque, se validado esse princípio, a nova qualidade, - a consciência – terá de chegar a uma consciência diversa de si mesma (KIERKEGAARD, 2010, p. 32). Ambos, porém, na visão de Vigilius Haufniensis, não conseguem responder a contento. Os gregos, porque permanecem no quantitativo e do quantitativo não pode surgir totalmente diferente, o novo. E, Hegel porque o faz pela lógica, que também nada explica. Virgílio Haufniensis introduz um novo conceito para elucidar a nova qualidade, o salto, e isso se constitui num escândalo para o pensamento na medida em que a razão não pode acompanhá-lo.

O conceito de inocência está entrelaçado, tanto na visão hegeliana quanto na visão kierkegaardiana, com o conceito de espírito. Em outros termos, o ser humano é essencialmente espírito, mas no estado originário, um espírito ainda não efetivado. É com esse conceito que Anti-Climacus inicia a obra “Doença para a morte”, na qual fundamenta sua tese sobre a imortalidade do ser humano.

O homem é espírito. Mas, que é o espírito? É o eu. Mas o que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesmo ou essa propriedade que possui a relação de se relacionar consigo mesmo. O eu não é a relação, mas sim o fato de a relação se relacionar consigo mesma. O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade. Em resumo, uma síntese (KIERKEGAARD, 1971, p. 171, tradução nossa).

Nesse enunciado de Anti-Climacus, como em toda a obra kierkegaardiana, o eu é apresentado, desenvolvido e fundamentado como o núcleo da pessoa e é concebido como síntese ou sintetização. É específico da filosofia de Kierkegaard o indivíduo como resultado de uma tarefa que lhe é imposta ou ele mesmo se impõe: efetivar a síntese de elementos já presentes nele. Em “Doença para a morte”, Anti-Climacus estuda a síntese do finito e infinito, da necessidade e da possibilidade. Em “O conceito de angústia” são apresentadas e desenvolvidas outras sínteses: corpo, alma e espírito, indivíduo e espécie. O ser humano, portanto, é compreendido como ser existente cuja tarefa é a de realizar a síntese.

Vigilius Haufniensis estuda a síntese do corpo, alma e espírito. O homem para ser efetivamente homem, deve realizar a síntese desses três elementos: corpo, alma e espírito. O autor não descreve e não especifica cada um desses três elementos. Seu interesse é voltado à efetivação da síntese, pois dela depende o conceito e a realização do homem como homem. O ser humano é uma síntese, diz Vigilius Haufniensis, de psíquico e corpóreo, porém, uma síntese é inconcebível quando dois termos não são unidos a um terceiro. O terceiro elemento dessa síntese é o espírito.

O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, sonhando (KIERKEGAARD, 2010, p. 47)

O homem é, portanto, constituído por um elemento físico, o corpo, por um elemento psíquico, a alma, e por um terceiro elemento que tece a unidade desses

dois elementos formando a síntese, o espírito. Os elementos já estão presentes no homem e cabe a cada indivíduo a efetivação da tarefa da síntese. Ao nascer, de acordo com Virgílio Haufniensis, o homem se encontra em estado de inocência.

O estudo e a análise do conceito de inocência realizado por Vigilius Haufniensis, bem observa J. Nguyễn van Tuyên, serve para justificar a possibilidade do nascimento do pecado, isto é, de sua primeira entrada na vida do indivíduo (TUYÊN, 1971, p. 153).

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que, ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre bem e mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito (KIERKEGAARD, 2010, p. 44-45)

Vigilius Haufniensis caracteriza a inocência como um estado de ignorância. Para compreender essa proposição é preciso relacioná-la com o conceito de espírito. O autor do “O conceito de angústia” mostra que existe no ser humano, na sua origem, uma oposição entre inocência e espírito sem, no entanto, se aniquilarem. O espírito é o que existe de mais essencial no homem, é o que o caracteriza como ser humano. Todavia, ao nascer, o homem ainda não é homem porque é inocente e seu espírito ainda não está concretizado. Nesse estado o homem não está ainda determinado como espírito. Desde criança surge, pois, a tarefa: tornar-se homem, isto é, efetivar o espírito que está como que sonhando.

Tanto o espírito quanto a inocência são duas determinações do ser humano. A inocência não é uma perfeição que o homem a perdeu e agora gostaria tê-la de volta. Tampouco é uma imperfeição, já que a si mesma se basta e que só é perdida pela culpa (KIERKEGAARD, 2010, p. 40). Do espírito se pode dizer a mesma coisa, ou seja, não é perfeição e nem imperfeição nesse seu estado de inocência, pois está ali como poder, como **possibilidade** (grifo nosso) de efetivação. O texto está a indicar que o espírito em sua relação com a inocência ainda não se determinou como espírito, não é ainda o que deveria ser, pois está ligado ao imediatismo da natureza e só se determinará no movimento histórico pela realização de sua capacidade de discernimento entre o bem e o mal. Nesse seu estado de inocência, o espírito ainda não se sabe como espírito, está dormitando, está intimamente ligado consigo mesmo, em unidade psicológica com sua naturalidade. O espírito está, pois,

presente no homem, mas como espírito imediato que ainda não se alçou do seu estado de sonho. Existe, mas não ainda como espírito que deveria ser. Ele se encontra na inocência, em estado de paz e repouso:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

No estado de inocência, estado de calma e repouso, não existe nada contra o que lutar. Não existe dualidade que se confronte, termos que conflitam entre si. É precisamente esse nada que engendra angústia. Não se está diante de alguma coisa determinada, mas diante de alguma coisa que é nada. Consequentemente, a angústia não é o medo, pois esse se determina frente a algo bem preciso. Nesse seu estado de sono, a angústia – esse nada que pressente que “é capaz de” e por isso se angustia, faz nascer nela mesma, o que Vigilius Haufniensis chama de uma ambiguidade psicológica, porque se configura numa antipatia simpática e numa simpatia antipática. Desdobrando pela etimologia esses termos que no texto que se confrontam, temos *simpatia*, palavra composta grega que nos chega através do latim, cujo prefixo *sym* significa *com* e *pathos*, sentir, sofrer, padecer, e antipatia, formada pelo mesmo nome, porém, com prefixo *anti* que denota oposição. Temos, pois, no texto, essa ambiguidade psicológica da angústia que se mostra ao mesmo tempo como uma aversão a essa projeção de si mesmo (antipatia simpática) e como uma inclinação a não gostar dessa mesma projeção de si mesmo. São duas forças que se conflitam dentro do próprio espírito e se passássemos para o campo volitivo poderia ser expresso pelo não querer o querer e querer o não querer. Por isso, Vigilius Haufniensis assinala que é fácil perceber a diferença entre angústia e concupiscência (KIERKEGAARD, 2010, p. 44-45), porquanto a primeira se refere a um desejo de projeção que o espírito faz ou pressente que pode fazer de si mesmo, enquanto a segunda, a concupiscência, é o desejo inclinado para fazer o mal.

Vigilius Haufniensis conhece a Bíblia e a toma como uma das referências para a compreensão do conceito de ser humano. O homem nasce em estado de inocência, que é, conforme sua interpretação, um estado de ignorância porquanto não se sabe determinado como espírito. O espírito está nele, mas está em estado de

sonho. Tuyên assinala bem ao dizer que a ignorância da inocência é decerto uma ignorância porque ela se apóia sobre nada, mas ela não é animalidade bruta, pois ela revela certa presença de espírito (TUYÊN, 1971, p. 153). Na inocência, o espírito está presente no homem, mas apenas como imediatismo. O homem ainda não é determinado como espírito, pois esse ainda não acordou. Ao sonhar, o espírito projeta sua própria realidade que é nada no sentido de algo efetivado, mas ao mesmo tempo é algo, possibilidade de ser. É nesse estado de vigília que está posta a distinção entre o meu eu e o meu não eu. A realidade do espírito presente no homem move o próprio homem em direção à possibilidade que o mesmo espírito projeta. No estado de inocência há nada, mas esse nada tem o poder de engendrar angústia. “Este é o profundo mistério da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45), angústia do nada. Perspicaz vigia e observador da alma humana, Vigilius Haufniensis percebe a importante e decisiva tarefa do nada que é a de engendrar angústia. Esse conceito, no entanto, necessitaria, conforme o autor de “O conceito de angústia” ser mais bem estudado pela psicologia, a fim de evitar que se associe essa categoria com os conceitos de medo e temor. Angústia é totalmente diferente de medo e outros termos a este ligado. O que caracteriza essencialmente a angústia “é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45) Isso decorre da essencial diferença entre o homem e o animal. O homem é espírito, o animal, não. O espírito, por sua vez, projeta para fora de si mesmo sua realidade que ainda não é, mas que pode devir. É precisamente esse “pode” que gera a angústia. Em outros termos, a angústia surge pelo movimento que o espírito faz e ao se movimentar, se dá conta que ainda não é o que pode ser. Ao animal, por sua vez, por não ser espírito, não se apresenta a ele a possibilidade da possibilidade. O animal não pode devir aquilo que ele ainda não é, posto que ele já simplesmente é. Vigilius Haufniensis não utiliza a categoria do *dever ser*, pois, nesse caso, a angústia não se manifestaria ou caso se manifestasse não o faria com toda a sua intensidade. Ao invés do *dever ser* no qual está imbricada implicitamente a ideia de uma ordem, Vigilius Haufniensis utiliza o conceito de possibilidade e liberdade. O espírito percebe ao se projetar que é possível ser o que ainda não é e então se angustia diante da possibilidade.

Na inocência, o homem não é simplesmente um animal, porque, caso realmente o fosse, jamais poderia devir homem. O espírito está nele em estado de

vigília, de sonho, e como tal, se constitui num poder adverso ao homem porque perturba a relação entre alma e corpo. Ao mesmo tempo, porém é um poder amigo porque deseja formar essa relação que passaria a ser a relação verdadeiramente ideal.

O espírito, presente no homem desde sua origem, tem angústia de si mesmo, em vista de não poder se libertar de si mesmo. Enquanto não sair de seu estado de vigília e não formar a síntese com o corpo e a alma, o espírito se encontra fora de si mesmo. Vigilius Haufniensis vai ao paraíso de Deus, à narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis para investigar o estado de inocência. Nesse estado, o primeiro homem não poderia compreender a proibição de comer do fruto da árvore do bem e do mal porque ainda não tinha a capacidade de diferenciar o bem do mal, posto que isso se obteria após transgredir a proibição. Para Vigilius Haufniensis, a proibição angustiou a Adão, pois ela despertou nele a possibilidade da liberdade. Essa possibilidade não consiste em poder eleger o bem ou o mal, mas simplesmente em que se pode:

Existe apenas a possibilidade de ser-capaz-de, enquanto uma forma superior de ignorância e enquanto uma expressão superior da angústia porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela ama e foge dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

A possibilidade, como dirá mais adiante Vigilius Haufniensis, consiste em ser-capaz-de (KIERKEGAARD, 2010, p. 53). A possibilidade de *poder* surgida pela ordem proibitiva de comer da árvore da ciência do bem e do mal tem como consequência outra possibilidade. Aqui, a inocência chega ao seu ápice, ou seja, é tomada pela angústia em sua relação com a proibição e castigo. É também aqui o lugar mais longe em que a psicologia poderia como ciência chegar. O caminho para frente é só acessível à dogmática ou à segunda ética que tem como pressuposto a própria dogmática. Esse caminho só é aberto àqueles que se dirigem guiados pela revelação.

Na inocência, o espírito está a sonhar. A síntese não é real porque o que une é o espírito que ainda não está posto plenamente como espírito. No momento em que o espírito se põe a si mesmo, põe a síntese.

A inocência é rompida pelo pecado e entra no mundo, como já vimos e voltamos a insistir, não por uma mediação, mas por um salto. Não ingressa iniciando pelo primeiro homem e repassando para os posteriores, mas por meio de um salto, o

qual se dá no primeiro homem e em todos os outros homens posteriores a ele. Nisso consiste a impossibilidade de a psicologia entender o conceito de pecado. Todo o homem entende como veio o pecado ao mundo, única e exclusivamente partindo de si mesmo; se quiser aprendê-lo de outro modo, entendeu-o mal *eo ipso* (KIERKEGAARD, 2010, p. 55).

O conceito de salto, tão realçado no “O conceito de angústia” possibilita a Vigilius Haufniensis afirmar que a psicologia não pode explicar o pecado, porque não pode acompanhá-lo e permite de igual modo falar de queda. Esse conceito é muito importante, porque possibilita ainda a afirmação de que o pecado não se dá por derivação de um sujeito para outro, de pai para filho. O pecado entrou pela primeira vez na história humana através do salto qualitativo e no homem entra sempre de igual modo. Ao insistir na categoria do salto, Vigilius Haufniensis pode, por conseguinte, dizer que o pecado não entra no mundo através de uma síntese dialética formada pelo jogo de opostos. O pecado se constitui a partir dessa visão, uma categoria radicalmente nova, sem possibilidade de compreensão, visto que não existe mediação entre o que está posto e o que era antes de ser posto. Em outras palavras, não existe mediação, síntese ou dialética. A ciência que mais pode se aproximar da compreensão do pecado é a psicologia, mas encerra exatamente quando chega ao conceito de angústia, quando surge a possibilidade ante a possibilidade. E é desta possibilidade que se traduz por *ser-capaz-de* que se insere o enigma do salto. Neste momento a psicologia fica à beira do abismo, da própria vertigem e entra a dogmática que, para se livrar da vertigem, se apóia na revelação.

A questão fundamental a ser posta agora é a da falta, da queda. Como alguém, que nunca pecou, que não teve a experiência do mal, da falta, pôde e pode cometê-la? André Clair interpreta bem Vigilius Haufniensis quando diz que o pecado causa uma ruptura na inocência e nesse estado a pessoa não podia se perguntar pela diferença que existe entre o bem e do mal (CLAIR, 1976, p. 175). A pergunta referente à escolha deve ser feita após o ingresso do mal no mundo. O mal, pois, propicia ao homem elaborar a questão sobre como *seria* seu estado de inocência. Realçamos o termo *seria* porque é uma pergunta que o homem a faz a partir de sua culpa, de seu estado atual para um estado do qual ele o perdeu. É uma pergunta que é feita olhando para trás, para o estado anterior, que é o da inocência. Uma pergunta que só pode feita após o pecado ter feito seu ingresso. O pecado abre os olhos do ser humano, o qual se pergunta como ele era antes de ter pecado.

Nesse contexto, Vigilius Haufniensis, com justa razão, adverte sobre o tempo que a dogmática e a própria ética perdem ao se perguntar sobre o que teria acontecido a Adão se ele não tivesse pecado. O inocente, diz Vigilius Haufniensis, jamais poderia se fazer essa pergunta na medida em que como inocente nunca saberia o que é ser culpado (KIERKEGAARD, 2010, p. 39). O culpado, por sua vez, pode fazer essa pergunta, mas peca outra vez, pois ele dirige essa pergunta a Adão e não a si mesmo, e quer assim se eximir da responsabilidade da culpa. A questão que cada um deve fazer para si mesmo é: por que, eu, inocente que era, pequei? Ou ainda, como foi que aconteceu que eu, não sabendo o que era o bem e o que era o mal, elegi o mal? E ainda, eu, inocente que era, quando elegi o mal? Essas são questões que só fazem sentido se postas retrospectivamente, a saber, a partir do estado atual de culpabilidade. A dificuldade, como se percebe, e que André Clair bem a percebeu, consiste em ser uma interrogação regressiva que objetiva examinar como o homem, este ser que era inocente, pôde por seu ato e sua falta tornar-se culpado (CLAIR, 1989, p. 159). Trata-se de um estado que não pertence mais ao homem e essa referência a esse estado original serve para pensar no estado atual de imperfeição e falta, de uma transgressão a uma norma.

Quando no Gênesis Deus disse a Adão: 'Mas não comas os frutos da árvore do bem e do mal', é óbvio que Adão propriamente não entendeu essas palavras, pois como haveria de entender a distinção entre o bem e o mal, visto que esta distinção só seguiria à fruição? (KIERKEGAARD, 2010, p. 48)

A questão é pertinente, pois como poderia alguém ter recebido uma interdição se ainda não tinha a capacidade de entendê-la e que nunca tivera a experiência de transgredi-la? A transgressão à proibição trouxe a morte. Tampouco aqui o primeiro homem poderia compreender, a não ser, diz Vigilius Haufniensis, que tenha, ao modo dos animais, entendido, pela mímica, ou pelo tom de voz, que se tratava de algo muito horroroso. Isso poderia ser admitido, assim como poderia ser aceita a ideia de que o desejo desperta a proibição ou de que a própria interdição faça surgir o horror. Em todas essas possibilidades de interpretação permanece sempre a ambiguidade da angústia que é a da possibilidade. O homem se angustia porque se depara com algo novo, com "a infinita possibilidade de ser-capaz-de" (KIERKEGAARD, 2010, p. 48) despertada pela a proibição.

4.4 O ser humano, a serpente e Deus

No texto que Vigilius Haufniensis tem diante de si vê três personagens dialogando: Adão, Deus e a serpente. Há um diálogo entre a mulher e a serpente (Gn 3,1-7). Conforme o texto bíblico, a serpente é um dos animais criados por Deus: “Deus plasmou da terra toda espécie de animais selvagens e todas as aves do céu [...] (Gn 2,19). Não é a serpente, portanto, de acordo com o autor do texto, o símbolo do mal. Ela está presente na narrativa em vista de sua inteligência, o que possibilita o diálogo com a mulher. A serpente, pois, não é o mal e nem a sua personificação. Bem assinala von Rad, que devemos observar o que ela diz e não o que ela é ou representa (RAD, 192, p. 106). É ela, a serpente quem inicia a fala. Trata-se aqui, como veremos mais adiante, da fala da mulher consigo mesmo. Um diálogo do ser humano consigo mesmo, no foro íntimo, com sua própria consciência e que inicia com essa pergunta: “Então Deus disse: ‘Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim’?” (Gn 3,1). Observa-se aqui que a serpente chama a mulher para o diálogo, ou seja, faz uma pergunta na qual, a mulher, Eva, vai em defesa de Deus, na medida em que Deus jamais proibira de comer de todas as árvores do jardim, mas sim, da árvore do conhecimento do bem e do mal. Desta forma, a serpente consegue que a mulher entre no diálogo. A palavra no texto hebraico referente ao conhecimento é (יָדָעַ) (conhecedores de) e na versão grega da Septuaginta é (γινώσκοντες) e significa não apenas conhecimento no registro da razão, da intelectualidade, mas também da experiência, do saber que se adquire pela observação. Bem observa von Rad que no mundo antigo conhecer é poder (RAD, p. 107). A interpretação de Vigilius Haufniensis está de acordo com a significação que esses termos possuem na narrativa bíblica, nas versões hebraica, grega e latina, na medida em que a possibilidade remete ao conceito de poder. Em outros termos, se é possível é porque se pode.

Desse modo, a expressão *conhecer o bem e o mal* não deve ser compreendida como uma capacidade de distinguir dentro do terreno moral estrito, no conhecimento de regras morais ou absolutas ou na confrontação com uma ideia objetiva. Para os antigos, o bem não era algo ideal apenas, mas que era bom aquilo que resultava em benefícios (RAD, 1982, p. 107).

O homem, criado por Deus, recebeu a ordem “Você pode comer de todas as árvores do jardim. Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, com certeza você morrerá.” (Gn 2,16-17). Essa árvore é árvore rara, antes, única nas narrativas mitológicas e por isso causa estranheza. Não se trata aqui da *árvore da vida*, mas do *conhecimento do bem e do mal*. A árvore da vida é conhecida na história das religiões. Ela simboliza a ligação entre os três planos do universo, o céu, a terra e o debaixo da terra (o mundo da morte). Comunica céu e terra. O livro dos Provérbios faz referência a essa árvore (Pr 11,30; 13,12; 15,4). A árvore do conhecimento do bem e do mal só é encontrada na literatura bíblica. E por ser uma árvore especial, única, causa muitos problemas de interpretação. Viu-se nela um significado moral, a saber, tratar-se-ia do que é e do que não é permitido pela lei moral. Conhecer o bem e o mal, nessa compreensão significaria a conquista do sentido moral. Outra interpretação liga-se ao sentido sexual e estaria ligado ao culto da fertilidade do povo cananeu que via na serpente a renovação e a perpetuação da vida.

O grande problema que essa árvore cria está relacionada à ordem dada por Deus ao ser humano, ou seja, por que Deus proibiria ao homem o conhecimento do bem e do mal? Por que proibiria o conhecimento? “Se comeres morrerás!” (Gn 2,17). Essa frase é dita por Deus e pela serpente. O conhecimento pertence a Deus. Está-se aqui, na fronteira entre vida e morte. O narrador coloca em questão o tema do discernimento. Conhecer o bem e o mal não é vetado e não se constitui em pecado. O modo de se apoderar é que constitui e instaura o pecado. O ser humano não pode decidir sozinho o que é o bem e o que é o mal. O homem não é o único senhor da vida. Quando ele come pode se apoderar e tudo o que pode comer se torna seu. Há aqui um limite ao poder. Não se pode conquistar o mundo do conhecimento do bem e do mal com o ato de comer. São estabelecidos limites ao ser humano. Daí a importância que o narrador dá ao comer em Gn 3,1-7. Nessa curta perícopie esse verbo aparece sete vezes. Toda a tática da serpente está em fazer com que a mulher coma da árvore do conhecimento do bem e do mal. “A serpente disse então à mulher: ‘Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal’” (Gn 3,4-5). E assim acontece. Cumpre-se, então o que a serpente prometera, a saber, abrem-se os olhos.

Como poderia o primeiro homem compreender a linguagem da serpente e a linguagem de Deus? Como poderia entender a proposta sedutora da serpente e a interdição divina? O autor de “O conceito de angústia”, atento observador da vida humana, faz das três falas, uma fala só, concentrando todo o diálogo no interior de Adão, ou seja, a voz da serpente e a voz de Deus são as vozes do próprio Adão. É o homem que está falando consigo mesmo. A inocência, portanto, tem sua linguagem e sua fala, e dela, da própria inocência, é que emergem a tentação e a proibição. No seu foro íntimo, o homem instaura sua moral, com a lei, pondo limites aos próprios desejos. Ao transgredir a sua moral pela força do desejo, se reconhece como culpado e se dá conta de que a lei e sua transgressão fazem parte de sua existência como pessoa inserida na história.

A interpretação que Vigilius Haufniensis faz deste texto de ordem antropológica, ou como ele mesmo diz, de uma reflexão psicológica, porque a ciência que tem a ver com a questão referente à inocência e culpa é a psicologia, no entanto, mesmo ela, não consegue dar uma resposta definitiva ao problema, posto que existe apenas uma ciência capaz de ir mais além, que é a ética quando amparada pela dogmática, ou seja, a segunda ética ou a ética teológica. A psicologia se quiser fazer bem a sua parte, deve ingressar na alma humana e observar os atos do homem e tentar dar-lhes significado. Mais além, ela não pode ir (KIERKEGAARD, 2010, p. 42).

A seguir, Vigilius Haufniensis insere na sua reflexão antropológica um conceito cuja reflexão apenas pode ser iniciada pela psicologia e que pertence ao interesse e ao campo da teologia, a concupiscência. O autor escreve um comentário, em nota de rodapé, sobre os estudos de Fr. Baader referentes à importância da tentação para a afirmação da liberdade assim como o equívoco em se afirmar unilateralmente a tentação apenas para o mal. Segundo Vigilius Haufniensis, Fr. Baader descuidou de outras determinações intermediárias porque ao pôr a tentação como única causa da passagem da inocência à culpa coloca-se Deus no papel de um “experimentador do homem” (KIERKEGAARD, 2010, p.43). A concupiscência é um conceito intermediário e que pode responder melhor, quando utilizado dialeticamente, do que explicar o mal pelo caminho da unilateralidade da tentação. No entanto, quando a psicologia quer explicar o acesso do mal no ser humano, já está indo além do que ela pode e é capaz, porque cabe à dogmática essa tarefa. A concupiscência, apesar de ser uma categoria intermediária, é um

conceito teológico e se refere ao desejo presente do ser humano direcionado ao mal.

4.5 Tanto o bem quanto o mal geram angústia

Vigilius Haufniensis entrelaça o conceito de angústia com os conceitos de liberdade e mal. Realçando o ponto, a angústia surge porque o ser humano, pelo despertar de seu espírito, se dá conta de que é um ser, à diferença dos animais, *capaz de*. O autor de “O conceito de angústia”, após ter analisado os conceitos de inocência, queda e angústia sempre em constante referência à narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis, aprofunda agora sua investigação, a analisar a angústia a partir da objetividade e da sua subjetividade. A referência principal para essa análise será Adão, como primeiro homem e os homens a ele posteriores. Isso significa que a angústia subjetiva tem como referência a inocência do indivíduo posterior a Adão, o que implica no acréscimo quantitativo da geração. Em outros termos, a angústia objetiva está relacionada com a pecaminosidade dentro do processo histórico. No momento em que Adão, tomado pela angústia frente à possibilidade da possibilidade, pôs o pecado para si mesmo e ao mesmo tempo, por ser o primeiro da espécie humana, o pôs igualmente para todo o homem.

Para não cairmos na confusão do conceito angústia, é preciso levar em conta, ao que André Clair chama atenção, a saber, em seu sentido estrito, a angústia é subjetiva e individual (CLAIR, 1976, p. 177-178). A importância de ter isso sempre em mente se refere à tentação de considerar que o decisivo é o universal, a história, e não o indivíduo. Para Vigilius Haufniensis e para a filosofia kierkegaardiana, o indivíduo é categoria fundamental, porquanto, na existência, mesmo inserido na história, ele é e sempre será único para si mesmo e principalmente único diante de Deus. Mesmo sendo único e indivíduo, o homem faz parte da história e está imbricado com as gerações passadas e vindouras. A análise da angústia subjetiva e da angústia objetiva não pode perder de vista o principal referencial, o indivíduo e sua consciência.

O ser humano, como indivíduo, tem sua história pessoal, particular, sua própria consciência, um tempo e um lugar determinado para o seu percurso na existência, o que o diferencia de todo e qualquer outro indivíduo. No entanto, duas coisas imbricam esse indivíduo com os outros indivíduos, a saber, ele é espírito,

categoria determinante e essencial a todo o ser humano e faz parte das gerações que se sucedem na história universal. Adão, ao pecar, introduziu a pecaminosidade nele, e por extensão, na espécie humana e no mundo. “Ao entrar, pois, o pecado no mundo, adquiriu importância para toda a criação. Este efeito do pecado na esfera não humana do ser é o que qualifiquei de angústia objetiva” (KIERKEGAARD, 2010, p. 63). Fica claro agora, que a angústia objetiva tem um lastro bem maior que a angústia subjetiva na medida em que ela, além de ingressar no indivíduo, ingressa simultaneamente no mundo. O pecado, portanto, na visão de Vigilius Haufniensis é algo consistente, com poder e que fere o indivíduo; por extensão a espécie humana e a natureza.

A angústia objetiva significa a repercussão no mundo inteiro da pecabilidade presente nas gerações que se sucedem e que implica em dizer que o mal tem um alcance universal. Com o ingresso do pecado no mundo, há uma alteração no homem e também na criação, isto é, na natureza. Monique Charles destaca bem a relação entre pôr o pecado e nascer no pecado, ao dizer:

Deste modo, pode-se dizer que se o homem não nasce pecador, ele nasce no pecado, e, portanto, na imperfeição da criação, cujos termos desejar, suspirar, atender, etc., marcam a percepção. Em outras palavras, o sentimento de nostalgia que eles revelam implica na ideia de um ‘estado precedente’ de perfeição, ‘A angústia é a expressão de um tal desejo’ (CHARLES, 2007, p. 59, tradução nossa).

Na sua investigação psicológica, Vigilius Haufniensis, para fundamentar a angústia objetiva, busca argumentos teológicos, especificamente, paulinos que fazem referência explícita ao oitavo capítulo da carta de Paulo aos romanos. O versículo a que ele se refere é: “E toda a criação espera ansiosamente que os filhos de Deus saiam à luz” (Rm 8,19). Vigilius Haufniensis, com o claro objetivo de dar destaque à ideia, escreve a expressão “espera veemente” em grego: *αποκαραδοκία τῆς κτίσεως*² (KIERKEGAARD, 2010, p. 63). Essa ideia de nascer numa geração ou num mundo de mal e de pecado está presente também no livro dos salmos: “Porque em pecado minha mãe me concebeu” (SL 50,5, na versão grega da “Septuaginta”). O homem, pois, nasce no pecado e o pecado ingressa no indivíduo através do salto enigmático que rompe com a harmonia no mundo, na natureza. O

² Esse termo, *αποκαραδοκία*, aparece duas vezes no Novo Testamento, a saber, aqui em Rm 8,19 e na carta de Paulo aos filipenses, primeiro capítulo, versículo 20. Em ambas as cartas o significado desse termo é: desejo veemente, desejo profundo, ou espera impaciente.

pecado, pois, é um mal. Fez mal ao homem e por extensão ao mundo todo; mal que alterou a ordem harmoniosa da criação. Vigilius Haufniensis, desenvolve com clareza a ideia de que com o pecado de Adão a natureza afundou na perdição:

Essa angústia na criação pode chamar-se com razão de angústia objetiva. Ela não foi produzida pela criação, mas se produziu pela projeção sobre ela de uma luz inteiramente diferente, pelo fato de que pelo pecado de Adão a sensualidade foi rebaixada à pecaminosidade e, na medida em que o pecado continua a entrar no mundo, continuamente é degradada para significar pecaminosidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 64).

O pecado de Adão teve reflexo nas gerações posteriores porque, ainda que se sucedam quantitativamente, o mal tem conotações também objetivas, como vimos no exemplo que Vigilius Haufniensis que tomou da carta de Paulo aos romanos e nós estendemos essa mesma ideia para dentro do contexto da teologia do salmo 50. A reflexão sobre a angústia objetiva conclui fazendo uma referência ao conceito de alteração na natureza da parte de alguns discípulos da escola schellinguiana que a levam ao extremo e afirmam que a angústia estaria presente também na natureza inanimada. A partir do ponto de vista de Vigilius Haufniensis isso não faz sentido na medida em que nem na própria natureza e nos animais existe angústia. O conceito de angústia está imbricado profundamente com o conceito de espírito. Pelo que, a natureza e os animais por não serem espírito não poderão jamais sentir angústia, mas temor, medo e, segundo Vigilius Haufniensis, desejo veemente de voltar ao estado originário de harmonia, ou seja, ao estado anterior ao ingresso do pecado no mundo. A rigor, só se pode falar de angústia objetiva a partir do pecado de Adão, pois foi por meio dele que a pecaminosidade acedeu ao mundo. Acedeu em Adão de forma subjetiva, forma que ingressa do mesmo modo em todo o indivíduo, e de forma objetiva, pois, por meio desse pecado, foi ferida a natureza toda.

Se a angústia objetiva é a angústia referida ao pecado de Adão em relação à pecaminosidade que trouxe ao mundo e à natureza, a angústia subjetiva “é a angústia posta no indivíduo, que é a consequência do seu pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p 62). Esse tipo de angústia centra seu foco no indivíduo, na sua liberdade e na sua possibilidade de escolha, de sentir-se *capaz-de*. De forma concisa e clara, Monique Charles diz que “A angústia subjetiva possui um grau mais forte que a angústia de Adão na medida em que ela se torna mais refletida no indivíduo” (CHARLES, 2007, p. 59). Essa ideia, Vigilius Haufniensis a ilustra

comparando a angústia com a vertigem. À beira do abismo, quem olhar para a profundidade dele, sente tontura. A procedência da vertigem está no lado subjetivo, ou seja, no olhar do indivíduo que se fixa na profundidade do abismo, e pelo lado objetivo, no próprio abismo que se apresenta sem fundo. Ao transpor a metáfora da vertigem, ou seja, do abismo e do olhar para o abismo, temos a liberdade a olhar para a própria possibilidade, isto é, ela sente que é *capaz de*. É esse *capaz de* que engendra a vertigem na medida em que a possibilidade se estende ao infinito. Dito em outros termos, a possibilidade diante da possibilidade. Breve: é possível! É possível a possibilidade. Isso dá vertigem porque não tem fundo essa possibilidade diante da possibilidade. Essa vertigem se dá por causa do movimento que o espírito faz em si mesmo, ou na linguagem de Vigilius Haufniensis, quando o espírito sai de seu estado de sonolência e exige que se realize a síntese, no qual o próprio espírito entraria como terceiro termo. Aqui, o autor de “O conceito de angústia” não diz de que síntese se trata, o que deixa em aberto a efetivação de todas as sínteses que caracterizam o ser humano, a saber, corpo e alma, tempo e eternidade, finito e infinito e necessidade e possibilidade. Na vertigem que a possibilidade suscita na liberdade, essa para não se afundar na possibilidade se agarra ao finito. Angustia-se diante do salto que é instigada pelo espírito a fazer. E agora? Essa é a questão que fazemos ao investigador do conceito de “angústia” referida ao pecado original, Vigilius Haufniensis. Resposta: esse é o limite a que a psicologia pode chegar, ou seja, a angústia está posta porque existe a possibilidade do salto. A investigação psicológica deixa a liberdade com sua angústia à beira do penhasco e a entrega à dogmática. Essa verifica que houve o salto, ou seja, a liberdade efetivada pelo ser humano. Para a razão, isso é loucura, para a dogmática, é a sabedoria da revelação divina. Aqui estão traçados os limites ou as demarcações entre a pesquisa psicológica e os dados a que se serve a dogmática. Razão e fé conflitam na perigosa e vertiginosa região do penhasco. A razão não tem como acompanhar o possível salto, pois se serve da mediação. A fé supõe o salto e é amparada pela revelação. Por isso é que Vigilius Haufniensis apenas pode dizer que o pecado entrou no mundo por um salto, mas não pode explicá-lo. Essa é a tarefa da dogmática.

A angústia subjetiva, de acordo com Vigilius Haufniensis, se expressa de forma mais refletida no indivíduo posterior a Adão. Em outros termos, a angústia se manifesta com mais densidade e concentração. O autor de “O conceito de angústia”

percebe que a expressão “mais refletida” é complexa e merece uma elucidação. Por isso, ele diz:

No indivíduo posterior a angústia é mais refletida. Isto se pode expressar dizendo que o nada, que é o objeto da angústia, torna-se cada vez mais algo. Não dizemos que se torne realmente algo ou que signifique realmente algo, não dizemos que se tenha de substituir, agora, ao invés do nada, o pecado ou qualquer outra coisa; pois vale aqui para a inocência do indivíduo posterior o que foi dito sobre a de Adão: tudo isso só é para a liberdade e só é na medida que o indivíduo mesmo coloca o pecado pelo salto qualitativo (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

Vigilius Haufniensis, na sua investigação psicológica, sabe que está caminhando nos enigmáticos e profundos corredores da alma humana e procura, apesar de às vezes se servir de dados da segunda ética, manter-se circunscrito no âmbito da psicologia. Ali percebe que, a angústia se condensa e cresce mais, na medida em que o nada, objeto da angústia, deixa de ser um puro nada e se apresenta a sua frente como possibilidade. É essa possibilidade que condensa e faz crescer a angústia. Tudo está pronto para o salto. Em outros termos, existe a possibilidade, o trampolim e o abismo. Cabe à liberdade a aventura desse salto, assim como toca à dogmática a investigação e a explicação das consequências da efetivação desse salto.

De acordo com a narrativa do terceiro capítulo do livro do Gênesis, após a transgressão à ordem divina consumada pelo ato do comer do fruto da árvore do bem e do mal, os olhos de Adão e Eva se abriram. Viram, então, a diferença entre o bem e o mal. Transposto para o registro teológico, o pecado possibilitou ao ser humano a capacidade do discernimento. Desde então, o homem ingressou num outro patamar, alçando-se da natureza e se assemelhando a Deus, não pelo fato de ter pecado, mas pela nova condição conquistada em saber em que consiste o bem e o mal. O acesso a essa condição passa necessariamente pela transgressão da norma estabelecida ou pela necessidade de se pecar? Em outros termos, é necessário fazer o mal para se apropriar do elevado dom do discernimento? Não se estaria afirmando que os fins justificam os meios? Vigilius Haufniensis em nenhuma parte de sua obra afirma que o homem tenha de pecar. Fosse assim, estaria comprometido o conceito de liberdade, pois obrigaria ao homem realizar uma ação perversa para obter em troca um bem. A liberdade já não seria liberdade e entraria em contradição consigo mesma. A tese de Vigilius Haufniensis é de que, como já

referimos, e ele mesmo a realça para destacar sua argumentação, “o pecado pressupõe a si próprio do mesmo modo como a liberdade, e não se deixa explicar por meio de algo antecedente” (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). Isso significa que a reflexão tem como ponto de partida a análise do que procede ao fato da transgressão e não ao que a antecede. Dessa forma, a liberdade que é infinita e se pressupõe a si mesma, não põe o ser humano na obrigação de pecar, mesmo porque o próprio pecado se pressupõe a si mesmo. Não é o homem, portanto, segundo Vigilius Haufniensis, que cria o pecado e a liberdade. “O pecado é posto no indivíduo pelo salto qualitativo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). A liberdade, por sua vez, não pode ser restringida ao âmbito da escolha entre o bem e o mal, porque, nesse caso, ela estaria a perceber aquilo que lhe é essencial, a saber, a de ser infinita e a de ter sua origem, não em algo pontual, decifrável e compreensível, mas no nada.

A liberdade e o pecado são pressupostos e por isso mesmo o indivíduo, em sua liberdade, segundo Vigilius Haufniensis, pode pôr, como de fato põe o seu primeiro ato, e ao fazê-lo, o espírito ou a consciência se desperta e nessa condição passa a ter o discernimento do bem e do mal. Ora, se a angústia aparece porquanto a liberdade se percebe como *capaz-de* e uma vez realizado o enigmático salto e com ele a efetivação da realidade, poder-se-ia pensar que, a possibilidade fica extinta e por consequência, desaparece a angústia. No caso, o pecado, numa vez só, aboliria a possibilidade e a angústia. Se assim fosse, estaríamos considerando o espírito, a consciência e a história como algo estanque. O espírito é movimento, e como tal, faz percurso e a liberdade, nele presente, tem pela frente a possibilidade de escolha. A história da vida pessoal, inserida na história universal, progride de estado em estado, e em cada estado se apresentam a liberdade, a possibilidade e a angústia. Pelo salto se efetiva a determinação da possibilidade, isto é, a possibilidade se torna algo concreto pelo qual sabe discernir o bem e o mal. O mal efetivado se torna uma coisa indevida na síntese corpo e alma sustentada pelo espírito (KIERKEGAARD, 2010, p. 119; 121). A própria síntese não é igualmente algo estático e perene, mas sim, algo dinâmico e vivo e no seu processo dialético está a exigir uma solução para a realidade indevida do mal, por isso, a própria angústia terá o trabalho de negá-la. Muito pertinente a interpretação que a esse respeito faz André Clair:

O ato de pecar é uma realidade, mas é uma realidade não fundada. Neste estado de ambiguidade, o indivíduo é, de uma parte, atraído pelas seduções do pecado, e de outra parte, luta para realizar a síntese que ele é (CLAIR, 1976, p. 184, tradução nossa).

O mal é um elemento que atrapalha a harmonia da síntese entre corpo, alma e espírito. Por isso, ele deve ser negado, banido dessa síntese, que é uma tarefa contínua do indivíduo. Essa tarefa se apresenta de forma dinâmica, movida pela encantadora proposta do próprio pecado e, por outro lado, pela recusa que a própria síntese faz desse termo discordante. Estudioso da alma humana e de seus estratos, Vigilius Haufniensis observa que por mais fundo que o pecado tenha penetrado no indivíduo mais ao fundo ainda ele pode ir. O objeto da angústia é agora essa possibilidade do pecado afundar cada vez mais no indivíduo e se ela nada fizer para negá-lo, o pecado terá conquistado, então, o “direito de cidadania na individualidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 121). Em outros termos, será o triunfo do mal sobre a pessoa.

Uma vez posto, o pecado deixa de ser uma possibilidade e se torna algo concreto, mas injustificado na medida em que não existem razões para sustentar sua presença perturbadora na síntese. Agora, se a angústia nada fizer, ele se enraíza cada vez mais nas profundezas da alma humana e vence o indivíduo. Não é só com essa concretude que a angústia terá de lutar. Seu combate é com a realidade presente do mal em vista de negá-lo e com a possibilidade de outros males se efetivarem. No interior desse movimento, Vigilius Haufniensis introduz o conceito de arrependimento, o qual se relaciona não com a realidade presente do pecado posta pelo indivíduo, mas com a possibilidade de outro mal. O arrependimento projeta as consequências de um novo pecado, tais como o padecimento e a perdição (KIERKEGAARD, 2010, p. 123). Enquanto o arrependimento se projeta ao futuro na luta contra um pecado que ainda não se concretizou e se arrepende por aquilo que ainda não fez, o pecado corre a sua frente, se distancia e pode se efetivar. Essa reflexão ou sofisma como Vigilius Haufniensis denomina, revela sua ineficácia diante do mal. Diante dessa loucura e ineficácia do arrependimento quem deve intervir para salvar o indivíduo é a fé cuja tarefa é a de crer que a concretude do pecado ou o seu estado atual é um novo pecado, e que deve, então, “renunciar sem angústia à angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 124). Em outras palavras, apenas a fé pode fazer frente ao pecado por

meio da efetivação da síntese corpo e alma, sustentada pelo terceiro termo, o espírito.

Essa análise da relação entre pecado, angústia, arrependimento e fé que o autor de “O conceito de angústia” faz, parece nos remeter ao âmbito do domínio da teologia dogmática, o que, para o autor, não é o caso. Trata-se, antes, de “posições psicológicas da liberdade diante do pecado, ou dos estados psicológicos, aproximativos do pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 126). O autor cumpre ao que se propôs no início da investigação, a saber, ser uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema do pecado hereditário.

Essa sinalização é importante ser feita aqui, pois o autor avança na sua investigação psicológica sobre o conceito de angústia em constante referência com a liberdade. O pecado permanece no âmbito da própria psicologia ou antropologia, o que não o impede de se referir para solidificar seus argumentos à literatura bíblica. Como vimos, para falar do pecado original, Vigilius Haufniensis toma como referência principal a narrativa da queda. Agora, para falar da angústia diante do bem, o demoníaco, o autor toma como referência algumas passagens dos evangelhos sinóticos (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39 e Luc 11,14) que narram como os demônios reagem frente ao bem, no caso, Cristo. Os demônios se angustiam diante do bem. O bem, portanto, também engendra angústia. Em poucas palavras, Vigilius Haufniensis diz que o bem “significa naturalmente reintegração da liberdade, redenção, salvação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 127). Isso quer dizer que no âmbito psicológico a síntese corpo, alma e espírito será harmoniosa e consistente e o indivíduo em estado de redenção, quando o mal for negado e a liberdade estiver na própria síntese. “O demoníaco é a não liberdade que quer encerrar-se em si mesma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 131). Em outros termos, o pecado, no seu ponto mais condensado que se determina como o egoísmo ao seu estado mais fechado, não deixa espaço para a liberdade. O pecado, pois, tenta excluir a liberdade da síntese, mas isso é impossível uma vez que ao se aproximar do bem a angústia se manifesta à liberdade.

O demoníaco se movimenta para dentro de si mesmo, se fecha em si mesmo, ao contrário da liberdade que se expande. Essa relação do homem com o demoníaco é caracterizada de uma forma concisa e clara por André Clair: “No demoníaco, o homem está em relação com o bem, mas simplesmente de forma exterior e antagônica. O bem permanece fora da vida do homem” (CLAIR, 1976, p.

185, tradução nossa). Não faz sentido, conseqüentemente, falar do demoníaco no estado de inocência do homem, pois ali as coisas se passam no foro íntimo. O demoníaco pressupõe que o homem saiba discernir o bem e o mal e se angustia quando vê em sua frente o bem, pois ele não quer o bem. Quer se fechar em si mesmo, no seu egoísmo. Na inocência, o indivíduo não pôs ainda o pecado. No demoníaco, o pecado está posto e se fecha em si hermeticamente, de modo que a liberdade está posta como não liberdade. Referente à relação entre a liberdade no estado de inocência e no estado demoníaco, afirma o filósofo de Copenhague: “A possibilidade da liberdade apresenta-se aqui [no demoníaco] em relação com a não liberdade, a qual é diametralmente oposta à inocência que é uma determinação rumo à liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 131).

As narrativas sinóticas a que Vigilius Haufniensis se refere para analisar e compreender o demoníaco mostram a impossibilidade de relação do demônio com o filho de Deus, na medida em que esse, o bem, se expande para acolher e amar os outros, enquanto que aquele, fechado em si, se recusa à qualquer relação, a não ser a relação consigo próprio. O critério, de acordo com Vigilius Haufniensis, para se saber se o fenômeno é ou não demoníaco é o tipo de postura que o indivíduo apresenta diante da revelação a partir da liberdade. Se quiser se impregnar e assumir a liberdade, o fenômeno não será demoníaco. No entanto, se ele não quer a liberdade, mas o fechamento em si, a não liberdade, o fenômeno será demoníaco. Nesse caso, o indivíduo se perde a si mesmo e se perde dos outros.

4.6 A salvação vem pela fé

O conceito salvação ou redenção está intimamente imbricado com a religião e mais especificamente com a fé na medida em que considera o ser humano, pela sua queda, mergulhado na perdição, por própria escolha e culpa. Para sair dessa situação de perdição, necessita de ajuda exterior a ele e que é alcançada pela fé. Por si mesmo o homem não pode se salvar, mas é do seu próprio interior que está aquilo que o pode redimir, a fé. Segundo Vigilius Haufniensis, a fé é uma categoria que diz respeito ao indivíduo enquanto indivíduo. Isso significa que não é uma categoria referida às massas. Em outros termos, é o indivíduo quem se salva ou permanece na perdição. Em poucas palavras, Vigilius Haufniensis conceitua a fé: “Por fé compreendo aqui o que Hegel à sua maneira, em algum lugar,

corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 165). Essa certeza interior se refere ao indivíduo, que movido pela liberdade, faz suas escolhas, ou para o bem ou para o mal. Ele se torna responsável tanto pelo bem quanto pelo mal que efetivou. Torna-se, pois culpado, pelo mal ou, no registro de Vigilius Haufniensis, pelo pecado.

A angústia é o estado anterior ao pecado, pois a angústia surge porque a liberdade se depara com a possibilidade, com o *ser-capaz-de*. “Tão logo a realidade da liberdade é posta, é abolida a angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 104). O pecado atual, por ser possibilidade efetivada, não causa mais angústia e por isso ele se enraíza cada vez mais no indivíduo e ali estabelece sua morada. No entanto, o indivíduo não está livre da angústia, pois a liberdade vê na sua frente outras possibilidades.

A angústia, porém, não é uma categoria que pertence unicamente ao cristianismo ou ao âmbito da religião. O pagão também se angustia, não frente à liberdade que se sente *capaz-de* ou pelas possibilidades que se apresentam a sua frente. A angústia no paganismo se relaciona com o destino (KIERKEGAARD, p. 104 -110). O pagão se angustia por causa do destino ou como é dito por André Clair, “A consciência do homem é consciência do destino” (CLAIR, 1976, p. 181).

No judaísmo e no cristianismo, a luta do indivíduo se trava em duas frentes, isto é, na interioridade, na medida em que o ser humano tem consciência de ser indivíduo e está diante de Deus. Na exterioridade, porque faz parte de uma história universal construída por outros indivíduos que o antecederam e por outros que lhes são contemporâneos e pelos vindouros. Toda a ação que o indivíduo efetiva ou deixa de efetivar tem entrelaçamento com os outros, com sua exterioridade, mas sua imbricação maior é consigo próprio, pois ele é *indivíduo* e como tal realiza sua relação com o absoluto.

No paganismo, a angústia é engendrada pelo destino. Em outros termos, o homem se angustia frente ao destino. Portanto, percebe-se que existe uma diferença fundamental entre a angústia do homem pagão e a angústia do homem que orienta sua vida numa perspectiva de relação com Deus. Existe, entretanto, uma outra diferença que é igualmente importante, ou seja, a referência pela qual surge a angústia. Para o pagão é o destino, para o cristão é a liberdade.

É tarefa complexa dizer o que é liberdade, tema que percorre toda a história da filosofia e da teologia. Vigilius Haufniensis, na sua reflexão sobre a liberdade, lhe

é suficiente afirmar, como já vimos, que ela se pressupõe a si mesmo, que é infinita e que vê diante de si possibilidades. Tarefa igualmente complexa é conceituar o destino. Para Vigilius Haufniensis,

Destino é uma relação com o espírito, como relação exterior; ele é uma relação entre espírito e uma outra coisa que não é espírito, porém com a qual, mesmo assim, o espírito deve permanecer numa relação espiritual. Destino pode significar coisas exatamente opostas, dado que ele é unidade de necessidade e contingência (KIERKEGAARD, 2010, p. 104).

Por ser essencialmente espírito, o ser humano, quer cristão quer pagão, mantém fundamentalmente uma relação espiritual consigo mesmo e com mundo. No paganismo, porém a relação decisiva na compreensão de homem e de mundo não é a relação do indivíduo consigo mesmo, mas sua relação com o destino, com aquilo que lhe é exterior em relação a sua alma e a sua consciência. Vigilius Haufniensis considera, porém, que algo dessa conceituação o mundo cristão reteve, a saber, ao invés de chamar destino denomina providência (KIERKEGAARD, 2010, p. 104). Em outras palavras, existe a liberdade, mas ao mesmo tempo, existe o plano de Deus. Nesse âmbito, o cristão também tem seu conflito que se determina entre liberdade e providência. Para sair dessa dualidade, Vigilius Haufniensis insere na sua reflexão o conceito de casualidade e ao invés de afirmar que o destino é “unidade de necessidade e contingência” diz que ele é “unidade de necessidade e casualidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 104). Ora, se o destino sinaliza o caminho do homem pela necessidade e pelo acaso, significa que não cabe ao indivíduo determinar suas escolhas e fica isento de responsabilidade e culpa. A angústia, portanto, do ser humano ao fazer seu itinerário existencial nasce precisamente por causa dessa exterioridade sobre a qual o próprio homem não sabe nada a respeito de sua meta e tampouco tem consciência de suas ações na medida em que são fruto da casualidade. A relação que o pagão entretém com o destino, unidade de necessidade e casualidade, é uma relação de angústia na medida em que estabelece uma relação exterior com o espírito. A angústia se engendra porque se dá conta que o homem mantém sua relação fundamental com a exterioridade que se apresenta como necessária e casual, um caminho no qual percorre movido, não pela sua consciência, eleição e determinação, mas pelo desconhecido. Um caminho feito às cegas.

A relação que se dá entre o indivíduo pagão e a exterioridade assume os contornos da ambiguidade. Por um lado, o ser humano é atraído e movido pela força da necessidade e do acaso, por outro lado, por ser espírito e consciência quer se apropriar de si e do seu caminho. Para elucidar essa ideia, Vigilius Haufniensis utiliza o exemplo do oráculo o qual afirma simultaneamente coisas opostas. Frente ao oráculo, a pessoa fica angustiada por causa da ambiguidade. Tomemos como exemplo ilustrativo o célebre enunciado oracular: “Ibis redibis nunquam in bello peribis”. “Irás voltarás nunca na guerra perecerás”. Esse oráculo encarna a própria ambiguidade, pois ao mesmo tempo diz duas coisas opostas. Pode ser lido como: “Irás e voltarás, jamais perecerás na guerra. O mesmo oráculo afirma algo totalmente contrário: “Irás e voltarás jamais, na guerra perecerás”. O oráculo sempre terá razão, pois diz simultaneamente duas coisas opostas. Se o oráculo não fosse ambíguo, Édipo não teria matado o seu pai e não teria constituído prole com sua própria mãe.

Nesse sentido e nesse contexto, não podemos responsabilizar Édipo do parricídio e de ter se consumado na carne com a própria mãe. Pelo contrário, tendemos a olhá-lo com comiseração e pena, pois ele, ao ouvir o oráculo seguiu o caminho que julgava ser o da salvação e não o da tragédia. O exemplo oracular permite a Vigilius Haufniensis dizer que “O conceito de culpa e pecado não surge no sentido mais profundo no paganismo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 105), pois se surgisse, a pessoa deveria ser imputada de responsabilidade pelo destino. Por consequência, “o conceito de pecado e de culpa constitui o indivíduo como indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 105). Na verdade, se analisado de perto, podemos perceber que no paganismo não existe uma verdadeira relação entre a pessoa e o destino, na medida em que não existe um comprometimento entre os dois, mas um distanciamento.

Na vida do religioso, a culpa e o pecado constituem o indivíduo como tal porque ele se sente responsável pela própria culpa, pelo próprio pecado e pelo caminho que está a percorrer. No entanto, o indivíduo nasceu graças à sucessão das gerações e está inserido numa história. Assim, para não cairmos numa análise equivocada, a partir da reflexão de Vigilius Haufniensis, é necessário afirmar a cada instante que o indivíduo é ele mesmo e a espécie. Essa síntese faz com que o indivíduo religioso não possa atribuir ao destino, às gerações ou à história toda a responsabilidade pelo pecado, pelo mal. Por ser síntese desses dois termos,

indivíduo e espécie, a pessoa se torna responsável por ter posto o pecado e o mal e, por sua vez, essa posição do pecado e do mal, tem implicações com a história. Cada um se torna responsável pela própria história e pela história universal.

O pagão, que mantém com o destino uma relação de exterioridade e de não comprometimento consigo mesmo e com o próprio destino jamais poderá chegar à noção de culpa e pecado. Deste modo, não pode existir no paganismo o medo da perdição e conseqüentemente a esperança ou a necessidade da salvação. O destino rege a vida de cada indivíduo e das gerações. Por sua vez, para o indivíduo religioso, o nada da angústia não é a exterioridade, o destino, mas a interioridade, a responsabilidade pela própria culpabilidade, pelo mal que efetivou. No paganismo é a força exterior que atrai e conduz o ser humano, enquanto que para o homem religioso, ele mesmo, entrelaçado com os outros e com Deus conduz sua história.

Vigilius Haufniensis deixa claro que sua investigação sobre o conceito de angústia é um trabalho psicológico e tem como referência principal o pecado original, tema que a rigor pertence à teologia dogmática, mas deixa entrever que a fé lhe é um pressuposto fundamental, na medida em que afirma que “a única coisa que em verdade consegue desarmar os sofismas do arrependimento é a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 125). Isso significa que o arrependimento é inoperante porque lhe falta a coragem, a determinação da vontade e, acima de tudo, a afirmação da certeza que acredita profunda e irrestritamente na sua redenção. A angústia é, conforme o resultado da investigação psicológica de Vigilius Haufnienis, aquilo que caracteriza o ser humano. Só o homem pode se angustiar. Um anjo ou um animal não podem jamais se angustiar, pois a angústia está intimamente ligada com a liberdade e com a síntese que o homem é. Originariamente, o homem ainda não pôs a síntese, mas percebe que pode pô-la e assim se efetivar como homem. Antes de pôr essa síntese, cujos termos são alma e corpo, sustentada pelo espírito, o homem ainda não é propriamente homem, mas nem tampouco é meramente animal ou anjo. “Quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano” (KIERKEGAARD, 2010, p. 163). Isso quer dizer que a angústia remete à possibilidade de devir homem e se constitui como a mais pesada de todas as categorias (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). É esse “pode”, e esse “ser-capaz-de” que acorda o espírito, movido pela liberdade e afunda a própria angústia no mais íntimo de si. E quanto mais fundo de si for, mais intensa fica e só cede quando a possibilidade é consumada e se realiza

pela efetivação da síntese. Ora, esse é um dos aspectos referentes à importância da angústia ser intensa e profunda. O outro aspecto, muito mais decisivo, é que, quanto mais intensamente sentir a possibilidade da liberdade e de sua efetivação saberá o quanto as coisas finitas não se bastam por si mesmas. A fé vem então auxiliar a angústia e indicar que a síntese corpo, alma e espírito, ganha redenção caso se jogue nos braços da própria fé que nada mais é, vale repeti-lo, a certeza interior que antecipa a infinitude. Bem assinala Henri-Bernard Vergote, quando diz que “paradoxalmente, a ciência sabe que o único remédio para a angústia é o aprofundamento dessa angústia que apenas pode levá-la à fé” (VERGOTE, 1982, v. 1, p. 263, tradução nossa). Ora, a investigação psicológica de Vigilius Haufniensis revela que a angústia é simultaneamente doença e remédio. Em outros termos, é a pressuposição da doença e se tornará remédio se ela for ao seu mais profundo e ali, então, se dará conta que está mergulhando na “miséria da finitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 169) e então, para salvar-se, recorre à infinitude da fé, entendida como certeza interior.

No entanto, essa certeza interior, por si mesma não se basta. É necessário haver um fundamento sobre o qual ela se assenta ou sobre o qual ela crê profundamente. Ao longo de toda a obra, percebe-se que Vigilius Haufniensis ao se referir a Adão o determina, na maioria das vezes, como um indivíduo e não como humanidade. Isso possibilita a Vigilius Haufniensis defender sua tese de que o ser humano é indivíduo e ao mesmo tempo espécie. O mesmo acontece, pois em Adão, ele é indivíduo e espécie. Com isso, Vigilius pode afirmar que o pecado ingressa no indivíduo do mesmo modo como ingressou em Adão. O acesso do pecado se dá por meio de um salto enigmático e é efetivado em cada indivíduo, pelo que, cada um é essencialmente responsável por seus males e pecados. Essa é a primeira e principal dimensão. A segunda é a de que o mal tem uma repercussão na história e na sucessão das gerações. Isso significa que o ser humano ao ser síntese de indivíduo e espécie, torna-se responsável por aquilo que faz ou deixa de fazer e também se torna responsável pelo processo da história e das gerações. Ao referir-se a Adão como indivíduo, Vigilius Haufniensis deixa em aberto a dimensão teológica que

afirma que o pecado veio ao mundo através de um só homem e através de um só homem foi redimida a humanidade³.

Estamos aqui no âmbito teológico que se assegura da fé para elaborar tais enunciados. Como psicólogo, o mais longe que Vigilius Haufniensis pode ir é a postulação de que a angústia só poderá ser salva pela fé que consiste na certeza interior. Sobre o que ela se fundamenta, como psicólogo não pode dizer nada. Entretanto, no mesmo ano em que escreveu “O conceito de angústia”, Kierkegaard, sob o pseudônimo de Johannes Climacus escreveu “Migalhas filosóficas”, cujo tema é o estudo do conceito *instante*, síntese da temporalidade e eternidade. Desdobrando, o instante é a encarnação de Deus na história do ser humano, o que se constitui para o pensamento em paradoxo e escândalo. Johannes Climacus é um pseudônimo sobre quem o próprio Kierkegaard fala em um manuscrito encontrado após sua morte em novembro de 1855 e publicado apenas em 1872 com o título “Johannes Climacus: ou de omnibus dubitandum est” com a versão portuguesa de “Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo”. De acordo com Kierkegaard, ele passou a vida toda dedicada ao pensar (KIERKEGAARD, 2003, p. 17) e um de seus interesses era o de encontrar um “começo essencial” para a filosofia e para a história. (KIERKEGAARD, 2003, p. 43). Em “Migalhas filosóficas”, esse começo essencial para a história é o instante, no qual a eternidade desce na temporalidade e se faz presente revelando a verdade. A verdade, por isso, não está na temporalidade, mas se revela, a partir da encarnação de Deus na história humana. Para elucidar esse movimento paradoxal, faz uma comparação entre o socratismo e o cristianismo. “Em que medida pode-se aprender a verdade?”. É com esta pergunta que inicia a reflexão de Johannes Climacus. (KIERKEGAARD, 1995, p. 27). Ora, para Sócrates, a verdade já está na pessoa e todo o aprender é um recordar. Isso significa que a verdade não é trazida para dentro da pessoa. O mestre, na visão socrática, é alguém que ajuda a pessoa a recordar o que já sabia. No cristianismo, de acordo com Johannes Climacus, a pessoa não teve e não tem a verdade. Dessa forma, necessita de um mestre que a traga de fora e lhe dê condição para aprendê-la. Em outros termos, a pessoa está na não-verdade, ou, é não-verdade, e necessita

³ “O pecado entrou no mundo por meio de **um só homem** (grifo nosso), e o pecado trouxe a morte. E assim a morte se espalhou a toda raça humana, porque todos pecaram” (Rm 5,12). “Mas o dom gratuito não é como a transgressão. Pois se, em virtude da transgressão de um só muitos morreram, muito mais a graça de Deus, e o dom que veio pela graça desse **único homem** (grifo nosso), Jesus Cristo, transbordou para muitos” (Rm 5,15).

de alguém que lhe revele a verdade. “Mas a este estado (o de ser a não-verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome podemos lhe dar? Chamemo-lo de pecado” (KIERKEGAARD, 1995, p. 35). Ora, segundo o autor, a pessoa está na não-verdade, ou, segundo Vigilius Haufniensis, no pecado, por própria culpa, como é demonstrado em “O conceito de angústia” e para tomar consciência desse seu estado necessita de um mestre que lhe sinalize o caminho para essa verdade, um itinerário, portanto, inverso ao que a pessoa está a percorrer, ao que Johannes Climacus dá o nome de *conversão*, que é uma mudança de rota existencial (KIERKEGAARD, 1995, p. 39). Essa passagem da não-verdade à verdade condicionada pelo *instante* opera no homem uma mudança radical, a que, referindo-se implicitamente à narrativa do encontro de Jesus com Nicodemos (Jo 3) Johannes Climacus *chama de renascimento* (KIERKEGAARD, 1995, p. 39). Isso significa que a verdade dá um novo estatuto ao ser humano, uma dimensão que imbrica numa relação entre temporalidade e eternidade, um entrelaçamento entre o humano e divino. A descida do divino ao mundo humano é iniciativa movida pelo amor do próprio Deus e que é ilustrada por Johannes Climacus com a romântica narrativa do rei que amava uma moça pobre e que se fez pobre como ela para revelar seu amor e poder ser amado por ela (KIERKEGAARD, 1995, p. 48-49) Essa narrativa tem como pano de fundo o relato do *servo sofredor* do profeta Isaías que encarna, por abnegação e amor, os sofrimentos humanos. Essa descida ao universo humano, portanto, propicia o instante, o qual, pela unidade efetivada pelo amor, eleva e salva o homem, pois o amor triunfa quando iguala os desiguais (KIERKEGAARD, 1995, p. 49). Essa narrativa do amor do rei pela jovem pobre mostra o distanciamento entre o homem e Deus efetivado pelo pecado posto pelo próprio homem que se dará conta dessa sua condição apenas se se pôr diante de Deus. Ali, frente a frente com Deus, saberá que é pecador e está no erro e que pode ser salvo pelo amor, pois só o amor edifica, tema que é tratado nas “Obras do amor”.

4.7 Diante de Deus o homem é sempre culpado

Aos trinta anos de idade, em 1843, Sören Aabye Kierkegaard escreve “A alternativa” conhecida também por “Ou isto ou aquilo”, (título original, Enten-eller), obra que o torna, desde então, conhecido em toda a Dinamarca. O livro é editado pelo pseudônimo Victor Eremita, mas ao longo de todo o trabalho são outros dois

pseudônimos que vão se confrontar, um em defesa do modo de vida estético, denominado simplesmente *A* (um jovem esteta) e outro, *B* (Guilherme, casado, pai de família, assessor do Estado) argumenta em favor da vida ética. O casamento constitui, para ele, no maior símbolo da ética na medida em que esse exige do ser humano a constância, a relação inteiramente consagrada à esposa, aos filhos, à família. Por sua vez, o jovem esteta considera esse modo de vida muito aborrecido, e propõe a busca múltipla e diversificada do gozo, do prazer, princípio, meio e fim do homem. No final da obra, encontramos o “Ultimatum”, um sermão feito por um pastor da Jutlândia. A obra, bastante extensa, divide-se em duas partes, a segunda escrita por primeiro. Esse detalhe é importante porque no final da primeira parte Victor Eremita edita um texto intitulado “Ultimatum” o qual passa a ser um trecho conclusivo na medida em que encerra uma parte e por isso mesmo pode ser visto como acenando para uma dimensão teleológica, simultaneamente exerce a função de ser o ponto de partida para a segunda parte. A função desse pequeno texto é de ser a dobradura de uma porta que permite, graça ao giro do seus gonzos, passar de um para outro lugar, isto é, possibilita, em termos filosóficos, a passagem dos estágios estético e ético para o religioso, ou dito de outra maneira, faculta ao leitor pôr-se numa perspectiva religiosa. Kierkegaard propõe, de maneira indireta, uma leitura a partir da luz da fé, mas deixa para o seu leitor, como alternativa, essa opção. O enfrentamento entre o estético e ético dá-se, enfim, num cenário cujo horizonte tem as dimensões da fé. Nem o editor Victor Eremita, nem o jovem esteta, como tampouco o assessor Guilherme têm condições de assumir essa perspectiva teleológica da fé, porque está fundamentada na Revelação. Kierkegaard, através dos pseudônimos, apresenta para seu leitor as três dimensões básicas da existência: a estética, a ética e a religiosa. As duas primeiras podem ser acompanhadas e debatidas a partir da razão; a última, pela fé. Aqui se estabelecem, portanto, as fronteiras.

O “Ultimatum” traz como subtítulo esta proposição: “A edificação que nos proporciona a ideia de que diante de Deus estamos sempre no erro” (KIERKEGAARD, 1949, p. 597) e o pastor de Jutlândia encerra o seu sermão com esta afirmativa: “Só a verdade que edifica é verdade para ti” (KIERKEGAARD, 1949, p. 606). O conceito de verdade aqui e na obra kierkegaardiana tem como referência principal o indivíduo e a verdade tem validade quando ela edifica o ser humano. Nos “Diários”, Kierkegaard escreve que fez concluir o sermão o “Ultimatum” com a frase

“Só a verdade que edifica é verdade para ti”, mas os leitores não se deram conta da ideia que ali está escondida porque geralmente se toma como critério de verdade o que é debatido na filosofia grega e continua Kierkegaard que esses leitores consideram essas palavras apenas uma forma de expressão. Como essas palavras não estão sublinhadas, diz Kierkegaard, o leitor não se deu conta de sua importância, mas “eu duvido que se encontre uma expressão mais concreta” (JOURNAL, v.I, p. 159, IV A 42).

O “Ultimatum” não é um discurso, mas se apresenta com a mesma estrutura que Kierkegaard dá para eles, a saber, inicia com uma oração e em seguida cita um texto do Novo Testamento e a partir desse reflete e faz um comentário, tendo em vista a edificação do leitor. O texto que dá partida ao “Ultimatum” é Lucas 19,41-48. Ali é narrado o choro de Jesus ao contemplar a cidade de Jerusalém ao prever sua destruição por não saber reconhecer o tempo em que Deus virá para visitá-la. Em seguida o filho de Deus entra no Templo e expulsa os vendedores, revoltado por terem feito da casa de oração um covil de ladrões. O texto diz que Jesus ensinava todos os dias no Templo suscitando com isso duas reações completamente opostas. De uma parte, os chefes dos sacerdotes, os doutores da lei e os notáveis do povo insatisfeitos com a atitude e a sua pregação armavam um jeito de matar Jesus. De outra parte, o povo todo estava fascinado por ele.

Por que Kierkegaard apresenta numa obra escrita no registro estético e ético um texto teológico e mais precisamente, um texto em que é narrado um conflito entre o filho do homem e o poder civil e religioso da cidade de Jerusalém? À primeira vista é bastante estranho que numa obra com a aparente pretensão de refletir temas estéticos e éticos seja inserido um texto teológico. Ao publicar “Ou isto ou aquilo” Kierkegaard tem trinta anos, conhece bem o contexto político e religioso em que vive. Peter Christian, seu irmão, e seu pai, Michael Pedersen, mantêm um vínculo estreito de amizade com o bispo de Copenhague. Ele próprio frequenta todos os domingos a igreja e presta atenção aos discursos. Muitas vezes, encontra-se com o bispo para debater assuntos teológicos. Kierkegaard conhece muito bem como a igreja está estruturada, a relação que é estabelecida entre a palavra e a ação, o poder que ela tem em suas mãos e o modo de vida dos pregadores do evangelho. O cristianismo vivido pelos bispos, pelos presbíteros e pela maioria do povo não corresponde ao cristianismo da jornada dos apóstolos e da igreja nascente. O povo da Dinamarca nasce dinamarquês e nasce cristão, cristão ao

estilo e ao modo da igreja da Dinamarca e não segundo o modo de vida dos primeiros cristãos. Não tem consciência da exigência da palavra do evangelho e vive, na verdade, uma religiosidade amparada pela atmosfera estética - a busca do prazer - e ética - do dever pelo dever. Batiza-se porque é norma da igreja, crisma-se, porque é norma da igreja, casa-se, porque é norma da igreja. Dito em termos kierkegaardianos, vive-se a cristandade e na cristandade, mas não o cristianismo e no cristianismo.

O texto de Lucas, inserido numa discussão estética e ética, reflete uma problemática vivida no tempo de Jesus e que é atualizada, agora, na história da Dinamarca. Em Lucas, quem chora é um homem, um indivíduo, que encarnou no tempo a divindade. Ingressa no Templo um homem que é plenamente homem e que é plenamente Deus. Na visão kierkegaardiana, esse é o paradoxo que desafia a razão e só é inteiramente compreendido à luz da fé. Kierkegaard, através de seu editor Victor Eremita, coloca em “Ou isto ou aquilo”, duas alternativas, a saber, de um lado, o filho de Deus, que diz o que faz e que faz o que diz, e do outro, o poder de uma igreja triunfante, que diz uma coisa e faz outra; faz, mas esconde o que faz.

Se a cidade da Jerusalém vai ser destruída põe em questão uma problemática já discutida muito tempo antes no contexto teológico judaico. É justo que uma cidade inteira, por causa de sua perversidade, seja destruída, perecendo ali, no mesmo dia, o perverso e o inocente⁴? O texto do Gênesis 18, 22-33 mostra essencialmente duas coisas. A primeira é a de que existem duas categorias de pessoas, as justas e as injustas. A segunda é a de que as justas não merecem o mesmo castigo das injustas, aliás, nem castigo merecem. A pena é, portanto, incompreensível e irracional. O pano de fundo dessa visão é a teologia da recompensa, da retribuição, da prosperidade. Uma teologia da negociação, a saber, se faço o bem vou receber o bem, se faço o mal, o pagamento será o mal. Há um livro inteiro na literatura judaica que coloca em debate essa mesma questão, Jó. Como pode um homem íntegro, reto, temente a Deus e que se desviava do mal, sofrer as desgraças mais terríveis que um ser humano pode sofrer? Esse livro tem a

⁴ Em Gênesis, capítulo 18, versículos 22 a 33, há um diálogo entre Abraão e Deus no qual se mostra a decisão divina em destruir a cidade de Sodoma por causa de sua maldade. O patriarca pergunta a Deus: “Destruirás o justo com o injusto? Talvez haja cinquenta justos na cidade! Destruirás e não perdoarás a cidade pelos cinquenta justos que estão no meio dela? Longe de ti fazer tal coisa: matar o justo com o injusto, de modo que o justo seja confundido com o injusto? Longe de ti! Será que o juiz de toda a terra não fará justiça?” (Gn 18,23-25) O diálogo entre Abraão e Deus segue numa espécie de negociação. Deus não destruirá a cidade se ali houver cinquenta justos. Tampouco destruirá se houver quarenta e cinco, quarenta, trinta, vinte ou dez.

pretensão e consegue demonstrar que a teologia da retribuição não tem a menor sustentação na medida em que os fatos demonstram em muitos casos, o injusto prosperar nos seus negócios e ir bem na sua vida, enquanto o justo e inocente, padece sob os pesados infortúnios da existência. Um outro livro, o Eclesiastes, vem ratificar a mesma compreensão de Jó. A teologia da retribuição não consegue dar conta de inúmeros fatos que acontecem no cotidiano da existência. Esses dois livros abandonam essa visão teológica e “dão a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”, em outros termos, devolvem a Deus o que é de Deus, assim, o problema do mal deve ser investigado.

A questão sobre Jó, sua inocência ou culpabilidade, Kierkegaard, com o pseudônimo Constantin Constantius, a trata no livro “A repetição”, um ensaio de psicologia experimental, em 1843. É possível a repetição em nossa existência? Jó é um homem rico, o mais famoso entre todos os filhos do Oriente, casado, pai de sete filhos e três filhas. Sob o olhar de Deus e de Satanás, que fizeram aposta para ver se Jó se manteria justo, íntegro e reto caso perdesse os seus bens. Jó perde tudo. De acordo com Constantin Constantius, esse fato pode ser interpretado de dois modos. Um modo de interpretar é considerar Jó culpado e Deus justo. Assim, Jó terá de comparecer diante de Deus e reconhecer que não é inocente. Nesse caso, Jó é culpado, pecador e Deus justo. Um segundo modo de analisar o caso é interpretar Jó como inocente e Deus injusto na medida em que castiga um homem íntegro e reto. Os amigos de Jó avaliam a vida dele e o consideram culpado diante de Deus e é merecedor das desgraças que caíram sobre ele. A mulher de Jó assume a defesa de seu esposo e o considera inocente e Deus injusto. Jó, porém, insatisfeito com os argumentos dos amigos e com a irritação da esposa, quer que a questão seja tratada frente a frente, ele e Deus. O pedido de Jó se realiza. Deus não apresenta um discurso de defesa, mas faz inúmeras perguntas as quais Jó não sabe responder. Aos poucos, Jó percebe que não se trata de uma questão de justiça ou de injustiça, mas de algo que ultrapassa a compreensão do ser humano e se insere dentro dos profundos mistérios da vida. Ao fim e ao cabo, Deus, após algumas advertências a Jó, o perdoou. O perdão foi uma dádiva concedida por Jó ter falado bem de Deus. O homem íntegro, justo e reto é considerado pecador na medida em que Deus o perdoou. A repetição não se efetivou porque Jó recebeu tudo ao dobro de volta, e mesmo porque, lhes nascendo mais sete filhos e três filhas, isso não se constitui em repetição, pois cada ser humano é único. O final do texto mostra que o

amor é um poder que encobre o pecado, tema que Kierkegaard o desenvolverá em dois discursos edificantes em 1843, com o título “O amor cobre uma multidão de pecados” (KIERKEGAARD, 1979, p. 55-76).

O que surpreende, porém, é que no “Ultimatum”, o autor não faz alusão nem ao texto de Gênesis sobre o pecado de Adão, nem aos livros de “Jó” e “Eclesiastes”. Jerusalém será destruída porque nela não existe nenhuma pessoa justa. Todos os seres humanos, em todos os tempos, são culpados diante de Deus. Essa é a ideia central, do início ao fim deste pequeno e importante texto.

O tema da culpabilidade do indivíduo diante de Deus é tratado duas vezes em 1843, uma, na obra “A repetição” e a “outra” no “Ultimatum”. A terceira vez que se debruça sobre esse tema é no discurso edificante inserido no “Evangelho dos sofrimentos”, 1847, que tem como título: “A alegria do homem que, diante de Deus, sofre sempre como culpado” (KIERKEGAARD, 1966, p. 260 – 283). A ideia de que diante de Deus o homem é sempre culpado, segundo Kierkegaard, é realçada pelo cristianismo que considera o homem como indivíduo, único diante de Deus e que deve dar conta, como tal, de ter posto o pecado do mesmo modo como o indivíduo Adão já o havia posto.

Para o leitor que se julga justo e inocente, o sermão do pastor da Jutlândia refere dois episódios: o primeiro diz respeito aos galileus assassinados por Pilatos enquanto estavam oferecendo, em ato sagrado, seus sacrifícios; o segundo relata um acidente casual, a queda da torre de Siloé, ao matar dezoito pessoas (Lc 13, 1-5). Nem os assassinados por Pilatos, nem os esmagados pela torre eram mais culpados que todos os galileus e todos os habitantes de Jerusalém. O autor se dirige ao leitor com esses termos: “Quando se diz que tu não deves lutar contra Deus, isto quer dizer que tu não deves ter razão contra Deus, e é apenas compreendendo que tu és culpado que tu podes lutar contra Ele” (KIERKEGAARD, 1949, p. 599, tradução nossa). Diante de Deus o homem, é sempre culpado e não deve, por conseguinte, pretender ter razão alguma diante do absoluto.

A questão de classificar o ser humano em inocente e culpado, santo e pecador, justo e injusto, bom e mau, é tema de “A peste”, de Camus, livro escrito em 1947. Isto mostra que a problemática parece estar no coração da existência humana e reaparece no percurso da história com novas perguntas que têm por base uma única questão: como compreender o sofrimento do inocente, no caso de “A peste”, o menino Felipe. É na cidade de Oran que se trava a luta contra a peste, epidemia que

dizima a população. Bernard Rieux é doutor, não professa nenhuma fé, dedica todo o tempo para tentar salvar as vidas empestadas. É um humanista da mais alta estirpe porque concentra todo o seu esforço e seu trabalho para salvar as pessoas, tratando-as com amor. Escreve ao se despedir de seu amigo, o jornalista Raymond Rambert: “Saibam agora que, se há qualquer coisa que se pode desejar sempre e obter algumas vezes, essa qualquer coisa é a ternura humana” (CAMUS, 1996, p. 262). Não busca explicações do tipo: por que existe o mal? De onde vem o mal? Que sustentação teológica, filosófica ou antropológica dar ao sofrimento? Existe Deus? É possível continuar amando Deus vendo e sentindo o sofrimento de uma criança? “Não se podia perder tempo com isso. O essencial era cumprir o seu dever” (CAMUS, 1996, p. 41). Na mesma cidade, Paneloux, padre jesuíta, estudioso, tinha a difícil e penosa missão de dar ânimo e coragem ao povo e buscar através de seus sermões encontrar alguma luz que pudesse dar alguma visibilidade para a esperança do povo. Diante do sofrimento, no seu auge, quando a peste atinge as crianças, o jesuíta deixa de lado a busca da compreensão da origem do sofrimento, da relação entre a bondade de Deus e o pecado do ser humano e passa a dizer que não se deve tentar explicar o espetáculo da peste, mas sim, tentar aprender o que com ele se podia aprender.

Paneloux disse vigorosamente que havia coisas que se podiam explicar em relação a Deus e outras que não se podiam. Havia certamente o bem e o mal e, geralmente, as pessoas sabiam explicar facilmente o que os distinguiu. A dificuldade começava porém no interior do mal. Havia, por exemplo, o mal aparentemente necessário e o mal aparentemente inútil. Havia Dom Juan mergulhado nos Infernos e a morte de uma criança. E na verdade, nada havia de mais importante sobre a terra que o sofrimento de uma criança e o horror que esse sofrimento traz consigo e as suas razões que é preciso descobrir. No resto da vida, Deus nos facilitava tudo e, até então, a religião não tinha méritos. ‘[...] Meus irmãos, chegou a hora. É preciso crer em tudo ou tudo negar. E quem, dentre vós, ousaria negar tudo?’ (CAMUS, 1996, p. 196).

Apesar da consciência que tinha de que não se devia tentar explicar o espetáculo da peste, no seu sermão, Paneloux não desiste da ideia de quão importante é descobrir as razões do sofrimento de uma criança. O Jesuíta está diante do mesmo dilema do povo de Oran, o problema da compreensão do mal que atinge uma criança inocente, dilema que o médico humanista Bernard Rieux por nada está preocupado.

O pastor da Jutlândia não tem esse tipo de problema na medida em que afirma repetidas vezes no “Ultimatum” que diante de Deus todos somos culpados e que por isso mesmo Deus sempre tem razão (KIERKEGAARD, 1949, p. 606). Na relação de homem a homem, dizer que o outro sempre tem razão e que nós estamos sempre no erro, torna problemática essa mesma relação. Se o outro está no erro e eu no acerto, e para preservar uma relação harmoniosa e de amor, eu afirmo para ele que está certo e eu no erro, preservo essa relação na mentira e por mais que se queira ser edificante com isso, não se pode sê-lo uma vez que essa relação está embaçada pelo engano. Quando, em relação a Deus o homem reconhecer que está sempre no erro e que Deus sempre tem razão, nada mais faz do que enunciar uma verdade reconhecida e assumida pelo homem. Isso, segundo o pastor da Jutlândia, é um pensamento edificante.

O fato de estar sempre no erro em relação a Deus é um pensamento edificante. É edificante que estejamos sempre no erro, edificante que o estejamos sempre. Esse pensamento mostra sua força edificante de duas maneiras: detém a dúvida, apazigua a inquietude da dúvida e encoraja à ação. (KIERKEGAARD, 1949, p. 604, tradução nossa).

O conceito edificante/edificação aparece aqui, no “Ultimatum” com uma presença muito notável, tanto sob o aspecto quantitativo quanto pelo viés qualitativo. Esse tema será tratado no próximo capítulo quando nos debruçaremos especificamente sobre ele. O autor do sermão do “Ultimatum” não escreve um discurso edificante, mas uma reflexão sobre a situação do homem em relação a Deus diante do qual é sempre culpado. Esse pensamento é retomado e desenvolvido no “Evangelho dos sofrimentos” (KIERKEGAARD, 196, p. 250-334) o qual toma como referência, no seu quarto capítulo, a frase pronunciada por um dos criminosos, no alto da cruz: “Para nós é justo, porque estamos recebendo o que merecemos, mas ele [Jesus] não fez nada de mal” (Lc, 23,41). No “Evangelho dos sofrimentos” Kierkegaard insiste nessas duas proposições: diante de Deus todos os homens são sempre culpados; e Deus é amor. Essas duas proposições apontam para a possibilidade da reconciliação entre o homem e Deus. Se o homem se sente culpado terá como consequência uma tarefa a realizar. Se, por outro lado, não tem essa consciência de ser sempre culpado diante de Deus, desespera-se diante dos sofrimentos, não saberá porque sofre, e não terá nada a fazer senão se desesperar. Se pudesse atribuir seus sofrimentos a Deus, e ter razão diante dele, o seu

desespero e o seu temor teriam razão de ser na medida em que as tarefas da fé, da esperança, do amor, da obediência têm seu fundamento na certeza de que Deus é amor.

Quando um homem se sente culpado diante de Deus, como no caso a que Kierkegaard se refere, o criminoso suspenso no lenho do suplício e da morte, manifesta-se nele o reconhecimento desta verdade: de ser culpado diante de Deus. Todavia, como entender a relação de estar sempre culpado diante de Deus com o sofrimento de uma pessoa que julgamos inocente? Dizemos: é uma prova! Deus prova o homem. Para Kierkegaard, todo o homem é sempre culpado diante de Deus na medida em que a relação fundamental entre Deus e o homem é aquela do santo e do pecador. Diante de Deus, um homem não é pecador nisso ou naquilo, mas essencialmente pecador; não é culpado por uma determinada falta, mas essencialmente e incondicionalmente culpado. Ora, se ele é essencialmente culpado, ele o é sempre, porque a dívida da falta essencial é tão profunda que não permite nenhum ajuste de contas direto. Nas relações interhumanas, pode-se ter razão sobre um ponto e culpa no outro; ser inocente numa circunstância e culpado noutra, mas esse tipo de relação não é possível entre Deus e o homem porque, nesse caso, Deus não seria Deus, mas semelhante ao homem, e nesse caso, a falta não seria essencial.

Na vida cotidiana, o ser humano não tem consciência a cada instante dessa relação fundamental, a saber, de estar sempre culpado diante de Deus. O homem não suportaria o peso dessa verdade. Ninguém seria capaz, por exemplo, de suportar a ideia, a cada dia, a cada hora, a todo o instante de que é mortal, de dizer para si mesmo essa verdade intransferível: sou mortal, um dia morrerei! Na vida cotidiana, nós agimos mais ou menos nos conformando com a regra humana, mas a verdade de que diante de Deus somos sempre culpados, permanece a cada dia e a cada instante no fundo de nossa alma. Quando a pessoa, porém, quer de alguma forma se revoltar contra Deus, pretendendo obter ganho de causa, a relação fundamental se dirige contra a própria pessoa, a qual aprende que em relação a Deus o homem é essencialmente e sempre culpado. O homem não deve pensar que o seu sofrimento seja o pagamento de uma falta precisa. Aquele que sofre, aos nossos olhos, como inocente, deve crer que ele é sempre culpado diante de Deus. Os amigos de Jó quiseram dizer-lhe que ele era culpado diante de Deus. Nisso falaram a verdade. Não se deram conta, no entanto, de que também eles eram

culpados diante de Deus. Perante Deus ninguém é inocente. Como vimos, por exemplo, Jó aprende a verdade de que o homem é essencialmente culpado só quando abandona os amigos e volta-se para si, na sua consciência diante de Deus.

O pensamento de se sentir culpado diante de Deus traz em si duas consequências, a saber, a cessação da dúvida e o impulso para a tarefa. Então é edificante o pensamento de se sentir sempre culpado diante de Deus. O que entende Kierkegaard por edificante?

4.8 Da edificação

O interesse de Kierkegaard pelo tema da edificação e do edificante manifesta-se, não apenas pelos muitos de seus discursos qualificados de edificantes – nove em 1843, nove em 1844, vários em 1847 e mais um em 1850 – mas também pela importância que ele dá em outros seus trabalhos, como por exemplo, ao final de “Ou isto ou aquilo”, “Ultimatum”, visto logo acima, um capítulo inteiro, o primeiro da segunda parte de “As obras do amor” de 1847, que traz por título “O amor edifica”, e principalmente no Prefácio de “A Doença para a morte”, com o subtítulo “Uma exposição psicológica cristã para a edificação e o despertar. O tema da edificação, que percorre de início ao fim a sua obra, tanto nas assinadas por ele, quanto às pseudônimas, constitui-se num dos assuntos mais caros para Kierkegaard. O horizonte teleológico do discurso kierkegaardiano visa à edificação do leitor. Os discursos são escritos para edificar. A palavra dinamarquesa *opbyggelig* significa literalmente “construindo” (STEERE, c1938-1948, p.12). Esse termo, composto de *bygge* (construir) e o prefixo *op* (para cima) significa literalmente construir para cima e remete à ideia de uma construção sobre um novo fundamento, e não simplesmente a reconstrução ou renovação de algo já construído.

Em alemão temos igualmente este significado expresso pela preposição *auf*, para cima, *bauen*: cultivar, construir. O movimento é de baixo para cima. Temos ainda, *erbauen* (edificar), *erbaulich* (edificante), *Erbauung* (edificação). São palavras ligadas, originalmente, a outras palavras do tipo *anbauen* (cultivar, plantar, construir, através da cultura, do trabalho, como por exemplo, cultivar um pomar – *Feldfrüchte*); *aufbauen* (equipar, preparar). Palavras, portanto, que apontam, lexicalmente, para o cultivo da terra, da construção de casas, edifícios. Esta palavra se torna mais conhecida com o uso que Lutero faz na tradução bíblica para o alemão – *aufbauen*:

desenvolver, edificar. A ideia de construir para cima, de elevar. A partir do século dezoito esse campo semântico passa ter também um valor metafórico, ligado aos valores éticos e religiosos (DROSDOWSKI; GREBE. 1963).

No entanto, pelo exposto, se permanecermos ao pé da letra, apenas no trabalho da decodificação ou do desmanche da palavra e nos ativermos somente ao prefixo *op*, não teremos o pleno significado do termo. A direção para cima não caracteriza o edificar, pois é necessário que o indicativo *para cima* tenha como seu ponto de partida uma base, uma fundação. Não é a direção para cima ou para baixo que caracteriza o edificar. Quando se cava um buraco em busca de água, não se diz que se edifica um poço, mas que se cava um poço. O movimento para baixo ou para cima apenas pode exercer a função complementar da edificação. O poço cavado é uma obra construída, mas não edificada, por carecer de fundação. É possível cavar sempre um pouco mais, ir um pouco mais a fundo. Edificar, portanto, é construir partindo dos fundamentos. Na sua significação imediata, edificação é a construção erguida a partir de uma base, de uma fundação. Esse termo, na Sagrada Escritura, é utilizado muitas vezes, no seu significado original e depois, transposto, ou seja, construção de casas, de torres, de dinastias e na edificação da pessoa. O homem originário, Adão, é plasmado (יצר - *ytzar*) da terra (Gn 2,7), e Eva é edificada (בנה - *banah*) (Gn 2,22) sobre Adão. A versão grega da “Septuaginta” transpõe *banah* por *oikodomeo*, palavra composta, por *oikos*, casa, e *domeo*, construir, estabelecer, que tem sua versão para o latim por *aedificare*.

Os Discursos edificantes propõem uma meditação sobre a expectativa da fé e sobre o sentido do mundo como dom excelente e perfeito vindo do alto (VERGOTE, 1983, v. 2, p. 21). A palavra edificante remete à ideia de construção a partir do solo, a partir de uma base. No dia a dia, dizemos ou ouvimos enunciados desta ordem: o exemplo de sicrano é edificante; a vida de beltrano é edificante. Com frequência são sugeridas leituras de certas obras por terem um conteúdo edificante. A Bíblia, livro sagrado dos judeus e cristãos, pode ser edificante também para pessoas que professam outros credos, assim como o “Corão” pode ser edificante para um judeu ou para um cristão na medida em que pode instruir e orientar para um modo de vida feliz, objetivo último e supremo do ser humano. A partir da visão cristã, e é neste horizonte que os “Discursos edificantes” são escritos, Cristo é o objeto da fé *sensu strictissimo*. A partir dele, de acordo com a compreensão cristã, Cristo realizou o que a Escritura prometera, e passa desde então, a ser não apenas edificante, mas dada

para a edificação (til Opbyggelse) (VERGOTE, v.2, p. 98-99). Existe, pois, o conceito de *edificante* e o conceito *para a edificação*. O livro “A doença para a morte”, traz como subtítulo “Uma exposição psicológica cristã para a edificação e o despertar”. Esta obra é escrita a partir da visão cristã, e por isso, Anti-Climacus, pode dizer que é sobre a *Escritura* ou a palavra de Deus que deve ser edificado todo o indivíduo.

O conceito edificante/edificação que passa transversalmente toda obra kierkegaardiana está imbricado visceralmente com a existência do indivíduo na sua relação com Deus e, com isso, parece à primeira vista, não pertencer ao campo filosófico, mas antes à teologia. Heidegger dá-se conta da dificuldade a partir de outro ponto de vista, o *logos*, em situar ou não Kierkegaard entre os filósofos.

O que vale na filosofia não é seu vínculo com o científico, nem com o não científico, mas unicamente o vínculo com a Coisa mesma que é una e a mesma desde Parmênides até Hegel. O que acontece com Kierkegaard e Nietzsche? Não temos o direito de dizer sem mais que eles não são filósofos, da mesma maneira que tampouco temos o direito em afirmar apressadamente que o são e que pertencem à história da filosofia propriamente dita. Quem sabe, em ambos, a quem ainda não podemos tomar suficientemente a sério, se efetivou algo que de fato não é filosofia e que a seu respeito ainda não temos conceito algum, de modo que, para a compreensão e valoração de sua repercussão é mais decisivo buscar tal conceito ao invés de nos servir deles num instante contra a filosofia (HEIDEGGER, 1995, p. 27, tradução nossa).

A grande maioria dos filósofos consegue dar-se conta desta problemática. Pode-se considerar Kierkegaard como filósofo, se boa parte de suas obras, falam ou convergem para o religioso? Pode-se considerá-lo teólogo, e que tipo de teólogo, se seu pensamento tem muito de intuição pessoal e poesia? Talvez, tenham razão, os que afirmam que é um pensador cristão, um homem dedicado ao cuidado da compreensão e da construção do ser humano, enquanto indivíduo, que tem como constante referência Sócrates e Jesus Cristo. Grande parte da obra de Kierkegaard, mesmo aquela escrita por pseudônimos, objetiva a edificação.

Apenas o eterno tem uma virtude edificante. A sabedoria dos anos coloca no embaraço: só a sabedoria da eternidade edifica. Se existe no homem algo de eterno, é necessário que este elemento seja dado e requer toda a mudança (KIERKEGAARD, 1966, p. 15, tradução nossa).

Observamos aqui que o termo edificante cumpre uma expressão transposta, ou seja, que vai além de seu primeiro sentido (KIERKEGAARD, 2005, p. 242). Não se trata mais de edificações de casas, de edifícios. Seu sentido foi amplificado e se

refere agora à edificação do ser humano. A questão fundamental passa a ser então: sobre o que se deve edificar? Quais são os fundamentos, sobre os quais se edifica o ser humano? A página bíblica afirma e argumenta que apenas o amor edifica, mas tudo o que se faz e se diz deve estar a serviço da edificação, deve estar ligado diretamente à fundação⁵. Mas a mesma página bíblica aponta outros fundamentos para a edificação, a fé⁶, Jesus Cristo, a pedra angular, o fundamento de todo o cristão⁷. Kierkegaard, em “As obras do amor”, apresenta e desenvolve o tema da edificação a partir das cartas de Paulo e dos Evangelhos onde o amor é a base da edificação do ser humano. Já, em “Doença para a morte”, Jesus Cristo, Deus feito homem, o paradoxo para a razão, é o fundamento da existência humana. No entanto, para Kierkegaard isto não faz dificuldade na medida em que Jesus é a expressão máxima do amor.

O tema do edificar, no seu sentido transposto, é assunto decisivo para a existência do indivíduo. Kierkegaard, antes de escrever “Ou isto ou aquilo” e os discursos edificantes em 1843, dá conta, em seu diário, em 10 de julho de 1840, da aversão de Hegel em relação ao edificante.

Curioso este ódio de Hegel pelo edificante que aparece em toda a parte. Mas, longe de ser um narcótico que vos adormenta, o edificante é o amém de nosso espírito temporal, e um aspecto do conhecimento não desprezível (JOURNAL, v.I, p. 114, III A 6, tradução nossa).

Conforme Kierkegaard, nessas linhas, o edificante é aquilo que ratifica, confirma e serve de fundamento para a existência do ser humano. É um conhecimento que ajuda a elevar o ser humano decaído em razão da própria culpa. Kierkegaard diz que o ódio de Hegel pelo edificante se manifesta em toda a parte. Vimos que Hegel, na verdade, não tem aversão ao edificante. A aversão hegeliana em relação ao edificante se refere ao lugar em que ele é tratado e desenvolvido. A filosofia, como ciência que é, não deve se fundamentar na intuição, na imaginação e na revelação, em busca da verdade para edificar o ser humano. Hegel delimita o campo da ciência, e no caso, da filosofia, a qual para ele não tem compromisso com a edificação do indivíduo mas com o próprio saber filosófico. Para Hegel, pois, os

⁵“É diante de Deus, em Cristo, que falamos. E tudo, caríssimos, para a edificação (τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς, versão grega; *aedificationem*, versão latina da vulgata) de vocês” (2 Cor 12,19b).

⁶ Vós, porém, caríssimos, edificando-vos (ἐποικοδομοῦντες, versão grega, *superaedificantes*, versão latina da vulgata) uns aos outros sobre o fundamento da vossa santíssima fé [...] (Jd 20).

⁷ “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se pedra angular” (Mc 12,10). Aqui o fundamento é o próprio filho de Deus.

temas edificantes devem ser tratados em outras ciências, mas não na filosofia. O próprio Hegel, em 1792/1793, ao final de seus estudos filosóficos e teológicos, escreveu alguns sermões em Tübingen (Tübinger Predigten). Em 1793/94 escreveu “Religião popular e cristianismo” (Volksreligion und Christentum). Em 1795, “A vida de Jesus” (Das Leben Jesu) e em 1798, “O espírito do cristianismo e seu destino” (Der Geist des Christentums und sein Schicksal). Hegel tem como principal interesse trabalhar no sentido de elevar a filosofia ao estatuto de ciência (Wissenschaft), mas não abandona nunca os temas da religião e da teologia, principalmente nas “Lições sobre filosofia da religião” e nas “Lições sobre a história da filosofia”, mas o faz com o olhar de um filósofo, ou seja, em vista do sistema filosófico e não propriamente da edificação. O que ele objetiva é elevar a filosofia à condição de ciência. “Chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência” (HEGEL, 2000a, p. 23) e construir um sistema para o saber. Tudo o que é dito ali ganha uma dimensão muito ampla. O que Hegel fala a respeito do edificante, não está em toda a parte, mas talvez na melhor parte, ou numa das partes mais importantes de sua obra filosófica, a saber, no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” e que tem repercussão em todos os seus trabalhos posteriores. Nas “Lições sobre a história da filosofia”, Hegel diz, após analisar a relação entre filosofia e religião, que os conteúdos mitológicos e religiosos devem ser excluídos da história da filosofia. Os primeiros, por serem fictícios, os segundos, por estarem ligados, não ao pensamento, à especulação, mas à devoção, ao sagrado, ao culto (HEGEL, 1975, v.1, p. 82-89). Hegel, no Prefácio à “Fenomenologia do espírito”, na sua primeira referência que faz à edificação diz que ela está relacionada ao belo, ao sagrado, à religião, ao amor, os quais se constituem em isca para seduzir o querer, e este caminho não leva ao conceito, mas ao êxtase (HEGEL, 2000^a, p. 24). Dito em outros termos, a edificação não eleva a filosofia à condição de ciência. O que Hegel quer, portanto, é fazer da filosofia um sistema filosófico, uma ciência.

Kierkegaard, por sua vez, tem outro projeto, a saber, a edificação do indivíduo no seu percurso na existência. É dentro deste contexto que deve ser interpretado o que diz Anti-Climacus:

Certo pensador constrói um enorme edifício, um Sistema que abraça toda a realidade, toda a história, etc.; se alguém, porém, observar sua vida pessoal, ficará surpreendido desta constatação terrível e ridícula, pois ele mesmo não habita neste palácio colossal de elevadas abóbadas mas numa pequena dependência, a casinha do cachorro, ou, quanto muito, o quarto do

porteiro. E se alguém lhe disser uma palavra para lhe mostrar a contradição, pouco lhe importa estar no erro, contanto que conclua o Sistema (KIERKEGAARD, 1971, p. 2001, tradução nossa).

Se é no Prefácio à “Fenomenologia do espírito” que Hegel critica o edificante quando este se insere no trabalho filosófico, especulativo, é igualmente em um Prefácio, em “A doença para a morte”, que Anti-Climacus, pseudônimo de Kierkegaard nesta obra, considera o edificante um conceito importante e decisivo para o homem. Tudo, diz o autor, - e nesse tudo, portanto, está incluída a filosofia, a especulação, - deve servir de pretexto para edificar. Para Hegel o sério é o especulativo, o difícil e penoso trabalho da razão. Anti-Climacus usa o mesmo termo e o aplica ao edificante: “O sério edifica” (KIERKEGAARD, 1971, p. 166). Hegel é um pensador que tem em vista a edificação de sistema filosófico, em elevar à filosofia à condição de ciência, e Kierkegaard, visa, como pensador cristão, à elevação do ser humano, enquanto indivíduo, dirigindo-lhe reflexões que possam lhe servir como instrumento de edificação.

A obra kierkegaardiana visa à edificação do indivíduo. Todos os seus temas estão profundamente imbricados e todos eles se dirigem à pessoa enquanto indivíduo ou seja à sua interioridade. Em outras palavras, não apenas os temas religiosos objetivam a edificação, mas o estético e o ético também, na medida em que Kierkegaard leva o leitor a pensar no sentido de sua existência. “O religioso está presente desde o princípio. Inversamente, o estético está ainda presente no último” (KIERKEGAARD, 1998, p. 26). A obra kierkegaardiana, portanto, como o próprio autor diz, opera no registro da duplicidade, do início ao fim (KIERKEGAARD, 1998, p. 31). Isso significa que os escritos kierkegaardianos, dirigidos ao indivíduo, se constituem num processo de interiorização no qual o próprio indivíduo se situa na existência, analisa os valores enquanto estéticos, éticos e religiosos, em sua imbricação e no seu processo de edificação pessoal. Em que consiste, pois o edificante? Essa é a nossa questão e a questão que o próprio autor se faz.

O que é, com efeito, o edificante? É inicialmente um motivo de espanto, pois ele se dirige não a quem está bem, mas ao doente, não ao forte, mas ao fraco, não ao sadio, mas ao doente. Porém, também é motivo de espanto aos olhos do sadio e do vigoroso. O doente sabe naturalmente se submeter ao tratamento do médico. O homem, em sua plena saúde, descobrirá, porém, com terror que ele caiu nas mãos de um médico que o trata sem mais nem menos como doente (KIERKEGAARD, 1966, p. 90, tradução nossa).

Nesse discurso de 1848, Kierkegaard retoma com uma nova perspectiva o que havia dito o pastor da Jutlândia cinco anos antes no “Ultimatum”, a saber, que todo ser humano, diante de Deus, é culpado. Agora, o homem é visto por Kierkegaard não como apenas culpado, mas também como doente. Em outros termos, todo ser humano é um ser doente. O início do processo ou do itinerário da edificação se dá, portanto, pelo choque do espanto que o indivíduo toma em si quando se dá conta de que está doente e necessita de cura. “Lá onde não existe nada de espantoso, nada de edificante há. Lá onde não existe o espanto, não existe edificação” (KIERKEGAARD, 1966, p. 90, tradução nossa). Em outros termos, para encontrar o edificante é preciso começar por descobrir o espanto e para isso o indivíduo deve voltar-se para dentro de si mesmo, para sua interioridade e se dar conta que em relação a Deus é doente e em relação à existência neste mundo não vive senão uma só vez. A partir desta perspectiva do homem em relação com Deus, podemos dizer, na visão kierkegaardiana, que o pagão não se sabe como doente. Desta forma, a categoria edificação é uma categoria cristã. De sua interioridade, o indivíduo contempla com espanto a encarnação de Deus em Jesus, seus sofrimentos e encontra nele motivo para a edificação, a saber, elevar sua vida a partir de fundamentos cristãos, os quais têm como pedra angular, o amor. Por sua vez, o amor pressupõe uma relação com outros indivíduos e com Deus. Como indivíduo que é, cada ser humano tem por tarefa a construção de si mesmo, a edificação de si próprio, mas para isso necessita de um fundamento vindo de fora sobre o qual possa efetivar sua construção. Cada ser humano, em última instância, é o artífice de si mesmo, o construtor de sua própria existência. Na visão kierkegaardiana, o ser humano não se cria, não se dá à existência, porque esta é oferta gratuita de Deus, que tira o homem do nada. Os discursos kierkegaardianos, escritos simultaneamente com as obras estéticas, éticas e religiosas, têm a pretensão, a partir da leitura e interpretação de textos bíblicos, a maior parte deles do “Novo Testamento”, de dar ao eleitor a possibilidade de exame de sua vida e a perspectiva de orientação de sua existência no caminho da fé. Requerem a decisão ativa do leitor. Dito em linguagem teológica, apresentam um modelo de vida, com palavras e com as ações do filho de Deus. Isto significa que é necessário apresentar um modelo de perfeição ao qual o indivíduo possa imitá-lo.

'A imitação, a imitação de Cristo': eis o ponto sensível para a humanidade. Ali reside a dificuldade principal, ali se põe, na verdade, a questão em saber se se quer ou não aceitar o cristianismo. Se se insiste fortemente sobre este ponto, o número de cristãos diminui. Se se faz concessões sobre esse ponto (reduzindo, deste modo o cristianismo a uma doutrina intelectual), o cristianismo passa a recrutar uma multidão de adeptos (KIERKEGAARD, 1966, p. 232, tradução nossa).

O tema da imitação, em Kierkegaard, está profundamente entrelaçado com a edificação e com a vida do indivíduo no interior do cristianismo. A imitação que é essencialmente uma categoria estética, Kierkegaard a eleva à categoria ética e religiosa para por meio dela propiciar que o cristão imite aquele que é perfeito. O cristianismo, portanto, não é uma doutrina, mas é vida, é ação, como bem diz Nelly Viallaneix: "a imitação é a verdadeira ação; sem ela, o cristianismo degenera em mitologia" (VIALLANEIX, 1977, p. 97, tradução nossa).

Ora, para imitar é preciso conhecer a quem a pessoa quer imitar, suas palavras e suas ações. Anti-Climacus, em "A doença para a morte" põe o indivíduo em relação a Cristo para revelar que este é o fundamento da existência cristã, pois nele se realizaram as Escrituras, ou seja, o que havia sido dito a respeito do Messias que haveria de vir. Em "As obras do amor", 1847, Kierkegaard escreve como subtítulo de seu livro: "Algumas considerações cristãs em forma de discursos" as quais afirmam que o fundamento último, fundamento sobre o qual o indivíduo edifica sua vida é o amor. O autor toma como referência dessas suas "considerações" sobre o amor, o texto da carta de Paulo aos Coríntios "Fazei tudo para a edificação (οἰκοδομήν) (1Cor 14,26) que poderia, segundo Kierkegaard, ser traduzido, mantendo o mesmo significado, por "Fazei tudo no amor" (KIERKEGAARD, 2005, p. 244). O amor, portanto edifica. Não apenas edifica, mas é o fundamento último da própria edificação. Transpondo do sentido primeiro da edificação, ou seja, da construção de casas, poços, edifícios, para a edificação do indivíduo, teríamos que no primeiro caso o fundamento último são as pedras angulares, enquanto no segundo, o amor. Amor e edificação estão, pois, intimamente imbricados, ou seja, para se edificar necessita-se do amor, e, por outro lado, o amor edifica. Em outros termos, é da essência do amor a edificação. Desta maneira, o amor supera a lei, pois se esta fosse o fundamento sobre o qual se estruturaria e se alçaria a edificação, seria uma obra feita sobre o dever, sobre algo vindo de fora, e que não se processaria de forma livre, enquanto que a essência do amor é a liberdade (KIERKEGAARD, 2005, p. 394-400). O amor está em cada pessoa, na sua subjetividade, no seu foro mais

íntimo. Pelo que, ninguém pode obrigar a outro a amar ou ser amado. No entanto, para se edificar, e aqui reside o paradoxo do amor que é livre, devemos amar. Essa “consideração” sobre o dever de amar, Kierkegaard a desenvolve em três partes em “As obras do amor”, a saber: “Tu ‘deves’ amar”, “Tu deves amar ‘o próximo’” e “‘Tu’ deves amar o próximo”. Por isso, não obstante ser o amor livre, o cristão tem o dever e a tarefa de amar a si mesmo, ao próximo, a Deus e o dever de edificar-se a partir do fundamento do amor. Na própria interioridade de cada indivíduo está pressuposto o amor como dádiva.

Vimos o que é o edificante, o que é a edificação, seu fundamento que é o amor. Esta é agora, a nossa pergunta e a pergunta de Kierkegaard:

O que é amor? Amor é pressupor amor; ter amor é pressupor amor nos outros; ser amoroso é pressupor que os outros sejam amorosos. Entendamo-nos bem. As qualidades que um homem pode ter são, ou bem qualidades que ele possui para si – embora as empregue em relação aos outros -, ou bem são qualidades para os outros (KIERKEGAARD, 2005, p. 254).

O amor, pois, na compreensão kierkegaardiana, é uma qualidade que se diferencia das outras na medida em que não é uma qualidade que é dada ou adquirida para ser para si mesma, para ela é essencialmente uma qualidade que exige relação com os outros. Dentro deste contexto é que se entende que o amor é o fundamento de todas as coisas, ou dito de outro modo, é ele que fundamenta e vincula todas as coisas entre si. É a partir da interioridade de cada um, onde está o amor, que se edifica a existência humana com sentido. É na própria interioridade que o indivíduo encontra a si mesmo e a Deus. No livro “A doença para a morte”, a ideia da presença de Deus no interior é expressa por este enunciado de Anti-Climacus: “Deus não nos é exterior” (KIERKEGAARD, 1971, p. 236). Isto significa que para estar diante de Deus o homem precisa ingressar profundamente na sua consciência, na sua interioridade. Não basta, portanto, para encontrar a Deus ou a verdade, entrar na casa de Deus. No sermão “Toma cuidado quando entras na casa de Deus”, 1848, Kierkegaard adverte o leitor dizendo que ele encontrará a verdade para sua edificação na casa de Deus, mas o sério desta verdade, não é o que é dito pelo pastor, mas como o indivíduo ouve esta verdade, a saber, deve ouvi-la diante de Deus. Em outros termos, a referência é o foro íntimo de cada indivíduo, ali, nesse reduto onde só pode ingressar o próprio Deus e com o qual o homem deve se comprometer no amor, na medida em que Deus é amor. Essa imbricação entre amor

e edificação, Kierkegaard a expressa de forma lapidar: “Amor é o fundamento, amor é o edifício, amor edifica. Edificar, é edificar amor, e é o amor que edifica” (KIERKEGAARD, 2005, p. 247). O amor é fundamento que é pressuposto em cada indivíduo, como dádiva, e a edificação se constitui em tarefa para esse mesmo indivíduo singular, diante de si mesmo, diante dos outros, diante de Deus ao longo do percurso de sua existência, tarefa que se edifica a partir do amor e que se efetiva no relacionamento amoroso.

4.9 O indivíduo e a escolha

Para Sören Kierkegaard, o indivíduo (*den Enkelte*) é a categoria mais importante de toda a sua obra bibliográfica. É essa categoria, o indivíduo, que o filósofo dinamarquês considera decisiva, sobretudo para o despertar cristão visando à sua edificação. O que Kierkegaard objetiva, é fazer com que o cristão se torne verdadeiramente cristão e que a cristandade se torne verdadeiramente cristã. A categoria do indivíduo se situa, portanto, na circunscrição do campo ético e religioso, e se refere à edificação que o homem efetiva a partir de si mesmo como tarefa em sua existência, apoiado no fundamento do amor que se encontra em sua interioridade como pressuposto e como dádiva e que deve ser posto na relação consigo mesmo, com o próximo e com Deus.

O principal equívoco da cristandade e do cristianismo, segundo Kierkegaard, foi o de fazer da humanidade a instância suprema da relação com a verdade. É com a categoria do indivíduo que o cristianismo está profundamente ligado à verdade e à vida porque a relação de Deus com o ser humano não se dá por meio da massa, mas pessoalmente. Essa dialética da relação pessoal, da relação de indivíduo para indivíduo, foi utilizada por Sócrates para dissolver o panteísmo e instaurar uma relação de interioridade para outra interioridade (JOURNAL, v.II, p. 189, VIII A p.188-189). Isso significa que, na visão kierkegaardiana, o cristianismo dá início a uma nova compreensão e a um novo modo de vida fundamentada numa relação pessoal de indivíduo para indivíduo e de indivíduo para um Deus igualmente pessoal. Isso implica igualmente na responsabilidade que cada um deve ter consigo mesmo e com o outro enquanto indivíduo no estabelecimento de relação de amor em vista à edificação ou à redenção. Em outros termos, a edificação é um processo que se

efetiva sobre o fundamento do amor e se alça sobre este mesmo fundamento. Isso significa que, segundo Kierkegaard, a felicidade, fruto do amor, é dádiva e tarefa.

A insistência com que Kierkegaard, no decurso de sua obra bibliográfica, fala sobre a tarefa individual que cada um tem em relação a si próprio em primeiro lugar e depois, ou simultaneamente, com o próximo, deve-se ao contexto social e religioso dinamarquês de sua época, contexto em que as pessoas se diluíam como número no âmbito social e religioso e que consideravam a redenção como garantida pela encarnação de Deus na história e seu triunfo sobre a morte. Kierkegaard contesta esse modo de vida e diz que cada um deve, se quiser ser feliz, imitar a Cristo e não apenas querer tirar proveito do amor e da vida que ele consagrou a cada pessoa (JOURNAL, v.II, p. 154, VIII A 303).

A categoria do indivíduo possibilita a edificação da pessoa enquanto pessoa, enquanto indivíduo e o põe no caminho da felicidade como um processo que se realiza na existência. “Para mim, como pensador e não pessoalmente, a questão do *Indivíduo* é decisiva entre todas” (KIERKEGAARD, 1998, p.105). Isso significa que cada um é responsável pelo que faz e pelo que deixa de fazer, tanto referente ao bem quanto ao mal. Em outros termos, a história, o tempo e a eternidade devem passar pela categoria *Indivíduo*.

Kierkegaard, em toda sua obra, manteve a dialética do indivíduo em duplo sentido, isto é, enquanto nos escritos em que utilizou o recurso da pseudonomia, o indivíduo é tratado no plano estético e ético, realçando as diferenças individuais caracterizadas pela cultura, nos escritos edificantes, ao indivíduo é mostrado o que ele é ou pode devir no humano geral. É nessa dialética da ambiguidade que se vai compondo a compreensão do indivíduo, isto é, o indivíduo é o ser singularizado até se tornar único. É, pois, ao mesmo tempo, o homem comum, que participa da massa, da humanidade e o homem singularizado, o indivíduo (*den Enkelte*).

No Indivíduo, portanto, realiza-se a síntese do homem geral e da unicidade, ou seja, a generalidade do ser humano e sua singularidade. A tarefa do homem, que nasce inserido na humanidade, é a de se tornar Indivíduo. Enquanto ser apenas inserido na massa, como unidade numérica, assim, ele vive na não verdade, pois a verdade está na sua singularidade, na verdade que o edifica como único. Ao final do “Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor”, Kierkegaard ratifica, pela insistência na repetição, que a multidão é a mentira porque ela, ou provoca total

ausência de responsabilidade ou a volatiliza, isto porque, a multidão é o número, uma categoria que pertence à abstração (KIERKEGAARD, 1998, p. 108).

E honrar absolutamente todo o homem tomado isoladamente é praticar a verdade, é temer a Deus e amar o próximo; mas do ponto de vista ético e religioso, ver na multidão o tribunal da verdade é negar Deus e colocar-se na impossibilidade de amar o próximo. E o próximo é o termo de uma verdade absoluta que exprime a igualdade humana; se cada um amasse verdadeiramente o próximo com a si mesmo, ter-se-ia incondicionalmente a perfeita igualdade humana: quem ama verdadeiramente o próximo exprime incondicionalmente a igualdade humana: todo o homem que confessando, tal como eu, a fraqueza e a imperfeição do seu esforço, se apercebe, todavia, de que a sua tarefa consiste em amar o próximo, reconhece também em que consiste a igualdade humana. Mas nunca li na Escritura este mandamento: amarás a multidão; e menos ainda este: na vida ética e religiosa, reconhecerás na multidão o tribunal da verdade (KIERKEGAARD, 1998, p.102).

Kierkegaard considera que toda a pessoa que não se torna indivíduo, que não toma consciência de sua singularidade, permanece como uma simples quantidade numérica, e participa de uma categoria essencialmente abstrata e sem mãos (KIERKEGAARD, 1998, p. 108). Essa metáfora assinala ao indivíduo a responsabilidade que ele tem consigo mesmo para a sua própria edificação, ser o artífice de sua própria vida, ou seja, é a metáfora do oleiro, que faz a obra e lhe dá arte e acabamento com as próprias mãos, a arte de construir-se a si mesmo. É ele, pois, quem deve dar conta de suas ações, diante de Deus e do próximo, compreendido como um “tu” e não diante da multidão, que é mentira, pois é um referencial quantitativo e não qualitativo e ético, pois tanto a ética quanto a religião operam no registro da qualidade.

A categoria de Indivíduo (*den Enkelte*) relacionada ao predileto tema da edificação em Kierkegaard, presente do início ao fim de sua obra, é ratificada agora, mais diretamente relacionada à massa (*Moengden*) a partir de 1845. O confronto, pois, é entre o Indivíduo e a massa. O contexto histórico dessa confrontação é que nesse ano, entre os meses de maio e dezembro, Kierkegaard escreve na revista “O corsário” diversos artigos através dos quais critica o baixo teor moral desse periódico. É por meio da categoria do Indivíduo que Kierkegaard critica a política que a entende como assunto específico da massa, uma abstração quantitativa. Na política, o indivíduo se volatiliza e se dispersa na massa, e passa da categoria da unicidade para o geral. Deixa de ser indivíduo e passa a ser massa. O interesse superior e teleológico de Kierkegaard é o de chamar atenção ao ser humano da sua

tarefa essencial, a de tornar-se Indivíduo para assim poder amar ao próximo como a si mesmo e estar diante de Deus de modo pessoal e não massivo. Se não for indivíduo, mas massa, não poderá amar ao próximo como a si mesmo, pois o próximo não é massa, é indivíduo, e o próximo, de igual modo, não quer ser amado como massa, como número, mas como um ser singular (KIERKEGAARD, 1998, p. 93).

Vimos que, ao final do sermão da Jutlândia é afirmado que “só a verdade que edifica é verdade para ti”, e é retomada essa ideia na reflexão que Kierkegaard faz sobre seu trabalho em “Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor”. Verdade e edificação são dois temas que estão sempre imbricados na obra do filósofo dinamarquês. A verdade só pode ser comunicada por um homem na sua qualidade de indivíduo, pois a sua comunicação se dirige a outro Indivíduo, e na relação entre Indivíduo e Indivíduo está Deus, o intermediário desta verdade (KIERKEGAARD, 1998, p. 93). Essa verdade, intermediada e alicerçada no divino não se determina senão opondo-se à multidão, ao impessoal, ao público que exclui Deus como intermediário, porque o Deus pessoal não pode ser intermediário numa relação impessoal.

Percebe-se, pois, nessa filosofia kierkegaardiana, que a condição básica sobre a qual está edificada a consciência do homem como indivíduo é a relação pessoal com Deus. Só é possível opor-se à fragmentação e volatilização da massa por meio da consciência da individualidade que o ser humano deve construir a partir de si mesmo em constante referência a Deus. Todo o espírito um pouco sério, instruído a respeito da edificação, diz Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1998, p. 108), toda a pessoa, seja ela quem for, homem ou mulher, sábio ou simples, elevada ou de condição humilde, que se sentiu edificada e experimentou em si a presença de Deus, sabe que é impossível edificar ou ser edificado em massa. A edificação, pois, é uma tarefa exclusivamente pessoal, referida categoricamente ao Indivíduo. O indivíduo tem sua honra mais elevada quando ele deixa de ser quantidade e passa a ser qualidade, a qualidade da singularidade como Indivíduo, e nisso, diz Kierkegaard, consiste a verdadeira felicidade (KIERKEGAARD, 1998, p. 108). Essa categoria é tão decisiva e importante, que o filósofo dinamarquês escreveu: “Se tivesse que pedir que me pusessem uma inscrição no túmulo, não queria outra senão esta: ‘Foi o Indivíduo’ ” (KIERKEGAARD, 1998, p. 109). O *telos* do ser humano é o de tornar-se único, singular, Indivíduo, e cabe, pois, a cada um a tarefa

da luta de chegar a ser “O Indivíduo”, pois quem se edifica como tal, será verdadeiramente um homem existente (KIERKEGAARD, 1998, p.108-109).

No ano de 1850, Kierkegaard escreve nos “Diários” que o erro maior consiste em que o universal no qual o hegelianismo faz consistir a verdade, é abstrato, o Estado ou outras coisas, mas não o Indivíduo (JOURNAL, X2 A 426). Neste mesmo “Diário”, Kierkegaard escreve que o hegelianismo não chega a Deus que é a objetividade em sentido absoluto e tampouco chega à verdade, isto é, ao princípio que, em última instância, é Indivíduo, que é mais elevado que o geral, isto é, o Indivíduo considerado na sua relação com Deus.

A visão teleológica kierkegaardiana do ser humano assinala que o indivíduo para chegar à sua própria edificação deve sair da quantidade, do geral, e empreender o caminho da qualidade, do singular, em constante referência a Deus. Assinala bem Mariano Fazio, referindo-se ao tema da singularidade em Kierkegaard, (FAZIO, 2000a, p.61) que o homem massificado, simples número participante da multidão, vive uma vida inautêntica, isto é, uma existência carente de espírito, e, portanto, sem um eu pessoal. Tornar-se Indivíduo, eis a tarefa eterna da vida.

O Indivíduo é o existente, o que está aí, o concreto, aquele que tomou o caminho da singularidade, que se relaciona com outro Indivíduo, também na sua singularidade. Para Kierkegaard, a existência não é um conceito, porque a um conceito não se adiciona nada a mais; à existência corresponde a realidade do Indivíduo.

As categorias edificação e Indivíduo são duas constantes referenciais em toda a obra kierkegaardiana, e, portanto, presente coextensivamente nos três estádios, ou modos de vida: estético, ético e religioso. Em cada um desses três estádios, percebe-se um caminho de reflexão, no qual os personagens ou autores e pseudônimos, fazem uma evolução na sua compreensão referente à existência e particularmente, em relação ao Indivíduo como um ser existente, único e singular. Em “Ou isto ou aquilo”, uma das suas primeiras obras, kierkegaard põe frente a frente dois modos de vida, o estético e o ético. A vida ética é apresentada ao jovem esteta como uma possibilidade de vida superior. Guilherme, casado, funcionário público, assume o perfil de um homem que tem consciência da sua interioridade, de seu dever, tanto em relação a si mesmo, quanto em relação à família e ao Estado. O esteta, por sua vez, carece de interioridade, da consciência do dever para consigo mesmo e com as normas da sociedade. Em “Ou isto ou aquilo” e nos “Estádios do

caminho da vida”, Kierkegaard faz uma esmerada análise e traça o perfil de alguns tipos de estetas. Um tipo é aquele que não passa de um simples número na multidão e que tem como principal objetivo o gozo dos prazeres. Outro tipo de esteta é aquele que não encontra tempo para dedicar-se às coisas do espírito, mas sim às atividades econômicas e profissionais. E por fim, há o esteta que se julga intelectual, dedicado aos livros e ao estudo, que não está voltado para si mesmo e quando se dirige aos outros e aos discípulos, se mostra arrogante e proprietário do conhecimento. Esses três tipos de estetas se encontram, pois, em “Ou isto ou aquilo”, especialmente em “A formação da personalidade”, e em “Os estádios do caminho da vida”.

É também em “Ou isto ou aquilo” que é analisado o estágio ético, o perfil de quem vive neste modo de vida. O esteta, fragmentado em sua existência, percebe que sua vida não tem sentido e então desespera. Esse é o ponto de saída da vida esteta e a entrada para o estágio ético. O melhor modo, pois, de aceder ao estágio ético é desesperar pelo modo de vida estético, pois não tem consistência de si mesmo e carece de profundidade e interioridade. Escolher o desespero é escolher o início de uma vida autêntica. Desesperar de si mesmo é desesperar da finitude e ao mesmo tempo é escolher o absoluto de si mesmo, a escolha do seu eu, de sua interioridade. Desesperar de si mesmo significa dar-se conta de que a imediatez não oferece sentido à vida. A referência ao desespero é a própria interioridade que se confronta consigo mesmo e com o outro. Um dos enfrentamentos que o esteta estabelece consigo mesmo se dá no campo do amor, pois habituado que é com o amor estético, ao gozo no erótico, passa a se inquietar desse amor e desespera porque sente que é possível amar de outra maneira, ou seja, vislumbra a possibilidade de amar plenamente sempre a mesma pessoa e ser feliz, pois o “ama-me um pouco e ama-me por muito tempo” (KIERKEGAARD, 1955, p. 54) não lhe faz mais sentido.

Toda a concepção da vida esteta está fundamentada no desespero, isto é, mesmo que não o saiba, ele vive no desespero, pois não vive a vida na continuidade, ou seja, vivendo na imediatidade, esta lhe proporciona a descontinuidade, e por isso mesmo, não consegue ter uma sequência no seu caminho da existência. “Sempre temes a continuidade, sobretudo porque te privas da possibilidade de enganar-te a ti mesmo” (KIERKEGAARD, 1955, p. 60, tradução nossa) diz o Guilherme ao jovem esteta. A vida do esteta é desespero, mas por ser

um desespero que emerge no próprio esteta, o desespero, paradoxalmente não é um desespero porque ele, o esteta, é muito frívolo e muito melancólico para assumir o próprio desespero e, por meio dele, dar nascimento a um novo estágio da vida. Ele tem a teleologia em si mesmo (KIERKEGAARD, 1955, p. 163), e, por isso, pode engendrar-se a si mesmo no sentido do espírito, mas recua porque o desespero ainda não atingiu o seu ápice. Eis aqui o sentido do “Ou isso ou aquilo”, posto que o esteta não quer fazer a escolha, de ser o que ele mesmo é e deve ser enquanto teleologia, a qual está dentro de si. E para que ele possa chegar a essa escolha deve maturar o desespero, pois é no ápice do desespero que o esteta também matura para escolha. “Desespera, pois, com toda a tua alma, com todo o teu espírito, pois quanto mais esperas, mais árduas serão as condições” (KIERKEGAARD, 1955, p. 60, tradução nossa).

O que deve, pois, o esteta fazer no momento em que o desespero chega ao seu ápice, ou seja, no momento em que o esteta sente profundamente que sua existência não faz e não tem sentido? “Só tenho uma resposta: Desespera!” (KIERKEGAARD, 1955, p. 72) diz Guilherme ao jovem esteta, pois desesperar profundamente significa não aceitar mais seu modo de vida. Deve viver segundo a categoria ética, das normas e dos deveres. O desespero não emerge do nada, abruptamente, em forma de salto enigmático, mas surge da dúvida, da inquietante questão sobre o valor que a vida esteta possui. Ao tomar o caminho pela retroatividade, chega-se à gênese da dúvida que é o espírito.

A dúvida é o desespero do espírito, o desespero é a dúvida da personalidade, por isso dou tanta importância ao estabelecimento da eleição, que é minha voz de comando, o nervo de minha concepção de vida, pois tenho uma, ainda que de modo algum pretenda possuir um sistema (KIERKEGAARD, 1955, p. 60, tradução nossa).

O desespero não motivado por circunstâncias exteriores, mas está enraizado na interioridade da pessoa, ou seja, a dúvida que provoca o desespero não vem da exterioridade, mas é o movimento no interior do próprio espírito (KIERKEGAARD, 1955, p. 77). Temos aqui, pois, dois conceitos, dúvida e desespero, e cada um deles é movido por diferentes aspectos da interioridade. A dúvida se fundamenta na diferença, o desespero, no absoluto. A dúvida especula, analisa as possibilidades, faz cálculos. O desespero se atém a um ponto: ou isso ou aquilo. A diferença está na conjunção “ou”. E para que aconteça verdadeiramente o desespero é necessário

o querer. Quando se quer, pois, profundamente o desespero, o próprio desespero desaparece. Nesse querer se estabelece a escolha. Mas ao que se escolhe ao querer o desespero? Ao si mesmo, ao eu, ou seja, ao espírito que é a essência do ser humano. A escolha é, portanto, em ser aquilo que se é e ao que o espírito deseja ser, ser ele mesmo. O verdadeiro ponto de partida não é a dúvida, mas o desespero. No auge do desespero, pelo querer, o ser humano pode engendrar-se a si mesmo. Ao escolher, no sentido absoluto, não se escolhe a dúvida, mas o desespero, e no desespero escolhe a si mesmo que é espírito.

O ato da escolha, tão decisivo para a própria formação e edificação da consciência, do si mesmo, faz emergir a pergunta: o que significa “eu mesmo”, visto que, a pessoa escolhe o seu “eu mesmo” e não um “outro eu”? Kierkegaard, diz que o eu mesmo, o que o constitui, é a liberdade (KIERKEGAARD, 1955, p. 81). Ora, a escolha emergiu do desespero que precisou do querer para poder ser efetivada (KIERKEGAARD, 1955, p. 82) e nessa eleição, a pessoa se escolhe absolutamente a si e não a outro, o que Kierkegaard chama de escolha no sentido infinito (KIERKEGAARD, 1955, p. 82), ou seja, de querer realmente efetivar o que o espírito realmente deseja ser, isto é, ele mesmo na sua relação com ele mesmo e com o poder que o pôs. A escolha tem o efetivo poder de criação, pois, paradoxalmente, quem escolhe, elege a si mesmo e não a um outro, mas ao mesmo tempo, dá-se na escolha a criação de si, a emergência de si mesmo que antes não estava concretizado, mas apenas como virtualidade.

O ato da eleição tem um duplo significado. Primeiro, a pessoa escolhe a si mesmo e não a um outro, pois se escolhesse a um outro e não a ele mesmo, estaria a aniquilar a si mesmo e se tornaria um outro. Segundo, a escolher a si mesmo, o si mesmo permanece sendo o mesmo e simultaneamente, um outro. “Enquanto a natureza é criada do nada, e enquanto eu mesmo como personalidade imediata sou criado do nada, como espírito livre nascido do princípio da contradição, nasci pelo feito de ter me elegido a mim mesmo” (KIERKEGAARD, 1955, p. 83). Isso significa que o poder da escolha, impulsionado pelo desespero do estético, traz como consequência o engendramento de algo novo, o eu, que não é plenamente novo, porque continua sendo o mesmo eu, mas com a diferença fundamental de agora saber-se como o mesmo eu e de sua responsabilidade de edificar-se na história, assumindo o seu passado enquanto virtualidade não efetivada, o que aqui Kierkegaard chama de arrependimento (KIERKEGAARD, 1955, p. 83-90), ou seja, o

não negar a negação efetivada. É essa consciência de eleger-se como culpado de ter vivido como não deveria ter vivido, isto é, de acordo com a exigência de seu eu, do seu espírito, que dá o surgimento a um outro eu que continua sendo o mesmo eu. “Só elegendo-me a mim mesmo como culpado, é que me elejo em sentido absoluto sem criar-me a mim mesmo” (KIERKEGAARD, 1955, p. 84). É esse paradoxo, quando pensado atentamente, que causa vertigem naquele que o pensa em seriedade. Ou seja, o si mesmo continua sendo o si mesmo, totalmente o mesmo que antes, no entanto, se torna outro, pois a eleição penetra nesse si mesmo e modifica tudo. Sua personalidade finita se faz infinita. A escolha tem esse poder de gerar mudança: a consciência sabe-se como si mesma e o espírito se determina a si mesmo como sendo si mesmo. É essa *ipseidade*, como igualdade consigo mesma, e como tarefa contínua, o fruto da difícil e árdua eleição que a consciência faz ao instaurar-se a si mesma (KIERKEGAARD, 1955, p. 92).

Ao sair do modo de vida estético, que se identifica plenamente com a multidão e a massa, o indivíduo escalona sua existência num patamar qualitativamente superior, que é o da ética, perante a qual, como indivíduo deve dar conta de suas obras, responsabilizando-se, no percurso de sua existência pelo bem que efetivou ou o mal que elegeu e o tornou concreto. Como indivíduo, o homem, vivendo em sociedade, tem direitos que lhe asseguram a vida, o bem-estar, mas tem deveres a cumprir aos quais deve se submeter para o bem da própria sociedade que é regrada por leis. Nesse âmbito, perante a lei, pelo julgamento de seus representados, o homem poderá saber se opera com e na justiça ou injustiça.

Kierkegaard mantém do início ao fim de sua obra, a ambiguidade, isto é, a apresentação de personagens, autores e conceitos estéticos, éticos e religiosos. Considera esses três modos de vida intimamente imbricados, na medida em que o religioso se faz presente no estético, mas ainda não despertado. O estético é conservado, portanto, não anulado, no ético, na medida em que na vida ética o prazer não é suprimido, e no religioso, o estético e o ético estão presentes, pois a ideia do dever é conservada e o prazer não é incinerado. No entanto, nesta imbricação entre os três modos de vida, no cristianismo kierkegaardiano, o indivíduo é o único, o singular, diante de Deus (VIALLANEIX, p. 21-23) Essa relação tão íntima, pessoal (VERGOTE, 1983, v. 2, p. 416) e singular, pela qual o indivíduo, segundo Kierkegaard, se dá conta de que é sempre culpado diante de Deus, não anula a relação com os demais indivíduos, porque nessa relação pessoal com Deus,

que é amor, esse mesmo amor se encarrega de relacionar os indivíduos entre si e com Deus, pois o amor a tudo abarca. Essa sua unicidade tem sentido na medida em que se relaciona com o poder que o pôs, Deus, e com o próximo, a quem deve amar.

A ideia de sentir-se sempre culpado e no erro diante de Deus desperta no indivíduo o compromisso pela tarefa da edificação, a saber, de elevar-se no amor e pelo amor consigo mesmo e com o próximo a Deus que é amor. Isso significa que o ponto de partida é a interioridade do indivíduo, que é o chão firme de todas as determinações da totalidade. Em outros termos, indivíduo e totalidade estão entrelaçados pelo amor que se concretiza no percurso da existência por meio da efetivação de atos de amor.

5 CONCLUSÃO

Os novos ares da liberdade insuflados pela Revolução Francesa e a virada Copernicana propiciada pela filosofia kantiana sacudiram os regramentos e as instituições políticas, bem como o modo de se fazer e estudar filosofia e teologia no tempo em que os jovens Hegel e Schelling estudavam em Tübingen. Razão e liberdade, não mais fé e imposição passaram a ser os referenciais para a compreensão dos tempos de transição e o engendramento de novos tempos. Salienta-se que com eles houve a possibilidade de um novo regramento na política e de um novo modo de se pensar e ver o ser humano e o mundo.

A partir desses dois referenciais, o sopro da liberdade e a autonomia da razão, se acalentaram o sonho de construção de uma nova sociedade, da construção de um sistema filosófico que pudesse dar conta, razão e sentido à vida como um todo.

O mal deve ser pensado, como de fato o foi, dentro desse todo que faz parte do curso da história, e pensado, igualmente, no âmbito do conceito, da razão e desrazão de ser, assim como no âmbito de sua concretude, das feridas e marcas que deixa por onde se faz presente. Assim como a fé dá vertigem à razão como na narrativa referente ao pai que obedece ao imperativo divino, sai de casa disposto a sacrificar o seu único e amado filho (Gn 22). Do mesmo modo acontece quando alguém se põe a pensar na possibilidade e na realidade do mal, a saber, a razão é levada ao seu limite, à beira do abismo, na fronteira com a desrazão e ali olhando para o alto céu e para o fundo no qual não visualiza fundo algum, atônita se pergunta: por que o mal? Não deveria a razão na sua própria razão convencer a vontade para a prática só do bem? Afastando-se da beira do penhasco e voltando-se para o cotidiano, a razão observa então, não mais em estado de vertigem, mas de indignação, o homem transgredindo as regras estabelecidas e os mandamentos ordenados. Em outros termos, essa indignação decorre não da própria razão voltada sobre si mesma que reflete sobre o mal, sua origem e sua presença, mas da observação referente às ações perversas e às omissões as quais ferem a própria razão e não dão conta ao tribunal da racionalidade.

Tanto Hegel quanto Schelling, na análise feita da narrativa do paraíso (Gn 3) e na investigação sobre o mal não circunscrevem o mal apenas no âmbito do descumprimento de uma norma ou da agressão e transgressão ao que está

ordenado pelos homens ou por Deus. Mas vão à raiz do ser humano, à constituição originária do próprio homem, àquilo que faz que o homem seja homem e não um simples animal. Para responder, ou tentar responder à intrigante questão sobre o mal, sua positividade negativa, Hegel, Schelling e Kierkegaard circunscrevem essa questão no âmbito da antropologia, ou seja, da antropologia filosófica e vão à essência constitutiva do ser humano, o espírito. Em outros termos, para se saber o que é o mal ou o que é o bem é preciso se aproximar da questão: o que é o ser humano?

O homem é espírito. Essa é em poucas palavras a caracterização do ser humano. A essência do homem é a de ser espírito. Em Hegel, espírito é consciência, que no seu estado originário não se sabe como tal e que para saber-se, deve duplicar-se, enfrentar-se consigo mesmo, com as outras consciências e voltar-se para si. Schelling, ainda que diga que o homem seja espírito, a coisa mais elevada nele é a alma na medida em que o espírito é capaz de doença, de erro, de pecado, de mal. Kierkegaard, de igual forma, caracteriza o homem como espírito que se relaciona consigo mesmo, mas que por si mesmo não se sustenta, e por isso, depende de um terceiro termo, o poder que o põs. Em outros termos, o homem só se sustenta se tiver como base de sua relação consigo mesmo, Deus.

Esses três filósofos afinam com o conceito básico de ser humano de acordo com a narrativa bíblica, a saber, Deus plasmou o homem da terra e lhe soprou nas narinas o seu sopro de vida. Isso significa que o homem está imbricado com a natureza, dela provém, mas dela pode se alçar, e esse *pode* se constitui como tarefa na medida em que seu curso no tempo não segue a mesma ordem dos animais, um itinerário de acordo com a própria natureza, mas deve além de seguir e atender às exigências da terra, realizar os imperativos do espírito que é o de construir-se como homem no caminho da história.

Em Kierkegaard, o entrelaçamento do espírito enquanto relação consigo mesmo sustentado pelo espírito que o põs apresenta como tarefa a constituição da síntese. Como indivíduo, o homem participa da espécie humana, percorre sua jornada no tempo e no espaço, tem imbricação com o passado que lhe proporcionou herança de bem e de mal, compromisso com sua existência presente e com os vindouros, porque o homem é ele mesmo e a espécie. A síntese deve ser efetivada na justa e harmoniosa medida, síntese de corpo e alma, síntese de necessidade e liberdade ou possibilidade, síntese de temporalidade e eternidade, de finito e

infinito. A síntese será harmoniosa quando na relação dos termos não houver prevalectimento de um sobre o outro, o que causaria o desespero, uma das modalidades de mal no ser humano. Em outros termos, o homem vive no tempo, mas como espírito, é projetado para a eternidade; vive no finito, mas seu espírito assinala para a dimensão infinita; é circunscrito num âmbito de necessidade, mas como espírito, é livre e se lhe apresentam possibilidades para escolha; é corpo, participa da e na natureza, mas é alma, termo que lhe possibilita se alçar do mundo puramente natural. É nessa tarefa de síntese que o homem, segundo Kierkegaard, se edifica. No “O conceito de angústia”, Vigilius Haufniensis debruça-se sobre a síntese de necessidade e de possibilidade, essa, a possibilidade, se constitui como a mais pesada das categorias porque o espírito se dá conta de ser *capaz de*. Em outros termos, o homem se depara com a possibilidade de escolher-se a si mesmo, de assumir-se na existência a si mesmo e aos outros, de ser capaz de eleger o bem e o mal. O mal, que no registro teológico recebe o nome de pecado, é uma categoria que se revela como tal apenas quando o homem, como indivíduo, se põe *diante* de Deus, e nesta condição, é sempre culpado. Isso significa que o pecado é o mal no registro teológico e mais que pressupor, confessa que o homem é um ser incapaz de cumprir o que a lei divina ordena.

A investigação e a análise sobre a questão do mal a partir da referência da queda assinalam que Schelling, à exceção do trabalho de conclusão do curso de filosofia: “Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes.III, explicandi tentamen criticum et philosophicum” (Ensaio crítico e filosófico de explicação do antiquíssimo filosofema do cap.III do Gênesis referente à origem dos males humanos) em que estuda o texto de Gn 3, estuda a queda a partir da ruptura da relação da alma com Deus, ou seja, a alma se encontrava originalmente convivendo com Deus, mas não em estado de perfeição e felicidade como é narrado na Bíblia. Nesse estado originário, a alma se relacionava com Deus de forma submissa e não consciente. Com a queda no mundo finito, a alma, com vaga lembrança de seu estado originário, constitui sua autonomia e volta ao absoluto com o qual mantém uma relação de autonomia e felicidade. Essa queda, na visão de Schelling, é um salto misterioso, o qual não está entrelaçado com a liberdade, pelo que, a rigor não se pode falar de mal, mas de processo de aperfeiçoamento da alma humana. Schelling, nas “Investigações filosóficas”, abandona essa perspectiva neoplatônica e imbrica a questão do mal com a liberdade e com o livre arbítrio, e a

partir desse ponto de vista as ações humanas, boas ou más, devem dar conta da sua racionalidade ou da sua irracionalidade porque tais ações pressupõem uma escolha feita no registro da razão ou da desrazão.

Ao contrário de Schelling que opera suas investigações no âmbito e perspectiva da intuição, Hegel faz sua leitura e exegese da narrativa da queda a partir do ponto de vista do ser humano enquanto espírito e consciência, inseridos na história universal na qual efetiva seu percurso. Em Hegel não existe um estado originário de inocência, ou de felicidade e perfeição. Por isso não faz o menor sentido falar em queda, ou seja, a queda pressupõe um estado anterior que em referência ao estado posterior ou atual é superior. A análise hegeliana sobre a questão do mal, tanto nas lições berlinenses, “Lições sobre filosofia da religião”, as quais têm como principal referência a narrativa da queda quanto nas “As lições sobre a filosofia da história” partem da compreensão de que o homem é espírito, e como tal, no seu estado originário, ainda não se dá conta de sua instituição como espírito. Em outros termos, a consciência ainda não tem consciência de si e de sua presença no mundo. Hegel realiza sua análise da natureza humana, não a partir da experiência pura simples do ser humano nas fases de seu desenvolvimento, mas a partir do conceito que implica a compreensão do processo do engendramento do espírito. A consciência se cinde, se duplica e como num espelhamento se dá conta de si mesmo. Na metáfora da narrativa da queda, os olhos se abrem após Adão e Eva terem comido do fruto da árvore do bem e do mal e então se dão conta de si, e adquirem a capacidade do discernimento. Em Hegel, esse discernimento é um processo que se engendra por essa cisão da consciência, nessa duplicação, e então o espírito, nesse seu processo faz o percurso na história. A metáfora do paraíso apresenta o ser humano no seu estatuto originário, a saber, profundamente enraizado com a natureza, convivendo com Deus e com os animais, sem capacidade de discernimento. Ali, nesse seu estado originário, ele é bom porque tem capacidade de se efetivar num ser bom, é virtualmente homem, ou seja, homem em virtualidade. Em outros termos, é potencialmente homem, mas está convivendo com os animais e ainda não se relaciona como homem nem com o absoluto nem com os outros homens. Ora, se é originariamente bom em vista de sua virtualidade, de sua capacidade em se tornar homem, é ao mesmo tempo mau na medida em que não efetivou essa sua potencialidade. É nessa duplicidade que o homem se encontra originariamente, ou seja, não é um simples animal, porque se o fosse inteiramente,

jamais poderia se alçar desse reino e se tornar homem e, nesse caso, seria inocente na medida em que não poderia dar conta e justificar suas ações. Tampouco é homem posto que o é apenas virtualmente. Ora, se é originariamente bom e ao mesmo tempo mau, animal, e, simultaneamente, em virtualidade, homem, como se poderia caracterizar esse ser, que segundo a narrativa da queda se encontra no paraíso, e na leitura hegeliana, no seu estatuto de origem? É um ser informe e indeterminado. Em outros termos, não é animal e não é homem, mas pode devir homem. Temos aqui dois termos que são essenciais na compreensão do conceito de mal. Um, o *devir* ou *vir-a-ser*, que remete à ideia de possibilidade de ser e ao mesmo tempo à realização de uma tarefa e de um trabalho a efetivar. O outro termo, *homem*. Não existe, no registro filosófico ou antropológico, um modelo de homem perfeito e concluído e que se pudesse dizer: “eis o homem!” e se queres ser homem perfeito, torna-te como esse homem, pois tu tens essa potencialidade e se não te tornares como ele não serás um bom homem. Um homem no sentido pleno da palavra. No âmbito teológico existe esse homem perfeito e completo, e os homens podem devir como esse homem por meio da imitação em palavras e obras. Kierkegaard insiste nesse ponto e o imbrica com o processo de edificação do homem e esse será tanto mais completo e perfeito quanto mais se assemelhar ao modelo da perfeição que é o “filho do homem”.

No âmbito especulativo, filosófico, psicológico ou antropológico, não existe modelo algum de homem perfeito ou completo. O que se tem é a natureza humana, essencialmente espírito e entrelaçada profundamente com a liberdade. Essa natureza humana não é uma abstração, mas algo que em alguma medida se pode vislumbrar, ou seja, tem-se um animal entre os animais que é diferente dos demais. Ou seja, um lado da moeda pode ser visto, o outro apenas vislumbrado na penumbra, pois se encontra originariamente em estado de virtualidade.

Não se tem, portanto, um modelo de homem perfeito, com um mapa a indicar o caminho da realização e da construção de uma vida perfeita e feliz. O que se tem originariamente é um ser informe e indeterminado, e na linguagem de Schelling, um homem entre o não-essente da natureza e o absolutamente essente, o absoluto. No registro hegeliano, um homem que deve devir ainda o que na realidade não é, o será, ainda que de forma incompleta e inacabada, na medida em que fizer seu percurso na história universal.

O homem não está só no mundo, existe um gênero humano, uma humanidade composta de indivíduos dos mais diferentes tipos que vivem em espaços e tempos diferentes e que no percurso que fazem na história instituem e constroem como base de convivência leis, normas e costumes com a pretensão que sejam de acordo com a racionalidade. O espírito faz seu percurso, pois, na história, no tempo e no espaço, e assim como a história não é uma simples sucessão de dias e a soma de fatos, mas um percurso que vai no próprio itinerário se constituindo, da mesma forma o espírito, se efetiva na história. Nesse itinerário de construção de si mesmo, o espírito duela consigo mesmo, na luta entre se enclausurar ou abrir-se à universalidade. O mal, de acordo com Hegel, Schelling e Kierkegaard, é esse fechamento do indivíduo em si mesmo, que se nega a participar da razão universal e que por isso estabelece para si mesmo o tribunal do discernimento do que é o bem e do que é o mal. A esse enclausuramento Kierkegaard chama de o *denomíaco*, a recusa em sair de si e a insistência de se isolar de todos, com a pretensão de alçar-se acima de todos e de tudo, na pretensão de erigir para si mesmo a verdade que baliza e mensura o que é o bem e o que é o mal.

Hegel circunscreve o conceito de mal e de bem no próprio curso que o espírito faz na história a qual é feita pelos próprios homens. O mal está no registro do desacordo das ações em relação ao que a razão universal ordena, razão que por sua vez faz parte da história e por isso é dinâmica quanto o espírito humano, e o que é bem hoje, amanhã já pode não sê-lo assim como o que no passado era setenciado como mal hoje pode ser julgado como bem. Em Hegel, perpassa em sua filosofia a noção clara de que o homem, cuja essência é ser espírito e consciência que se sabe como consciência – autoconsciência – será mau se não vier a ser o que deve ser e o que deve ser só se desvelará no itinerário que o próprio homem faz na história. O mal e o bem têm diante de si como tribunal do discernimento a razão universal que se constitui no curso na história que os homens perfazem.

Ora, nesse curso na história, o homem, por constituição de sua própria natureza, vai se confrontar com dualidades que assumem diversas figurações, a luta entre a vontade própria e individual e a vontade universal, o desejo pessoal e o desejo universal. Essas dualidades têm rostos próprios que são o reflexo do contexto de tempo e de espaço em que o homem está inserido. Trava-se, portanto, no próprio processo do caminhar, o enfrentamento das autoconsciências entre si, da autoconsciência consigo mesmo e com o mundo da vida. Esse enfrentamento não é

o mal, nem o bem, mas o processo da construção do próprio homem e de sua história. Dentro deste contexto de compreensão de homem e de história, na circunscrição filosófica hegeliana, não faz sentido falar de edificação ou de amor, conceitos, decerto importante, mas que a filosofia deve se guardar deles na medida em que opera no registro da razão e não no âmbito da religião, da fé ou da poesia. Ao invés da edificação e do amor, Hegel fala de *conciliação*, a saber, nos conflitos e enfrentamentos que o espírito efetiva na história, tem árdua e penosa tarefa de fazer com que os termos conflitantes não sejam anulados, ou excluídos mas entrelaçados numa unidade superior.

Em Schelling, tanto na natureza humana quanto na divina, encontra-se a dualidade de princípios, potências que conflitam, que são de diversas ordens ou que são manifestadas em metáforas sob o registro de luz e de trevas e que basicamente são o amor e o egoísmo, a vontade própria e a vontade coletiva ou universal. Deus e homens se fazem e se efetivam pelo ordenamento desses princípios. Em Deus sempre prevalece o princípio do amor sobre o princípio do egoísmo, a luz sobre as trevas. Essa prevalência do amor se manifesta na criação do mundo, cujo homem é sua coroação, com quem pode se relacionar. No homem, toda vez que o princípio das trevas prevalecer sobre o princípio da luz e o princípio do egoísmo sobre o do amor, engendra-se o mal. Esse mal será, portanto, vencido se se inverter a prevalência dos princípios, ou seja, a preponderância da luz e do amor. Trava-se, portanto, no interior do homem e no exterior do homem essa luta entre os princípios. Nas “Investigações filosóficas”, Schelling faz o que Hegel não faria no seu sistema filosófico, isto é, apresenta como essencial a relação do homem com o Deus da vida, um Deus pessoal e de amor, amor pelo qual o homem pode alcançar a redenção do mal que efetivou por vontade própria movida que foi pelo livre-arbítrio.

Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), na análise que faz da natureza humana e do mal na perspectiva psicológica ou antropológica, observa que o pecado ingressa no homem por meio de um instantâneo e enigmático salto, e, se salta é porque se pressupõe a si mesmo. Acessa pela primeira vez no primeiro homem e instaura a pecaminosidade, mas com isso não se decreta e nem se institui que os homens posteriores não sejam responsáveis pelo pecado ou pelos males. Antes, Vigilius Haufniensis deixa bem claro, que o pecado original ingressa em cada indivíduo do mesmo modo que ingressou em Adão, isto é, pelo salto enigmático. O pecado original e o mal estão envolvidos num contexto de liberdade e possibilidade, pelo

que cada indivíduo é responsável pelas suas obras e, por ser síntese de indivíduo e espécie, se torna igualmente responsável pela história, pelo que, diante de Deus, o indivíduo é sempre culpado. Culpado porque a história é feita pelos homens na qual o indivíduo participa e também porque o homem, quando se põe diante de Deus se dá conta que não amou e que não ama ao próximo e a Deus como deveria amar, ou seja, amar ao outro como a si mesmo. O caminho da redenção em Kierkegaard tem, portanto, seu trajeto solidificado pelo amor a si mesmo, ao próximo e a Deus. A edificação se estrutura a partir da base do amor e se eleva igualmente por meio do amor que é movido pela paixão da fé.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 2001.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Gioavanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2
- BERNSTEIN, R.J. **El mal radical**. Una indagación filosófica. Buenos Aires: Lilmod, 2002.
- BIBLE. Greek. Septuagint. By L. C. L. Brenton. Grand Rapids, Zondervan Pub. House [1972].
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2011.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, c1966-1977.
- BIBLIA Sacra. iuxta vulgatam versionem. Editio Minor. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1984.
- BORNHEIM, G. A. **Filosofar**: o pensamento filosófico em bases existenciais. São Paulo: Globo, 2003.
- BRITO, E. “Création et eschatologie chez Schelling”. **Laval Théologique et Philosophique**, Québec, v. 42, n. 2, p. 247-265, 1986:
- BURNET, J. L. **Aurore de la philosophie grecque**. Paris: Payot, 1919.
- CAMUS, A. **A peste**. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CARREZ, M.; MOREL, F. **Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament**. 2.ed. Paris: Cerf, 1980.
- CHANTRINE, P. **Dictionnaire étymologique de La langue grecque**. Paris: Éditions Klincksieck, 1989
- CHAPELLE, A. **Hegel et la religion**. Paris: Éditions Universitaires, 1963.
- CHARLES, M. **Kierkegaard**. Atmosphère d'angoisse et de passion. Paris: L'Harmattan, 2007.
- CLAIR, A. **Éthique et humanisme**: essai sur la modernité. Paris: Cerf, 1989.
- _____. **Pseudonymie et paradoxe**: le pensée dialectique de Kierkegaard. Paris: J. Vrin, 1976.
- COMMELIN, J. **Mitologia grega e romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- A CRIAÇÃO e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo. Tradução M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1990. (Documentos do Mundo da Bíblia; v. 7).

- CROATTO, J. S.. O mito como interpretação da realidade: considerações sobre a função da linguagem de estrutura mítica no Pentateuco. **RIBLA**, Petrópolis, n. 23, p. 16-22, 1996.
- DERRIDA, J. **Donner la mort**. Paris: Gallée, 1999.
- DILTHEY, W. **Hegel y el idealismo**. México: Fondo de cultura económica, 1956.
- D'HONDT, J. **Hegel, filósofo de la historia viviente**. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.
- DROSDOWSK, G; GREBE, P. **Der Grosse Duden. Etymologie**. Mannheim/Zurich: Bibliographisches Institut, 1963. v. 7.
- FABRO, C. Edification. In: BIBLIOTECA kierkegaardiana. Copenhagen: Reizels Vorlag, 1988. v. 16, p. 154-163.
- FARIA, E. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: CNME, 1962.
- FAZIO, M. **Un sentiero nel bosco: guida al pensiero de Kierkegaard**. Roma: Armando, 2000.
- FERREIRA, A M. C. Heidegger, Schelling e a liberdade. **Numem**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 101-120, ago./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.gephermeneutica.ppgf.ufba.br/publicacoes/HeideggerSchelling.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2011.
- FLOREZ, R. **La Dialéctica de la historia en Hegel**. Madrid: Gredos, 1983.
- FREIRE, L. **Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: José Olympio, 1957.
- GÖTZ, D. **Langenscheidts Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache**. Berlin: Langenseidt, 1997.
- HEGEL, G.W.F. **Ciência de la lógica**. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956. 2 t.
- HEGEL, G.W.F. **Escritos de juventud**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, c1978.
- _____. **L'esprit du christianisme et son destin**. Paris: J; Vrin, 1988.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2000a. 2 v.
- _____. **Filosofia de la historia universal**. Buenos Aires: Anaconda, 1946.
- _____. **Frühe Schriften: Werke I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. **Lecciones sobre filosofia de la religión**. Madrid: Alianza Universidad, 1987, 3 v.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México: Fondo de cultura econômica, 1985. v. 3.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.

_____. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: HEGEL, G.W.F. **Werke**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1969. Bd. 17.

HEIDEGGER, M. **La fenomenologia del espíritu de Hegel**. Madrid: Alianza, 1995.

_____. **Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)**. Tübingen: Max Niemeyer, 1971.

HOFFMEISTER, J. **Briefe von und an Hegel**. Hamburg: Feliz Meiner, 1952.

LEÃO, E.C. **Os Pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, I. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: _____. **Werke: Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik**: Wiesbaden: Im Insel, 1964. v. 6.

KERVÉGAN, J.-F. "Toute vraie philosophie est un idéalisme" In: AMEY, C. et al. **Hegel passé, Hegel à venir**. Paris : L'Harmattan, 1995. p. 10-28. (Futur antérieur).

KIERKEGAARD, S. **Oeuvres complètes: L'alternative**. Paris: Éditions de l'Orante, 1970. v. 4.

_____. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Estética y ética en la formación de la personalidad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

_____. **Etapas en el camino de la vida**. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1995.

_____. **Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. **Journal (Extraits)**. Tradução do dinamarquês por Knud Ferlov e Jean-J. Gareau. Paris: Gallimard, 1942-1951. 4 v.

KIERKEGAARD, S. Jugez vous-mêmes. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: L'Orante, 1966. v. 18, p. 149-255.

KIERKEGAARD. S. La maladie a la mort. In: _____. **Oeuvres complètes.** Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: L'Orante, 1971. v. 16, p. 163-285.

_____. **O matrimônio.** Tradução de Rudolfo Konder. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

_____. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **As obras do amor:** algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Oeuvres complètes:** Crainte et tremblement. Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1972. v. 5.

_____. **Oeuvres complètes:** Discours édifiants a divers points de vue. Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1966. v. 13.

_____. **Oeuvres complètes:** Dix-huit discours édifiants. Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: L'Orante, 1979b, v. 6.

_____. **Oeuvres complètes:** Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques. Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante 1977. v. 10.

_____. **Oeuvres complètes:** Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques. Paris: Éditions de l'Orante 1977. v. 10.

_____. **Les oeuvres de l'amour.** Tradução do dinamarquês por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jaquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1980, v.14.

_____. **Ou bien... Ou bien.** Tradução do dinamarquês por O. Prior e M. H. Guignot. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor.** Lisboa: Edições 70, 1998.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

JAEGER, W. **La teologia de los primeros filósofos griegos.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

JAMME, C. **Introduction à la philosophie du mythe.** Paris: J. Vrin, 1995.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento.** Madrid: Cristiandad, 1978-1985. 2 v.

JOSEFO, F. Vida. Antigüedades Judias: Livro I-VI. Tradução de Luís Farré. In: **Obras completas**. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Universidade de Brasília, 1977.

LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, c1958-1981.

MAGALHÃES, T.C. de. **Da identidade absoluta ao Deus vivo e pessoal**: meras observações para ler o Freiheitsschrift [1809] de Schelling. 2005. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Da%20Identidade%20absoluta%20ao%20Deus%20vivo%20e%20pessoal.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2011.

MARCUSE, H. **Razão e revolução**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

McCARTHY, V. Schelling and Kierkegaard on freedom and fall. In: PERKINS, R. L. **Internacional Kierkegaard Commentary: the concept anxiety**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. p. 89-109.

ODELAIN, O; SÉGUINEAU, R. **Dictionnaire des noms propres de la Bible**. Paris: Cerf, 1978.

PAREYSON, L. Introduzione. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. A cura di Luigi Pareyson. Traduzione di Valerio Verra. Milano: U. Mursia, c1974-1987. p. 5-32.

PLATÃO. **República**. Tradução de Juan David Garcia Bacca. In: **Obras completas**. v. VII. Caracas: Facultad de humanidades y educación, 1980.

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

RAD, G. von. **El libro del Genesis**. Salamanca: Sigueme, 1982.

REICHMANN, E. **Soeren Kierkegaard**. Textos selecionados. Curitiba: UFPR, 1971.

RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Taurus, 1982.

_____ Le symbole donne à penser. *Esprit*, Paris, v. 7/8, p. 60-76, 1959.

ROSENFELD, D. Como se pode falar da vida em Hegel? = Comment peut-on parler de la vie chez Hegel? **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 4, n. 2, p. 1-12, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.controversia.unisinos.br/pdf/89.pdf>>. Acesso em 31 jan. 2012.

_____ **Do mal**: para introduzir em filosofia o conceito de mal. Tradução de Marco A. Zingano. São Paulo: L&PM, 1988.

_____ **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____ **Retratos do mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROSENFELD, K. H. L. **Debate de "Figura e Evento" de Luiz Costa Lima**. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 230-242.

SAFATLE, V. A teoria das pulsões como ontologia negativa. **Discurso**: revista do departamento de filosofia da USP, São Paulo, n.7, p. 149-190, 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D36.pdf>. Acesso em 30 jan.2012.

SCHELLING, F.W. Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis genes. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum. In: _____. **Werke**. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1976. Bd. 1

_____. **Cartas sobre dogmatismo y criticismo**. Madrid: Tecnos, 1993.

_____. Conferenze di Erlangen. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. A cura di Luigi Pareyson. Traduzione di Luigi Pareyson. Milano: U. Mursia, c1974-1987a. p. 195-226.

_____. **Criticismo e idealismo**. Bari: Laterza, 1996.

_____. Filosofia e religione. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. A cura di Luigi Pareyson. Traduzione di Valerio Verra. Milano: U. Mursia, c1974-1987b. p. 33-76.

_____. **Historisch-kritische Ausgabe: Werke 1**. Herausgegeben von Hans Michael Baumgartner et al. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976.

_____. **Introduction à la Philosophie de la Mythologie**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados**. Rubi (Barcelona): Anthropos: 1989.

_____. Lezioni di Stoccarda. In: _____. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. A cura di Luigi Pareyson. Traduzione di Susanna Drago del Boca. Milano: U. Mursia, c1974-1987, p. 141-193.

_____. Philosophie und religion (1804). In: _____. **Schellings Werke: Schriften zur geschichtlichen philosophie : 1804-1815**. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München: Beck, 1997. Bd. 4, s. 1-60.

_____. **Schellings Werke: Schriften zur geschichtlichen philosophie : 1821-1854**. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. 3. ed. München: Beck, 1979. Bd. 5.

_____. Stuttgarter Privatvorlesungen (1810). In: _____. **Schellings Werke: Schriften zur geschichtlichen Philosophie : 1804-1815**. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München: Beck, 1997. Bd. 4, s. 309-376.

SCHELLING-HEGEL. Correspondencia completa. Traducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez. **Miscelánea Poliana**: Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, Málaga, n. 15, 2007. Serie especial. Disponible em: <<http://www.leonardopolo.net/docs/mp15.pdf>>. Acesso em: 04 jan. 2012.

SCHÖKEL, A; DIAZ, J. L. S. **Job**. Comentario teológico y literario. Madrid: Cristandad, 1983.

THE SEPTUAGINT with apocrypha: greek and english. Tradução de Sir Lancelot C. L. Brenton.

SILVA, A. M. **Dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Typografia Lacérdina, 1813.

SLOK, J. **Die Anthropologie Kierkegaards**. Kopenhagen: Rosenkilde und Baggerr, 1954.

SOGGIN, J.A. **Introduzione all'Antico Testamento**. Bréscia: Paidéia, 1979.

STEERE, D.V. Introduction. In: KIERKEGAARD, Sören. **Purity of heart**. Is to will one thing. Spiritual preparation for the office of confession. Translated from the Danish with an introductory essay by Douglas V. Steere. Nova York: Harper & Row, c1938. p. 9-26.

TILLIETTE, X. **Attualità di Schelling**. Milano: Mursia, 1974.

TILLIETTE, X. **Schelling**: Une philosophie en devenir: le système vivant. Paris: J.Vrin, 1992.

TUYÊN, J. N. van. **Foi et existence selon S. Kierkegaard**. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

VAUX, R. de. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1985.

VERBO: enciclopédia luso-brasileira de cultura. Edição Século XXI. Lisboa: Verbo, 1999. v. 9.

VERGOTE, H.B. **Ler Kierkegaard, filósofo da cristicidade**. São Leopoldo, 2000. Versão manuscrita.

_____. L'œuvre édifiante de Søren Kierkegaard. **Kairos**, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, n. 10, p. 177-190, 1997.

_____. **Sens et répétition**: Essai sur l'ironie kierkegaardinné. Paris: Cerf/orante, 1982-1983. 2 v.

VETÖ, M. **Le fondement selon Schelling**. Paris: L'Harmattan, 2002.

VIALLANEIX, N. **Kierkegaard**: El único ante Dios. Barcelona: Herder, 1977.

WAHRIG, G. **Deutsches Wörtuberbuch**. München: Mosaik Verlag, 1986.

ZORELL, F. **Lexicon Graecum Novi Testamenti**. Rome: Biblical Institute, 1978.