

METAFÍSICA DO IRRACIONAL – MAL RADICAL EM SCHELLING E SCHOPENHAUER

Jair Barboza *

RESUMO – Este artigo intenta mostrar as bases conceituais de uma metafísica do irracional em Schelling e Schopenhauer, quando ambos os autores identificam na vontade a essência cega e irracional do mundo.

PALAVRAS-CHAVE – Schelling. Schopenhauer. Vontade. Mal radical.

ABSTRACT: This article aims to show the conceptual basis of a metaphysics of the irrational according to Schelling and Schopenhauer, when both authors identify in the will the blind and irrational essence of the world.

KEYWORDS – Schelling. Schopenhauer. Will. Radical evil.

1. Colocação do problema

A imagem moderna do homem é fortemente marcada pelo *cogito* de Descartes, ou seja, por uma “substância pensante”, racional, que apreende a natureza do mundo sem nada deixar escapar a essa matriz pensante e, se o deixa, é para depois realocar esse resquício no pensamento, como um momento que lhe passara à margem, mas é agora processado cognitivamente. Se, de um lado, Kant segue o caminho cartesiano, quando, como teórico da Ilustração, confere à razão prática o poder de legislar na moral e na destinação histórica do homem, ao atribuir um foco imaginário com idéias à ação dos seres racionais e à ciência mesma, já entre os pós-kantianos surge, por outro lado, uma desconfiança em face dos poderes da razão. Esta é levada a tal limite de sua capacidade cognitiva, em vista de solucionar o enigma do mundo, que sobra algo que ela não pode realocar nela mesma como um momento de si. Aqui refiro-me a Schelling, ao sentenciar em seu *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*: “Não há em suprema e última instância nenhum outro ser

* Professor de Filosofia na PUCPR.

senão o querer. O querer é ser-origiário (*Ursein*)". Com isso, há um marcante despotenciamento da razão que logo em seguida irá repercutir em Schopenhauer, ao consumir a revolução involuntária iniciada por Schelling e em definitivo apontar a razão como um mero momento do querer, ao dizer que o conhecimento, o intelecto, é "algo acidental e exterior", por consequência a obscuridade "não é uma mancha escura e casual em meio à região da luz, ao contrário, o conhecimento é uma luz em meio à obscuridade originária e sem limites, na qual o conhecimento se perde" (Schopenhauer, 1985, p. 273).

Nesse sentido, Schelling desencadeia e Schopenhauer consome uma revolução no pensamento ocidental, a partir da qual se redesenha a imagem do homem, ao instaurar-se uma crítica contundente à razão, em verdade uma denúncia do narcisismo intelectual do ser humano, pois os impulsos e as volições passam a definir a sua natureza íntima e nuclear, que em verdade é uma natureza essencialmente irracional, algo depois caracterizado como o mal radical.

Dessa perspectiva, este estudo se concentra na noção de irracional volitivo como o mal radical, trabalhando com a obra principal de Schopenhauer, ou seja, *O mundo como vontade e como representação*, e a obra *Freiheitsschrift*¹ de Schelling.

2. Schelling

Em *Sobre a essência da liberdade humana e seus objetos correlatos*, de 1809, Schelling retoma o eixo da sua filosofia primeira – a *Naturphilosophie*, filosofia-da-natureza –, em que afirma, depois da "intuição intelectual" do absoluto, em especial no escrito *Da alma cósmica*, que o absoluto, o incondicionado, manifesta-se no mundo mediante um "prazer infinito", tendo-se nessa manifestação o seu "afirmar-se-a-si-mesmo" como "querer o infinito", "em todas as formas, graus e potências da realidade" (Schelling, 1856-1861, II, p. 361-362). O mundo diante de nós ou "natureza naturada" é a cópia desse querer ou "natureza naturante". Com isso, o filósofo pretende dizer que uma natureza primeira mais natural se manifesta numa natureza segunda refletida em objetos. Contudo, na totalidade da natureza nada é exterior a ela mesma, de forma que o absoluto mesmo se encontra no menor grão de areia. Trata-se nessa "atividade" produtora infinita não de um querer determinado pela razão prática, em sentido kantiano (herança das possibilidades reflexivas e intervenientes no mundo da substância pensante cartesiana), mas de um querer primário e insubordinado a categorias ou máximas, vale dizer,

¹ Esse é o modo como os comentadores se referem abreviadamente ao escrito *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

um querer do qual se originam as próprias leis morais. Vale dizer, a razão prática apenas traduz com suas leis o querer originário. Todo imperativo racional de ação traduz as possibilidades de ato fincadas em uma matriz volitiva originária. A lei moral tem, em última instância, como fonte, um estado em nós “do qual não podemos ser conscientes a não ser pelo ato do querer mesmo...” (Schelling, 1856-1861, I, p. 432-433).

Nesse sentido, a razão não constrange a vontade, não tem poder sobre ela, mas é algo que lhe é subordinado, apenas reconhecendo o caráter da ação cuja fonte é o absoluto mesmo, pois a lei moral só é válida na medida em que é “sancionada pela vontade absoluta”, e no absoluto não há lei moral, pois ele foge a qualquer tipo de delimitação, pura espontaneidade infinita que é. Não será surpresa, pois, quando, no mencionado escrito sobre a liberdade, o autor retomar a tese do querer originário e o definir nos seguintes termos.

“Não há em suprema e última instância nenhum outro ser senão o querer. O querer é ser-originário. Apenas a esse cabem todos os seus predicados, isto é, ausência-de-fundamento, eternidade, independência do tempo, auto-afirmação. Toda a filosofia se esforça apenas em encontrar a sua suprema expressão.” (Schelling, 1856-1861, II, p. 351).

Com isso, o trabalho de despotenciamento do racional, iniciado na filosofia-da-natureza, é retomado. Schelling dirá que Deus – nome agora escolhido por ele para designar o absoluto – possui um “fundamento” (*Grund*) de sua “existência” (*Existenz*); porém, esse “fundamento” é destituído de faculdade de entendimento. Um “fundamento sem-fundo” (*Ungrund*) ou, como o autor também o nomeia, um abismo em Deus, algo que nele “não é ele mesmo” (*nicht Er Selbst ist*), “o lado obscuro” (*dunkel Seite*) de sua alma, que é a “natureza” (*Natur*) nele ou o seu inconsciente. Se essa natureza sem fundo em Deus faz com que a divindade desconheça a si, no entanto, é dela que se origina o próprio Deus, é dela que ele dá a luz a si mesmo, pois exterior à unitotalidade absoluta não há nada, quer dizer, a existência de Deus provém de sua obscuridade ou seu princípio irracional, caos originário no centro mais central da divindade. Ao dar a luz a si, aquilo que é mais central em Deus possibilita depois a manifestação dele no mundo, pois o mundo é revelação de Deus. É a expansão do centro para a periferia. Com isso, as criaturas, revelações da divindade, carregam em si o duplo princípio divino, luz e sombra. Todo nascimento, luz, só o é a partir da escuridão: “a semente tem de ser atirada na terra e morrer na escuridão, para que a mais bela figura luminosa se eleve e se desenvolva na luz do sol”. Do mesmo modo, prossegue Schelling, o homem é figurado no escuro do útero, porém, a partir dessa escuridão, desse destituído-de-entendimento, crescem depois os pensamentos luminosos.

Assim, o autor, em um exercício titânico de metafísica que é o seu escrito sobre a liberdade, vai examinando a natureza mais íntima da alma divina, o fundamento de sua existência, a natureza nele, para lá encontrar o sem-regra, a base inapreensível de toda realidade, o caos primitivo. E as criaturas, por serem automanifestações de Deus, guardam necessariamente o caos primeiro de onde emanaram. Elas são luz e sombra, amor e ódio, bondade e maldade ao mesmo tempo. O resultado é que, a qualquer momento, podem deixar irromper na finitude, através de si, o sem-regra. A escuridão, a noite pode a qualquer momento devorar a luz do dia. Daí os estados de tristeza, a melancolia, a doença, enfim, um momento de irrupção do mal, pertencente à raiz metafísica mesma dos seres, isto é, pertencente a Deus mesmo, daí ser esse mal o mal radical. Noutros termos, são momentos em que se exprime nos rostos das criaturas o seu vínculo com a base caótica da existência, o lado obscuro de Deus. É, conclui Schelling, o “resto” que “não se deixa dissolver no entendimento”, mas permanece para sempre “unidade infundada” (*unergründliche Einheit*), uma espécie, por assim dizer, de marca registrada do abismo da divindade no humano, do infinito no finito.

Só que, depois de assim corajosa e surpreendentemente despotenciar a razão, trabalhando de maneira provocativa com um Deus estranho a si, que se desconhece, que perdeu um de seus principais atributos conferidos pela tradição teológica, a onisciência, portanto, logo depois de ter atravessado a fronteira do racional para o irracional e nomear o querer infinito como sem fundamento e mal radical do mundo, Schelling, curiosamente, retorna, como que assustado por um perigo. No seu escrito sobre a liberdade, o que vemos na parte final é o drama de um filósofo que, de um lado, já não encontra mais na razão a justificativa para o princípio do mundo e, no entanto, tenta a todo custo agarrar-se à possibilidade de uma razão como matriz lógica e ordenadora das coisas, que a tudo apreende. Vemos nas páginas finais desse denso e intrigante escrito uma torção argumentativa que declina de assumir uma despedida do racional como princípio do mundo, já antes efetuado. Nesse horizonte, o objetivo secreto de Schelling passa a ser o de evitar a conclusão de que Deus é o responsável pelo mal, transferindo ao homem essa responsabilidade. A esse caberá o mal por herança, como nos estados de tristeza, melancolia e doença; contudo, é creditado ao homem o lugar por excelência da maldade, precisamente por conta de sua queda, isto é, por seu desprendimento da infinitude. A criatura humana guarda porém em si o duplo princípio divino, *Grund* e *Existenz*, “fundamento” e “existência”, e, quando a sua vontade particular se rebela contra o querer infinito, explica Schelling, aí precisamente realiza-se o mal, como no caso da doença, em que uma parte do organismo tenta uma vida própria, porém falsa. A conclusão a tirar é que

no homem se consuma a força do princípio obscuro de Deus, daquilo que nele não é ele mesmo. Desse modo, Deus realiza no homem a sua bondade e o seu amor infinitos, pois o mal humano lhe serve de contraste, do mesmo modo que a luz só se revela caso haja a escuridão, e o amor só se houver ódio; igualmente, o estado saudável do organismo só é bem percebido na doença de uma de suas partes, essa funcionando como reconhecimento da bondade de um organismo harmônico anterior à parte rebelada, que precisamente nessa rebelião torna o mal exclusivo para si. Decorre dessa “falsa vida” a intranquilidade, a inquietação, visto que se trata de mau uso daquilo que há de mais precioso, a liberdade. O mal, a doença, vistos a partir da finitude, é não saber se servir da liberdade: ficamos doentes por nossa exclusiva responsabilidade. Contudo, o próprio fato de sermos finitos, mas guardando o duplo princípio divino em nós, nos arrasta a um conflito entre finitude e infinitude, entre negativo e positivo, que potencializa todo o drama do ser (humano), o drama da própria queda (negatividade) a partir da infinitude (positividade), essa que no entanto ainda pulsa em cada um. O mal, portanto, é um momento em que a criatura não consegue manter o equilíbrio de sua natureza polar, dúplice, e ilusoriamente aposta que a finitude é a infinitude, que o negativo é o positivo. O homem encontra em si “o mais profundo abismo” e “o mais elevado céu”. Ele é infinitude, mas, ao decair na finitude é responsável por essa queda, por essa tentativa de liberdade absoluta, e nessa tentativa é que a finitude vive a si mesma como finita e é nela mesma, por divorciar-se do todo, o negativo radical. Em outros termos, como dirá o autor em *Filosofia e religião*, “a finitude é em si mesma a condenação”.

Ora, no intuito de salvar a bondade de Deus – e aqui está o cerne do argumento schellinguiano –, o filósofo observa que Deus mesmo, ao dar a luz a si, passa da potência de seu fundamento à sua existência “em ato” (*actu*). Contudo, retroativamente, o ato confere realidade à potência. Em outros termos, a existência já fundada de Deus possibilita o seu fundamento infundado.

“Deus tem em si um fundamento íntimo de sua existência, que nesse sentido lhe antecede enquanto existente. Mas, por seu turno, Deus é de novo o *prius* do fundamento, na medida em que o fundamento, enquanto tal, não poderia sê-lo, se Deus não existisse como *actu*” (Schelling, 1856-1861, II, p. 358).

Dizendo de outro modo: se seguirmos a imagem de um círculo, tão apreciada por Schelling, a periferia do círculo é que dá sentido ao centro. O círculo é aquela figura em que todos os pontos extremos estão equidistantes do centro. Ora, por ser inegável que essa definição pressupõe a referência do círculo ao seu centro, só a partir do qual se pode traçá-lo, é inegável, por consequência, que o círculo só existe depois de a periferia ter sido traçada, logo, só a partir dela é que o centro adquire,

retroativamente, a sua realidade, embora paradoxalmente seja do centro que se irradia a periferia. Nesses termos, e é isso que quer dizer Schelling, se Deus racional *in actu* é a periferia, só se pode falar na realidade do seu centro irracional, isto é, de Deus em potência, de seu fundamento infundado, a partir da periferia mesma, isto é, a partir de Deus existente. Assim, o infundado, o obscuro, o irracional é absorvido no fundado, na luz, no racional. No círculo não há contradição, diz o autor, em que aquilo que gera o uno, o centro mais originário, invisível, é de novo gerado pelo uno, pela periferia. Quer dizer, o autor muda o registro e agora faz uma correção daquela passagem em que o querer era definido como ser originário e sem fundamento, irracional; doravante, o entendimento é, em verdade, concebido enquanto *prius* da vontade. A palavra final de Schelling será, então, que a vontade perfeita é aquela em que há entendimento, pois o entendimento é propriamente “a vontade na vontade”. Portanto, o retorno ao racional foi efetuado! O filósofo, por torções contínuas dos argumentos, apesar de vislumbrar em um primeiro momento o irracional volitivo como o mais primário do mundo, ignora esse desvelamento e impede-se de identificar e solucionar uma aporia em seu pensamento.

Com isso, o drama de sua filosofia primeira se torna especialmente tenso em *Freiheitsschrift*: precisamente, ter notado o caos e o sem-regra como *prius* do mundo, sem contudo explorar todas as implicações filosóficas que essa descoberta, essa abertura de horizontes traria.

Essa aporia no pensamento de Schelling indica como a razão mostrava sinais de esgotamento nas hostes idealistas. O abismo do incondicionado, no qual a razão teme se perder, ao qual se referia Kant em sua primeira crítica, transforma-se em Schelling no drama da travessia das fronteiras do racional, para, logo em seguida, dar-se a tentativa desesperada de retorno. O filósofo, apesar de ter vislumbrado o querer como o centro originário e irracional do mundo, desiste de seguir adiante nesse caminho, retornando ao regaço e à proteção da razão. Ao meu ver, caberá a Schopenhauer consumir essa revolução de pensamento.

3. Schopenhauer

Schopenhauer conhecia em detalhes o escrito sobre a liberdade de Schelling, como mostram as marginais de um exemplar dessa obra encontrado em sua biblioteca, preservada nos seus arquivos em Frankfurt. Schopenhauer nota a armadilha conceitual em que Schelling se envolve e a desarma.

Em Schopenhauer, a vontade como princípio do mundo é também definida, nos termos adiantados por Schelling, como “sem-fundamento” (*grundlos*) e exterior ao tempo. A ela cabem os mesmos predicados do ser originário enunciados no escrito sobre a liberdade. Ela é “um

impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento". É "um ímpeto cego" (*blinder Drang*), um esforço contínuo e destituído de alvo. A vontade é primária, é a natureza naturada da natureza naturante; no entanto, ao contrário de Schelling, em momento algum adquire a sua realidade via entendimento. O entendimento não é a vontade na vontade, mas um mero instrumento para seres como os homens e os animais, destinado a ajudar na sua sobrevivência, mais dificultosa devido à complexidade de seus organismos. É só em vista dessa ajuda que o intelecto (entendimento mais razão) surge e, com ele, o mundo como representação com todas as suas formas. Diz Schopenhauer:

"Até então pura e simples Vontade, doravante é simultaneamente representação, objeto do sujeito que conhece. A Vontade, que até então seguia na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, inflamou... uma luz para si, meio este que se tornou necessário para a supressão da crescente desvantagem que resultaria da profusão e da índole complicada de seus fenômenos, o que afetaria os mais complexos deles." (Schopenhauer, 1988, I, p. 212-213).

Dessa perspectiva, o intelecto não passa de uma lanterna do querer, e a razão é secundária, não só em referência à Vontade, mas também em referência ao entendimento, pois ela só pode formar conceitos após receber intuições. A razão reflete o mundo intuitivo, forma representações de representações; seus conceitos depuram as intuições feitas pelo entendimento; o seu edifício reflexivo está apoiado no mundo da experiência, que por sua vez manifesta o querer cósmico, que é o querer do próprio homem e do animal. Com isso, o querer *permanece o irracional puro, completamente separado das representações conceituais ou intuitivas*, pois essas são temporais, e a vontade é exterior ao tempo. Schopenhauer, assim, firma a sua posição em oposição a Schelling. O conhecimento, seja do entendimento, seja da razão, simplesmente serve ao querer, é "instrumental" (*mekané*) no auxílio necessário à sobrevivência de suas objetivações mais complexas, os homens e os animais.

Schopenhauer dirá, respondendo a Schelling e aos idealistas em geral, que o conhecimento, portanto, o intelecto, é "algo acidental e exterior, por consequência a obscuridade não é uma mancha escura casual em meio à região da luz, ao contrário, o conhecimento é uma luz em meio à obscuridade originária e sem limites, na qual o conhecimento se perde"². A vontade é a coisa-em-si do mundo que se manifesta em graus crescentes de distinção e completude, sendo o homem o mais elevado deles. Tais graus são as ideias arquetípicas em sentido platônico, correspondentes às espécies da natureza, desde o reino inorgânico até a consciência

² Citado na divisão anterior.

humana. Porém, em si mesma a Vontade é “apenas um ímpeto cego e irresistível”, que é de vida, pois o que ela sempre quer é a vida. “Vontade de vida” é uma expressão pleonástica, pois onde há vontade haverá vida. Só que nesse ponto Schopenhauer em realidade converge para soluções schellinguianas, já que o querer em Schelling é definido como uma “alma cósmica”, “organismo universal”. Contudo, Schelling, como vimos, recua do irracional como princípio do mundo, e o conhecimento, ao fim, é não só o que há de mais nobre no homem, mas o que define a natureza em si do absoluto, a vontade sem entendimento sendo uma vontade imperfeita, visto que, para o idealista oscilante entre um princípio racional e irracional do mundo, o “entendimento é propriamente a vontade na vontade” e só assim a vontade é perfeita. No autor de *O mundo...*, diferentemente, não se verifica semelhante oscilação conceitual. O homem não conhece e depois quer o que conhece, como pretendem as filosofias idealistas, mas antes quer e só depois conhece (percebe) o que quis; conseqüentemente, só depois conhece a ação e o alvo aos quais levou o seu querer. O querer é absolutamente primário e inconsciente, o conhecimento é secundário, adicionado “como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade”. Cada homem é o que é mediante a sua vontade. “Ele se *conhece*, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, *querer* em consequência e em conformidade ao seu conhecer” (Schopenhauer, 1988, I, p. 384).

Mas, sem dúvida, Schopenhauer é estimulado por Schelling. Muitas vezes, inclusive, ele se preocupou tanto com a grande proximidade do seu conceito de Vontade àquele enunciado pela filosofia schellinguiana que se sentiu obrigado a vir a público fazer uma autodefesa para a posteridade, dizendo, nos *Fragmentos sobre a história da filosofia*, que o descobridor de uma verdade é tão-somente quem

“a conheceu desde os seus fundamentos e a meditou em suas consequências, desenvolvendo todo o seu conteúdo, abarcando a extensão de seu domínio, expondo-a assim com plena consciência de seu valor e validade, de maneira distinta e coerente” (Schopenhauer, 1988, IV, p. 135).

Do mesmo modo, prossegue, o descobridor de uma coisa não é aquele que a tomou casualmente uma vez nas mãos e depois a deixou escapar, mas sim quem reconheceu o seu valor e o destacou e conservou. Do mesmo modo, arremata, o descobridor da América não foi o primeiro náufrago que lá chegou carregado pelas ondas, mas Colombo.

Penso que a autodefesa de Schopenhauer é aceitável. Não que Schelling ignorasse a envergadura do seu conceito de vontade e o tenha tomado casualmente nas mãos; o seu escrito sobre a liberdade mostra o contrário. No entanto, o querer como ser-originário jamais foi por Schelling compreendido como princípio *puramente* irracional do mundo. Ao fim, como

vimos, o entendimento é a vontade na vontade, que assim é vontade perfeita. Schelling, portanto, teve um vislumbre e, nesse sentido, não pode ser considerado o Colombo do querer como puro princípio irracional do mundo.

Mas, além da gênese dessa descoberta, o que também gostaria aqui de destacar é que o horizonte que Schelling abre e Schopenhauer amplia é propriamente um grande mérito desses pensadores. Foi a partir daí que as chamadas filosofias do impulso, como a de Nietzsche, puderam se mover, bem, sobretudo, a psicanálise de Freud. Com isso, creio serem pertinentes as seguintes palavras de Wittgenstein: “O mérito propriamente de um Copérnico ou de um Darwin não foi a descoberta de uma teoria verdadeira, mas sim de um novo e frutífero aspecto” (*apud* Zentner, 1995, p. x). E isso Schelling e Schopenhauer o fizeram. Schelling anunciando, Schopenhauer consumando a revolução que foi a descoberta do irracional para a filosofia.

Mas, é Schopenhauer quem assume todas as consequências do despotenciamento da razão e leva a cabo a descoberta do irracional, tornando-o em definitivo princípio do mundo e a razão um mero momento dele. Quando digo “com todas as consequências” é no sentido de que admitir um tal princípio do mundo acarreta ao mesmo tempo assumir um pessimismo metafísico, ou seja, o mal radical impera nos seres. Tem-se aí a “pecha” de inimigo da vida, com a qual o filósofo de Frankfurt é identificado pela maioria dos comentadores, não sem uma certa razão; porém, é preciso notar que, em momento algum, na primeira edição de sua obra principal, ele usa o termo “pessimismo”, embora lá esteja a famosa frase “toda vida é sofrimento”. Mas, o sofrimento, a tristeza das criaturas, já havia sido identificado como o símbolo do irracional no rosto dos seres, por Schelling. Dessa forma, ambos os filósofos são pessimistas em seu olhar clínico sobre a existência, a finitude, o negativo, a densa escuridão que se carrega e a qualquer momento pode tragar a luz. No entanto, Schelling vê a manifestação do mal na finitude como o contraste imprescindível para a infinita bondade de Deus, pois a luz só é luz devido à escuridão. A palavra final de Schelling é: “O amor é o que há de supremo. O amor é aquilo que existia antes que o fundamento e antes que o existente (como separados) existissem” – embora o filósofo caia em dúvida e conclua que esse amor não era ainda amor, mas: “como devemos descrevê-lo?”. Já em Schopenhauer a palavra final é a obscuridade primária do cosmo. O seu pessimismo metafísico não admite conciliações, e por ele descortina um mundo de dor e tédio como pólos opostos do sofrimento, portanto, constituintes do nervo mesmo da finitude. A Vontade é uma autodiscórdia essencial e se vê essa autodiscórdia em toda parte, no seu espelho que é o mundo, em lutas incessantes, guerras de todos contra todos, com alternância da vitória,

sim, mas nunca o fim da batalha, do *pólemos* que – como sentenciava Heráclito, antecipando Schopenhauer (e depois Nietzsche) – é o pai de todas as coisas. A razão não consegue erradicar esse mal radical; ao fim, pode inclusive, sem sabê-lo, arquitetar friamente um espaço de irrupção desse irracional (como, pense o leitor, os campos nazistas e stalinistas de concentração). A arquitetura da destruição vaza o poder destrutivo da Vontade autofágica, e a razão apenas trabalhou para isso, foi mais uma vez instrumento, sem conseguir claramente mensurar uma poder de destruição que se volta contra ela mesma.

4. Conclusão

Cabe sublinhar que o irracional cego e volitivo como princípio do mundo não deve significar de maneira alguma uma volúpia em face dele, pois o mesmo é a fonte, para Schelling, da tristeza das criaturas, da condenação inscrita na finitude mesma, do perigo do caos estabelecer-se a qualquer momento e sem aviso na ordem corrente do mundo; e, para Schopenhauer, é a autodiscórdia da Vontade, da qual provém a luta de todos contra todos na natureza, onde quem não devora é devorado, porque o egoísmo de parte a parte desencadeia múltiplas formas de crueldade, guerras, etc.

Mas, se de um lado, para ambos os autores, o mal radical é a mais íntima, infinita, incondicionada natureza do mundo, de outro lado, uma descoberta filosófica dessa envergadura de maneira algum implica alegria em face do objeto descoberto. A positividade de tal objeto é pura violência. Caberia, assim, pensar uma cura em face dele. Schopenhauer chamará essa cura de negação da Vontade, acessível porém em seu grau máximo e duradouro apenas aos santos (o místico), em graus menores e passageiros, no entanto, àqueles que fruem esteticamente o belo. Já Schelling vislumbra, ao fim de um processo histórico de revelação do absoluto, “a redissolução da finitude no absoluto mesmo” (*Wiederauflösung in die Absolutheit*), anulando desse modo a sua separação do infinito. Com isso, o negativo (finito) se torna positividade (infinito), embora inconsciente.

Referências

SHELLING. *Sämmtliche Werke*. 1856-1861. Edição de K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta. “Von der Weltseele” (II); “Über das Wesen der menschlichen Freiheit” (II); “Abhandlungen zur Eläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre” (I).

SCHOPENHAUER. *Werke*. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans, 1988. “Die Welt als Wille und Vorstellung” (I); “Parerga und Paralipomena” (IV).

_____. *Metaphysik der Sitten*. München: Piper, 1985.

ZENTNER, M. *Die Flucht ins Vergessen*. Darmstadt: WBG, 1995.