

## **FILOSOFIA DA LIBERDADE'**

*Luigi Pareyson*

**Resumo:** *Filosofia da liberdade.* O contato verdadeiramente originário não se estabelece entre o ser e o nada, mas entre o nada e a liberdade. Para esclarecer a natureza desse vínculo, é preciso recorrer a uma hermenêutica do mito religioso cristão, considerado não como introdução a um posterior discurso racional, e sim como manifestação de verdades inobjetiváveis e intraduzíveis, que unicamente nesse tipo de relato permanecem "intatas em sua urgência obsediante e provocativa".

**Palavras-chave:** Nada, Liberdade, Vínculo originário, Pensamento trágico.

**Abstract:** *Philosophy of Liberty.* The true original relation is not established between being and nothingness but between nothingness and liberty. In order to justify such a link we need a philosophical interpretation of the religious Christian myth. And it must not be considered as an introduction to rational thinking but as a manifestation of truth that cannot be considered objective and only in this specific expression can remain in "its persistent and provocative urgency".

**Key words:** Nothingness, Liberty, Original Link, Tragic Thought.

### **Apresentação**

"Filosofia da liberdade" é, em sua origem, uma aula de despedida, proferida por Luigi Pareyson em 27 de outubro de 1988, na Universidade de Turim. Reapresentada como conferência, em 10 de abril de 1989, a convite do Conselho Regional do Vale d'Aosta, é finalmente publicada em 1991, poucos meses antes da morte do autor.

Trata-se de um dos últimos escritos de Pareyson sobre o grande tema que absorve sua preocupação no período final de sua vida: uma hermenêutica

filosófica, cujo escopo é penetrar a experiência religiosa em busca dos sentidos verdadeiramente universais ou universalizáveis nela contidos, e que, por sua ampla relevância humana e filosófica, são capazes de suscitar o interesse e a participação de todos os homens, crentes ou não.

Envolvendo-se com o pensamento existencialista desde as suas primeiras obras da década de quarenta e desenvolvendo-o no sentido de um personalismo ontológico, Pareyson chega, em "Verità e interpretazione" (1971), à formulação de uma "ontologia do inexaurível", para além do âmbito das metafísicas tradicionais. Em sua base está uma teoria da interpretação, cujos fundamentos residem na "inexauribilidade" e na "solidariedade originária" de pessoa e verdade, e que se caracteriza pela enérgica reivindicação do valor da pessoa e da função veritativa do pensamento interpretante. Posteriormente, sob o influxo cada vez mais potente do pensamento de Heidegger e sobretudo do último Schelling, essa "ontologia do inexaurível", recebe uma formulação final como "ontologia da liberdade" e como "pensamento trágico". Assim sendo, a centralidade da problemática ontológica nessa última fase da produção de Pareyson não constitui uma novidade dentro de seu pensamento; trata-se mais propriamente da culminância de um crescimento contínuo ao longo de todo o seu itinerário filosófico.

"Filosofia da liberdade" é um texto marcado por uma específica tragicidade: o ser não é pensado sob a categoria da necessidade — como fundamento metafísico inteiramente dado e atual (tornando impensável a liberdade) — e sim sob a categoria da realidade, como afirmação que se faz valer triunfando sobre uma possibilidade negativa e que carrega em si a marca indelével de sua origem essencialmente conflitual. Através de uma hermenêutica do mito religioso cristão, Pareyson busca elementos para uma interrogação adequada de questões fundamentais que foram negadas ou negligenciadas pelo racionalismo filosófico e que, no relato bíblico, conservam-se intatas. No centro de suas preocupações está a dramática situação do homem, perdido em meio à ambigüidade não só da realidade que o circunda, mas da própria liberdade e até mesmo de Deus — ambigüidade essa que só pode se manifestar em sua plenitude no "pensamento trágico", e não no plano (mais propriamente psicológico que ontológico) das estéreis antíteses de otimismo e pessimismo.

São páginas profundas e surpreendentes, que se inscrevem entre as mais penetrantes, inquietantes e instigantes da produção filosófico-religiosa de nosso tempo, e que tratam dos seguintes temas: "O abismo da liberdade e a pergunta fundamental" — "Heidegger, Schelling, Dostoevski" — "O vínculo originário entre a liberdade e o nada" — "A liberdade como início e como escolha" — "Possibilidade e realidade do mal" — "Valor redentivo e revelativo do sofrimento".

Pareyson desenvolve temática semelhante em outros escritos de sua última fase: *L'esperienza della libertà in Dostoevskij*, Filosofia, gen., 1978; *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, Giornale di metafisica, 1982, fasc. I. (Tra-

dução inglesa, in: *Cross Currents*, 1988); *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in: *Esistenza e persona, nova ed.*, Genova: Il Melangolo, 1985; *Filosofia ed esperienza religiosa*, *Annuario filosofico*, Milano: Mursia, I, 1985; *La filosofia e il problema del male*, *Annuario filosofico*, Milano: Mursia, II, 1986; *Un "discorso temerario": il male in Dio*, *Annuario filosofico*, IV, 1988; *Heidegger: la libertà e il nulla*, *Annuario filosofico*, V, 1989; *Dostoevskij; filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Einaudi, 1993; e outros ainda inéditos.

## 1

Quando, há sessenta anos, foi publicada a preleção de Heidegger *Was ist Metaphysik?*, não se pode dizer que o ambiente fosse tal que permitisse sua fácil compreensão. Ela introduzia o problema do nada, porém, para as filosofias então imperantes, o idealismo na Itália, o bergsonismo na França, a fenomenologia na Alemanha, o nada não era um problema, mas pouco mais que o termo de uma oposição lógica. Devo dizer que, quando a estudei nos anos trinta, embora dela recebesse uma impressão, a bem dizer pouco entusiasmante, estava bem longe de tê-la compreendido a fundo. Talvez o próprio Heidegger não estivesse inteiramente ciente da carga inovadora de seu escrito; tanto é verdade que sentiu necessidade de retornar a ele mais vezes. A tantos anos de distância, creio que finalmente hoje se possa considerá-lo como um passo decisivo para a realização daquela filosofia da liberdade, que era o verdadeiro programa da filosofia moderna, de Descartes a Fichte. Esse programa, dificultado por uma progressiva restrição do âmbito da liberdade ao campo moral e por uma incompleta purificação do conceito de liberdade em relação ao de necessidade, não encontrou execução, ou melhor, pode-se dizer malogrou; entretanto, precisamente no fechamento da filosofia moderna, houve quem o repropusesse em termos promissores, e foi Schelling. Convém esperar que do liame subterrâneo mas estreitíssimo que conecta Heidegger com Schelling possam hoje derivar importantes indicações a respeito, já que só se pode fazer da liberdade um problema autêntico se se a relaciona, não à necessidade, como inutilmente fez a filosofia moderna, mas ao nada, como oportunamente evocado por Heidegger.

Heidegger recolocou no primeiro plano a pergunta fundamental: "Por que o ser e não antes o nada?", formulada pela primeira vez por Leibniz, o qual todavia, preso entre a maior simplicidade do nada e a maior perfeição da existência, permaneceu sobre o plano estritamente metafísico, com a invenção do princípio de razão suficiente. Mas o delineamento de Heidegger é mais congenial com a mentalidade de

hoje, imersa na experiência do niilismo, sensível ao fascínio do nada, invadida pela angústia da existência. Nisso Heidegger deriva mais de Schelling, que considerava a pergunta fundamental como "a pergunta pelo desespero". A tal resultado Schelling chegara seguindo duas idéias kantianas: o sublime, que se manifesta particularmente naquela contemplação do céu estrelado, que, como imaginação dos espaços infinitos, já enchia de espanto Pascal; e aquilo que Kant chamava o "abismo da razão", que é a vertigem frente ao infinito, o atordoamento no limiar da eternidade, a tontura à beira da voragem que se abre, quando dramaticamente se imagina Deus no ato de colocar-se uma pergunta inquietante: "Tudo deriva de mim, mas eu de onde proveinho?".

Tudo isso encontrava Hegel insensível: a sua identificação de racional e real não oferecia lugar ao abismo. O idealismo absoluto, instalado sobre o conceito de ser necessário, pilastra fundamental do racionalismo metafísico moderno, não deixa a mínima fresta nem para o nada nem para a liberdade. Não é extraordinário que Hegel fosse de todo indiferente à contemplação do céu estrelado: os astros se lhe afiguravam como uma "lepra do céu", e as passagens de Kant sobre o sublime lhe pareciam "tiradas"<sup>2</sup> insuportáveis. Para além disso, a sua atenção nunca fora atraída pela extraordinária página de Kant sobre o "abismo da razão", de todo insólita em um escritor tão racional e vigilante, e digamos mesmo tão seco e incolor.

Diante desse duro e compacto racionalismo, a perspectiva de Schelling e de Heidegger parece mais próxima do espírito de hoje, igualmente atento aos aspectos obscuros e inquietantes da existência. Mas é necessário liberar Schelling de toda preocupação residual com a idéia de necessidade, e Heidegger do espinhoso problema das relações entre o nada, o ser e os entes; de modo que, do primeiro, provenha o claro eco da liberdade na sua pureza e, do segundo, a límpida e genuína imagem do nada.

Para uma recuperação da idéia de liberdade na sua pureza, é oportuno remontar às categorias da modalidade, que, como se sabe, são três: possibilidade, realidade, necessidade. Dessas, a mais importante é sem dúvida a realidade. A possibilidade não é senão a sombra da realidade, dela destacada e retrocedida; a necessidade é uma realidade tão pesada e pertinaz, que aferra-se a si mesma, aí permanecendo arraigada. A realidade, ao contrário, é solta e leve, despojada seja de pressentimento anterior seja de peso interior, nem anunciada pelo possível nem fundada no necessário. De um lado, irrompe, antecedendo toda expectativa e chegando antecipadamente, de outro, não há razão de ser, nem peso que a arraste e a prenda. Da realidade, não basta dizer que é contingente, o que implicaria ainda um reenvio, seja à necessidade seja sobretudo à possibilidade. Da realidade que seja pura rea-

lidade não se pode dizer nem que é porque *poderia* ser, nem que é porque *não poderia não ser*; mas, unicamente, que *é porque é*. Ela é de todo gratuita e infundada: inteiramente sustentada pela liberdade, que não é um fundamento mas um abismo, ou seja, um fundamento que se nega sempre como fundamento.

Enquanto sustentada pela liberdade, a realidade pode ser vista na sua gratuidade ou na sua falta de fundamento. Vista na sua gratuidade, ela se mostra como um acréscimo: autêntico dom devido a um gesto de generosidade, puro excedente que se torna objeto de admiração. Quem a vê de tal modo, torna-se contemporâneo da criação e participa da admiração que Deus mesmo experimentou por sua obra recém-concluída, e que o salmista não cessa de testemunhar: *Tu es Deus qui facis mirabilia*. Vista na sua falta de fundamento, a realidade mostra, ao contrário, o seu aspecto sombrio; a vida se mostra como uma condenação, que suscita ao mesmo tempo o pesar de existir e o lamento de não existir: melhor não ser que ser. É o *mhe phynai* dos trágicos e dos líricos gregos, o “melhor não termos nascido” de Sófocles e de Teognide; é o *não nascer* de Sileno; é o lamento de Jó por não ter passado diretamente do ventre materno *ad tumulum*, à sepultura; coisas que repercutem amargamente na poesia moderna e contemporânea: *Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido; Quel crime avons-nous fait pour mériter de naître?*; *'T were better Charity / To leave me in the Atom's Tomb; Not to be born ist the best for man; el horror de ser y de seguir siendo*; para não falar do grito, que corre enregelante e terrível, de Shakespeare a Conrad: *The horror! the horror!*; ou não recordar o nosso Leopardi, que desse tema, conduzido a um total e lúcido niilismo, fez o centro de sua inspiração. Em si mesma, portanto, a realidade suscita ao mesmo tempo estupor e horror, angústia e admiração: a sua característica essencial é a ambigüidade. A outra face do ser é o nada; a ontologia está sempre acompanhada da meontologia<sup>3</sup>, que é o seu inseparável contrário.

O que se encontrará no abismo da liberdade, que a filosofia é chamada a explorar? Não apenas a ambigüidade da realidade, objeto seja de êxtase seja de horror, mas também a duplicidade da liberdade, sempre simultaneamente positiva e negativa, desejosa de afirmar-se e confirmar-se e capaz de negar-se e perder-se; a negação, em todos os seus aspectos, do simples não ser de um limite inicial à negatividade absoluta do mal, do nada operoso e ativo ao tormento do sofrimento; o vulto ambíguo da divindade, que é, ao mesmo tempo, o Deus da ira e da graça, o Deus da cólera e da cruz. Em suma, encontra-se a dramática situação do homem, perdido na ambigüidade; a qual não se manifesta plenamente senão no pensamento trágico, para além de qualquer estéril antítese de otimismo e pessimismo; que são termos situados sobre o mesmo plano e ligadíssimos entre si, de tal modo que de um não se faz senão ricochetear ao outro; categorias mais psicoló-

gicas que ontológicas e, portanto, totalmente insuficientes para interpretar a condição humana.

## 2

Eis aberta a via para a busca do vínculo originário entre a liberdade e o nada. Esse parece ser o problema fundamental dos dias de hoje, mas é lamentável constatar que são bem poucas as sugestões que a história da filosofia pode oferecer a respeito. No curso dos séculos, a filosofia manifestou uma decisiva resistência em enfrentar os problemas do mal e da liberdade, que não se enquadram em uma concepção que quer cada coisa explicada. A razão filosófica mal suporta o que se subtrai à sua vontade de compreensão total, e tende a negligenciar e minimizar, ou melhor, a esquecer e suprimir tudo quanto a perturba nessa empresa.

Assim a filosofia quis compreender o mal, mas, seja pela sua radical inexplicabilidade, seja pelo tipo de racionalidade aplicada, não fez senão suprimi-lo. Diante do mal, a filosofia ou negou-o inteiramente, como nos grandes sistemas racionalistas; ou atenuou, senão eliminou, sua distinção do bem, como no difuso empirismo hodierno; ou minimizou-o, interpretando-o como simples privação e ausência; ou ainda inseriu-o em uma ordem total e harmônica, com uma precisa função, segundo uma dialética que considera até Satanás colaborador necessário de Deus. A teodicéia fez de Deus e do mal os termos de um dilema exclusivo, sem compreender que eles só podem se afirmar simultaneamente. Desse modo, a incandescência e a virulência do mal se perderam, e sobre o inteiro problema se estendeu um véu de distraída e entorpecida negligência.

Pela liberdade, considerada na sua pureza, a filosofia sempre manifestou uma aberta desconfiança, senão até uma certa apreensão. Deve-se reconhecer que a liberdade verdadeira e profunda suscita no homem uma sensação de mal-estar e de temor, como, com inigualável perspicácia, demonstrou Dostoiévski, na *Lenda do Grande Inquisidor*, representando os homens como incapazes de suportar o terrível peso da liberdade que Cristo deu à humanidade. O fato é que a liberdade de Cristo é como aquela dos demônios: ilimitada. Além de um encargo insustentável, esta afigurou-se uma circunstância extremamente perigosa. Todavia, a liberdade ou é ilimitada ou não é. Ela ignora todo limite e lei, a não ser aqueles que voluntariamente aceitou. A contestação é a primeira forma do seu exercício, como possibilidade de consenso ou refutação. Não se detém nem sequer diante de Deus, reivindicando o direito de colocá-lo em discussão; e não seria Deus aquele que lhe contrariasse esse direito e não promovesse o seu uso. Ele pró-

prio quer se embrenhar no perigo, bem consciente do risco que corre, exigindo que a resposta humana à sua pergunta seja absolutamente livre. Coloca-se em condição de poder condenar a rebelião, somente enquanto não a impede, já que ela é o único fundo sobre o qual a obediência pode ganhar destaque e valor. Ninguém desejará seriamente negar que é melhor o mal livre que o bem imposto: o bem imposto traz em si a própria negação, porque verdadeiro bem é somente aquele que se faz livremente, podendo fazer o mal; enquanto o mal livre tem em si o próprio corretivo, que é a própria liberdade, da qual poderá um dia brotar o bem livre. Todavia, um lânguido espiritualismo pôde pensar que, por definição, a liberdade tem em si a própria lei, no sentido de que, em caso contrário, não seria liberdade mas licença. Esse cômodo mas incauto otimismo poderá tranquilizar os ingênuos, mas demonstra-se totalmente ignaro do caráter trágico da liberdade, que, consciente de poder ser princípio não menos de perdição que de afirmação, assume a dura responsabilidade de questionar todas as leis e só aceitar uma se livremente escolhida.

Objeto de apreensão e suspeita por parte da filosofia é também a concepção de Deus como dotado de uma liberdade absolutamente arbitrária. Demonstra-o o fato de que, na história da filosofia, as formas de despotismo divino são bastante raras, freqüentemente acompanhadas da hipótese do gênio maligno. De um Deus arbitrário se estima ser preciso defender-se, no temor de que dele possa proceder não apenas uma inquietante incerteza na sua atitude para com os homens, mas também uma preocupante indistinção entre o bem e o mal. E para encontrar garantia a respeito, a filosofia recorre ao notório intelectualismo, que distingue em Deus razão e vontade e subordina esta àquela; sem considerar que a razão divina, ou é verdadeiramente de Deus, e então se identifica com a sua vontade, ou, em verdade, dela é distinta, e então não é senão razão humana absolutizada. Que a vontade divina seja absolutamente arbitrária não significa que ela seja caprichosa e acidental, como se procedesse ao acaso ou lhe "ocorresse" de querer isto ou aquilo; coisa própria de uma vontade débil e incerta, não soberana e dominadora, como se pensa que deva ser a de Deus. Para a religião, ao contrário, a vontade de Deus não está subordinada nem à razão nem ao acaso, e a sua liberdade é completamente arbitrária: a Bíblia não se cansa de repetir que Deus faz tudo o que quer. Mas nem por isso Deus suscita mais ânsia e inquietude do que inspira o mais confidente abandono.

Dessa maneira, a filosofia procura se libertar dos elementos julgados prejudiciais para uma concepção racional, cancelando a violência do mal e a veemência da liberdade, que a religião, ao contrário, mantém intatas, na sua urgência obsediante e provocativa. Para indagar esses problemas de modo adequado, não resta, portanto, senão tentar uma

interpretação filosófica do mito, qual se apresenta na arte e na religião, entendido não como fábula ou lenda a desmitizar ou a traduzir em linguagem racional, mas como manifestação de verdades inobjetiváveis que se revelam somente se ocultando e que só desse modo podem ser ditas, e que, ainda que unicamente desse modo, é filosoficamente importante que sejam ditas. Trata-se, em suma, no presente caso, de recorrer a uma hermenêutica da experiência religiosa, que se propõe tanto a aclarar o seu significado amplamente humano quanto a extrair-lhe sentidos que sejam filosóficos, isto é, universais ou amplamente universalizáveis, tais que possam co-envolver no interesse, senão no consenso, todos os homens, crentes ou não.

### 3

Nada mais oportuno, então, que o relato bíblico do *Gênese*. Dele resulta que o primeiro ato de Deus foi a criação do mundo: ato livre por excelência, absolutamente gratuito e arbitrário; ato simultaneamente de liberdade e liberalidade, concentrado na própria afirmação e, ao mesmo tempo, prodigamente expansivo. Mas esse ato foi certamente precedido de um ato de liberdade ainda mais originário, do ato que é primeiro em absoluto, aquele com o qual Deus originou a si próprio. É verdade que um texto rabínico veta qualquer indagação a respeito: "Não tens o direito de indagar senão do dia em que o mundo foi criado em diante". A primeira palavra do *Torah* é *beresit*, no início, e a primeira letra é *beth*, que é fechada à direita, isto é, na parte em que, em hebraico, se começa a ler, enquanto é aberta à esquerda, direção na qual prossegue a leitura. Assim deve proceder a indagação, não antes mas após a criação. Todavia, o mesmo texto narra o protesto da letra *aleph* por não ter sido escolhida para iniciar o relato da criação, mesmo sendo a primeira do alfabeto, e a resposta de Deus: "Quando der a lei sobre o Sinai, começarei exatamente contigo"; e de fato está escrito "Eu sou o Senhor teu Deus", onde a palavra "eu", *anochí*, tem a inicial *aleph*. Nesse caso, pode-se talvez concluir que também a teologia rabínica reenvia a um evento mais originário que a criação, ou seja, o advento de Deus, que se diz "eu"; e é justamente esse o início absoluto, o ato primeiro com o qual Deus origina a si próprio. A primeira manifestação da liberdade divina não é portanto a criação, mas o próprio advento da liberdade, ato com o qual a liberdade originária se auto-afirma, a identificação total de Deus e liberdade, o nascimento da liberdade positiva, que está na base da criação.

A liberdade é início primeiro, puro começo. Ela se origina por si própria: o início da liberdade é a própria liberdade. A liberdade não é precedida senão de si mesma: é posição<sup>4</sup> de si. O que a caracteriza é

a instantaneidade do seu início: ela não prossegue nada que a preceda, e nada do que a precede explica o seu advento. Ela se apresenta como uma parede íngreme e polida sem qualquer denteado. Nenhuma expectativa a atrai e nenhum preparativo a antecipa. Ela é irrupção pura, imprevista e repentina como uma explosão. É a esse caráter inesperado que se alude quando se fala, como freqüentemente ocorre, do "nada da liberdade". Dizer que a liberdade começa por si não é nada diverso de dizer que ela começa do nada. Não se pode pensar a instantaneidade do começo senão como proveniente de um não-ser, e a liberdade não é concebível senão como um limite de não-ser. Mas a expressão "o nada da liberdade" é significativa, porque põe a liberdade em relação com uma *negatividade*, precisamente no momento em que ela se *afirma*.

É esse o ponto mais impérvio e difícil do problema da liberdade, que consiste no entender como ela possa ser simultaneamente *início* e *escolha*. Como puro início, a liberdade é um tal começo que não cessa de começar; mas o início assim concebido é já uma escolha, enquanto a liberdade *poderia* não começar, isto é, não sair do não ser, e *poderia* cessar, isto é, reentrar no não-ser de onde saiu. Na própria instantaneidade do início já está contida a alternativa: a liberdade pode sair do não-ser ou nele permanecer, pode afirmar a si própria ou recair no seu nada. Que a liberdade comece ou se afirme, tem valor somente na presença da possibilidade de que ela não comece ou venha a faltar. A sua auto-afirmação tira o seu valor do contraste com a possibilidade da sua negação. A liberdade, no próprio ato de começar, divide-se e desdobra-se, mostrando ser liberdade somente como escolha, como decisão de uma alternativa. A liberdade é então, em si mesma, *dúplice*, *vacilante*, *ambígua*, e essa sua intrínseca dissociação se explica como uma contraposição de dois termos: positividade e negatividade, liberdade positiva e liberdade negativa, liberdade que se afirma e se confirma e liberdade que se renega e se destrói. Única origem da *díade*, da oposição, da contradição, é a liberdade, porque não existe outra contradição, outra oposição, outra *díade*, que a alternativa de que a liberdade é em si mesma, simultaneamente como início e como escolha.

A liberdade, portanto, não é tal sem a negação. Mas a negação como termo da escolha é coisa bem diversa da negação como não-ser inicial da liberdade. Este é uma simples delimitação, uma fronteira de não ser, um não-ser inerte, do qual se trata de sair; aquele é um nada que poderia se precipitar, um nada operante, que se trata de combater, uma negação ativa que poderia resultar vencedora. Interveio uma passagem de qualidade, na qual o não-ser inicial cresceu o próprio quociente de negatividade, tornando-se uma força contrária e uma potência destrutiva como é o mal. Esta é a aritmética da liberdade: não ser mais liberdade igual a mal. Tanta é a energia da liberdade que ela

transforma o nada estático e quiescente em nada dinâmico e ativo, a vacuidade do não-ser na potência do mal, um simples limite em uma força aniquiladora, um mero ponto de partida em uma negação devastadora. Não se trata, como se poderia crer, de reconduzir o nada e o mal à simples negação, o que seria extremamente fraco e redutivo, mas, inversamente, de ver como da simples negação pode-se originar a negatividade ativa, isto é, o mal e o nada. O elemento potenciante é a liberdade, que é ao mesmo tempo energia benéfica e criadora e força letal e destrutiva, incremento ontológico que enriquece a realidade e turbina aniquiladora que atravessa e devasta o universo, fresco ímpeto luminoso de vida e funesto impulso sombrio de morte.

É aqui que se manifesta o procurado vínculo originário entre a liberdade e o nada. O confinamento negativo da liberdade não tarda a se converter em um verdadeiro e próprio contato com o nada, que só uma filosofia da liberdade — não uma filosofia do ser — é capaz de esclarecer. Não é o ser que está em contato com o nada: o contato verdadeiramente originário é aquele entre o nada e a liberdade. Onde se apresenta o problema do nada, ali está a liberdade, e inversamente. O contato com o nada não qualifica apenas a liberdade negativa, mas a liberdade em si mesma como escolha. A liberdade só pode ser positiva se conheceu a negação e a derrotou, apresentando-se como vitória sobre o nada e sobre o mal. Em uma filosofia do ser, pela ausência da alternativa ínsita na liberdade como escolha, não existe senão positividade, unitária e compacta, a qual não deixa lugar para o nada, e assim reduz o mal a não-ser, ausência, privação, com o que o nada e o mal vêm equivocadamente cancelados. Em uma filosofia da liberdade, ao contrário, o nada não é periférico e superficial, mas central e profundo: merece o nome de positivo somente o que poderia ter sido negativo, de bem, o que correu o risco de ser mal. Cada um dos termos não subsiste sem referência ao outro, e isso não por necessidade lógico-dialética, mas pela energia possante e viva da liberdade, que alternadamente é capaz de animar a ambos. É pela liberdade que surge e se afirma o bem, mas é também pela liberdade que nasce e se propaga o mal.

O nascimento da liberdade positiva está, portanto, estreitamente ligado ao contato originário entre a liberdade e o nada, e consiste no ato absolutamente primeiro — início e escolha ao mesmo tempo — com o qual Deus origina a si mesmo e se coloca como positividade originária. Nas trevas imemoriais, de improviso um clarão se acende: é uma vontade que quer se afirmar e o consegue. Esta é Deus, ou seja, a liberdade, que, com ato primeiríssimo, afirmou-se podendo negar-se e, desse modo, resultou positiva e vitoriosa sobre a negação. Nada é tão dramático como o ato com o qual Deus origina a si próprio, porque é uma luta entre a vontade e o desejo de Deus de se afirmar e existir e o perigo de que vençam o nada e o mal.

É nessa luta que o mal joga a sua cartada suprema, de modo que a própria originação de Deus está em perigo e arrisca malograr. Nasce a positividade divina, quando a escolha originária debelou o mal, descartando-o definitivamente. Foi uma operação imane e terrível, na qual veio decidida a alternativa: ou a liberdade positiva ou o triunfo da negação, ou a vitória sobre o mal ou a vitória do mal, ou a existência de Deus ou o “nada eterno”. Dizer “Deus existe” não significa senão dizer: “foi escolhido o bem”.

#### 4

O que é Deus senão a vitória sobre o nada e sobre o mal, a positividade originária que esmagou a potência da negação? Mas é aqui que se apresenta um elemento perturbador e conturbante: o mal em Deus. A esplêndida e fulgurante vitória divina está como que velada por uma cortina de aspecto tenebroso e obscuro. Precisamente por ser positividade, Deus teve de conhecer a negação e fazer a experiência do negativo. Precisamente para poder descartar a possibilidade negativa, ele teve que tê-la presente. Precisamente porque ele *quer ser*, deve vencer a negatividade, o mal e o nada, que são o perigo da sua inexistência.

É sem dúvida desconcertante ter que dizer que o mal é contemporâneo de Deus e que foi Deus que o instituiu e introduziu; mas, em nome da verdade, essas afirmações não podem ser evitadas. Antes de tudo, o mal é contemporâneo de Deus, porque é um acontecimento da sua originação e um episódio do seu advento, porque nasce naquele ato intemporal, no qual a liberdade originária só afirma a si própria derrotando a possibilidade alternativa do nada. Além disso, foi Deus que instituiu o mal, no sentido de que, no ato de se originar, transformou o inerte e vazio não-ser inicial naquele nada ativo que é o mal, e é portanto ele que, em certo sentido, o introduz no universo, onde primeiro não existia. É bem verdade que na originação divina o mal já nasce vencido, e é instituído não como real, mas como apenas possível. O mal ficou parado na soleira da realidade, sem nela poder entrar, e apenas se apresentou, logo se precipitou na inatualidade. É como um passado que nunca foi presente e uma imagem que nunca foi real. Isso não impede que, em Deus, ele tenha deixado o seu vestígio e a sua marca, e é a isso que chamamos o mal em Deus. Não se trata propriamente de um aspecto tenebroso da divindade ou de um seu fundo obscuro, mas simplesmente de uma sombra, de uma espécie de escurecimento do seu fulgor. Da alternativa do mal permanece em Deus um vestígio, como de possibilidade sepulta no passado pela sobrevinda derrota e restituição inerte pela malograda realização: um

simples indício, débil e incerto, uma pegada apagada, uma possibilidade calada e adormecida; mas é, todavia, sempre uma presença inquietante. É como se esse resíduo inoperante ainda pudesse constituir um perigo, não decerto da parte de Deus, que venceu o mal *ab aeterno*, mas da parte de algum outro que, chegando posteriormente, soubesse encontrar no mal latente e dormente na profundidade divina o estímulo e quase a sugestão para uma nefasta revivescência e para uma desastrosa realização.

Esse despertador do mal, como ensina o relato bíblico, é o homem. A origem do mal é Deus, mas o seu verdadeiro autor é o homem, que dessa realização carrega a inteira responsabilidade. O homem não é autor da negação, mas a reanima, prossegue-a na realidade, oferece-se a ela como colaborador e instrumento. E a insuspeitada energia que manifesta nessa empresa lhe vem da liberdade, daquela mesma liberdade que em Deus, ao contrário, realizou o bem derrotando o mal. A negação, nascida já vencida pela liberdade (divina), somente da liberdade (humana) pode tirar nova vida e novo vigor. Esse uso ou abuso da liberdade revela no homem uma impressionante reserva de negatividade e uma extraordinária vocação aniquiladora. O terceiro capítulo do *Gênese* é uma desagradável e medonha descrição do emaranhado de ambigüidade e equívocidade, de mentira e falsificação, de insinceros subterfúgios e falsos enganos que intervêm na queda do homem. Que o homem tenha despertado o mal dormente em Deus é já perturbante, mas como tenha podido fazê-lo é coisa vertiginosa e aterrorizante, tão profundo, sombrio, tenebroso, e digamos mesmo insondável, é o abismo do mal.

Para a queda do homem concorrem três elementos: a possibilidade do mal que está oculta em Deus, a energia da liberdade que, potentíssima em Deus, não o é menos no homem, e uma carga de negatividade, que assume o aspecto de uma atitude blasfema nos confrontos da divindade. O que nasce daí é a bem notória revolta do homem. Mas em que consiste propriamente essa rebelião? Na pretensão de refazer a originação divina. Na pretensão de poder-se colocar no coração mesmo de tal originação, tomando o posto de Deus e confiando na promessa da "antiga serpente": *wehiitem kelohim, eritis sicut dii*. No curso dessa louca e imane tentativa, o homem não consegue dominar a negação que se apresentava como alternativa para a escolha divina, e que Deus tinha sabido derrotar com o ato da liberdade positiva, do qual resultou a sua própria existência. A negação escapa das mãos do homem e se revolta contra aquele que ousou reavivá-la; e ele não só não consegue ser Deus, mas decai abaixo do seu nível humano, deixando-se levar a um destino de perdição e de morte, de auto e onidestruição. O homem não só traduz a simples possibilidade do mal, ínsita em Deus, em uma realidade incandescente e funesta, mas

antes converte a própria positividade divina em uma provocação, como se ela tivesse a intenção de desafiar a sua liberdade, de incitá-lo à revolta, de sugerir-lhe as vias da transgressão. É assim que, sobre o prolongamento do blasfemo titanismo tedesco dos inícios do oitocentos, Dostoievski atribui ao seu "santo pecador" o sonho de derrubar Deus para tomar o seu posto e Nietzsche declara *Hybris ist unsere Stellung zu Gott* : diante de Deus, a atitude do homem é de presunção e arrogância.

Em virtude do vínculo que a une originariamente com o nada, a liberdade é em todo caso um poder imane e medonho: em Deus, o poder de existir contra o nada e o mal depois de tê-los expurgado, e de constituir-se como positividade originária, isto é, de sentar-se sobre seu trono de glória, tendo como escabelo a terra; no homem, o poder de se perder, se quiser, e de escolher a destruição de si e do resto, precipitando-se no lago de fogo e de enxofre e nas trevas exteriores, onde existe pranto e ranger de dentes.

O primeiro ato de liberdade foi, em Deus, um ato de liberdade positiva e, no homem, um ato de liberdade negativa. Um desmesurado desvario, um declínio assustador e irreversível. É possível deter essa sinistra decadência e inverter o rumo? Existe modo de reparar essa tragédia cosmoteândrica, na qual se compendiou a história da liberdade? Ainda uma vez socorre a Bíblia que, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, indica no sofrimento o único remédio eficaz e decisivo. Só a religião consegue dar um significado ao sofrimento, no seu vínculo com a culpa, porque o entende não apenas como pena e punição, mas sobretudo como expiação e resgate, ou melhor, como revelação do sentido último das coisas.

## 5

As concepções dialéticas oito e novecentistas exaltaram a potência do negativo, vendo nela o motor da história; mas não distinguiram suficientemente o mal verdadeiro, a culpa e o pecado, do sofrimento. O mal não pode ser construtivo: mesmo se exaltado, ele não leva, com necessidade dialética, à positividade, mediante uma inversão. Ele é, em si mesmo, devastante e ruinoso: a sua potência é grande, mas somente destrutiva. Não é a mola do progresso, mas o caminho da perdição. O êxito positivo, ao contrário, é próprio do sofrimento, a única força superior à imensa do mal. A potência do mal é grande, mas a potência da dor é maior. Só a dor é mais forte que o mal: a única esperança de debelar o mal é confiada à dor, que, por mais trabalhosa e dilacerante que seja a sua obra, é a energia oculta do mundo, a única

capaz de enfrentar toda tendência destrutiva e de vencer os efeitos letais do mal.

O sofrimento aparece, em primeiro lugar, como punição: é o castigo infligido ao homem pela sua queda. Mas, reduzido a isso, ele arrisca de ser um incremento da negatividade: um mal acrescentado ao mal. Ora, na grandiosa economia do universo, importa menos que o malvado seja punido do que que ele não se redima. A punição não balança nem equilibra nada; dela pode sair satisfeita só a justiça estreita, que, sem resgate, instauraria o seu reino no deserto da desolação: *fiat iustitia, pereat mundus*. A punição não sai dos confins do mal; antes, pode perverter o malvado, encerrá-lo na turva obstinação da impenitência, tornar-se motivo de ressentimento, ocasião de revolta, princípio de embrutecimento.

Como dor apenas imediata, a punição não faz senão multiplicar o mal. Mas a dor mais forte que o mal e vitoriosa sobre ele é a expiação, a dor aceita, antes querida, antes desejada e procurada. Na expiação, o pecador, que talvez já antecipasse o sofrimento nos sombrios tormentos do remorso e na angustiosa peripécia do arrependimento, deseja o para resgatar a sua culpa e pagar o seu débito, exige-o como flagelo que pode dar consolo, como mortificação que se converte em alívio. Sem deixar de ser suplício e tortura, o sofrimento se torna então bálsamo e lenimento; o pecador, mesmo se estrangido no cárcere da punição, em virtude da expiação redentora, dele se sente liberado. Na expiação, o sofrimento mais doloroso é capaz de se tornar sede de límpida felicidade. Kolja, quando vem a saber que Dimitri Karamazov, inocente, está para ser deportado, exclama: "Que homem feliz!". Essa vontade de sofrer nada tem a ver com as turvas e dúbias alquimias da *voluptas dolendi* ou com o sinistro e equívoco prazer do masoquismo, mas é recuperação de pureza originária e de nascente genuinidade.

Aqui intervém, em toda a sua eficácia, a álgebra do sofrimento: menos vezes menos ainda. O mal somado ao sofrimento não é um incremento da taxa de negatividade do universo. Não é nem uma duplicação nem uma multiplicação do mal, mas a sua eliminação. A liberdade introduziu o mal no mundo e, com o mal, o sofrimento. Dois excessos que não se somam nem se neutralizam reciprocamente, mas dos quais o segundo é vitória sobre o primeiro. De duas negatividades nasceu uma positividade. Com a queda, o homem quis refazer a originação divina e naufragou miseramente. Ele vê agora que a verdadeira repetição humana da originação divina é o sofrimento como expiação, e portanto como vitória sobre o mal.

Mas a potência da dor não se detém aqui. Consciente do próprio valor redentivo, o sofrimento se torna revelativo<sup>5</sup>: abre o coração dolorido da realidade e desvela o segredo do ser. Ele ensina que o destino do

homem é a expiação, e que, como mais forte que o mal, a dor é o sentido da vida e a alma do universo. O sofrimento se manifesta como a viragem da negação à positividade, o eixo da história da liberdade, a chave para entender o destino do homem e a realidade do mundo.

Donde a potência da dor? Do fato de que também Deus sofre. Melhor, o sofrimento é próprio de Deus: *divinum est pati*. Deus quer sofrer. A isso o prepara aquele tanto de kenótico<sup>6</sup> que inere à criação, na qual ele recolheu-se em si mesmo, voluntariamente limitou-se e restringiu-se, para dar lugar ao homem e à sua liberdade. A liberdade humana começou com um consciente e voluntário sacrifício da parte de Deus. Mas, desde quando o homem fez malograr a criação, tudo se transformou em uma seqüência de sofrimentos: da dor de ver a própria obra violada pelo homem, de constatar que o próprio desejo de consenso e colaboração da parte do homem permaneceu insatisfeito e desiludido, de assistir à ruína do homem embora dotado da inestimável prerrogativa da liberdade, aos sofrimentos intencionalmente assumidos no encarnar-se para redimir o homem, até mesmo a tomar sobre si o pecado, a submeter-se à morte, a expor-se ao abandono da parte de Deus, a descer no abismo do desespero. A raiz única do mal e da dor, que é o mistério do sofrimento, do qual só a religião pode levantar o véu, reside nessa vontade divina de sofrer pelo homem.

A dor é o lugar da solidariedade entre Deus e o homem: só no sofrimento Deus e o homem podem conjugar os seus esforços. É extremamente trágico que só na dor Deus consiga socorrer o homem e o homem consiga redimir-se e elevar-se a Deus. Mas é precisamente nesse sofrimento conjunto, divino e humano, que a dor se revela como a única força que consegue vencer o mal. Esse princípio é um dos fundamentos do pensamento trágico: que, entre o homem e Deus, não exista colaboração na graça, se primeiro não existiu no sofrimento; que, sem a dor, o mundo resulte enigmático e a vida absurda; que, sem o sofrimento, o mal permaneça sem redenção e a alegria inacessível. Em virtude desse sofrimento conjunto, a dor se manifesta como o nexos vivente entre divindade e humanidade, como uma nova *copula mundi*; e é por isso que o sofrimento deve ser considerado como o pivô da rotação do negativo ao positivo, o ritmo da liberdade, o fulcro da história, a pulsação do real, o vínculo entre tempo e eternidade; em suma, como uma ponte lançada entre o *Gênese* e o *Apocalipse*, entre a origem divina e o apocatástase.

É o sofrimento que põe em crise toda metafísica objetivante e demonstrativa, todo sistema zeloso apenas de uma totalidade harmônica e conclusa, toda filosofia do ser preocupada unicamente com o fundamento. Somente ele contém o sentido da liberdade e revela o segredo daquela vicissitude universal que co-envolve Deus, o homem, o mun-

do, em uma trágica história de mal e dor, pecado e expiação, perdição e salvação.

## **Notas da Tradutora:**

1. *Filosofia della libertà*. Genova: Il Melangolo, 1991. Tradução e apresentação por Sandra Neves Abdo, professora do Departamento de Filosofia da FAFICH / UFMG.
2. No original: "tirate", pl. de "tirata" (discurso longo e enfadonho; pop.: lengalenga).
3. No original: "meontologia" (pref. gr. *mé(s)*: idéia contrária à do radical). Pareceu-me mais adequado manter na tradução o neologismo utilizado por Pareyson.
4. No original: "posizione" (na acepção de *afirmação*).
5. No original: "redentivo" e "rivelativo". Optamos na tradução pelos neologismos *redentivo* e *revelativo*, uma vez que os adjetivos *redentor* e *revelador* também existem em italiano ("redentore" e "rivelatore") e foram preteridos pelo autor.
6. No original: "kenotico". Relativo à *kenose* (lat. *coenosis*) *Teol.*: Ato de o Verbo Divino assumir a forma humana, para, como homem, humilhar-se e sofrer a morte.

(Apresentação e tradução: Sandra Neves Abdo)

Endereço da Tradutora:  
Rua do Ouro, 457 / 603  
30220-000 Belo Horizonte — MG