**DEUS COMO LIBERDADE ORIGINÁRIA EM LUIGI
PAREYSON: INTERPRETAÇÃO DA EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA CRISTÃ?**

God as Original Liberty in Luigi Pareyson: An Interpretation of the Christian Religious Experience?

Paulo Afonso de Araújo *

Resumo: O artigo busca apresentar e discutir a concepção pareysoniana de Deus como liberdade originária. Elaborada sob inspiração de Plotino e Schelling, ela pretende ser uma ousada interpretação filosófica da experiência religiosa cristã; mas, ao entender Deus ao mesmo tempo como início absoluto e escolha entre bem e mal, ela suscita inevitavelmente a questão: trata-se de hermenêutica da experiência religiosa cristã ou de mais um cristianismo metafísico?

Palavras-chave: Pareyson; liberdade; Deus; cristianismo.

This article seeks to present and discuss the Pareysonian conception of God as original liberty. Written under the inspiration of Plotinus and Schelling, it intends to be a bold philosophical interpretation of the Christian religious experience; however, by understanding God both as an absolute beginning and a choice between good and evil, it inevitably raises the following question: does it advance a hermeneutics of the Christian religious experience or another form of metaphysical Christianity?

Keywords: Pareyson; Liberty; God; Christianity.

* Professor associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 31/10/2015 e aprovado para publicação em 11/11/2015.

A questão de Deus em Luigi Pareyson (1918-1991), um dos principais filósofos italianos do século XX, se insere em sua ontologia da liberdade, última etapa de seu caminho de pensamento. Trata-se de uma ousada e original interpretação das narrações da experiência religiosa cristã, de maneira tal que “hermenêutica do mito religioso e ontologia da liberdade convergem e se identificam” (PAREYSON, 1995 p. 174). Para esta ontologia da liberdade, Deus é, antes de tudo e fundamentalmente, qualificado como liberdade originária. Para Pareyson, com efeito, “dizer que Deus existe significa dizer que ele é liberdade: não um ser que tenha a propriedade de ser livre, mas um ser cujo próprio ser é liberdade [...]; não um ser livre, mas a própria liberdade” (PAREYSON, 1995 pp. 176-177).

I

Os antecedentes filosóficos aos quais Pareyson remete esta sua concepção de Deus como liberdade originária são sobretudo Plotino e Schelling (PAREYSON, 1995 pp. 131-139). Plotino é interpretado como aquele que escava o princípio em seu caráter abissal – o Uno em seu caráter indizível – e termina por elaborar uma sua aporética através de conceitos e metáforas, usados para indicar sua relação de alteridade respeito ao múltiplice: “O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas” (Enneadi V, 2, 1). Este Uno paradoxal não é relativo a nada – está além das coisas e da totalidade das coisas – mas, ao mesmo tempo, está em relação com todas as coisas – está em todas as coisas –, porque todas as coisas estão nele. O Uno é pai do ser, pois gera aquilo que, mesmo sendo outro de si, tem consigo certa semelhança; sem, contudo, que esta certa semelhança comprometa sua autonomia e alteridade. Ele gerou por superabundância, por generosidade, mas permanece além do ser, e, enquanto tal, é aquele ou aquilo que doa o ser a todas as coisas que não são o Uno. “Todas as coisas são ele e não são ele. São ele porque dele procedem, não são ele porque, permanecendo em si mesmo, ele deu a elas o ser” (Enneadi V, 2, 2). O Uno, permanecendo imóvel em si mesmo, doou o ser a todo grau de realidade outra e inferior respeito a si. Recusando a interpretação emanacionista da relação entre Uno e múltiplice, Pareyson vê o Uno colocar-se em relação criando o ser não como descendência ou decadência, mas como condescendência, como ato voluntário de benevolência e generosidade (PAREYSON, 1998 pp. 37-38). O Uno não é entendido apenas como o nada respeito ao ente, mas como a fonte superabundante do ser dos entes, como o informe que forma todo formado; enquanto informe, isto é, privado e não necessitado de forma, o Uno é livre de forma, ao mesmo tempo em que é o lugar de onde provém toda forma e formação.

Através do aprofundamento desta concepção dialética e paradoxal, Pareyson encontra em Plotino o tema da absoluta liberdade do Uno, de sua auto-gênese, de seu senhorio sobre a própria existência e, desta maneira, sobre todo ser e essência. O Uno, que está além de toda essência, é absolutamente senhor de si porque, antes de tudo e eternamente, deu a si mesmo a própria existência, ou seja, criou a si mesmo. O Uno é aquele que ele mesmo quis ser: “Por isso nosso entendimento descobriu que ele criou a si mesmo: se desta forma a vontade deriva dele e é, por assim dizer, obra sua, e é, além disso, idêntica à sua existência, quer dizer que ele mesmo se deu a existência: não é desta forma por acaso aquilo que é, mas é aquele que ele mesmo quis ser” (Enneadi VI, 8, 13). Mas criar a si mesmo significa que ele existe antes de si mesmo, embora este existir antes de si mesmo sirva apenas para dizer que criou a si mesmo de maneira absolutamente livre, livre inclusive de si próprio. O Uno é aquele que “quer ser aquilo que é e é aquilo que quer ser; que não age segundo sua essência, mas tem a essência que quer ter com o seu ato” (PAREYSON, 1995 p. 38). Ele não criou a si mesmo com base em uma essência própria, pois está além de toda essência; não dependendo nem da própria essência, nem de si mesmo, ele criou a si mesmo no próprio ato de querer a si mesmo. Assim, de fato, não há no Uno um antes temporal, nem substancial, ele gera eternamente a si mesmo e ainda antes da eternidade é si mesmo. O seu ato é a sua existência, a sua vontade é a sua energia. Ele é totalmente vontade, eternamente em ato, pois nele não pode se dar uma vontade que não esteja, de qualquer maneira, já contida em si mesmo. Precisamente por isso, ele é apenas si mesmo e não precisa de nada, diferentemente de qualquer outra coisa que, pelo simples existir, já se encontra dividida entre si mesma e a outra coisa que não é. Desta maneira, o Uno não poderia criar-se diverso daquilo que se criou, pois não poderia o contrário; mas isso não significa uma deficiência da vontade livre do Uno, “pois poder o contrário é incapacidade de permanecer junto do ser perfeito” (Enneadi VI, 8, 21).

Assim, para Pareyson em Plotino o Uno é entendido como puro ato, simples vontade, absoluta liberdade, criador e senhor de si e de todas as coisas; consequentemente, para ele, o princípio do ser é a liberdade. Uma liberdade tão originária e radical que institui livremente a si mesma e a todo ente no ato do absoluto querer; origem entendida como uma generosa doação da superabundância inexaurível do Uno aos entes em sua vontade pura, com a qual ele criou a si mesmo. Não havendo antes uma possibilidade e depois um querer – nem uma necessidade e depois sua realização –, o início eterno e absoluto, realidade pura e anterior, é o querer arbitrário, a liberdade radical; liberdade radical que é o prius indizível e imemorial de todo ser e pensamento, o ato puro de toda substância, existência, possibilidade. Em Plotino Pareyson encontra não apenas o inexaurível a ser interpretado (PAREYSON, 1991 p. 167), mas sobretudo a pura liberdade a ser acolhida no pensamento (PAREYSON, 1995 pp. 138-139).

II

Schelling, por sua vez, é interpretado por Pareyson como o grande continuador, mesmo se inconsciente, de Plotino, enquanto escava o abismo da liberdade. Para Schelling, com efeito, o sujeito absoluto – a eterna liberdade – é livre de se encerrar ou não em uma forma:

Para poder se encerrar em uma forma, deve certamente estar fora de toda forma, mas o seu aspecto positivo não consiste nisso, em estar fora de toda forma, em ser incompreensível, mas em poder se encerrar em uma forma, em poder se tornar compreensível, isto é, em ser livre para poder se encerrar ou não se encerrar em uma forma (SCHELLING, 1995 4, p. 381)

O princípio é livre não apenas respeito ao finito, que ele pode pôr ou não, mas também respeito à sua própria constituição como princípio, e assim à sua própria autogênese:

Deus é livre tanto de ser quanto respeito ao ser. Respeito ao ser ele é livre absolutamente, no sentido que tem a liberdade pura e nítida, aquela de ser ou não ser, *eine lauter Freiheit zu sein oder nicht sein*. Neste sentido ele é senhor do próprio ser, *Herr des Seyns*, enquanto é antes de tudo senhor do próprio ser, ou melhor, parece existir apenas para ser senhor do ser (PAREYSON, 1995 p. 139).

Mas, pensar radicalmente esta liberdade absoluta do prius, implica pensar uma potencialidade que o Uno, para ser tal, precisou vencer e subjugar. Algo que, se não estivesse no próprio Uno impedir-lhe-ia de ser o prius absoluto, da mesma forma que, se precedesse temporalmente sua auto-realização, impedir-lhe-ia seu caráter absoluto; uma potencialidade que está presente no Uno como possibilidade vencida, e que, todavia, nunca foi real, como um eterno passado nunca presente senão como passado do Uno. Trata-se do tema do *Grund* em Deus, afrontado por Schelling nas *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Esta é também a explicação schellinguiana para a liberdade humana e para a realidade do mal: o mal se torna real pelo egoísmo do homem, mesmo se sua possibilidade encontra-se ínsita em Deus, no seu fundamento obscuro, que está nele como distinto dele.

Pareyson, na verdade, interpreta a investigação schellinguiana sobre a liberdade originária, presente nas *Untersuchungen*, em concurso com uma visão trágica da existência, decorrente da continuidade, por ele assumida e valorizada, entre a liberdade humana e a liberdade divina. Por esta interpretação, Deus, como pessoa, não “é” mas “advém”, porque ser pessoa é uma conquista, é um fazer-se através de uma própria essência que é apenas como vida e movimento. Assim, na introdução aos *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (1974) de Schelling, ele afirma:

A impossibilidade de separar a liberdade humana da liberdade divina implica que o mal, mesmo sendo o resultado da liberdade humana, e desta

apenas, tem uma pré-história super-humana, um fundo metafísico, um antes obscuro e abissal. Ele tem sua remota origem no tenebroso fundamento da essência divina, que Deus mesmo supera e vence no tormentado episódio de seu devir, e a sua causa próxima e imediata na liberdade humana (PAREYSON, 1974 p. 15).

Deus, para ser pessoa, deve nascer e entrar naquela contradição de princípios que é o pressuposto de todo vivente.

Por um lado, se ele fosse puro espírito não seria Deus vivente, e, por outro, se não tivesse um nascimento não seria Deus pessoal. [...] Deus mesmo não é apenas espírito, mas também natureza, e sem esta natureza, princípio dirigido pelo finito e remota origem do mal, não apenas não haveria o mundo da coisas, nem o mal do qual é autor própria e unicamente o homem, mas não haveria nem mesmo Deus, o qual se afirma como Deus apenas como vida e personalidade, isto é, como vitória sobre o limite e sobre o mal que ele tem em si mesmo (PAREYSON, 1974 pp. 14-15).

III

Para Pareyson, contudo, não obstante as importantes sugestões que estes filósofos oferecem, a justificação fundamental de sua concepção de Deus como liberdade originária não se encontra tanto nestas suas referências, repensadas de modo original, mas em uma interpretação filosófica das narrações da experiência religiosa cristã. De fato, o argumento decisivo para ele se encontra na experiência judaico-cristã judeu-cristão de Deus, com a qual Plotino e Schelling estariam de acordo:

Não se esqueça que a presente consideração de Deus como liberdade absoluta não pretende ser uma teoria explicitamente conceitual da divindade, mas se apresenta como uma reflexão sobre a experiência religiosa; embasada em uma concepção não demonstrativa, mas hermenêutica da filosofia (PAREYSON, 1995 p. 131).

A experiência de Deus testemunhada pela Bíblia é, segundo Pareyson, experiência de um Deus vivo, que “age livremente, faz tudo aquilo que quer, é liberdade absoluta e arbitrária” (PAREYSON, 1995 p. 132). Para justificar esta afirmação, ele refere-se a várias passagens bíblicas, mas concentra-se, de maneira particular, no texto de Ex 3, 14, onde Deus revela a Moisés seu nome: ehyeh asher ehyeh (traduzido como ego eimi ho on, pelos LXX, e como ego sum qui sum, por São Jerônimo). Desta passagem, que conteria a justificação para uma compreensão de Deus como liberdade originária, Pareyson reúne as diversas interpretações em três possíveis traduções: “Eu sou aquele que é; Eu sou aquele que sou; Eu sou quem sou” (PAREYSON, 1995 p. 119).

A primeira tradução – “Eu sou aquele que é” –, substantiva o movimento verbal do hebraico e identifica Deus e ser. Trata-se da interpretação que predominou na teologia que tende a identificar Deus ao ente, e na metafísica que tende a objetivar o ser. Para Pareyson, esta interpretação reduz Deus ao ser, e o ser ao ente supremo; por ela, o Deus vivo da experiência religiosa se torna o Deus abstrato e inerte dos filósofos, e o ser, ao qual a filosofia intenciona, torna-se a suprema objetividade.

Na segunda tradução – “Eu sou aquele que sou” –, Pareyson identifica a concepção de Deus como Pessoa. Trata-se de uma interpretação que, mesmo se menos abstrata respeito a precedente, é redutiva, pois ao entender Deus como a Pessoa – e não de maneira determinada como uma pessoa – acaba hipostasiando Deus como valor, causa, ser, bondade ou razão. O Deus da experiência religiosa não é a Pessoa, mas uma determinada pessoa que vem ao nosso encontro ou nos abandona, é um Deus singular: “ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob” (Ex 3, 6.15; 4, 5). O Deus da experiência religiosa se apresenta sempre como um tu a ser invocado e escutado, nunca totalmente inteligível; é sempre transcendente ao eu que com ele se relaciona, nunca compreensível do ponto de vista de sua ulterioridade.

Assim, nestas duas primeiras interpretações, Pareyson identifica definições filosóficas de Deus, meras mistificações que se contrapõem frontalmente ao Deus vivo da experiência religiosa; tanto a concepção de Deus como ser, quanto a concepção de Deus como Pessoa, não passam de exemplos de antropomorfismo, mascarado por definições conceituais de Deus (PAREYSON, 1995 pp. 113-119).

A terceira tradução – “Eu sou quem sou” –, contudo, é considerada por Pareyson a mais adequada ao texto. Ela indica, segundo sua interpretação, a vontade, a liberdade, a personalidade absoluta e arbitrária que é Deus. Nesta perspectiva, o nome de Deus parece quase ser “eu sou quem quero ser” (PAREYSON, 1995 p. 35); ou, de maneira mais aderente ao hebraico, que indicaria, segundo a tradução de M. Lutero, um Deus adveniens, dirigido ao futuro: “ich werde seyn der ich seyn werde”.

O ego sum qui sum significa [...] em primeiro lugar a recusa divina de dizer o próprio nome; o que por um lado confirma a insuperável transcendência de Deus [...]; por outro lado, reivindica a extrema e ilimitada liberdade de Deus, ou melhor, propõe uma concepção de Deus como liberdade absoluta, sem que esta deva enunciar-se em termos conceituais e objetivantes (PAREYSON, 1995 p. 122).

Ao assumir esta terceira interpretação, Pareyson busca caracterizar a liberdade de Deus – na perspectiva de Plotino e Schelling – como liberdade não apenas de criar o outro de si, mas inclusive de se colocar na autogênese, pois em Deus não há diferença entre existência e vontade, entre vontade

e intelecto, entre essência e liberdade. Assim, o texto é entendido desta maneira:

“Eu sou aquilo que quero ser e quero ser aquilo que sou”, eu sou livre ao ponto de ser livre inclusive respeito a meu ser, minha essência, minha existência. [...] “Eu sou de tal maneira livre que sou livre também respeito a meu ser, e o meu ser eu dou a mim mesmo como quero; a minha vontade é o mesmo ato de liberdade que eu sou; o meu ato de liberdade é o ato com o qual eu quero ser aquilo que sou” (PAREYSON, 1995 p. 35).

A resposta de Deus a Moisés é assim entendida, segundo uma sublime ironia divina, como indicação do arbitrarismo de Deus e ao mesmo tempo de sua transcendência e impossibilidade de objetivação e nomeação:

“O meu nome eu não te digo, ou melhor, não quero dizer-te: não tens nenhuma necessidade de sabê-lo. Por que me perguntas? Eu sou quem sou, isto é, sou quem bem me parece, e isto basta. Desta questão não deves ocupar-te: não te intrometas, a questão não te diz respeito” (PAREYSON, 1995 p. 122).

Assim, a inominável transcendência de Deus, o arbitrarismo divino e a identidade de ser e vontade se constituem nos três aspectos convergentes que indicam, segundo Pareyson, uma coisa apenas: Deus é – não tem – liberdade. Deus é liberdade tão originária que origina a si mesmo. Deus é autogênese de si mesmo. Deus é liberdade abissal e imemorial.

IV

Pareyson entende a liberdade como puro início e escolha: o início da liberdade é a própria liberdade; na instantaneidade do início já está contida a alternativa a ser escolhida, entre afirmar a si mesma e sair do não ser, ou permanecer no não ser e recair em seu nada. Ou seja, a liberdade como escolha entre positivo e negativo está estritamente ligada à liberdade como puro início:

O início [...] já é uma escolha, no sentido que a liberdade poderia não começar, isto é, não sair do não ser, e poderia cessar, isto é, retornar ao não ser de onde saiu. [...] Na mesma instantaneidade do início está delineada e contida a alternativa: a liberdade pode sair do não ser ou nele permanecer, pode afirmar a si mesma ou recair no seu nada. A liberdade é por si mesma a liberdade de escolha e a escolha da liberdade: simultaneamente início e escolha (PAREYSON, 1995 p. 256).

Desta maneira, Deus enquanto entendido como liberdade originária, é concebido ao mesmo tempo como início absoluto e escolha entre positivo e negativo: “O nascimento da liberdade [...] consiste no ato absolutamente

primeiro – início e escolha ao mesmo tempo – com o qual Deus dá origem a si mesmo e se coloca como positividade originária” (PAREYSON, 1995 p. 472).

Como início absoluto, a liberdade de Deus não é precedida de nada, uma vez que ela própria é o princípio do ser de Deus. Deus é porque quer ser e como quer ser, sem ser constrangido nem a ser, nem a ser em um determinado modo. Desta concepção da liberdade de Deus como início absoluto, decorre a necessidade de se pensar que o ato eterno da criação tenha sido precedido em Deus pelo seu ato eterno de autogênese; mais radicalmente ainda, que este ato de autogênese introduziu na eternidade de Deus uma temporalidade muito especial, expressa pela fórmula paradoxal “Deus antes de Deus”, pois se Deus gerou a si mesmo, ele é ao mesmo tempo antes e depois de si (PAREYSON, 1995 p. 130). A partir da perspectiva desta temporalidade especial, Pareyson pode afrontar a inquietante questão colocada por Kant como bártro da razão (KpV B, p. 641):

Da existência de Deus [...] dependem todas as coisas; mas de que depende a existência de Deus? A resposta é [...] única: de Deus mesmo. Antes de Deus não pode ser senão Deus. Mas a ideia de Deus antes de Deus não é de maneira nenhuma simples e unívoca; ao contrário, é precisamente em seu caráter obscuro e tenebroso que se esconde o mistério de Deus (PAREYSON, 1995 p. 132).

Desta maneira, a filosofia pareysoniana da liberdade toma distância da concepção tradicional de Deus como “ser necessário”, considerado “um dado primordial assentado em si mesmo, uma realidade cega, inerte e inoperante” (PAREYSON, 1995 p. 132). De fato, segundo Pareyson “o ser necessário não existe, e o vazio assustador deixado pela sua inexistência não pode ser preenchido senão pelo abismo da liberdade” (PAREYSON, 1992 p. 29). Além disso, se se reconhece Deus como uma necessidade, esta deverá ser entendida apenas como consequência da irrevogabilidade do ato de liberdade que está na origem do seu ser, pois “a necessidade que Deus tem de ser é posterior à sua realidade: nele a irreversibilidade do ser não é senão a irrevogabilidade do ato de liberdade” (PAREYSON, 1995 p. 132). Para Pareyson, toda a realidade – inclusive a realidade de Deus – longe de ser fruto da possibilidade ou reclamada pela necessidade, é pura gratuidade, porque vertiginosamente suspensa no abismo da liberdade: no início era a escolha.

A escolha do ser é, antes de tudo, a autogênese de Deus, e, depois, o seu prolongamento na criação do mundo, como primeiro ato de realidade: a escolha é o início de Deus. Trata-se de um início eterno, o que se constitui em um paradoxo para nosso pensamento; a liberdade abissal – que é Deus – é início, mas início que não pode ser situado em um tempo determinado ou segundo uma sucessão temporal: é início desde a eternidade, é início eterno. Deus, da mesma maneira que a liberdade, não remete a outra coisa que a si mesmo:

No nível mais alto, Deus e liberdade coincidem neste seu puro originar-se, neste seu começo de si por si. Esta é a liberdade originária, que é como dizer a liberdade divina: não Deus como ser dotado de liberdade nem como ser sumamente livre, mas Deus como liberdade ele mesmo, como liberdade plena, originária, absoluta (PAREYSON, 1995 p. 255).

V

Enquanto liberdade originária, Deus é para Pareyson também entendido como escolha entre positivo e negativo, isto é, como livre arbítrio: “Deus é por si mesmo escolha e opção pelo ser contra o nada, escolha do bem contra o mal, opção e escolha que resultam definitivas e irreversíveis. A própria existência divina, como vitória sobre o nada, é escolha definitiva do bem” (PAREYSON, 1995 pp. 176-177).

Ou seja, Deus é opção pelo ser e recusa do não ser, escolha do bem e exclusão do mal. Desta forma, dizer Deus significa afirmar que o bem foi escolhido. Considerando que Deus também é início eterno, então Deus é eternamente a escolha do bem, e, conseqüentemente, eternamente vitória sobre o nada e sobre o mal. Deus não é o bem, mas a escolha do bem e o bem escolhido para toda eternidade. Desta maneira, Deus é absoluta positividade.

Deus é mais que bem: é a escolha do bem estabelecida e consolidada e desta forma definitiva, é a redução do negativo a possibilidade vencida e desta forma não operosa e inerte. O nada foi vencido para a eternidade; o mal é uma possibilidade jogada uma vez por todas e para sempre perdida, pois resultou perdedora naquele ato terrível e primígeno que é a autogênese divina. Isto significa Deus e a sua existência (PAREYSON, 1995 p. 178).

Pareyson tem consciência de que esta questão é muito delicada, pois atribuir a Deus livre arbítrio – a escolha e a alternativa entre positivo e negativo, entre bem e mal –, parece um impróprio antropomorfismo. Contudo, ele pretende que o livre arbítrio não seja entendido como simples escolha entre meios para alcançar um fim preestabelecido, mas como um modo de pensar Deus na sua absoluta soberania (PAREYSON, 1995 p. 297). Além disso, ele entende que atribuir o livre arbítrio a Deus não significa atribuir-lhe um agir ao acaso ou segundo capricho, mas um agir por querer soberano: o fato de que a vontade divina seja absolutamente arbitrária não significa que ela seja caprichosa e acidental; “arbitrário é o querer soberano, o querer que quer porque quer, caprichoso é o querer que quer ao acaso, cegamente, porque lhe ocorre querer” (PAREYSON, 1995 p. 124).

Da concepção da liberdade de Deus como arbítrio entre positivo e negativo, deriva a concepção que em Deus está de qualquer maneira presente uma dialética de ser e não ser, bem e mal. Uma vez que nada preexiste à liberdade divina, o ato com o qual Deus gera a si mesmo escolhendo

ser, institui, ao mesmo tempo, a alternativa entre o positivo escolhido e o negativo descartado, entre o bem que é iniciado e o mal que é vencido. No próprio coração da liberdade originária de Deus nasce a dialética entre ser e não ser, entre bem e mal, entre ser bens reais e não ser males possíveis. Afirma Pareyson, “como liberdade, Deus é o ser que quis ser, e assim é vitória sobre o nada, e contém sua possibilidade; é escolha do bem, e assim é vitória sobre o mal, e contém sua possibilidade” (PAREYSON, 1995 p. 176). Assim, Deus, como entende Pareyson, é um Deus dialético que tem em si a duplicidade e a polaridade: ser e não ser; bem e mal. Trata-se de um Deus experimentado e indagado com toda a valência do risco da liberdade trágica e dialética, que caracteriza a liberdade humana.

VI

Pareyson pretende que esta sua concepção de Deus como liberdade originária seja a concepção que mais corresponde ao Deus das narrações da experiência religiosa judaico-cristã, ao Deus da Bíblia. Em 1989, em uma entrevista a C. Sbailò, ele afirma:

O Deus dos filósofos é Ser, Substância, Causa; mas o Deus autêntico é aquele da religião: o Deus de Abraão, Isaac, Jacó; o Deus ao qual o homem se refere como um tu; o Deus que se invoca, se reza, se suplica, e que se pode também negar, blasfemar, maldizer; o Deus da Bíblia, que faz tudo aquilo que quer, com vontade soberana e liberdade absoluta (PAREYSON, 1998 p. 183).

Ora, o Deus concebido como liberdade originária é o Deus presente nas narrações da experiência religiosa cristã? Ou é o Deus sugerido pela metafísica de Plotino e Schelling? O Deus liberdade absoluta é o Deus bíblico cristão como apresenta a religião ao intérprete filósofo, ou um modo de pensar Deus filosoficamente para depois interpretar dialeticamente a experiência religiosa do Antigo e Novo Testamento?

A partir da análise da concepção pareysoniana de Deus como liberdade originária, acima indicada, pode-se afirmar que Pareyson lê a Bíblia mais com a sensibilidade religiosa e filosófico-teológica de autores como Plotino e Schelling, e menos com referência à letra do texto bíblico e de seus comentários exegéticos.

Se [Pareyson] tivesse querido operar como verdadeiro exegeta e intérprete em sentido estrito, ele deveria referir-se a uma investigação muito mais ampla e precisa do dogma e da teologia. A documentação sobre a qual ele se apoia, mesmo possuindo a autoridade de uma tradição, é já filtrada, selecionada, fortemente contaminada de filosofia e gnose. Ele privilegia alguns aspectos do cristianismo e omite outros (TILLIETTE, 1996 p. 96).

O caso de Ex 3, 14, que pretende justificar a interpretação de Deus como absoluta liberdade, é paradigmático. O contexto do capítulo terceiro do livro do Êxodo, em que se insere a passagem em questão, segundo comentários exegéticos, fala do empenho soteriológico da parte de Deus que, chamando Moisés, o envia para a missão de libertação de seu povo, que se encontrava reduzido à escravidão. Neste contexto soteriológico, Deus revela a Moisés o seu nome como garantia do compromisso irrevogável com seu povo. A interpretação mais adequada ao texto e ao conteúdo revelador do nome parece ser, como corretamente entende Pareyson, dinâmica e não estática: “eu sou aquele que sou e estarei contigo”; a referência ao futuro é exigida tanto pelo caráter da promessa pronunciada por Deus, como pelo fato que o verbo *hayah* tem uma valência dinâmica. Pareyson, contudo, não considera a valência histórico-salvífica, dada pelo contexto, e interpreta o texto na direção do arbitrarismo divino. Na verdade, o contexto de revelação do nome é de caráter teofânico e adquirirá na experiência veterotestamentária uma importância decisiva pois o nome tornar-se-á nome próprio do Deus de Israel: *Jhwh*.

A revelação do nome não apresenta, de maneira alguma, uma definição ontológica de Deus, nem indica sua constituição metafísica, conforme alerta G. von Rad: “Nada se distancia mais da etimologia do nome de *Jhwh*, que uma possível definição da essência de Deus no sentido de uma definição ontológica (LXX: *ego eimi ho on*) como alusão a seu caráter absoluto” (VON RAD, 1993 I, p. 194).

Assim, o contexto histórico-salvífico de Ex 3, 14, indica que a revelação do nome comunica o conforto da proximidade salvífica de *Jhwh* junto ao seu povo. A refutação da revelação do nome, por sua vez, indica a absoluta transcendência de Deus respeito ao homem, isto é, significa que o homem não pode dispor de Deus de maneira mágico-cultural; indica a indeterminada liberdade de *Jhwh*, não que *Jhwh* é liberdade originária. O texto de Ex 3,14 não autoriza nenhuma definição filosófica de Deus, assim como não nos informa coisa alguma sobre uma hipotética teogonia divina.

Ele, ao contrário, exclui no modo mais categórico que o homem ou o filósofo possa assistir à eterna gênese divina. Isto é tudo. O acréscimo nesta matéria não é hermenêutica da narração bíblica, mas tentação gnóstica e filosofia que se aventura no infinito apoiada a muletas suspensas no vazio (POSSENTI, 1995 p. 20).

VII

Pareyson, contudo, seguindo Plotino e sobretudo Schelling, interpreta o Deus cristão como liberdade originária: não apenas Deus é livre, mas é liberdade, isto é, início absoluto e escolha entre positivo e negativo, entre

ser e nada, entre bem e mal. Seguindo uma perspectiva cristã, não seria, contudo, mais correto afirmar que Deus é sobretudo relação de diálogo amoroso? Não corresponderia mais ao dado bíblico, afirmar que Deus não seria liberdade se originariamente não fosse amor relacional? De fato, se Deus é a liberdade originária – ou o fundamento, ou o ser, etc. –, ele só o é, porque é o Deus que se auto-comunica; porque é o Deus que quer estar em comunhão com o homem, oferecendo-se generosamente ao pensar humano como verdade última, que o homem busca incessantemente, até o momento em que nele repousa. A hermenêutica pareysoniana da experiência religiosa cristã, contudo, está muito marcada por sua intensa reflexão sobre o mal, e isso provavelmente impede uma adequada consideração da experiência do amor: nos escritos de Pareyson, que se referem à ontologia da liberdade, comparece raramente a palavra amor; é significativo que a experiência do amor não está incluída nos exemplos de experiência de transcendência (PAREYSON, 1995 pp. 93-97): a experiência do amor não se constitui em uma originária dimensão da experiência religiosa?

O Deus concebido como liberdade originária não é também um Deus de alguns filósofos? Vattimo pergunta-se, com razão, se a concepção pareysoniana de Deus como liberdade originária não seria uma reduplicação em Deus das características humanas:

Pensar o ser como liberdade, como triunfo nunca garantido sobre o *Nacht-seite*, não será no fundo pecar de antropomorfismo [...] Se também Deus (e no fundo, precisamente porque o ser é pensado como liberdade, é possível retomar a identificação da teologia metafísica entre o ser e Deus) está na condição de liberdade ameaçada, então o que significa a relação da existência com ele, ou com o ser? Se esta relação deve ser estabelecida como tensão e diferença, em que consistem estas últimas? (VATTIMO, 1989 p. 59).

Ao conceber, seguindo Schelling, a liberdade humana e a liberdade divina em total continuidade como escolha entre negativo e positivo – Deus é a escolha positiva e o homem a escolha negativa –, Pareyson acaba projetando em Deus, entendido como liberdade absoluta, uma determinada interpretação da estrutura da existência humana. Na verdade, toda e qualquer argumentação sobre Deus, assim como toda e qualquer consideração sobre a experiência religiosa, não pode deixar de fazer referência à analogia. A analogia é, com efeito, o lugar em que Deus se diz e se cala em uma continuidade de silêncio e palavra, e na qual a palavra não é senão a exuberância do silêncio. Ora, isto deve valer também para a concepção de Deus como liberdade, caso contrário, se compreende a liberdade absoluta de Deus como um prolongamento da liberdade do homem.

Afirmar [...] que a liberdade, enquanto puro início não padece um mais ou um menos: ela é ou não é, significa propor uma concepção noumênica da liberdade (Kant) que desconhece antes de tudo o dado fenomenológico [...] de uma gradação de ser e por isso de condições estruturais da liberdade, que da tendência inconsciente dos seres inanimados se alça, através de manifestações da vida vegetativa e sensitiva, até os atos livres (porque

conscientes) dos seres dotados de espiritualidade, que, por sua vez, são ordenados hierarquicamente até Deus (BIANCO, 1996 p. 780).

Ao avançar na concepção de Deus como liberdade originária e afrontar o delicado problema da autogênese de Deus, Pareyson vê-se obrigado a especular um Deus que escolhe existir antes de existir. Como entender isso? Para sair desta dificuldade, não teria sido melhor, talvez, ter dado um passo atrás e recorrido aos conceitos de gratuidade e não fundamento como aspectos da categoria modal de realidade, largamente utilizados em suas obras de outras fases: Deus seria então considerado como abismo inexaurível que é porque é; sendo gratuitamente é livre.

A teogonia é, segundo X. Tilliette, um custoso tributo que Pareyson teve de pagar ao Schelling das *Untersuchungen*. O Deus liberdade originária em sua autogênese revela-se como um Deus dialético, isto é, como um Deus metafísico, mesmo se tratando de uma metafísica que se funda sobre uma ontologia da liberdade, que pretende ser interpretação filosófica da experiência religiosa cristã.

Esta metafísica, que recorre a uma dialética polar e que se coroa em uma ontologia da liberdade humana projetada em Deus, é de tal maneira invasiva que sufoca e enfim distorce a importante ideia metódica da filosofia como hermenêutica do “mito” religioso (POSSENTI, 1995 p. 12).

Pareyson, na verdade, nos apresenta um Deus que se define e se põe como escolha e início absoluto: Deus é escolha originária do bem e, como tal, afirmação de si como liberdade positiva e originária. Apenas com esta concepção de Deus, segundo Pareyson, o pensamento pode resistir diante do bátrio da razão; apenas o Deus liberdade absoluta pode responder a pergunta fundamental: tudo provém da liberdade. O Deus que emergiu do agon protológico como escolha do bem, é Deus graças ao conhecimento do nada, que ele derrotou e lançou no não ser, porque não escolhido e não querido. No entanto, este nada apenas conhecido deixa um traço no próprio Deus: o nada permanece como uma sombra e envolve a realidade e a criação de uma luz crepuscular; o próprio Deus é marcado pela sombra do nada ameaçador, latente em sua positividade. Este Deus não é o Deus da experiência religiosa, mas o *Urgrund schellinguiano*; a interpretação da linguagem simbólica das narrações da experiência religiosa é suplantada pela dialética.

VIII

O Deus concebido por Pareyson é o Uno que se institui como positividade no final de um processo teogônico, no qual não faz experiência do nega-

tivo – como oportunamente sustenta Pareyson –, mas que, de qualquer forma, conhece o negativo e o conserva em si como possibilidade vencida ab aeterno. Ao criar o diverso de si, este Deus escolhe criar no bem, mas acaba introduzindo na criação a sombra tenebrosa da possibilidade do mal. Ora, um dado irrenunciável das narrações cristãs referentes às origens é a ideia da criação ex nihilo: é nesta ideia que está presente a diferença fundamental entre Deus e o mundo; entre as perspectivas religiosas que, nas diversas formas de panteísmo, concebem a sacralidade do cosmos e a originalidade da revelação judeu-cristã.

Pareyson chega a sugerir que é em vista da criação do mundo e do homem que Deus se gera: “talvez poder-se-ia dizer que Deus quer de tal maneira a criação do mundo que para fazê-la quer existir ele mesmo” (PAREYSON, 1995 p. 135). Neste caso, se a vontade de criação é tal que chega a levar Deus à sua auto-geração, então a vontade seria o originário, de acordo com o princípio schellinguiano “Urseyn ist Wollen”, corrigido posteriormente pela liberalidade e generosidade do início. Assim, ao invés da diferença que implica a criação ex nihilo estamos diante do monismo da liberdade, pelo qual entre a liberdade originária, a liberdade da criação e a liberdade do homem não há nenhuma separação. O dado bíblico, contudo, coerente com a concepção da criação ex nihilo, ao invés de identidade originária, fala de alteridade e diferença em uma profunda relação pessoal de amor: o criador é aquele que não necessita criar, mas cria por pura liberalidade. Segundo G. Von Rad, com efeito, o termo bíblico bara', presente na tradição P, é usado exclusivamente para definir o ato criativo de Deus; este termo não autoriza nenhuma continuidade ontológica entre criador e criatura, pois indica a absoluta alteridade de Deus respeito ao mundo; mas o termo indica também uma relação de criador e criatura, relação que é sancionada pela liberdade no amor. A experiência religiosa judaico-cristã é a experiência viva deste encontro entre criador e criatura, e a Bíblia dá constantemente testemunho deste diálogo de Deus com seu povo. O anúncio central dos dois testamentos, com efeito, tem como seu centro a abundância de bênção que acompanha a eleição do povo de Deus, não obstante sua infidelidade; mesmo o texto de Gn 1-11, ao lado da dramática irrupção da culpa, atesta também a irrevogável bênção que acompanha o culpável; emblemático neste sentido é o sinal que Deus põe sobre Caim para que este seja preservado (Gn 4, 15). Tudo isto com base unicamente na fidelidade do amor divino e na sua liberdade no amor. Assim, para as narrações da experiência religiosa cristã, é o amor, não a liberdade, o incipit, pois para a Escritura Deus não é liberdade, mas amor. É no amor que Deus põe o outro de si, é na liberdade do amor e no profundo respeito da liberdade da alteridade que ele quer, cria e suscita relações de amor; é no amor que ele corre o risco de ser refutado.

Além disso, o cristianismo das origens compreendeu, a partir da páscoa, a criação no âmbito das relações trinitárias: a criação é história trinitária, pois o Filho amado pelo Pai é o mediador também na Trindade criadora:

Ela [a criação] se desenvolve no diálogo eterno de Deus com Deus, do Pai com o Filho, por uma decisão divina livre e gratuita, que é o mistério, o desígnio de graça pelo qual tudo é chamado a existir e a alcançar a sua plenitude final no Cristo (FORTE, 1991 p. 230).

Desta maneira, é fundamental, na compreensão cristã do início, a referência ao Cristo como princípio e mediador: a partir da experiência de salvação em Cristo o cristianismo lê o início e o escathon. De fato, é em Cristo que se reconhece a forma e o centro da criação:

Tudo tem uma marca cristológica e encontra no gerado antes de toda criatura não apenas o reconciliador do tempo último, mas também o arquétipo originário, a medida da própria consistência e verdade [...]. Poder-se-ia concluir que a geração do Filho é o lugar eterno da criação, o processo divino em que esta ocorre, a condição transcendente de possibilidade do criado (FORTE, 1991 p. 229).

IX

Na narração cristã da origem a ontologia do amor encontra-se com a ontologia trinitária e formam uma unidade, porque Deus é essencialmente amor livre e liberante. Do ponto de vista das narrações da experiência religiosa cristã deve-se então dizer:

O início não é objeto de uma demonstração, mas de revelação: se a sua possibilidade remete filosoficamente a uma alteridade não contingente, a sua realidade e efetividade remete à gratuidade e livre iniciativa do amor divino criador (FORTE, 1991 p. 214).

Os “mitos” bíblicos – que Pareyson pretende respeitar e auscultar –, conhecem apenas o Deus que se revela e este é o Deus Trindade do início gratuito. A mensagem bíblica, com efeito,

apresenta-nos no início Deus como criador, não apresenta teorias sobre possíveis modalidades de sua existência antes da criação. A narração bíblica exclui expressamente toda hipótese, toda indução ou dedução, todo modelo metafísico ou de outro gênero sobre a existência divina antes da criação do mundo (POSSENTI, 1995 p. 20).

Os “mitos” bíblicos que narram a revelação do Deus vivo da religião cristã não fornecem elementos para se especular o mistério de Deus antes de Deus, de Deus antes da criação. Ir além deste limite é projetar no abismo de Deus uma metafísica humana, demasiadamente humana.

Bibliografia:

BIANCO, B. Libertà dell'Essere o Libertà dall'Essere? In margine all'Ontologia della Libertà di Luigi Pareyson. **Archivio di Filosofia**, v. 63, p. 773-783, 1996.

FORTE, B. **Teologia della Storia**. Milano: San Paolo Edizioni, 1991.

KANT, I. **Werkausgabe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

PAREYSON, L. Introduzione. In: SCHELLING, F. W. J. **Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà**. Milano: Mursia, 1974.

_____. **Verità e Interpretazione**. 4 ed. Milano: Mursia, 1991.

_____. **Esistenza e Persona**. Genova: Il Melangolo, 1992.

_____. **Ontologia della libertà**. Torino: Einaudi, 1995.

_____. **Essere Libertà Ambiguità**. Milano: Mursia, 1998.

PLOTINO. **Enneadi**. Milano: Rusconi, 1996.

POSSENTI, V. **Dio e il male**. Torino: SEI, 1995.

SCHELLING, F. W. J. **Ausgewählte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

TILLIETTE, X. Il male e l'espiazione secondo Luigi Pareyson. In: DI CHIARA, A. (Ed.). **Luigi Pareyson. Filosofo della libertà**. Napoli: La Città del Sole, 1996. p. 95-110.

VATTIMO, G. Ermeneutica e Secolatizzazione. In: VATTIMO, G. (Ed.). **Etica dell'Interpretazione**. Torino, 1989. p.49-62.

VON RAD, G. **Theologie des Alten Testaments**. München: Chr. Kaiser — Gütersloher, 1993.

Paulo Afonso de Araújo
caixa postal 14
36001-970 Juiz de Fora – MG
p.afonso.araujo@gmail.com