

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Luciana Matias Lopes

**A HISTÓRIA DO ABSOLUTO: TEOGONIA E COSMOGONIA NO ‘SISTEMA DOS
TEMPOS’ DE SCHELLING**

Juiz de Fora
2018

Luciana Matias Lopes

A história do Absoluto: Teogonia e cosmogonia no ‘sistema dos tempos’ de Schelling.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2018

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

Lopes, Luciana Matias.

A história do Absoluto : Teogonia e cosmogonia no 'sistema dos tempos' de Schelling / Luciana Matias Lopes. -- 2018.

123 f.

Orientador: Luís Henrique Dreher

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Teogonia. 2. Cosmogonia. 3. Revelação. 4. Sistema dos tempos. 5. Co-ciência da criação. I. Dreher, Luís Henrique, orient. II. Título.

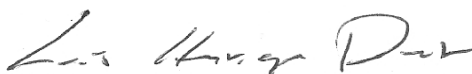
Luciana Matias Lopes

A história do Absoluto: Teogonia e cosmogonia no 'sistema dos tempos' de Schelling.

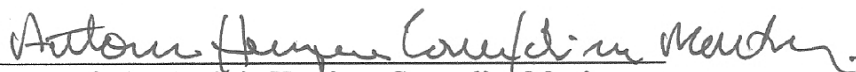
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2018.

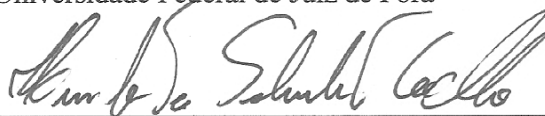
BANCA EXAMINADORA



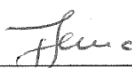
Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Flávio Senra Ribeiro
PUC-Minas



Prof. Dr. Davison Schaeffer de Oliveira
PUC-Minas

A meus pais e irmãos,
Com todo meu amor e minha profunda gratidão

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luís Henrique Dreher, a quem nomeio mentor e amigo. Mais que orientador e professor, sempre me serviu de exemplo.

A meus pais e irmãos, por todo amor, apoio e incentivo.

A todos que me são caros, pelo apoio e torcida.

Aos professores, funcionários e colegas do PPCIR-UFJF.

Ao PPCIR e Capes, pelo financiamento dessa pesquisa.

Se o olho não fosse solar,
como ele poderia enxergar a luz?
Se a força própria de Deus não vivesse em nós
Como poderia o divino nos maravilhar?

Goethe - *Teoria das Cores*

RESUMO

A história do Absoluto. Teogonia e cosmogonia no 'sistema dos tempos' de Schelling.

Esta pesquisa foi desenvolvida visando compreender e expor a ideia da gênese de Deus, ou Ser originário, e do mundo dos seres finitos a partir deste, na perspectiva de Schelling, como apresentada em *As idades do mundo*. Para tanto, a pesquisa foi balizada pela questão radical 'por que existe alguma coisa e não antes o nada?' Esta questão, por sua vez, foi analisada no âmbito da elaboração de um sistema dos tempos no interior do qual se articula o devir do Ser originário e da vida de Deus em suas diferentes idades. Daquela pergunta ontológico-metafísica radical resulta a compreensão de que o surgimento do mundo dos seres finitos a partir de Deus é um processo livre e consciente. O propósito de Schelling em *As idades do mundo* é narrar cientificamente este processo, isto é, mostrar como o Absoluto sai de si mesmo e se revela na criação. Para a realização dos propósitos desta pesquisa, juntamente com questão radical, outras questões devem ser consideradas: como pode o homem conhecer a Deus? E, ainda, como conhecer e compreender o surgimento do tempo em sua bipolaridade finitude/eternidade? Na resposta a estas perguntas está contida uma ideia fundamental sobre a qual se consolidam as investigações de Schelling abordadas por essa pesquisa: Schelling acredita haver uma analogia entre o ser humano e Deus e, por isso, o homem possui uma co-ciência da criação.

Palavras-chave: Teogonia; Cosmogonia; Revelação; Sistema dos tempos; Co-ciência da criação.

ABSTRACT

The history of the Absolute. Theogony and cosmogony in Schelling's 'system of times'.

The present research was developed aiming to understand and to expose the idea of God or primal Being's genesis and the world of finite beings from this point on, in the perspective of F.W.J. Schelling, such as presented in *The Ages of the World*. To this effect the research was driven by the radical question 'why is there something rather than nothing?'. For its part, this question was analyzed in the context of the formulation of a system of times in whose interior is articulated the yet-to-come of the primal Being and God's life in its different ages. From that ontological-metaphysical radical question comes out the understanding that the appearance of finite beings from God is a free and conscious process, i.e. God wants to reveal Himself. Schelling's purpose in *The Ages of the World* is to narrate this process scientifically, i.e. to show how the Absolute come out from itself and is revealed in the creation. The question, at this point, is an investigation of the Being, which reveals the metaphysical aspect of this research. Along with this radical question, is necessary to consider other some in order to achieve the purposes of this research: what makes possible for the finite and limited to know the infinite and unlimited? In other words, how can the man know God? And furthermore, how to know and understand the advent of time in its bipolarity finiteness/endlessness? That brings us to the epistemological aspect of this research. The answers to these questions contain an idea that will be widely explored in the research following this project: Schelling believes is an analogy between God and the human being and, therefore, the man has a co-knowledge of the creation. This is the fundamental idea followelly the investigations of Schelling in this research.

Keywords: Theogony; Cosmogony; Revelation; System of times; Co-knowledge of the creation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	SOBRE O AUTOR	10
1.2	SOBRE A OBRA.....	11
1.3	SOBRE A PESQUISA.....	14
1.3.1	Apresentação	14
1.3.2	Hipótese e objetivos	15
1.3.3	Organização	16
1.3.4	Considerações introdutórias	19
2	CAPÍTULO PRIMEIRO: AS IDADES DO MUNDO	20
2.1	O UNIVERSO D’AS IDADES DO MUNDO: A FASE INTERMEDIÁRIA.....	20
2.2	TEMAS, ESTRUTURA E COROLÁRIOS DA OBRA.....	27
2.2.1	Temas	27
2.2.2	Estrutura	31
2.2.3	Corolários	37
2.3	GÊNESE <i>DOS</i> TEMPO.....	40
2.3.1	Características da teoria schellinguiana do tempo	44
2.3.1.1	<i>Organicidade</i>	44
2.3.1.2	<i>Imanência e subjetividade</i>	46
2.3.1.3	<i>Simultaneidade</i>	48
3	CAPÍTULO SEGUNDO: CRIAÇÃO E REVELAÇÃO: TEOGONIA E COSMOGONIA N’AS IDADES DO MUNDO	51
3.1	GENESE <i>NO</i> “SISTEMA DOS TEMPOS” (A RELAÇÃO ENTRE REVELAÇÃO, TEMPORALIDADE E HISTÓRIA).....	51
3.1.1	Por que existe alguma coisa e não antes o nada?	52
3.1.1.1	<i>Por que existe algo?</i>	54
3.1.1.2	<i>Por que não o nada?</i>	56

3.2	TEORIA DAS POTÊNCIAS.....	60
3.2.1	Teoria das potências na fase intermediária: breve exposição das configurações precedentes a <i>As Idades do Mundo</i>.....	60
3.2.2	Teoria das potências n'<i>As idades do mundo</i>.....	61
3.2.2.1	<i>As potências na natureza originária.....</i>	<i>63</i>
3.2.2.2	<i>As potências na revelação.....</i>	<i>68</i>
3.3	TEOGONIA.....	71
3.3.1	Autorrevelação e revelação.....	71
3.3.2	Nomes de Deus (interpretação do sentido dos nomes revelados no contexto de <i>As idades do mundo</i>).....	79
3.4	COSMOGONIA.....	82
4	CAPÍTULO TERCEIRO: ANTROPOGÊNESE E CO-CIÊNCIA DA CRIAÇÃO.....	90
4.1	O ORGANISMO HUMANO COMO IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS.....	90
4.2	A TEORIA DO CONHECIMENTO N' <i>AS IDADES DO MUNDO</i> : CIÊNCIA, DIALÉTICA, ANALOGIA E CO-CIÊNCIA DA CRIAÇÃO.....	95
4.2.1	A Ciência d'<i>As idades do mundo</i>.....	95
4.2.2	Mediação dialética.....	98
4.2.3	Analogia e co-ciência da criação.....	101
4.3	DIMENSÃO ÉTICA D' <i>AS IDADES DO MUNDO</i>	104
5	CONCLUSÃO.....	111
	REFERÊNCIAS.....	118

1 Introdução

1.1 SOBRE O AUTOR

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling é o gênio filosófico por trás da obra sobre a qual esta pesquisa foi desenvolvida. Pode-se considerá-lo um grande expoente do movimento filosófico conhecido como Idealismo alemão, bem como da contraparte artística deste movimento, conhecido como Romantismo.

O autor nasceu em 1775 no seio de uma família religiosa. Foi educado em ambiente estimulante tanto religiosa quanto intelectualmente. Isso favoreceu a precoce manifestação de sua genialidade, o que ocorreu ainda na infância “com o aprendizado de línguas antigas e modernas.” (VIEIRA, 2007, p. 8). O pai, pastor protestante, o conduziu na formação que visava ao sacerdócio. Estudou primeiro na escola do Mosteiro de Bebenhausen e posteriormente, em 1790, mediante autorização especial devido à sua pouca idade (VIEIRA, 2007, p. 8), ingressou no seminário teológico de Tübingen. Esta instituição primava pela disciplina e contemplava com bolsas de estudos para a universidade os jovens promissores de famílias pouco abastadas. Ali Schelling conviveu com dois outros nomes de peso dos movimentos artístico e acadêmico de então, a saber, o poeta Hölderlin e o filósofo Hegel.

Possivelmente devido à influência de sua formação, Schelling nutriu desde bastante jovem o interesse pelos estudos bíblicos, o que veio ulteriormente a refletir-se em sua produção filosófica. Schelling produziu, já aos dezessete e dezoito anos, seus dois primeiros trabalhos, relacionados à exegese bíblica e à interpretação de mitos antigos.

Entre 1796 e 1798 estudou matemática e ciências naturais (pela qual manteve interesse no decorrer de sua carreira) em Leipzig e Dresden. Posteriormente trabalhou como assistente junto a Fichte na universidade de Iena. Este que exerceu grande influência sobre Schelling, notadamente no início de sua produção filosófica, que não por acaso é denominada ‘o início fichteano’. Envolvido com a “polêmica sobre o ateísmo”, Fichte foi afastado e Schelling, aos vinte e quatro anos, tornou-se seu sucessor, fato sobre o qual Goethe teria comentado: “um astro se põe e outro surge”. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 77).

Sua trajetória filosófica foi extensa e intensa: marcada pela aproximação ao círculo do românticos; pela produção de diversos textos – muitos dos quais publicados apenas postumamente; por controvérsias filosóficas, notadamente contra Fichte, Jacobi e Hegel. Também, obviamente, foi marcada pela atividade da docência em universidades como as de

Würzburg, a partir de 1803; a Academia de ciências de Munique, a partir de 1806, e na universidade de Berlim, em 1841, a convite de Frederico Guilherme IV, rei da Prússia. Do ponto de vista da sua trajetória psicológica e autoral, destacam-se os altos e baixos de produtividade, mas é possível supor, a partir do grande volume de obras, que os períodos de silêncio e recolhimento, tenham sido, na verdade, períodos de crise em sentido amplo, que não excluem disso a gestação criativa.

Schelling se retirou da atividade docente em 1847 e faleceu em 1854 na Suíça.

1.2 SOBRE A OBRA

As idades do mundo (Die Weltalter) terão sido: “sem dúvida a obra mestra de Schelling, sua grande epopeia e aventura, que o conduziu à borda da loucura, da obsessão e hipocondria, obrigando-lhe a reiniciar o caminho e abandonar a redação do grande *sistema do Mundo*.” (PEREZ-BORBUJO, 2004, p. 155).

Este vultoso projeto foi concebido originalmente por seu autor, como uma obra tripartite, cuja partição corresponderia, cada uma delas, a uma dimensão do tempo. Assim, ao primeiro livro corresponderia a idade do passado, ao segundo, a idade do presente e ao terceiro, a idade do futuro.

Apesar de todo esforço intelectual despendido com a obra, e de ter se debruçado sobre ela por numerosos anos – entre 1810 e 1833, segundo Navarro Pérez (2002, p. 25); entre 1811 e 1825, de acordo com Courtine (2006, p. 306), – a obra jamais encontrou termo. Os textos existentes se referem ao “passado” e foram desenvolvidos em três versões, 1811, 1813 e 1815. Destas, o filho de Schelling, Fritz selecionou a última versão

para a publicação nas *Sämmtliche Werke* (1861) [...]. Oitenta anos depois, no verão de 1943, o estudioso Manfred Schröter ordenou e copiou os dois textos de 1811 e 1813, assim como vários fragmentos e esboços, que publicou em 1946. Então já não existia o legado de Schelling, que havia ardido em julho de 1944 como consequência dos bombardeios sobre Munique. *As idades do mundo* sobreviveram, pois, a Napoleão, Hitler e (o que era mais difícil todavia) ao próprio Schelling. (PÉREZ, 2002, p. 26).

Sobre os demais tempos, pouco há. Algumas notas trazem “uma breve discussão do presente, mas não há nada sobre o futuro.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28)¹.

As idades do mundo se referem aos períodos da automanifestação do primeiro Ser e de toda vida daí decorrente, desde suas origens. Têm como intuito narrar as etapas deste processo. Em síntese, Schelling se propôs, com esta obra, a elaboração um de grande sistema dos tempos, que pudesse abarcar toda vida, desde os “desenvolvimentos do Ser originário (*Urwesen*)” (SCHELLING, 2002, p. 55).

Embora não haja consenso firme entre os estudiosos de Schelling, sobre qual seria seu objeto principal – se uma teogonia ou se uma investigação acerca da gênese dos tempos – entende-se aqui haver um entrecruzamento destes temas, no sentido mesmo de que, “compreendidas em seu estrito aspecto filosófico, *As idades do mundo* se apresentam como uma historicização do Absoluto [...]” (DAVID, 2002, p. 9, 10). Isto posto, e precisamente devido a este entrecruzamento dos objetos, considera-se, para os fins da pesquisa que se segue, ambos igualmente relevantes.

A vasta produção filosófica de Schelling foi dividida em períodos designados como ‘filosofia negativa’ e ‘filosofia positiva’. *As idades do mundo* podem representar um intercurso entre aqueles períodos, posto estar a obra inserida justamente na fase intermediária ou fase de transição.² Nesta obra Schelling aprofunda os veios temáticos abertos nas *Investigações* de 1809, também considerada uma obra de transição, e estão presentes aqui os temas centrais da filosofia intermediária, a saber, vida, liberdade, temporalidade e história, os quais viriam a receber ulteriormente, já na fase da filosofia positiva, ainda mais aprofundamento e sistematização.

Para encerrar esta sucinta apresentação da obra, vale ressaltar a grande relevância da mesma – considerada por seu próprio autor como o seu “*opus magnum*” (PUENTE in PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 215) – para o conjunto da produção filosófica de Schelling. Este dado é corroborado pelo fato de o projeto d’*As idades do mundo* nunca ter sido efetivamente abandonado. E embora se esvanecesse no decurso da última filosofia, chegou posteriormente a ter suas ideias novamente enfocadas, mais de duas décadas após o início da empreitada d’*As idades do mundo*, quando, em 1833, em Munique, Schelling apresentou um curso sob o título de “Sistema das idades do mundo” (*System der Weltalter*).

¹ “[...] a few of the notes have a brief discussion of the present, but there is nothing on the future”. (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28).

² O que não significa que se trata da conclusão de uma época à qual se seguiu outra que a substituiu. Neste sentido, é oportuno trazer aqui a leitura de Leyte referente à esquematização da produção filosófica de Schelling: “[...] na filosofia de Schelling se trata de duas épocas e de sua possível unidade.” (LEYTE, 1998, p.13).

Desta forma, à noção relacionada a sua inconclusão, de que o projeto d'*As idades do mundo* teriam sido fracassados, há que se objetar, junto com Tilliette, que, se isso procede, a acusação de fracasso deve ser estendida a toda “filosofia tardia”, posto estarem elas interligadas e em franca continuidade:

Entende-se por que estamos inclinados a desfocar o drama da interrupção das *Weltalter*. Não que um traço trágico não esteja inscrito no rosto e nas obras do escritor, ele se traía com hesitação, promessas não aceitas, silêncio público, a fobia da palavra impressa, em certa anquiose também de energia criativa, na reavaliação dos problemas e na teimosia senil das polêmicas anti-hegelianas. Mas se há um fracasso das *Weltalter*, não é um fracasso propriamente das *Weltalter*, mas também, o que não prejudicamos, da última filosofia, na qual as *Weltalter* estão encadeadas sem ruptura.³ (TILLIETE, 1992, v.I, p.596).

Talvez seja inevitável, para quem se envolve com esta trama filosófica sobre a vida do Ser originário e do Deus em devir, uma certa frustração, decorrente da descontinuidade do projeto, isto é, do fato de que ao texto sobre o Passado não lhe tenham seguido os textos referentes ao Presente e ao Futuro. Contudo, é possível que se encontre um certo abrandamento para este desconforto na noção de que é pouco provável que alguma das partes não produzidas abordasse questões filosóficas tão estimulantes como os já indicados (Cf. NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28).

1.3 SOBRE A PESQUISA

1.3.1 Apresentação

Tendo como referência principal a obra apresentada acima, este estudo foi desenvolvido no intuito de promover a aproximação e compreensão da ideia da gênese de Deus e do mundo dos seres finitos a partir deste.

³ “On comprend pourquoi nous sommes porté à estomper le drame de l'interruption des *Weltalter*. Non pas qu'un trait tragique ne s'inscrive sur la physionomie de l'écrivain et son oeuvre, il se trahit dans les hésitations, les promesses non tenues, les silences publics, la phobie de l'imprimé, dans certaine ankylose aussi de l'énergie créatrice, dans le ressassement des problèmes et l'entêtement sénile de la polémique antihégélienne. Mais s'il y a un échec des *Weltalter*, ce n'est pas l'échec des *Weltalter* eux-mêmes, c'est celui, dont nous ne préjugeons pas, de la dernière philosophie, sur laquelle les *Weltalter* enchaînent sans rupture.” (TILLIETE, 1992, v.I, p. 596).

De acordo com este propósito, a busca de tal compreensão tem como um de seus principais pilares a questão: ‘por que existe alguma coisa e não antes o nada?’ Esta questão, por sua vez, é analisada no âmbito da elaboração de um sistema dos tempos que mostre o devir do Ser originário, que mostre a vida de Deus em suas diferentes idades.

Nesta obra, Schelling conduz, simultaneamente, a especulação teogônica ou trinitária (COURTINE, 2006, p. 258) e a especulação sobre a gênese do tempo. Assim sendo, embora este estudo não tome a problemática do tempo como seu foco principal, não se pôde prescindir de abordá-la, dada a importância do tema no contexto da obra.

Dada esta conjuntura, o que Schelling apresenta em *As idades do mundo*, e que se busca compreender com essa pesquisa, é a “historicização do Absoluto”. Para que se proceda a essa historicização, há que se enfrentar as contradições, ou aparentes contradições, entre o eterno e o temporal, o infinito e o finito. A versão de 1813 traz, a esse respeito, a seguinte passagem:

Ainda que, na vida, como no saber, nada pareçam temer mais os homens que a contradição, precisam no entanto enfrentar-se a ela, porque a vida está em contradição consigo mesma. Sem contradição não haveria, em absoluto, nem vida nem movimento nem progresso, mas uma letargia mortal de todas as forças. Unicamente a contradição move à ação e até obriga a ela. Assim, sendo a contradição a verdadeira angústia de toda a vida, cada movimento vital não é senão a tentativa de vencer a essa angústia (Schelling *apud* DAVID, 2002, p.10).

1.3.2 Hipótese e objetivos

Posto que o grande projeto d’*As idades do mundo* encerra o propósito de promover a descrição histórico-científica dos desenvolvimentos do Ser originário, a pesquisa ora apresentada foi desenvolvida com vistas à compreensão das concepções de teogonia e cosmogonia contidas nesta obra. Isto significa que se visa aqui ao conhecimento dos processos de criação e revelação, de Deus e do mundo dos seres finitos como um processo de historicização.

A pesquisa foi desenvolvida a partir da reflexão incitada pela pergunta-guia “por que há alguma coisa e não antes o nada?” e balizada por outras questões de igual relevância no âmbito desta investigação, a saber, como e por que Deus existe? Como e por que se dá, a

partir Dele, a existência do mundo dos seres finitos? E ainda, como e por que o homem pode ascender ao conhecimento incitado por tais questões?

Indicados os questionamentos que conduzem o desenrolar deste estudo, é possível dizer que nele se procede a uma dupla entrada: uma metafísica, posto que se pergunta pelo ser, pela existência e por seu fundamento; e outra epistemológica, relativa não só à investigação sobre a forma como as origens se tornam cognoscíveis ao ser humano, mas também relativa à emergência da noção de uma coimplicação entre consciência e revelação.

Trata-se, então, de mostrar como se delineia, na filosofia schellinguiana deste período, o *exitus*, ou a saída das coisas de Deus. Trata-se, ainda, de conhecer, compreender e mostrar quais foram os caminhos trilhados por Schelling para realizar sua proposta de expor cientificamente a já mencionada história dos desenvolvimentos do Ser primordial em um sistema dos tempos ou, como disse o autor, um “sistema das idades do mundo.”

Os processos de autorrevelação e revelação decorrem do embate de forças opostas, isto é, da contradição entre uma força negativa e retrativa, e outra afirmativa e expansiva. Neste contexto, a hipótese sobre a qual a pesquisa foi erigida é a de que a existência de Deus e do mundo dos seres finitos a partir deste decorrem de uma livre decisão, estando, portanto, fundamentadas sobre a vontade. Pretende-se mostrar, ainda, que Schelling se utilizou de sua concepção de temporalidade para solucionar a supracitada contradição. Isto é, quer-se indicar como e por que Schelling emprega, em *As idades do mundo*, a noção de que “o tempo foi criado para resolver o dilema lógico da existência” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 37).

1.3.3 Organização

No intuito de alcançar os objetivos delineados para esta pesquisa e averiguar sua hipótese, o texto foi estruturado em três capítulos, além da introdução e da conclusão, momentos lógicos e expositivos, sobre os quais se apresentará abaixo um delineamento à guisa de antecipação.

Primeiro capítulo

O primeiro capítulo traz o mesmo título da obra: ‘As idades do mundo’. Nele se oferece um panorama da obra que visa promover sua compreensão geral. Neste sentido, foram mostrados os objetivos que motivaram o autor na sua produção. Para tanto, foram

inicialmente delineados seus principais contornos contextuais, indicando por que searas transitava a filosofia de Schelling em sua fase intermediária, momento no qual se inserem *As idades do mundo*.

Na sequência procede-se a uma análise tanto quanto possível pormenorizada da obra, de modo a indicar os temas por ela tratados. Dentre estes foram enfatizados os de maior relevância para os objetivos definidos para a presente pesquisa. Neste momento, se mostra também, a estruturação d'*As idades do mundo*, ou melhor, das três versões relativas ao Passado.

Para encerrar este tópico, indicou-se o legado teórico desta obra que erigiu, segundo Pérez-Borbujo, “todo paradigma do pensamento posterior de Schelling, até seus últimos escritos [...]”(PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.27).

Este capítulo aborda ainda a concepção schellinguiana de temporalidade, traçando as especificidades dessa interpretação. Devido a estas especificidades e, principalmente, por se tratar de uma teoria que afirma a organicidade do tempo, a abordagem schellinguiana da temporalidade se apresenta como um contraponto a concepções alternativas referentes à questão, sobretudo em Kant. Ademais, mostra-se em que medida aquela concepção de temporalidade foi utilizada para dissolver a contradição entre as forças opostas coimplicadas na existência de Deus.

Segundo capítulo

O segundo capítulo, cujo título é ‘Criação e revelação: teogonia e cosmogonia n’ *As idades do mundo*’ é a parte principal deste estudo, na qual busca-se atingir o cerne da pesquisa. Isto significa que, a partir do suporte fornecido pelos pressupostos conceituais e contextuais fornecidos anteriormente, procede-se, neste capítulo, ao escrutínio da abordagem schellinguiana da teogonia e da cosmogonia.

Trata-se neste ponto, sobretudo, da verificação da hipótese proposta, buscando, a partir da reflexão incitada pela questão “porque há alguma coisa e não antes o nada?”, explicitar a concepção schellinguiana da gênese do Ser originário e do mundo dos seres finitos a partir deste.

No âmbito das pretensões d'*As idades do mundo*, ou seja, a análise do “nexo do movimento [da vida] desde o começo até o final” (NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p.35), busca-se neste capítulo mostrar como, a partir da sucessão das potências, o Ser supremo se revela. Este processo inclui tanto a necessidade quanto a liberdade, pois “a

decisão divina de revelar-se é livre, mas a série da revelação é necessária [...]” (NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 40).

Pretende-se ainda aqui, mostrar o caminho trilhado por Schelling para responder à questão ‘como e por que Deus decidiu revelar-se na história?’ (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 29). Para tanto, o autor inicia um relato da criação com a descrição da “natureza primitiva ou ‘natureza eterna de Deus’” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 29). Nesta, há o embate das potências, que na descrição de Schelling “é o caos primordial fora do qual o mundo foi criado e as três potências estão fadadas a se tornar as características reconhecíveis do mundo criado.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 29)⁴.

Terceiro capítulo

O homem é a reprodução do mundo em menor escala. Dessa forma, “os processos da vida humana devem concordar desde os mais profundos até sua consumação máxima com os processos da vida universal” (SCHELLING, 2002, p. 175). Esta ideia schellinguiana é a premissa a partir da qual o terceiro e último capítulo se desenvolve. Além desta abordagem, este capítulo, intitulado ‘Antropogênese e co-ciência da criação’ enfoca a analogia que Schelling afirma haver entre o ser humano e Deus.

Se, como apregoa a máxima de Hipócrates, “tudo que é divino é humano e tudo que é humano é divino”⁵ (Hipócrates *apud* SCHELLING, 2002, p. 226), é desejável que se tome tudo humanamente. Para Schelling “quanto mais humanamente tomamos tudo, tanto mais podemos ter a esperança de nos aproximarmos à história real” (SCHELLING, 2002, p. 55).

No que se refere ao aspecto antropológico das investigações de Schelling, pode-se dizer que o homem é apreendido como o elemento mediador entre o finito e o Absoluto (PUENTE, 1997, p. 14). Decorre disso que, dentro dos limites da antropologia schellinguiana, um dos questionamentos principais do ponto de vista deste estudo diz respeito à capacidade cognitiva do homem de apreender Absoluto. Pois a historicização do Absoluto⁶ implica a alguma inclusão do humano e sua perspectiva da autoapreensão do Absoluto.

Trata-se aqui de contemplar mais detidamente o aspecto epistemológico proposto para a pesquisa, buscando compreender e expor a posição de Schelling no que tange à

⁴ “[...] is the primordial chaos out of which the world was created, and the three potencies are fated to become the recognizable features of the created world.” (NORMAN; WELCHMAN, 2014, p. 29).

⁵ Segundo DAVID, a máxima de Hipócrates foi usada n’*As idades do mundo* “como guia de sua investigação”. (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 16).

⁶ Vide supra p. 13, 15.

possibilidade de apreensão do Absoluto, bem como dos processos de desenvolvimento da vida. Mas, além disso, de esclarecer qual é a posição do ser humano dentro do relato ‘histórico-científico’ acerca da gênese de Deus e do mundo dos seres finitos, que são *As idades do mundo*. Neste ponto, será abordada a dimensão ética da obra, a partir da noção, desenvolvida no capítulo precedente, de que a criação é um ato livre e consciente e da interseção entre este entendimento e a tese da analogia. Nesse sentido, “é legítimo interrogar a significação e o alcance das reflexões éticas, colocando o acento sobre a dimensão existencial das *Weltalter*” (BOUTON, 1997, p. 640)⁷.

1.3.4 Considerações introdutórias

É certo que não resulta fácil qualquer proposta de imersão num projeto filosófico de uma tal envergadura como é o caso daquele contido, exposto e aludido em *As idades do mundo*, tanto mais por se ter em conta de que se trata, relativamente a ela, de uma expedição por searas ‘prudentemente ocultadas por Deus em noite escura’ (SCHELLING, 2002, p.175), e na qual estão contidas uma nova, ou melhor, a correta noção de ciência, que, por sua vez, implica uma nova concepção de Deus – não mais apreendido como o absoluto impessoal e abstrato –, bem como uma nova concepção de tempo – que alcança um *status* mais elevado por ser o *locus* da efetivação da história.

Isto posto, e considerando-se a variedade e profundidade dos temas e conceitos que constituem a obra, é permitido supor que diferentes vieses interpretativos e/ou investigativos podem aplicar-se a ela.

Quanto às páginas que se seguem, elegeu-se para a análise “do poema épico em que se relatam os inícios” (PÉREZ-BORBUJO, 2006, p. 104), o prisma da afirmação de uma metafísica da vontade da qual resultam a teogonia e a cosmogonia, que foram vinculados por Schelling a um sistema dos tempos.

⁷ “[...] légitime d’interroger la signification et la portée de ces réflexions éthiques, en mettant l’accent sur la dimension existentielle des *Weltalter*.” (BOUTON, 1997, p. 640).

2 CAPÍTULO PRIMEIRO: AS IDADES DO MUNDO

2.1 O UNIVERSO D'AS IDADES DO MUNDO: A FASE INTERMEDIÁRIA

Falar da filosofia de Schelling é falar de filosofias – várias em uma; mas é, também, falar de sistematicidade. A ideia de sistema pressupõe a ideia de um contexto de totalidade, de cujo interior, somente, pode emergir a verdade, o conhecimento. Neste sentido, Schelling entende que a correta delimitação de um conceito, bem como o desenvolvimento da verdadeira ciência, somente são possíveis a partir da totalidade: na verdadeira ciência [...] não há afirmações que tenham valor em si e por si mesmas, à margem do movimento mediante o qual tenham sido geradas [...] (SCHELLING, 202, p. 176). A concepção contida nesta afirmação d'*As idades do mundo*, já vinha sendo explicitado pelo autor desde suas Investigações de 1809, onde, a respeito da conjunção entre o conceito com o contexto que o gerou, ele escreve:

dado que nenhum conceito pode ser determinado isoladamente e dado que somente a demonstração da sua conexão com o todo lhe dá a derradeira perfeição científica (o que deve ser o caso, especialmente, do conceito de liberdade, o qual, se tem, em geral, realidade, não pode ser um conceito subordinado ou acessório, mas um dos pontos centrais e dominantes do sistema), assim, ambas as partes da investigação coincidem aqui, como em qualquer outro caso, numa só (SCHELLING, 1993, p. 35).

Apesar da notória adesão de Schelling ao primado do sistema⁸, tendência assumida na filosofia pós-kantiana entre os pensadores do Idealismo alemão, mas não em detrimento deste, Schelling desenvolve um sistema filosófico que apresenta fases distintas.

O caráter aparentemente fragmentário dessa filosofia resulta, com alguma frequência, em meio aos estudiosos de Schelling, em tentativas de elaborar uma divisão esquemática de sua filosofia (ASTRADA, 1950, p. 8). Mesmo podendo apresentar resultados simplificadores, tais tentativas não deixam de fornecer um fio condutor que possibilita a entrada no universo conceitual deste autor.

⁸ A respeito desta disposição para elaboração de sistema presente no Idealismo alemão, Neutzling comenta que naquele momento da história da filosofia encontra-se o conjunto de condições necessário para a formação do sistema e diz, ainda, que o Idealismo alemão é “o confluir da vontade e da realização do verdadeiro pensamento de sistema” (NEUTZLING, 2003, p. 30, 31).

Divergentes quanto ao número de fases e quanto ao conteúdo de cada uma delas, algumas destas esquematizações podem ser encontradas no artigo de Astrada (1950, p. 8, 9), que apresenta a posição de alguns importantes estudiosos de Schelling, dentre os quais estão Windelband, que identificou cinco períodos – 1º) A filosofia da natureza, até 1799; 2º) O idealismo estético, de 1800 a 1801; 3º) O idealismo absoluto de 1801 a 1803; 4º) A doutrina da liberdade, de 1804 a 1812, 5º Filosofia da Mitologia e da Revelação – e Kuno Fischer, que identificou quatro períodos – 1ª) Da Teoria da Ciência (Fichte) à Filosofia da natureza, de 1794 a 1797 ; 2ª) A Filosofia da Natureza, de 1797 a 1807; 3ª) A Filosofia da Identidade; 4ª) A Filosofia da Religião. Não obstante as divisões mencionadas e as viragens de sua filosofia, deve-se ter em mente que Schelling sempre tendeu a “alcançar uma visão global do mundo e da vida, articulada em um todo sistemático.” (ASTRADA, 1950, p. 7, 8).

Para ilustrar o desenvolvimento ou a evolução desse pensamento pode-se valer da imagem de uma espiral. Isso significa dizer que, apesar de passar por alterações, nas diversas fases de sua filosofia uma ideia fundamental mantém “o mesmo conteúdo ‘potencializado’” (PUENTE, 1997, p. 14). Neste sentido é possível identificar, no conjunto do pensamento de Schelling, o interesse perene pela temática do Absoluto, sendo este, portanto, ponto de convergência das investigações do autor. N’*As idades do mundo* Schelling visa, para além da compreensão e exposição do Absoluto, a compreensão e exposição dos movimentos através dos quais da interioridade do Absoluto emerge um Deus vivo.

É importante destacar que a questão de Deus na filosofia schellinguiana apresenta-se articulada com quatro temas: “[...] natureza; o ser, tanto o aparente quanto o oculto, na realidade humana; a liberdade ou o *status* moral-psicológico peculiar da ‘personalidade’, que só um ser livre (incluindo Deus) pode alcançar através de um processo temporal; e a realidade divina.[...]”⁹ (VATER In: OPPY; TRAKAKIS, 2014, p.61).

Estas ideias, que foram lapidadas em *As idades do mundo* no sentido de promover a especulação e a consequente narrativa sobre a gênese de Deus, dos tempos e do mundo, tiveram seu arcabouço teórico preparado em obras que se aproximam desta última conceitual e contextualmente, a saber, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, de 1809; *Preleções privadas de Stuttgart*, de 1810; *Clara: acerca da conexão da Natureza com o Mundo dos Espíritos*, de aproximadamente 1812; *Sobre as divindades da Samotrácia*, de 1815.

⁹ “[...] nature; the being both displayed and concealed in human reality; freedom or the peculiar moral-psychological status of ‘personality’, which only a free being (God included) can attain through a temporal process; and the divine actuality.” (VATER In: OPPY; TRAKAKIS, 2014, p. 61).

À semelhança de um organismo vivo, as alterações externas da “filosofia em devir”¹⁰ de Schelling não desfazem sua unidade interior. A respeito da divisão de sua trajetória filosófica, o próprio autor reconhece em sua carreira duas grandes épocas que compõem a unidade de seu pensamento: filosofia negativa e filosofia positiva. Ele “[...] considera que são duas fases de uma mesma e única filosofia, e que sua obra não é constituída por membros dispersos e desconectados, mas por um *todo único* em si mesmo *diferenciado*.” (VIEIRA, 2007, p.14). Neste mesmo sentido, Leyte alerta para este sentido intrínseco ao termo ‘época’, de algo que compõe um processo, e esclarece:

[...] na filosofia de Schelling se trata de duas épocas e de sua possível unidade.” Se o termo ‘época’ já pode tradicionalmente captar estas nuances, o significado de ‘época’ consente, por outra parte, captar a ambiguidade fundamental, mas também necessária, de uma filosofia que tendo seu ponto de partida e ao mesmo tempo sua meta no absoluto, no entanto aumenta o sentido mesmo da dualidade reunindo as multiplicadas formas tradicionais sob as quais essa dualidade aparece. Com efeito, coisa-ideia; matéria-forma; mundo-deus; real-ideal; enfim, a suprema oposição sob a qual a modernidade compreende esta dualidade, objeto-sujeito, nomeiam duplamente a oposição que aparece expressa e reunida reincidentemente na filosofia de Schelling como ‘naturez-espírito’, ‘fundamento-existência’, ‘mitologia-revelação’; enfim, como ‘lógica-história’ sob o título abrangente que permite compreender com maior clareza a oposição entre a ‘filosofia negativa’ ou lógica e a ‘filosofia positiva’ ou a história (LEYTE, 1998, p. 13).

Schelling entendia por filosofia negativa aquela desenvolvida acerca da essência das coisas, se relacionando à possibilidade lógica das mesmas. A filosofia positiva, por sua vez, seria aquela concernente à efetividade existencial das coisas, sendo, portanto, referente à sua existência real. Neste sentido, Tilliette esclarece que:

O que Schelling chama agora de positivo, de positividade, é a vida, a personalidade, com seus dramas, seus conflitos, suas contrariedades, a vitalidade poderosa que se move e age, que sofre e reage à doença, se desenvolve e se regenera – a vida tumultuosa e ardente. Não é mais o organismo harmonioso das Ideias, a beleza imutável, a tranquilidade na ordem, o contorno preciso da forma perfeita. (TILLIETTE, 1992, v.I, p. 532)¹¹.

¹⁰ É como Xavier Tilliette, um dos mais importantes pesquisadores e comentadores da filosofia de Schelling, se refere à mesma.

¹¹ “Ce que Schelling appelle maintenant positif, positivité, c’est la vie, la personnalité, avec ses drames, ses conflits, ses contrariétés, la vitalité puissante qui bouge et agit, pátit et réagit à la maladie, se déploie et se régénère – la vie tumultueuse et ardente. Ce n’est plus l’organisme harmonieux des Idées, la beauté immuable, la tranquillité dans l’ordre, le contour précis de la forme parfaite.” (TILLIETTE, 1992, v. I p. 532).

Considerando-se as possíveis variações resultantes de princípios sistemáticos concorrentes entre seus representantes, um traço, em alguma medida, comum na filosofia do Idealismo alemão é que nesta o Absoluto é caracterizado como o ser mais ilimitado, como atividade, querer e devir (ASTRADA, 1950, p. 13). Em conformidade com essa aceção, mas, ao mesmo tempo, demarcando suas especificidades, Schelling busca, cada vez mais, pelo conceito do Deus vivo e pessoal. Na investigação resultante dessa busca, alguns temas anteriormente deixados em segundo plano passam, neste momento, a ocupar uma posição de destaque. Dentre eles, os mais relevantes para este estudo são: história, vontade, amor e vida. (PUENTE, 1997, p. 40).

Deus é compreendido aqui como Ser-vivo. E, como toda vida, Deus também tem uma história. Deste entendimento decorre o projeto schellinguiano de narrar os períodos da autorrevelação ou a sucessão das potências. Trata-se da “história primordial de Deus e do homem” (PUENTE, 1997, p. 18), entre os quais existe, segundo Schelling, uma analogia. Esse tema da analogia é dominante durante toda fase intermediária.¹²

Igualmente relevante nesse momento é o conceito de potência, acima mencionado. Os contornos que este conceito apresenta em *As idades do mundo*, já vinham sendo elaborados em obras anteriores. Por ora, o que se pode antecipar é que o conceito de potência, que será melhor explorado posteriormente, confere unidade formal aos escritos da fase intermediária. (Cf. PUENTE, 1997, p.44).

Ademais, nesse período o autor experimentou o vislumbre do lado obscuro da existência. Trata-se, nas palavras de Tilliette de um “desvio órfico em direção à face sombria das coisas” e do evidenciamento da “instância mística e religiosa.”¹³ Schelling atenta mais para facetas da realidade anteriormente relegadas a segundo plano, tais como a vontade e a liberdade e, por sua estreita relação com esses temas, emergem em seu pensamento questões relacionadas ao possível afastamento do homem em relação a Deus, e nisso, à existência do mal. As razões por que Schelling voltou seu olhar nessa direção podem ser situadas no forte golpe recebido com a morte de sua esposa Caroline, em 1809, bem como com a aproximação a pensadores do romantismo e da teosofia, como Franz Baader e, através deste, Jacob Böhme.

Segundo o entendimento de alguns intérpretes, a verdadeira fonte (*pourvoyeur*) d’*As idades do mundo* poderia ser localizada em Böhme. “O sistema schellinguiano teria se transformado graças à descoberta (mediada por F. Baader) da vitalidade fulgurante e do

¹² “[...] l’analogie humaine [...] commande toute la thématique de cette période.” “[...] a analogia humana comanda toda a temática deste período.” (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 549).

¹³ Cf. TILLIETTE : “[...] l’instance mystique et religieuse, le détour orphique vers la face sombre des choses.” (1992, v. I, p. 543).

abismo irracional da mística de Böhme.” (BRITO, 2000, p. 132).¹⁴ Neste ponto se encontra, possivelmente, a maior distinção entre as *Investigações* de 1809 e *As idades do mundo*, isto é, na acolhida mais enfática de temas do segundo romantismo¹⁵.

Já em 1804, na obra *Filosofia e Religião*, Schelling evidenciava seu entendimento de que o problema sobre a gênese do finito “[...] deveria ser resolvido a partir de um ponto de vista que não separasse o pensamento filosófico do religioso, mas que levasse ambos àquela unidade que se havia perdido no curso dos séculos.”(WINDELBAND, 1951, p.281). Em outras palavras, de acordo com Schelling, a questão sobre como, a partir de Deus, surge o mundo, deveria ser solucionada pela teosofia, ou seja, pela fusão da filosofia com a religião.

Windelband (1951, p. 283) esclarece que o problema teosófico

[...] consiste, sobretudo, no fato de que todo finito deve ter sua própria razão no absoluto e, portanto, deve pertencer ao absoluto. Nesse sentido, o absoluto teria que ter sua própria razão em si mesmo; deve distinguir-se entre a causa de sua existência e sua existência plena e real, entre a natureza em Deus e Deus perfeito, entre Deus *implicitus* e Deus *explicitus*, entre seu alfa e seu ômega; e entre os dois pontos extremos, o mundo das coisas singulares e independentes deve ser concebido como o processo de evolução de um para o outro. O Universo é a autoevolução da divindade em si, de si, para si mesma; contém uma só grande linha que conduz do imperfeito ao perfeito, a partir do natural até o espiritual, do pecaminoso ao sagrado. O ponto de partida deste desenvolvimento é, portanto, a causa em Deus, ou causa original (*Urgrund*) ou não-causa (*Ungrund*) ou causa abissal (*Abgrund*), como também o chama Schelling.¹⁶

É n’*As idades de mundo* que o pensamento de Schelling se demarca mais claramente com contornos teosóficos. É o que se faz notar no decreto de Tilliette (1992, v. I, p.510): “a obra meditada e amadurecida que corresponde à mutação interna da filosofia de Schelling e à

¹⁴ Le système schellingien se serait transformé grâce à la découverte (mediatisée par F. Baader) de la vitalité fulgurante et de l’abîme irrationnel de la mystique de Böhme. (BRITO, 2000, p. 132).

¹⁵ “Si l’univers du premier romantisme se caractérise par le mystère, la magie et le ‘chemin de l’intériorité’, le second se livre ‘aux puissances de la profondeur et aux puissances de l’obscur’, au dynamisme et à l’irrationnel.” “Se o universo do primeiro romantismo se caracteriza pelo mistério, a magia e o ‘caminho da interioridade, o segundo se entrega ‘aos poderes da profundidade e aos poderes do obscuro’, ao dinamismo e ao irracional. (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 504).

¹⁶ O trecho citado (WINDELBAND, 1951, p. 283), traz os termos ‘causa original (*Urgrund*) ou não-causa (*Ungrund*). É preciso indicar aqui que foi uma opção do tradutor pelo termo ‘*Urgrund*’, posto que ‘causa’ em alemão seria ‘*Ursache*’. Além disso, deve-se estar atento, e isso se poderá verificar no 2º capítulo deste trabalho, ao fato de que Schelling distingue entre causa e fundamento (*Grund*), se utilizando deste último termo no sentido de ‘base, fundo real’. A esse respeito, Dreher, recorrendo ao dicionarista da filosofia Rudolf Eisler, afirma que: “uma coisa é falar de uma ‘*dependentia essentialiter*’, e outra de uma ‘*dependentia accidentaliter*’, ‘*causalis*’, ‘*relativa*’, ‘*personalis*’.” (Cf. DREHER, 2004, p. 65).

assimilação da Teosofia não é a *Freiheitsschrift*, mas o afresco especulativo das *Weltalter*.¹⁷ Nesta última, Schelling sem deixar de afirmar o ainda necessário uso da reflexão em filosofia, exalta a contemplação, afinal, diz o autor, “não só o poeta, também o filósofo tem seus arrebatamentos” (SCHELLING, 2002, p. 172) e, demarcando os limites entre teosofia e filosofia, afirma:

A primeira supera a última em profundidade, plenitude e vivacidade do conteúdo tanto quanto o objeto real supera a sua imagem, a natureza a sua exposição; e além disso esta diversidade chega até à incomparabilidade quando se toma como termo de comparação uma filosofia morta, que busca a essência em formas e conceitos. Daí a preferência dos ânimos interiores por ela, o que é tão facilmente explicável como a preferência pela natureza em contraposição à arte. Pois os sistemas teosóficos têm uma vantagem sobre todos os sistemas vigentes até agora: que neles há ao menos uma natureza, ainda que não seja dona de si mesma, enquanto nos outros não há nada exceto inatureza e arte vã. (SCHELLING, 2002, p. 173).

A influência que a teosofia¹⁸ exerceu sobre o pensamento de Schelling nesse período não se estendeu, contudo, à sua teoria sobre o tempo. Como mencionado acima, Schelling trabalha com a noção de que a dignidade ontológica de um ser é inversa à prioridade temporal deste ser. Assim sendo, encontra-se nesta filosofia a afirmação de um progresso real e efetivo – traço que revela a busca pela historicidade¹⁹ na filosofia schellinguiana deste período; em contrapartida, na teosofia há o entendimento de que no passado está o próprio Paraíso.

O problema do mal foi um tema central nas *Investigações filosóficas* de 1809. Para abordá-lo, Schelling desenvolveu a teoria da unidade e da dualidade em Deus, trabalhando-a nos termos da diferenciação entre fundamento da existência e existência.²⁰

Esta ideia da unidade que comporta uma dualidade foi, posteriormente, retomada e aprofundada em *As idades do mundo*, convertendo-se na questão sobre “como Deus criou um passado para si mesmo.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 27)²¹.

É importante salientar que a noção schellinguiana de unidade vai além do antidualismo de Espinosa e Leibniz porquanto preserva ambos os elementos dos pares conceituais

¹⁷ “L’œuvre méditée et mûrie qui correspond à la mutation interne de Schelling et à l’assimilation de la théosophie n’est pas la *Freiheitsschrift*, c’est la fresque spéculative des *Weltalter*.” (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 510).

¹⁸ Sobre o posicionamento de Schelling relativamente à teosofia, cf. abaixo Capítulo 4, tópico 4.2.2.

¹⁹ Está presente aqui a noção de que “[...] história é progresso apesar de todos os percalços, ou seja, progresso apesar da Queda [...]” (Cf. PUENTE, 1997, nota 25, p.45).

²⁰ Neste sentido, “[Schelling] está persuadido de que o mal não teria podido surgir no mundo se este proviesse unicamente da ‘Razão Absoluta’. [...] Deus não é só espírito e logos, tem também uma *natureza* [...]” (DUPUY, 1987, p.56).

²¹ “[...] how God created a past for himself.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 27).

unidade/dualidade, ideal/real, ser/saber, essência/existência, espírito/natureza, liberdade/necessidade. A demarcação da diferença entre as perspectivas schellinguiana, de um lado, e espinosana e leibniziana, de outro, se faz notar na palavras do próprio autor. Segundo Schelling:

Depois que Descartes, o iniciador da filosofia moderna, cindiu o mundo em corpo e espírito, de tal modo que a unidade se perdeu devido à dualidade, e Espinosa os reuniu em uma só substância, porém morta, de tal modo que a dualidade se perdeu devido à unidade, como a unidade e a dualidade não foram levadas a uma contraposição viva (que as teria levado à unidade), a filosofia teve que cair pouco a pouco na unilateralidade, até que em nosso tempo, nas duas direções divergentes, chegou ao último elemento já não divisível. Leibniz era antidualista num sentido completamente diferente de Espinosa; ele foi o primeiro que tentou exterminar [*vertilgen*] por completo o ser e transformar tudo em representação, de tal modo que até Deus fosse somente a força suprema de representação do universo. Leibniz tinha uma unidade, porém não uma unidade bilateral, mas somente unilateral. (SCHELLING, 2002, p.256).

Às *Weltalter*, Schelling dedicou seus esforços durante o período referente à fase intermediária entre as filosofias negativa e positiva, chegando a estender as meditações sobre *As idades do mundo* ainda no período da última filosofia. É oportuno trazer aqui a apreciação de Puente (1997, p. 57) no intuito de ilustrar a opulência metodológica e conceitual da fase intermediária:

O mais rico nesses escritos da fase intermediária [...] consiste em certa indecisão de Schelling em escolher um modelo filosófico definitivo. Ele experimenta frequentemente novas soluções, como as diversas versões do texto *As idades do mundo* podem comprovar. Nessa fase podemos seguir claramente as mudanças em sua filosofia, e no âmbito de suas concepções antropológicas isso é bastante evidente. O *topos* do homem como microcosmos permanece durante todo esse período ativo, contudo ele é expandido pelo uso das categorias da vida e da pessoa. Por outro lado, as concepções teológicas da última fase já se prenunciam aqui, embora ainda não sejam completamente livres de ambiguidades indesejadas, o que só ocorrerá em sua filosofia tardia.

Isto posto, é possível considerar, juntamente com Puente (1997, p.16), que a fase intermediária foi o período mais nebuloso mas que foi, igualmente, o mais fecundo. Nele se encontram as ideias fundamentais da filosofia schellinguiana que podem, por isso, contribuir para uma melhor compreensão tanto da sua filosofia precedente quanto da subsequente.

2.2 TEMAS, ESTRUTURA E COROLÁRIOS DA OBRA

2.2.1 Temas

Resultante do trabalho intelectual de mais de uma década, *As idades do mundo* são um projeto muitas vezes interrompido e retomado, que trazia em si o timbre de um ambicioso propósito: ser um “‘livro clássico’, ‘ao qual nada teria de ser acrescentado nem modificado’; em resumo, a intenção de Schelling era a de elaborar ‘um sistema metafísico completo’ e, igualmente, ‘religioso’.”²² Apresentada em três versões (que vieram a público nos anos de 1811, 1813 e 1815), foi considerada pelo próprio autor como sua obra máxima, apesar de inacabada. (PUENTE, 2005, p. 215)²³.

A grandiosidade do projeto é, tanto quanto possível, proporcional à do seu objeto principal: o Absoluto. Adequando-se àquela que Schelling considerava ser a correta concepção de ciência, a saber, a exposição do “desenvolvimento de um ser vivo, real” (SCHELLING, 2002, p.169), a intenção do autor é narrar o devir do Ser originário. Em outras palavras, Schelling queria promover a descrição histórico-científica dos desenvolvimentos daquele Ser, “mostrar como o Absoluto sai de si mesmo [...]”, tratando-se, pois, “de uma história do ser primeiro ou mais antigo dos Seres que leva ao ‘tempo de antes do mundo, à fonte da criação’ [...]” (BOUTON, 1997, p.641)²⁴.

O termo ‘devir’ mencionado acima, tão recorrente na obra e relevante no seu contexto, aponta para duas importantes características desse empreendimento, cuja síntese torna patente a intenção do autor de harmonizar imutabilidade divina e devir. Ora, a concepção corriqueira de Deus como um ser ‘per-feito’, no sentido de um ser inteiramente consumado e, portanto, imutável, não serve aos propósitos de Schelling justamente por se tratar, nesta concepção, de um Deus sem vitalidade. O que Schelling afirma, ao contrário, é uma concepção de Deus que abarque a noção marcada pela vitalidade por conter princípios que se opõem e geram movimento. Pois bem, a força de contração, é exatamente o princípio, negado pelo Idealismo,

²² “[...] ‘un livre classique’, ‘auquel il n’aura rien à jouter ni à modifier’. [...] ‘un système métaphysique complet’ et également ‘religieux’. (In: TILLIETTE, 1992, v.I, p. 582).

²³ “Schelling chegou a escrever mais de vinte versões, todas inconclusas, dessa obra que ele julgava, com toda razão, seu *opus magnum*.” (PUENTE, In: PUENTE; VIEIRA (Org), 2005, p. 215).

²⁴ “montrer comment l’Absolu sort de lui-même [...] d’une histoire de l’Être premier ou du plus ancien des Êtres, qui renvoie au ‘temps d’avant le monde, à la source de la création’. [...]” (BOUTON, 1997, p.641).

mas afirmado por Schelling, como o ‘ponto arquimédico’, isto é, o ponto de apoio necessário a todo movimento:

O Idealismo é o sistema geral de nossos tempos, e propriamente consiste na negação ou no não reconhecimento daquela força negadora originária. Sem esta força, Deus é o infinito vazio que a filosofia recente pôs em seu lugar. Esta filosofia chama a Deus o ser mais ilimitado (*ens illimitatissimum*), sem pensar que a impossibilidade de um limite fora dele não pode evitar que nele haja algo mediante o qual Deus se fecha em si mesmo e em certo sentido se faz a si mesmo finito (um objeto). Por si mesmo, ser infinito não é uma perfeição, mas sim o sinal característico do imperfeito. O completo é precisamente o que em si mesmo é redondo, fechado, acabado. (SCHELLING, 2002, p. 178).

Dando continuidade à ponderação acerca do devir, em consonância com o que acaba de ser exposto, as características anunciadas acima são: **1)** A ideia do Deus vivo é o sustentáculo da obra: “não sabemos de nenhum Deus senão de um Deus vivo [...]”(SCHELLING, 2002, p. 207). O Ser originário cuja história Schelling pretende descrever é, portanto, um Ser vivente. Esse é o cunho da nova e correta noção de ciência que permeia a obra: o espírito dinâmico. A esse respeito o autor afirma, já na introdução:

[...] A representação verdadeira [da ciência] é de que ela consiste no desenvolvimento de um ser vivo, efetivo, que nela se expõe. É um privilégio de nossos tempos o fato de que foi devolvido à ciência o ser, e na verdade, como bem se pode afirmar, de maneira tal que ela não pode facilmente voltar a perdê-lo. Não é duro demais o juízo de que, após o espírito dinâmico ter sido já despertado, todo filosofar que daquele não toma sua força somente pode, ainda, ser considerado um uso inapropriado e vazio da nobre dádiva de falar e pensar. O objeto vivente da mais elevada ciência somente pode ser o primordialmente vivente, o ser ao qual nenhum outro precede, o ser mais antigo de todos, portanto. [...] (SCHELLING, 2002, p. 169).

2) Trata-se de uma descrição ou, para usar a terminologia de Schelling, trata-se de uma ‘narrativa’ do processo de automanifestação histórico-temporal daquele Ser vivente. Dessa forma, pode-se dizer que, nas *Weltalter*, Schelling visa alcançar a concepção do Absoluto no âmbito do temporal, ou seja, no que é, aparentemente pelo menos, distinto de sua essência eterna. O que está em jogo, neste ponto, é uma especulação no sentido mesmo de uma busca através do espelho²⁵, isto é, da busca do eterno no temporal, do infinito no finito. Com esse apanágio *As idades do mundo* “abrem e aprofundam a dimensão mesma do especulativo” não

²⁵ Na expressão acurada de DAVID: “[...] Como se fosse a criação um espelho de Deus [...]. Acessar o conhecimento do Absoluto em um espelho.” (In: SCHELLING, 2002, p.11).

devendo, portanto, ser tomada como “uma obra especulativa entre outras [...]”(DAVID In: SCHELLING, 2002, p.11).

O autor se dedicou, nesta obra, a harmonizar tarefas filosóficas adversas. Pretendia, por um lado, afirmar que tanto matéria quanto espírito possuem funções essenciais e irreduzíveis e, por outro, negar o dualismo. Pretendia desvelar a razão intrínseca à criação do mundo a partir da livre decisão de Deus e, concomitantemente, versar sobre “um Deus perfeito e autossuficiente”. (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 24)²⁶. Pretendia, ademais, resguardar a liberdade criadora divina e, ao mesmo tempo, apresentar “algo como” a “lei da criação do mundo”. (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 24)²⁷. Tais tarefas filosóficas referem-se à busca da compreensão da livre criação do mundo em sua relação com o ser ao qual nada precede.

A disquisição acerca das condições de possibilidade da livre criação conduz à ideia de um ser originário cuja estrutura comporta uma dualidade: neste ser, fundamento e existência são distintos e inseparáveis. Este entendimento remete ao princípio de identidade que, na concepção de Schelling, apresenta um caráter dinâmico conferido pela teoria das potências. O autor considera que

O movimento [...] é um elemento essencial [...] da verdadeira ciência, que consiste em progressão. Pois se o objeto da ciência fosse “A”, e a primeira sentença a ser afirmada que “A= x”; e se esta sentença fosse válida de modo apenas incondicionado, ou seja, se “A” sempre e por toda parte fosse somente “x”, então a investigação estaria acabada; nada mais haveria a acrescentar. Da mesma maneira como é certo ser a ciência de um tipo progressivo, é igualmente certo que “A= x” somente é uma sentença válida de forma limitada. Ela é válida, por exemplo, para o começo; mas, à medida que a ciência progride, descobre-se que “A” não é meramente “x”: que é, também, “y”; que é, portanto, “x+y”. (SCHELLING, 2002 p. 176).

Assim como antecipado nas *Investigações* de 1809, “a unidade deste princípio [de identidade] é uma unidade mediatamente criadora.” (SCHELLING, 1993, p. 47). Mas qual é o elemento mediador? O que adianta-se aqui, em resposta, é que tal mediação se dá pela ‘vontade’. Na problematização do referido princípio surge a questão: “em que sentido Deus é Ele próprio e Seu fundamento?” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 27)²⁸.

A busca pelo começo narrada n’*As Idades do Mundo* traz como novidade – além da concepção schellinguiana de temporalidade, da qual se tratará mais adiante – a noção de que

²⁶ [...] treat God as perfect and self-sufficient [...]. (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 24).

²⁷ Cf. NORMAN e WELCHMAN para os quais Schelling “[...] wanted to give a law-like description of the creation of the world [...]”. *Ibid.*

²⁸ “In what sense is God himself *and* his own ground?”. (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 27).

“a existência de Deus e sua natureza não pertencem a uma estrutura ôntica que preceda a Deus e ao seu querer, mas que Deus se sustenta tão-somente nesse puro querer.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p, 27). É justamente esse ‘querer’ que atua como o elemento mediador presente na concepção schellinguiana do princípio de identidade como apresentado acima.

“[...] Toda vida consiste em sim e não [...].”(SCHELLING, 2002, p.162). O princípio interno necessário de toda vida é a oposição entre as vontades de retração e de expansão, isto é, o ‘sim’, só se realiza e atualiza se preservar o ‘não’ que o antecede e está nele contido; a conjugação dessas forças possibilita o começo. Segundo a lei da vida, tudo o que está oculto há de se manifestar por incitação do seu oposto, em uma sequência de etapas designadas de “potências”. A história narrada nesta obra é a de um Deus vivo e em devir, que sai de si mesmo porque quer se revelar. Pode-se dizer, por isso, que esta história se desenvolve no âmbito de uma metafísica da vontade, tendo como ponto de partida a liberdade divina para a criação e a revelação.

Neste ponto, pode-se localizar a oposição de Schelling ao argumento ontológico que, partindo da noção da perfeição de Deus, afirma sua existência necessária. A crítica de Schelling se dirige, sobretudo, ao desenvolvimento cartesiano desse argumento. (Cf. SCHUBACK, 1997, p. 56 ss). Para Descartes, a Deus, como ser perfeito – *ens perfectissimum* –, cabe unicamente a existência necessária. Schelling contesta a posição cartesiana por entender que, de um ponto de vista lógico, a afirmação de que deus somente pode existir necessariamente implica admitir a possibilidade de sua inexistência. Ademais, o deus cartesiano é exterior e anterior à existência, ou seja, já se fez completamente, é aquilo que é, e não o que quer e pode ser, não estando, pois, em devir. Isso significa que, diferentemente do deus vivo apresentado por Schelling, o deus da filosofia cartesiana seria morto.

Ora, o processo de revelação descrito em *As idades do mundo* inclui a necessidade mas também afirma fortemente a liberdade. Isso se deve ao fato de que “a decisão divina de revelar-se é livre, mas a série da revelação é necessária [...].”(NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 40). A relação entre fundamento e fundamentado, conforme expressa pela concepção schellinguiana do princípio de identidade, pode apresentar-se como o fio condutor à uma especulação onto-teo-lógica, a única possível para o autor, ou seja, aquela onto-teo-logia²⁹ dinamizada, isto é, provida de movimento e tornada viva pela teoria das

²⁹ Nesse sentido Pérez-Borbujo (2004, nota nº 10, p. 26) afirma: “Esta via de acesso à ideia de Deus como pessoa, por meio (*durch*) da proposição de identidade possui uma longa tradição. Entretanto, o especial enfoque de Schelling está em como essa proposição de identidade se dinamiza em uma teoria das potências. Um primeiro passo tem lugar nas Lições privadas de Stuttgart, e se constituirá, posteriormente, no centro da especulação de *As idades do mundo*. [...]”

potências e que, até mesmo por isso, não se sobreponha ou anule a afirmação schellinguiana da criação como automanifestação da liberdade divina.

O conhecimento desse processo de criação e revelação se dá através da analogia que existe, segundo Schelling, entre o homem e Deus. Assim como afirmado anteriormente, a analogia, em conjunto com a dialética, exerce a função de princípio epistemológico, pois dela decorre uma co-ciência da criação que possibilita a apreensão da verdade. “O passado é sabido [...]” diz Schelling (2002, p. 169). Deve-se, por isso, pensar em Deus e nos desdobramentos da sua existência pelo prisma humano.

A verdadeira noção de sistema consiste na exposição de um ser vivo e real, o ser originário ao qual nada precede. Uma vez que esse é o mais antigo de todos os seres nada havendo, pois, antes dele, seu desenvolvimento decorre exclusivamente do seu próprio impulso e querer.

É importante observar que Schelling enfatiza o uso metodológico na sua filosofia de então, de um método da história, a saber, a narrativa. Ele se propõe narrar a gênese de Deus e do mundo dos seres finitos a partir dele. Em tom mítico-poético o autor anuncia: “O passado é sabido (*gewusst*) [...]. O sabido é narrado [...].”(SCHELLING, 2002, p. 169). A objetividade formal da ciência, que torna possível a narrativa, depende daquele princípio – co-ciência – pelo qual se pode recuar ao passado mais longínquo pela rememoração do protótipo das coisas que a alma traz em si.

2.2.2 Estrutura

As idades do mundo foram inicialmente concebidas por seu autor como um trabalho tripartite no qual cada parte seria dedicada a uma das dimensões do tempo: passado, presente e futuro. Entretanto, todos os fragmentos que vieram a público tratam somente do passado. Há, em algumas notas, poucas menções ao presente, mas nenhuma alusão ao futuro.³⁰

O livro sobre o passado foi apresentado em três versões datadas de 1811, 1813 e 1815. Nenhum deles apresenta uma articulação explícita, não havendo divisão em capítulos, seções ou parágrafos.

³⁰ “[...] a few of the notes ‘have a brief discussion of the present, but there is nothing on the future.’” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28).

Bouton informa que somente a primeira das três versões fornece uma divisão de quatro etapas do conjunto da história de Deus: “a liberdade eterna de Deus, a idade arcaica do passado, o mundo presente e a idade futura do espírito.” (BOUTON, 1997, p.645)³¹. As demais versões se restringem aos dois primeiros momentos.

Para apresentar a estrutura da obra, proceder-se-á aqui à uma divisão esquemática dos temas que seguirá de perto o panorama apresentado na introdução à mesma por Jorge Navarro Pérez (In: SCHELLING, 2002, p. 21-41). Esta esquematização será acompanhada por uma exposição, em linhas gerais, do que foi explorado por Schelling em cada uma delas. Cada parte contará com a indicação das páginas correspondentes no texto original em alemão, bem como dos parágrafos da tradução espanhola.

Introdução

Todas as versões são precedidas por uma introdução que é, essencialmente, a mesma. O texto da versão de 1813 apresenta algumas diferenças formais, entretanto o conteúdo permanece inalterado. Schelling abre seu texto com uma discussão sobre o método, através da distinção entre as formas de conhecimento, os métodos que correspondem a cada uma delas e sua relação com o tempo: “o passado é sabido (*gewußt*), o presente é conhecido (*erkannt*) e o futuro pressentido (*geahndet*). O sabido é narrado (*erzählt*), o conhecido é apresentado (*dargestellt*) e o pressentido é profetizado (*geweissagt*).” (SCHELLING, 2002, p. 49; 119; 169).

O autor enuncia na introdução o que ele entende ser a correta noção de ciência e mostra no que consiste, segundo sua perspectiva, a objetividade da ciência quanto ao conteúdo e quanto à forma. A concepção schellinguiana de ciência, que norteou todo o projeto d’*As idades do mundo*, estabelece como a verdadeira noção aquela segundo a qual o que se expõe na ciência é o desenvolvimento de um ser vivo, real (Cf. SCHELLING, 2002, p. 49; 119; 169). Por tratar-se de um ser vivo, são necessárias categorias dinâmicas para que se possa pensá-lo e narrá-lo. A definição de ciência apresentada por Schelling envolve sua incomum definição de Deus, a saber, que o ser vivo originário “é uma natureza.” (SCHELLING, 2002, p. 49; 119; 169).

³¹ “La liberté éternelle de Dieu, l’âge archaïque du passé, le monde présent et l’âge futur de l’Esprit.” (BOUTON, 1997, p. 645).

Versão de 1811

De acordo com o esquema elaborado por Pérez, a primeira versão do livro sobre o passado pode ser dividida em oito partes. A primeira delas [p. 10-14 (texto em alemão) /§ 1-15 (tradução espanhola)] vem à guisa de introdução e aponta o objetivo de expor “os desenvolvimentos do ser originário (*Urwesen*)” (SCHELLING, 2002, p. 55) desde o tempo pré-mundano. Para tanto deve-se apreender tudo “humanamente”: “antes de tudo temos que evocar o passado em nós mesmos [...]. Pois quanto mais humanamente tomamos tudo, tanto mais podemos ter a esperança de nos aproximar da história real.” (SCHELLING, 2002, p. 55). O passado deve ser estudado para que se possa conhecer o presente, pois tudo é “obra do tempo” e, ademais, o autor adota a tese do Eclesiastes segundo a qual “não há nada de novo sob o sol”.

A segunda parte [p. 14-21/§16-40] aborda a questão de como a eternidade deu lugar a este sistema dos tempos. O supremo está acima do tempo e quer manifestar-se nele. Mas, pergunta Schelling, o que impele “esta bem-aventurança a abandonar sua pureza [limpidez] e sair ao ser? Esta é a expressão habitual da pergunta sobre a relação da eternidade com o ser, do infinito com o finito.” (SCHELLING, 2002, p. 59). Esta parte contém ainda a explicação de como se comportam as vontades sobre as quais se fundam este sistema e em que consiste a relação entre elas.

A terceira parte [p. 22-33/§41-72] mostra como as duas vontades eternas – a vontade que nada quer e a vontade de existir – se transformam na primeira vontade operante ou o primeiro real.

A quarta parte [p. 34-53 /§73-136] explicita o surgimento da natureza a partir da oposição entre expansão e contração e aponta as consequências desta oposição, a saber, as alternâncias entre expansão e contração e entre separação e unificação, bem como a luta entre o corporal e o espiritual. Segue-se a exposição desse processo que, por sua vez, é intercalada pelo esclarecimento de três mal-entendidos: 1) O ser originário não é Deus e sim seu germen; 2) Esta tese é espinosista se se considerar a distinção estabelecida por Espinosa entre força pensante e força extensa; 3) O que se conhece na natureza visível é estendido até Deus. Na sequência Schelling rejeita a habitual noção de que à base do sistema está a imutabilidade. A partir o pressuposto de que o Idealismo nega a força de contração, ele expõe seu entendimento de que o realismo precede ao idealismo e o panteísmo – “estado originário de totalidade e unidade (*All-Einheit*) e de fechamento total” (SCHELLING, 2002, p. 82) – precede ao dualismo.

Na quinta parte [p. 53-62/§137-170] Schelling explicita a transição do panteísmo para o dualismo entre o natural e o espiritual, além de explicar em que consiste a criação e de a expor nos termos da Trindade. O passado corresponde ao Pai e o presente ao Filho.

A sexta parte [p. 62-67/§ 171-190] traz as ideias de Schelling relativas ao futuro ou idade do Espírito. Trata-se da unidade, essencial e qualitativa, entre unidade e oposição que está sendo preparada.

Na sétima parte [p. 67-87/§ 191-247] são expostas uma série de observações sobre algumas características do conceito schellinguiano de tempo.

A oitava e última parte [p.87-107/§ 248-305] da versão de 1811 traz o entendimento de Schelling acerca dos sistemas dos diferentes tempos. O mais antigo é o emanacionismo, referente ao tempo mítico da história seguido pelo dualismo suave decorrente do surgimento da vontade de existência; na sequência tem-se pelo panteísmo ou realismo, referente à época heroica da história, até chegar-se ao dualismo, que se apoia na oposição, como sistema do presente.

Versão de 1813

Esta versão apresenta, de acordo com Pérez, cinco partes. Assim como na versão anterior, nesta os primeiros parágrafos [p. 119-122/§ 1-9] exercem a função de introdução, na qual Schelling expõe sua concepção incomum de passado como “contraposição ativa e não simples passagem.”(NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 33). A aceitação da tese do Eclesiastes é mais uma vez manifesta e, de acordo com ela, o autor afirma não haver verdadeiro passado no mundo, bem como não há verdadeiro futuro. Os tempos aqui distinguidos são a versão humana do “sistema dos tempos”. A necessidade de estudar o passado é novamente justificada da mesma forma que na versão de 1811.

A segunda parte [p.122-134/§ 10-64] apresenta uma avaliação positiva da contradição, isto é, a contradição induz à ação. Ela é o “veneno” e a vida é a tentativa de vencer esse veneno, de retornar ao estado desprovido de contradição que é “a essência da eternidade”. Em seguida Schelling define o eterno. Segundo o autor, ele é a “indiferença absoluta entre sujeito e objeto”. O tempo, seguindo esse entendimento, “é um afã de eternidade”.

A terceira parte [p. 135-143/§ 65-88] trata de como a vontade de eternidade surge na eternidade. Para tanto o autor questiona como do eterno surge o temporal e sugere a analogia entre o humano e o divino como meio para alcançar esse conhecimento.

Na quarta parte [p. 143-169/§ 89-155] é iniciada a explicação sobre como o tempo surgiu da vontade de eternidade.

Na quinta parte [p. 169-184/ §156-197] a investigação sobre a origem do tempo é ainda desenvolvida e concluída.

Versão de 1815

A última e mais longa das versões publicadas é também, ao que parece, a mais completa.³² Por isso, essa versão será, tanto quanto possível, privilegiada neste estudo. Pérez distingue seis partes nesta versão.

A primeira delas [p. 207-209/§ 1-5] apresenta o propósito da obra, ou seja, evidenciar todo o processo de desenvolvimento da vida, o qual se pode conhecer pela analogia do humano com o divino.

A segunda parte [p. 209-232/§ 6-82] traz o conceito do Ser originário e expõe a distinção entre liberdade e necessidade em Deus. A necessidade antecede a liberdade e, desta última, decorre a criação. O aspecto necessário em Deus é a sua natureza. Esta é viva, em devir e possui o amor e a egoidade como princípios contrapostos e, contudo, em unidade. No Ser originário existem a força de contração, a força de expansão e a unidade entre ambas. Os três princípios são operantes e alternantes. Trata-se do movimento das potências que se sucedem.

Na terceira parte [p. 232-254/ § 83-159] Schelling explicita como, pela liberdade, o ser originário chega a ser. A liberdade eterna de ser ou não ser é a divindade de Deus. Na sequência Schelling discorre sobre como a necessidade da primeira natureza pode ser redimida pela liberdade eterna e expõe o processo de divisão pelo qual cada uma das potências ocupa o lugar que lhe é próprio.

A quarta parte [p. 254-269/ § 160-206] é extensa e de suma importância sobretudo no que tange ao desenvolvimento do terceiro capítulo. Nela é apresentado o conceito de Deus. Segundo o conceito alcançado, a divindade é o que “em si mesma não é nem existente nem não existente.” (SCHELLING, 2002, p. 204). Trata-se, desse ponto em diante, de esclarecer o que Schelling diz ser “a questão de todos os tempos”, ou seja, a pertinente a como a divindade pura poderia ser existente? No transcurso dessa questão chega-se, então, ao conceito completo

³² Trata-se das impressões de K. F. A. Schelling, filho do autor, que, devido aos atributos mencionados, escolheu essa versão para ser publicada em uma coleção de trabalhos do pai em 1861.(Cf. NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28).

de divindade, a saber, divindade pura e natureza eterna. Em seguida, Schelling explora este conceito em sua relação com a temporalidade, uma vez que, para compreendê-lo, deve-se partir do passado eterno de Deus. Só há presente e, conseqüentemente futuro, se houver um passado que os fundamente. “Não sabemos de outro Deus senão de um Deus vivo [...]” (SCHELLING, 2002, p. 207) e vida é movimento, processo, progresso e, portanto, devir.

A quinta parte [p. 269-303/ § 207-305] expõe o processo de revelação, ou seja, “aquela série de ações livres pelas quais Deus decidiu desde a eternidade revelar-se.” (NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 38). Contrariando a tendência da filosofia a partir de Descartes de rejeitar a noção de dualidade em Deus, Schelling a afirma. O conceito schellinguiano de Deus afirma a dualidade na unidade. Na sequência, o autor procede ao esclarecimento da noção de crise através da analogia entre o humano e o divino e do surgimento dos tempos.

A sexta parte [p. 303-344/ § 306-417] trata do primeiro dos tempos da revelação. O processo de revelação envolve necessidade e liberdade: “pois a decisão divina de revelar-se é livre, mas a série da revelação é necessária.” (NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 40). É importante observar a ordem da sucessão das potências, cujo início é a força negativa. Assim sendo, no primeiro dos tempos da revelação, o passado, predomina a força de contração. Esta incita a força expansiva que se opõe a ela, dando início a todo o processo.

Como se sabe, Schelling não conclui seu projeto e os livros sobre o presente e o futuro não foram realizados. Isto não significa, entretanto, que o projeto tenha sido fracassado. Ao contrário, nesta obra “se encontra a fundamentação do seu sistema.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 333). Ainda nesse sentido, deve-se observar, com Norman e Welchman, que “é difícil imaginar que alguma das outras partes não escritas lidariam com problemas tão atraentes filosoficamente quanto aqueles que Schelling enfrenta na descrição da origem do passado[...].” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28)³³.

Sobre as dificuldades ínsitas ao desenvolvimento do projeto d’*As idades do mundo* e de sua conseqüente inconclusão, Schelling declarou: “Eu esperava ainda terminar, em breve, minha obra, mas o objeto é demasiadamente grande, o trabalho é demasiadamente

³³ “[...] is difficult to imagine that any of the other, unwritten parts would grapple with problems as philosophically engaging as the ones Schelling faces in describing the origin of the past.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 28).

considerável, e muitos problemas físicos, ainda que a saúde esteja, em geral, boa, atrasam a execução.” (SCHELLING apud TILLIETTE, 1992, v. I, p. 581)³⁴.

2.2.3 Corolários

Partindo-se do pressuposto de que *As idades do mundo* foram a grande obra³⁵, apesar de inacabada, da extensa trajetória filosófica de Schelling, este tópico pretende mostrar um pouco de como as investigações desenvolvidas no decorrer deste projeto se refletiram na produção posterior de Schelling.

A sistematicidade, como se sabe, é um traço característico da proposta e do itinerário da filosofia schellinguiana. De acordo com esta premissa, é possível observar que, não obstante a divisão da sua produção filosófica em fases distintas, cada uma das quais contendo, ainda, subdivisões internas, o autor visava à formação de um conjunto cujas fases diferenciadas estariam em conexão formando, deste modo, um todo sistemático. O próprio autor concebia assim sua filosofia. Neste sentido, pretende-se indicar aqui de que forma a filosofia d’*As idades do mundo* se conecta com o desenvolvimento posterior da filosofia schellinguiana e se reflete nela.

O legado teórico das *Weltalter* fundamentou toda a produção filosófica de Schelling a partir de então (Cf. PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.27). Courtine afirma, neste mesmo sentido, que “Schelling quis marcar a continuidade de sua abordagem desde o grande projeto inacabado d’*As idades do mundo* até os derradeiros remanejamentos da última filosofia devidos à disjunção filosofia negativa - filosofia positiva.”(COURTINE, 2006, p. 254).

Os temas centrais da filosofia intermediária, a saber, liberdade, temporalidade e história, no âmbito de um pensamento que privilegia a efetividade, a imanência e a mediação entre o Absoluto e o finito, serão aprofundados na fase da filosofia positiva e passarão por maior organização e sistematização.

Pelo termo ‘filosofia positiva’, Schelling expressa o pensamento que explica o mundo pelas categorias da liberdade, da vontade e da ação, podendo, portanto, ser entendido como

³⁴ “J’espérais toujours terminer bientôt mon œuvre, mais l’objet est trop grand, le travail trop considérable, et maints ennuis physiques, bien que la santé soit bonne en général, retardent l’exécution”. (SCHELLING apud TILLIETTE, 1992, v. I, p. 581).

³⁵ Cf. nota 23 acima.

um “empirismo filosófico” (VATER, 2014, p. 62)³⁶ em oposição ao conceitualismo da filosofia negativa. Positivo, adverte Schelling, “é a emanção de uma vontade determinada, expressa.” (SCHELLING apud PUENTE, 2005, p. 224). Nesta afirmação do autor, pode-se notar claramente uma remissão a ideias fundamentais d’*As idades do mundo*: vontade, movimento, liberdade. Estas são noções prementes no contexto desta obra, justamente por tratar-se de uma especulação na qual a gênese de Deus, dos tempos e do mundo dos seres finitos se dá no âmbito de uma metafísica da vontade.

Ora, *As Idades do mundo* trazem uma nova concepção de Deus cujo alcance vai além das categorias ontológicas classificatórias tais como *Ens supremum* ou existente necessário. Ao contrário, a noção de Deus trazida neste momento por Schelling é a de um Deus vivo, com plena liberdade, inclusive, para ser ou não ser: “pura vontade de ser Deus.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 160). Esta ideia pode ser entendida como o ponto de sustentação – ou “*clave de bóveda*”³⁷ como costuma afirmar Pérez-Borbujo (2004, p.161; 257) – da ulterior filosofia schellinguiana. Talvez se trate, como este pesquisador de Schelling acredita ser o caso, de um caminho que conduza ao monoteísmo como a profunda conquista – não explicitada contudo³⁸ – empreendida pelas *Weltalter*. A possibilidade deste viés interpretativo pode ser trazida à tona pela noção de que “a tentativa de pensar um Deus vivo como princípio inteligível do mundo só é possível no âmbito do monoteísmo, já que o teísmo é apenas um passo intermediário que se caracteriza por uma concepção abstrata de Deus, que nunca chega a conceber um Deus vivo.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 158).

Esta perspectiva é reforçada pelo reconhecimento do pressuposto de que no curso evolutivo da filosofia de Schelling, o Panteísmo representa o passado de Deus, ao qual se seguirá o teísmo e, mais especificamente, o monoteísmo como sua plena realização histórica. A respeito do *locus* do panteísmo na história divina, Schelling (2002, p.259) declara:

Podemos dizer que na revelação divina mesma o panteísmo é o sistema mais antigo. Mas precisamente este sistema panteísta do tempo originário, este estado originário da unidade total e do encerramento total é o que mediante o tempo sucessivo deve ser deslocado cada vez mais e posto como passado.

Ora, o objeto de Schelling nos vários momentos de sua filosofia, tanto no que precede *As idades do mundo*, quanto na que a sucede, é o Absoluto, e o objetivo da mesma é a

³⁶ “Philosophical empiricism”. Expressão utilizada por VATER (2014, p. 62).

³⁷ (PÉREZ-BORBUJO, 2004). Veja-se a esse respeito as notas 173, p. 161 e 260, p.257.

³⁸ Posto que n’*As idades do mundo* não se fez nenhuma alusão direta ao monoteísmo. (Cf. PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 322).

exposição filosófica da autoexposição do Absoluto, ou seja, a narrativa, num registro filosófico, do desenvolvimento histórico do Absoluto. O passo decisivo para a solidificação da incipiente filosofia positiva, foi dado com *As idades do mundo*, a saber, a superação da Intuição Intelectual “como meio de alcançar o Absoluto” (LAUGHLAND, 2007, p. 100)³⁹. A partir daí é possível inferir que a conquista acima mencionada, isto é, o desvelamento desta historicidade fundamental do absoluto, norteará o desenvolvimento da ulterior filosofia de Schelling e daqui por diante se acentuará a valorização da facticidade do que é histórico.

Em 1815, data da última versão do livro sobre o Passado, Schelling publicou *Sobre as divindades da Samotrácia*⁴⁰ “com o objetivo reforçar empiricamente a visão altamente especulativa que *As Idades do Mundo* promoveram sobre haver ‘um passado eterno’ conservado em Deus.” (VATER, 2014, p. 77)⁴¹. Trata-se de um complemento às *Weltalter* articulado em um texto repleto de referências gregas, no qual o autor delinea os traços de um novo personagem: erudito e filólogo (Cf. TILLIETTE, 1992, v. I, p. 582). Tratar-se ainda, como diz o próprio autor, de “parte de uma série de obras que se referem às *Idades do mundo* como ponto central comum” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 24) e que foi assumido como o início e o caminho para vários outros tratados que servirão ao intuito de esclarecer o “autêntico sistema originário da humanidade de acordo com o desenvolvimento científico e possibilitado pelo caminho histórico.” (SCHELLING apud NAVARRO PÉREZ, p. 25). Assim sendo, *As idades do mundo* e o consequente desenvolvimento da filosofia positiva permitem inferir que o “autêntico sistema” seja o sistema da liberdade.

O trabalho de Schelling foi enviado à tipografia algumas vezes tendo, em seguida, a impressão cancelada, frustrando a expectativa de muitos: “apesar da espera geral, apesar do augusto desejo de Goethe, Schelling não consegue terminar o empreendimento, ele cansa seus mais fiéis partidários.” (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 582)⁴².

Assim, de 1815 em diante, o projeto, apesar de mantido vivo, atravessou um período de esvanecimento e assim permaneceu até o retorno de Schelling à universidade de Erlangen em 1821. Alguns anos depois, em 1827/28, o autor retomou mais efetivamente as ideias das *Weltalter*, quando ministrou em Munique um curso intitulado *Sistema das Idades do mundo*

³⁹ “Intellectual intuition was finally abandoned as a means of reaching the Absolute.” (LAUGHLAND, 2007, p. 100).

⁴⁰ Título original: *Ueber die Gottheiten von Samothrace: Beylage zu den Weltalter*.

⁴¹ “[...] with the aim of empirically reinforcing the highly speculative vision that *Ages of the World* advanced of there being an ‘eternal past’ preserved in God.” (VATER, 2014, p. 77).

⁴² “Mais malgré l’attente générale, malgré l’auguste convoitise de Goethe, Schelling ne parvient à mener à bien l’entreprise, il lasse ses plus fidèles partisans.” (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 582).

(*System der Weltalter*). Este fato denota a relevância das ideias contidas neste projeto para o conjunto da produção filosófica de Schelling.

Como se vê, a força do projeto e de sua importância para Schelling perduraram por algum tempo. Ainda em 1833, em correspondência enviada para o editor Cotta, Schelling apresentou um plano de publicação cujo cabeçalho informava: “filosofia positiva (sistema das Idades do Mundo) um ou dois volumes.”(TILLIETTE, 1992, v. I, p. 582)⁴³. O projeto, contudo, acabou por desvanecer-se no trajeto da última filosofia e o foco se voltou para a filosofia positiva. Nesta, contudo, *As idades do mundo* ainda se fizeram presentes: “na filosofia positiva, a reminiscência das *Weltalter* é ainda sensível: Deus emerge da eternidade sem fundo. [...] Schelling considera realmente um devir trinitário.”(BRITO, 1986, p.368)⁴⁴.

2.3 GÊNESE DOS TEMPOS

Como sugerido pelo título, *As idades do mundo* se referem aos três modos do tempo: passado, presente e futuro. É só então que a reflexão sobre a temporalidade ocupa um lugar de destaque no pensamento schellinguiano. Anteriormente este tema havia sido abordado⁴⁵ sem, contudo, se configurar como tema fundamental. Entretanto, alerta Puente, não foi Schelling quem elegeu “inicialmente o tempo como questão central, mas sim o desenvolvimento interno da obra que obrigou o filósofo [...] a refletir sobre esse tema.” (PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 222).

Antes de apresentar a teoria schellinguiana da temporalidade, há que se indicar o que motivou o autor a seguir nesse sentido. Como e por quê surge o tempo? É no tempo, entende Schelling, que se encontra a solução para a contradição entre negação e afirmação, entre força de contração e força de expansão, que resulta na existência de Deus.

Na disquisição sobre a origem do passado, Schelling o apresenta como o fundamento para o presente, isto é, como a “a base transcendental para o presente” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 23). A partir desta concepção, *As idades do mundo* apresentam, “a

⁴³ “[...] philosophie positive (système des *Weltalter*), un ou deux tomes.” (TILLIETTE, 1992, v. I, p. 582).

⁴⁴ “Dans la philosophie positive, la réminiscence des *Weltalter* est encore sensible : Dieu émerge de l'éternité sans fond.[...]Schelling envisage bel et bien un devenir trinitaire. BRITO, Emilio. *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, p.368.

⁴⁵ “As etapas iniciais do pensamento schellinguiano, a Filosofia da Identidade e da Natureza, contêm algumas considerações esparsas sobre o tempo, mas essas possuem um caráter totalmente diverso das reflexões minuciosas e complexas contidas nas diversas versões inacabadas das *Weltalter* [...]”. (PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 215).

primeira grande reflexão sobre a base ontológica do devir, enquanto passo para um mundo que se manifesta como ‘nada é sem um passado’[...]”(SCHUBACK, 1997, p. 36), ou seja, um mundo que se revela a partir da contraposição de forças em que o passado – enquanto ‘passagem para’, como desenvolvimento, desdobramento – é posto juntamente com o ‘não’ criador, o não que é ‘con-dição’ sendo, portanto, ‘con-dizente’ com o sim do começo, por ser o seu fundamento e por incitá-lo: “se o *não* não fosse, o *sim* seria carente de força”. (SCHELLING, 2002, p. 187). O momento inicial de cada ser é querer-se a si mesmo, um ato de contração, isto é, de “negação para fora ou diante de tudo o mais.” (SCHELLING, 2002, p. 185).

Neste sentido, o autor afirma:

é em geral somente na negação que reside o começo. Todo começo é, de acordo com sua natureza, apenas um desejar do fim ou daquilo que conduz ao fim, com o que, portanto, ele se nega enquanto o fim. [...] A negação é, pois, o termo necessariamente precedente (*prius*) de todo e qualquer movimento. O começo da linha é o ponto geométrico, não por ser ele mesmo extenso, mas por ser negação de toda extensão [...]. (SCHELLING, 2002, p. 186).

Dizer que ‘nada é sem uma passado’, significa, então, dizer que cada coisa, em seu devir, se produz a partir da passagem de uma situação para outra, da condição ao ser, da potência ao ato, da essência à existência. Em suma, tudo o que é só pôde vir a ser a partir de sua história.

Devido a esta concepção acima descrita, o autor acaba por proceder simultaneamente a um estudo sobre a gênese do tempo e a uma ‘teogonia’, donde resulta a tese schellinguiana segundo a qual, para existir, Deus separou o passado do presente.

Neste contexto, “o tempo foi criado para resolver o dilema lógico da existência de Deus.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 37)⁴⁶. Esta afirmação pressupõe a noção de que Deus é não e sim, vontade negativa e vontade positiva, força de retração e força de expansão.⁴⁷ Não há vida sem contraposição e devido a ela, os princípios do Ser originário ficam diferenciados, apesar de não perderem a unidade essencial.

Seria impossível, segundo Schelling (2002, p.232), que a divindade, que é igual e essencialmente ambas as forças e vontades,

⁴⁶ “What this means is that time was created to solve the logical dilemma of God’s existence.” NORMAN; WELCHMAN. *Creating the Past...*, p. 37.

⁴⁷ Esse aspecto da pesquisa será abordado mais detidamente no capítulo seguinte.

fosse operante como o *não* eterno se não o fosse também como o *sim* eterno e vice-versa e, entretanto, é igualmente impossível que o mesmo seja existente como *sim* e como *não*; é completamente *necessário*⁴⁸ que a divindade se decida ou a ser um (e a não ser o outro) ou a ser o outro (e a não ser o um).

A divindade livremente decidiu-se pela revelação. Mas, como bem indica a ênfase no trecho acima, há um caráter necessário na decisão divina pelo *sim* ou pelo *não*. Schelling anuncia então o ponto de inflexão entre necessidade e liberdade e o que para ele é “a maior contradição pensável”, a saber:

se Deus é (existe) operante como o *não* eterno, não pode ser operante como o *sim* eterno, ou mais brevemente (para aplicar a designação já habitual também aqui, mas em um caso superior): se B é existente, A não pode ser existente da mesma forma que B é existente, quer dizer, de acordo com a pressuposição como o pressuposto, como precedente, o que não impede que A seja existente como o sucessivo; e também o contrário [...]. Mas não basta dizer que, se B ou A é existente, A ou B podem ser existentes, mas que, como Deus é ambas as coisas essencialmente, a relação deve ser de tal tipo que, se Deus é posto como um, precisamente por isso também está posto necessariamente como o outro, só que a existência de um é o fundamento da existência do outro. (SCHELLING, 2002, p.232)⁴⁹.

De acordo com o que foi visto até aqui, pode-se afirmar que na origem da temporalidade encontra-se uma conjunção dos princípios lógicos da razão suficiente, da identidade e da não contradição (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p.36). Segundo o princípio da razão suficiente é preciso que haja em Deus um fundamento diferente de Deus mesmo. O princípio de identidade, por sua vez, expressa que Deus deve ser, também, aquele fundamento. Ocorre, contudo, que em relação ao seu fundamento, Deus tanto o aceita quanto o rejeita. Porém, de acordo com o princípio da não contradição é impossível para x e não-x serem verdadeiros ao mesmo tempo, mas podem ser em tempos diferentes. Aí está a solução para a contradição acima mencionada: “a relação de contradição se dissolve mediante a de fundamento (*Grund*)” (SCHELLING, 2002, p. 232), segundo a qual Deus é existente como *não* e também como *sim*, entretanto, um aparece como precedente e o outro como subsequente, um como fundamento e o outro como fundamentado. Logo A e B, ou o *sim* e

⁴⁸ Ênfase minha.

⁴⁹ Ainda sobre esta contradição, é válido lembrar aqui que Schelling já alertava para a sua importância no Tratado de 1809, onde pode-se ler logo na Nota Prévia: “É tempo de se pôr em evidência a mais alta, ou melhor, a autêntica oposição, a oposição entre necessidade e liberdade, com a qual, somente, se pode tomar em consideração o ponto central mais íntimo da filosofia.” (SCHELLING, 1993, p. 32). Adiante, o autor reitera: “[...] sem a contradição entre a necessidade e liberdade sucumbiria não somente a filosofia, mas todo o mais alto querer do espírito [...].” (*Ibid.*, p.38).

não, não podem ser existentes ao mesmo tempo, mas este impasse se soluciona mediante uma sucessão temporal.

Desta conjunção dos princípios lógicos decorre uma “ordenação temporal” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 37)⁵⁰ dos princípios que não somente ocorre *no* tempo, mas que deve ser compreendida, sobretudo, como “constitutiva *do* tempo” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 37)⁵¹. Dessa forma, explica Schelling (2002, p. 233),

é somente a contradição em sua intensificação máxima que rompe a eternidade e põe, em vez da eternidade única, uma série de eternidades (eons) ou tempos. Mas precisamente esta série de eternidades é o que costumamos chamar de tempo. Nesta decisão, pois, a eternidade se abre ao tempo.

Para que ambos os princípios se realizem, passado e presente são separados pois

não há nenhuma contradição em que aquilo que estava encerrado num momento precedente fique liberado em um momento conseqüente, antes, teve que ser encerrado para poder ser liberto. A força encerradora não fica suprimida, mas, ao contrário, é confirmada. Aqui surge pela primeira vez um antes e um depois [...]. (SCHELLING, 2002, p. 199).

Desta forma, a revelação se dá sequencialmente, progressivamente no tempo, ou seja, os tempos divinos são simultâneos, mas os tempos históricos, ou os tempos da revelação são sucessivos. Este entendimento se coaduna perfeitamente com a noção de ciência que norteia e permeia a obra, uma vez que para Schelling (2002, p. 182, 183)

Tão certamente quanto consiste em progressão a essência da ciência, tão necessariamente é o seu primeiro pôr, o pôr da contradição. O que é inconcebível é uma transição da unidade para a contradição. Pois como deveria aquilo que em si é unitário, todo e consumado, ser tentado, excitado e atraído a sair desta paz? A transição da contradição para a unidade, ao contrário, é natural, pois, sendo insuportável para tudo e todas as coisas, tudo que nela se encontra não irá repousar até que tenha encontrado a unidade que o reconcilia ou supera.

O excerto acima remete à pergunta-guia⁵² desta pesquisa que, se desenvolvida nos termos da temporalidade, resulta na questão sobre como e por que o temporal sai do eterno.

⁵⁰ “[...] temporal ordering [...].”(NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 37)

⁵¹ “[...] it is constitutive of time [...].” *Ibid.*

⁵² Trata-se da questão “por que há alguma coisa e não antes o nada?” que, perguntando pelo ser, pergunta pela origem. No contexto desta pesquisa, um dos possíveis desdobramentos desta pergunta é a compreensão de que o finito decorre do infinito ou, nos termos da temporalidade, o temporal decorre do eterno.

Schelling pretende superar a antiga noção de descontinuidade entre o Absoluto e o finito. Esta noção baliza o exame de Schelling sobre a passagem do eterno para o temporal. A decisão de Deus por sua existência resultou na repartição da eternidade em dimensões de tempo – passado, presente e futuro. Schelling busca pela diferenciação entre essas dimensões e afirma serem elas qualitativamente diferentes, não lhe servindo, portanto, nem a incessante sucessão de causas e efeitos característica do tempo mundano, nem a eternidade estática.

N’*As idades do mundo*, Schelling visa a historicização do Absoluto evidenciando sua matéria histórica como superação da contradição entre um Absoluto atemporal e a-histórico e um tempo transitório. Ora, o tempo é a força motriz da contradição, bem como a contradição é a força motriz da vida; a eternidade, ao contrário, se caracteriza pela ausência de contradição. Sendo a contradição o ‘veneno’⁵³ da vida, ela incita o movimento de sua superação para que ela – vida – possa se equiparar com a eternidade. Schelling afirma que

se toda vida é verdadeiramente um movimento para sair da contradição, o tempo mesmo não é nada mais que a busca contínua da eternidade. E por detrás de toda contradição sempre existe o carente de contradição, daí se segue que também por detrás e acima de todo tempo continua existindo algo que não está no tempo (SCHELLING, 2002, p.128).

2.3.1 Características da teoria schellinguiana do tempo

Isto posto, cumpre indicar o estatuto ontológico do tempo para o Schelling das *Weltalter*, a saber, a temporalidade, no âmbito desta obra, tem como principais características: 1- a organicidade, 2- a subjetividade e a imanência e 3- a simultaneidade; por se tratar de um sistema dos tempos, naturalmente tais características são interrelacionadas.

2.3.1.1 Organicidade

⁵³ “Somente a contradição impulsiona ou inclusive obriga a agir. Assim, pois, a contradição é propriamente o veneno de toda vida, e todo movimento da vida não é senão o intento de derrotar a este veneno.” (SCHELLING, 2002, p.128).

A teoria schellinguiana da temporalidade inova em relação à tradição filosófica porquanto é toda permeada pela noção de organicidade e, ademais, propõe-se uma “reabilitação do tempo” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p.10). Para tanto, o autor promove uma modificação na concepção de temporalidade segundo a qual a finitude passa a ser valorizada por ser o *topos* da efetivação da história, não devendo, portanto, ser tomada somente como aparência. Schelling rompe assim com a tradicional subordinação do temporal à eternidade, como ocorria, por exemplo, na Filosofia da Identidade, na qual a temporalidade era tratada como uma categoria do finito sendo, portanto, alheia ao “Absoluto eterno e fora do tempo” (COURTINE, 2006, p. 255).

Nesta pesquisa se trabalha com a ideia de que em Schelling, por outro lado, a reflexão sobre a temporalidade apresenta como traço fundamental a organicidade pois está relacionada à metafísica da vontade, ao jogo entre as forças opostas. Isto significa que, devido à sua liberdade, o ser de Deus pode ser concebido como vontade, ou melhor, duas vontades em uma, em relação às quais se referem duas forças, quais sejam, a de contração e a de expansão⁵⁴. Dessa forma, a metafísica da vontade, horizonte no qual se situa a história divina, é, também, uma metafísica da força.

Como consequência do que se afirmou até aqui, no que tange a caracterização da tese schellinguiana da temporalidade, o presente estudo segue a linha de pensamento de Courtine e tende a discordar de Pascal David, autor do prólogo da edição espanhola das *Weltalter*, para o qual Schelling, ao trabalhar com o conceito de tempo orgânico, estaria apresentando “uma concepção não-metafísica da temporalidade”.⁵⁵

O traço organicista da interpretação schellinguiana da temporalidade a diferencia daquilo que Heidegger designou como “concepção ‘vulgar’ do tempo” (COURTINE, 2006, p. 254). Esta se caracteriza pela abordagem do tempo a partir do agora, ou seja, por estar continuamente em vigor, na concepção vulgar do tempo, o ‘agora’ que é do tempo, unicamente o que o tempo é:

⁵⁴ Neste sentido, Bouton afirma que “duas vontades implicam duas concepções do ser, duas forças, dois princípios no seio mesmo da unidade de Deus. O Ser como *Wesen*, que caracteriza a vida imemorial de Deus, é força de expansão, de escoamento, profusão infinita, vontade de amor o mais puro. O ser como *Sein* é, ao contrário, força de contração, retida, exclusão, princípio de coesão, ipseidade, cólera.” “Deux volontés impliquent deux conceptions de l'être, deux forces, deux principes au sein même de l'unité de Dieu. L'Être comme *Wesen*, qui caractérise la vie immémoriale de Dieu, est force d'expansion, écoulement, profusion infinie, volonté de l'amour le plus pur. L'Être comme *Sein* est au contraire force de contraction, retenue, exclusion, principe de cohésion, ipséité, colère.” (Cf. BOUTON, 1997, p.642).

⁵⁵ “Eu hesitaria, contudo, em afirmar com Pascal David [...] que com seu conceito de organicidade do tempo, Schelling é o primeiro a propor uma concepção não-metafísica da temporalidade. [...] o que liga de modo íntimo a meditação schellinguiana da temporalidade à metafísica da vontade [...] encontra sua fórmula canônica nas *Investigações*: ‘Em última e suprema instância, não há outro ser que não o querer. Querer é o ser primordial...’ (COURTINE, 2006, p. 255).

A sequência dos agora é apreendida como algo simplesmente dado, pois ela escorrega ‘no tempo’. Dizemos: *em* cada agora é agora, *em* cada agora o agora já desaparece. Em *cada* agora, o agora é agora e, com isso, continuamente vigente como *idêntico*, mesmo que, em cada agora, um outro que advêm também desapareça. Mas como o que varia é *este* que varia, o agora também mostra a vigência contínua de si mesmo. [...] A sequência de agoras é ininterrupta e sem brechas. Por “mais” que dividamos o agora em ‘partes’, ele sempre ainda é agora. A constância do tempo é vista no horizonte de algo simplesmente dado e indissolúvel. (HEIDEGGER, 2005, parte II, §81, p. 235, 236).

A noção de organicidade se reflete na ideia de que o tempo se desenvolve somente através da “tensão permanente de diferentes princípios, instâncias ou potências.” (COURTINE, 2006, p. 257). Voltando, então, à questão proposta acima sobre o início do tempo, pode-se afirmar que, para Schelling, a origem do tempo – dos tempos, melhor dizendo, posto que justamente devido à organicidade, eles formam uma “pluralidade diferenciada” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 18) – se situa na oposição entre as forças de contração e expansão.

2.3.1.2 Imanência e subjetividade

Um dos balizadores do projeto de *As idades do mundo* foi a decisão de tomar as coisas humanamente⁵⁶, descrita pelo autor nos seguintes termos: “quanto mais humanamente tomamos tudo, tanto mais podemos ter a esperança de nos aproximar da história real.” (SCHELLING, 2002, p.175). Tal decisão se reflete, outrossim, no âmbito da temporalidade, uma vez que

Não existe nem um só aspecto da especulação trinitária, ou teogônica, que não possa encontrar eco na experiência humana da temporalidade, nessas “considerações éticas” cujo imperativo categórico é: “não deixemos que o tempo se converta em algo exterior”; e inversamente: aos “eons cósmicos”, que constituem as “idades do mundo” e formam um “sistema dos tempos” (entendido por “sistema” o conjunto, em sua disjunção mesma, dos diferentes tempos), corresponde, ainda que em um plano inferior, “o sistema dos tempos humanos”. (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 17).

⁵⁶ Isso se deve ao fato de que para o autor, “[...] o homem é o mundo em pequena escala [...]. É certo que quem pudesse escrever a fundo a história de sua própria vida também teria recolhido a história do universo em um breve resumo.” (SCHELLING, 2002, p.175). Este viés da pesquisa será abordado no 3º capítulo.

Este imperativo categórico indicado no excerto acima se refere às teses da imanência e da subjetividade radical do tempo, anunciadas anteriormente nas *Preleções privadas de Stuttgart*⁵⁷, segundo as quais todas as coisas possuem um tempo inerente, interno e, por isso, orgânico. Já n’*As idades do mundo* Schelling reitera: “nada tem um tempo exterior, mas cada coisa somente tem um tempo interior, próprio, inato a ela e ínsito nela.”(SCHELLING, 2002, p. 97).

Através daquelas considerações éticas também mencionadas no fragmento acima, Schelling, além de avaliar a relação entre a temporalidade e a consciência⁵⁸, opõe o tempo orgânico ao tempo mecânico. Da noção de organicidade do tempo, decorre o entendimento de que ele não é um *continnum* linear de ‘agoras’ mas que a cada instante surge o tempo inteiro: passado, presente e futuro são simultaneamente unidos e, ao mesmo tempo, dinamicamente separados, isto é, se tomadas individualmente, cada uma das dimensões do tempo pressupõe o tempo inteiro, o tempo como um todo. Trata-se de uma relação da parte com o todo na qual ambos se pressupõem mutuamente. Nesse sentido, diz Schelling:

[...] O tempo é um conjunto orgânico. Mas se o é em conjunto, também o é individualmente. Vários tempos, infinitos tempos podem pressupor um tempo (relativamente) inteiro com sua unidade, de acordo com o qual se pode pensar um sistema de um organismo dos tempos infinito para dentro ou dinamicamente, mas finito ou fechado para fora. Sem este organismo, toda história seria somente um caos incompreensível. Essas unidades de tempo são períodos. Cada período expõe em si mesmo o tempo inteiro [...]. (SCHELLING, 2002, p. 99).

Os atributos da temporalidade como esta é descrita n’*As idades do mundo* não foram delineados pela filosofia kantiana pois, para Schelling, “o erro do kantismo em relação ao tempo consiste em não reconhecer esta subjetividade *geral* do tempo, dando-lhe a subjetividade limitada que o converte em uma mera forma de nossas representações.” (SCHELLING, 2002, p. 97). Daí decorrem duas importantes conclusões: 1) o tempo é um princípio interior e por isso, afirma Schelling, nada surge no tempo, mas, ao contrário, o tempo inteiro surge de novo em cada coisa, como afirmado pelo autor: “o tempo é em cada instante o tempo inteiro, isto é, passado, presente e futuro [...]” (SCHELLING, 2002, p. 98); 2) não se deve apreender este tempo interno como fluxo, uma vez que, como já afirmado

⁵⁷ “Cada coisa tem seu tempo em si mesma [...]. Não há tempo exterior, comum; todo tempo é subjetivo, isto é, um tempo interno que toda coisa tem dentro de si mesma e não fora de si.” SCHELLING apud COURTINE, 2006, p 256).

⁵⁸ Segundo Courtine (2006, p 256), esse aspecto da investigação schellinguiana – que será abordado mais detidamente no terceiro capítulo deste estudo – se volta para “as relações entre o caráter inteligível do homem e sua liberdade temporal finita [...]”.

anteriormente, o tempo decorre do conflito de dois princípios, pressupondo, portanto, cisão e diferenciação de forças. “[...] Cada indivíduo surge mediante a mesma separação mediante a qual surge o mundo [...]” (SCHELLING, 2002, p. 98).

2.3.1.3 Simultaneidade

De acordo com o que foi exposto até aqui, pode-se afirmar que em Schelling o tempo não se apresenta seguindo uma única direção, como num encadeamento de causas e efeitos que se expande indefinidamente para trás e para frente, pois, ao contrário, cada tempo pressupõe a existência em si dos outros dois. Em cada instante surge *todo* o tempo, diz Schelling, “como tempo no qual o passado, o presente e o futuro estão separados dinamicamente, mas justo por isso, ao mesmo tempo estão conectados.” (SCHELLING, 2002, p. 95). Isto significa que, na perspectiva deste autor, há uma simultaneidade entre os tempos, ou seja, as três dimensões do tempo estão, como se disse acima, simultaneamente unidos e dinamicamente separados, já que é a partir da decisão inicial que nasce o passado. O presente e o futuro nascem em simultaneidade a ele, pois, uma decisão livre e consciente está sempre voltada para o futuro. O sentido exato da afirmação de que cada tempo individual é o tempo inteiro é definido por Schelling (2002, p. 99) nos seguintes termos:

Com isso não queremos dizer simplesmente que cada tempo é inteiro em si mesmo porque contem de uma vez passado, presente e futuro. Ao mesmo tempo queremos dizer que contem em si mesmo todo tempo, que agora ainda não é (e ao qual talvez fosse mais claro chamar o tempo absoluto), pelo que é uma imagem real dele. O tempo inteiro seria quando não fosse mais futuro, e por isso podemos dizer que o futuro ou o tempo último é *o tempo inteiro*. Aceitado isto como correto, cada tempo possível contém o tempo inteiro; pois o que não contém do tempo como presente o contém como passado ou como futuro; ainda mais: cada tempo contém o mesmo, pois somente se diferencia de seu tempo precedente em que põe em parte como passado o que este põe como presente, e põe em parte como presente o que aquele ainda punha como futuro; e da mesma forma mas ao contrário, se diferencia do tempo que o segue.

A relação entre os três tempos se configura então da seguinte forma: eles são simultâneos ontologicamente e sucessivos logicamente, ou seja, eles existem simultaneamente mas operam sucessivamente. Em outras palavras, os tempos surgem simultaneamente, sendo, portanto, co-originários. Mas, enquanto configurações das ‘idades do mundo’, isto é, na forma

em que são percebidos por nós e em relação ao mundo, os tempos são sucessivos. Nesse sentido Schelling (2002, p. 233) explica que:

tempos diferentes podem ser ao mesmo tempo enquanto diferentes, ou, mais precisamente: são necessariamente ao mesmo tempo. O tempo passado não é um tempo suprimido; certamente, o passado não pode ser ao mesmo tempo que o presente como algo presente; certamente, o futuro não é ao mesmo tempo que o presente como algo agora existente, mas sim enquanto algo existente no futuro, e é absurdo pensar o ser-passado e o ser-futuro como um não-ser completo.

É oportuno notar neste contexto que a grafia do termo ‘presente’ em alemão é *Gegenwart*, palavra que contém a preposição ‘*gegen*’, isto é, ‘contra’, e está última, por sua vez, remete às ideias de cisão e, conseqüente, de decisão (SCHELLING, 2002, nota 3, p. 55). O autor (2002, p. 207) considera que

[a] maioria não sabe de nenhum passado exceto aquele que se magnifica a cada momento justamente através deste mesmo momento, de um passado que ele próprio ainda se torna, que não era. Sem um presente determinado e decidido não há nenhum passado; mas quantos de fato desfrutam de tal passado?

É possível perceber no trecho acima que noção de passado assumida por Schelling é aquela na qual o passado não significa simples passagem, mas ao contrário, resulta, conforme expressão de Navarro Pérez (In: SCHELLING, 2002, p. 33), de uma “contraposição ativa”. Logo, sem a disputa decorrente da oposição dos princípios não haveria tempo: sem a resistência criada pelo princípio de contração tudo aconteceria num só instante, sem desenvolvimento, sucessão e progressão. Por outro lado, sem o princípio de expansão que é incitado por aquele e a ele se opõe, haveria tão somente a total inatividade. É, pois, visando a abertura, o futuro, que a decisão é tomada. Por isso Schelling afirma: “o futuro é o tempo inteiro [...]” (SCHELLING, 2002, p. 99).

Nessa perspectiva, é possível dizer que a teoria do tempo em Schelling pode representar um contraponto à teoria do tempo em Kant, isto é, a organicidade do tempo em Schelling se opõe ao mecanicismo da idealidade transcendental do tempo em Kant, na qual o tempo representa o encadeamento necessário de causas e efeitos ou uma passagem ininterrupta do passado para o presente.

De acordo com a teoria kantiana, o tempo pode ser entendido como o quadro no qual intuímos os fenômenos:

O tempo é não algo que subsista por si mesmo ou que adere às coisas como determinação objetiva, e que por conseguinte restaria ao se abstrair de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas; pois, no primeiro caso, o tempo seria algo real mesmo sem objeto real [...]. O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno [...]. (KANT, 1996, § 6, p. 78, 79).

Schelling, por sua vez, afirma o contrário, isto é, o tempo não é apenas a moldura vazia na qual percebemos as coisas. Em outras palavras, para Schelling o tempo não se limita à forma das representações e, ao invés disso, ele afirma sua realidade: “[...] cada um experimenta incontestavelmente em sua própria ação a essencialidade do tempo; e inclusive àqueles que afirmam sua nulidade (*nihilidad*) o tempo sabe obrigá-los a lamentar-se em voz alta de sua terrível realidade.”(SCHELLING, 2002, p. 127).

Descrita nos termos da oposição das vontades e da especulação trinitária, as dimensões do tempo se apresentam da seguinte forma: no passado ou idade do Pai prevalece a força de contração; no presente ou idade do Filho prevalece a força de expansão; na unidade entre essas forças se funda o futuro ou idade do Espírito. O terceiro capítulo do presente estudo tratará mais detidamente do aspecto trinitário da revelação em sua relação com a temporalidade.

Nesse sentido vale antecipar, com Courtine (2006, 258), que

não é indiferente nem fortuito que esse empreendimento de “genealogia do tempo”, atento à sua diversidade, ou melhor, à sua autodiferenciação e sua organicidade, desenvolva-se no mesmo plano de uma especulação trinitária ou, mais amplamente, teocosmogônica, em que se superpõem os princípios cuja disjunção está na origem de toda temporalização, em que as “potências” presentes implicitamente no *Urwesen* distinguem-se em pessoas e essas em períodos.

Trata-se aqui, como pretendeu-se mostrar, do processo de criação e revelação no qual, para o autor, a origem ou começo do tempo possa ser pensado também como começo de uma vida. A essência ou força autêntica do tempo tem seu fundamento no eterno, mas o “começo real somente pode devir da liberdade absoluta.” (SCHELLING, 2002, p. 95). Neste sentido o autor declara que “Deus supera pela liberdade a necessidade de sua natureza na criação.” (SCHELLING, 2002, p.177). Daí afirmar-se que o ponto de partida de Schelling é a liberdade divina.

3 CAPÍTULO SEGUNDO: CRIAÇÃO E REVELAÇÃO: TEOGONIA E COSMOGONIA N'AS IDADES DO MUNDO

3.1 GÊNESE NO “SISTEMA DOS TEMPOS” (A RELAÇÃO ENTRE REVELAÇÃO, TEMPORALIDADE E HISTÓRIA)

No primeiro capítulo desta pesquisa, em seu tópico terceiro, intitulado ‘Gênese dos tempos’, abordou-se o surgimento *do* tempo como um importante objeto⁵⁹ do projeto schellinguiano d’*As idades do mundo*. Partindo-se da premissa de que para Schelling as ideias de criação e revelação são acessíveis ao pensamento filosófico – noção que o afasta da tendência assumida contra esta ideia entre pensadores modernos⁶⁰ – o que se pretende agora, e aqui vem à tona o objetivo geral deste estudo, é mostrar como Schelling entende a gênese em /de Deus, e como se deu, a partir deste, a criação do mundo dos seres finitos. Em outras palavras, visa-se aqui, sobretudo, ao esclarecimento do processo ‘revelatório’, isto é, do processo histórico-temporal da criação. Para tanto deve-se responder a questões fulcrais, tais como: por que existe alguma coisa e não antes o nada? Como e por que se ocorre o *exitus*, ou seja, a saída das coisas de Deus?

Há que se reiterar aqui a compreensão assumida nesta pesquisa, e que é fundamental para os seus propósitos, de que a reflexão de Schelling sobre a temporalidade está fortemente vinculada a uma metafísica da vontade, cujo pressuposto é a noção – evidenciada anteriormente na *Freiheitsschrift* e mantida no desenvolvimento posterior da filosofia

⁵⁹ É recorrente entre os comentadores de Schelling, a noção de que seu objetivo nesta obra seria, sobretudo, elaborar um tratado sobre a gênese do tempo. Esta noção é bem ilustrada pela afirmação de David: “É verdade que é a ‘genealogia do tempo’ o que em definitivo pretendem ser *As idades do mundo* [...]” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p.12). Contudo, esta percepção não parece ser consenso, como é possível concluir a partir da observação de Pérez-Borbujo segundo a qual: “[...] não é o tempo o problema principal e central d’*As idade do mundo*, mas antes a questão do monoteísmo [...]”. (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.158).

⁶⁰ “Sabe-se que J.G. Fichte, na sua *Religionslehre* de 1806, afasta este pensamento como sendo ‘o erro fundamental absoluto de toda metafísica e doutrina da religião falsa’. A. Schopenhauer a rejeita igualmente, mas por outras razões: ela exige, com efeito, um *sim* ao mundo incompatível com o pessimismo radical. Os representantes do materialismo dialético concordam evidentemente com os neopositivistas em recusar a ideia de criação (poder-se-ia multiplicar as citações à vontade).” “On sait que J. G. Fichte, dans sa *Religionslehre* de 1806, écarte cette pensée comme étant «l’erreur fondamentale absolue de toute métaphysique et doctrine de la religionfausses». A. Schopenhauer la rejette également, mais pour d’autres raisons: elle exige en effet un *oui* au monde incompatible avec le pessimisme radical. Les représentants du matérialisme dialectique s’accordent évidemment avec les néopositivistes pour refuser l’idée de création (on pourrait multiplier à volonté les citations).” (BRITO, 1986, p. 362).

schellinguiana – de que a vontade é o ser supremo. Essa ideia é demarcada claramente pelo autor (SCHELLING, 1993, p. 53) nos seguintes termos:

Em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário e unicamente a ela convém os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, autoafirmação. A totalidade da filosofia esforça-se apenas por encontrar esta suprema expressão.

Trata-se de uma noção fulcral para a disquisição que se segue, acerca das origens e da totalidade da existência.

3.1.1 Por que existe alguma coisa e não antes o nada?

Tome-se como ponto de partida a análise da questão ontológico-metafísica radical: “Por que existe alguma coisa e não antes o nada?”, e de seu lugar nesta pesquisa.

O que está em questão é a tentativa de compreender e mostrar, no âmbito de uma metafísica da vontade, a gênese – tanto “metafísica” quanto “física” – de Deus e do mundo dos seres finitos, ou seja, como e por que Deus existe e como e por que de Deus surgiu o mundo, a natureza e o homem. Note-se que, seguindo o entendimento de Schelling, Deus ‘quer’ se revelar, isto é, ele age por vontade; vontade nostálgica (*Sehnsucht*) de criar-se a si mesmo.

Isto posto, é possível afirmar que a discussão acerca de vontades conflitantes, anteriormente apresentada no tratado de 1809, assume agora o primeiro plano. Ou seja, Schelling aspira pela história efetiva, e a ênfase agora localiza-se na existência, na atualização, em detrimento da possibilidade de realização.

Assim sendo, daquela pergunta radical proposta acima, resulta, como se pretende mostrar, a compreensão de que o surgimento do mundo dos seres finitos a partir de Deus é um processo livre e consciente, a partir do qual o Ser originário sai de si mesmo e se revela na criação. Trata-se, neste ponto, de uma investigação sobre o Ser, o que revela o aspecto metafísico desta pesquisa.

Essa questão foi proposta por Leibniz em sua obra *Princípios da natureza e da graça* de 1714. É possível que a pergunta pelo ser – o que é o ser? – seja a mais “inatural” das questões, porquanto não costuma ser enfrentada pelo senso comum, devido, talvez, à sua

complexidade. Leibniz, quanto à essa questão, pondera que o nada seria simples e menos complicado que em geral algo. (Cf. ECO, 1998, p. 22).

A pergunta radical, ou para adotar a terminologia de Schelling e que também vem sendo utilizada neste estudo, a pergunta ‘fundamental’ – posto que perguntando pelo ser, pergunta-se por sua base, fundamento, origem – já havia aparecido na obra *System der gesamten Philosophie* de 1804. Contudo, a questão do nada é confrontada mais incisivamente somente pelo Schelling tardio, quando, na *Filosofia da Revelação* de 1854, o autor “formula a *Grundfrage* sem temor; invocando o nada ante o desespero e a angustia existencial, a insensatez e o absurdo da condição humana: ‘por que existe alguma coisa? Por que não o nada?’” (PECORARO, 2012, p. 85).

Ora, desde as suas primeiras linhas, *As idades do mundo* propõe ao leitor uma discussão epistemológica, fazendo-a derivar da discussão sobre o tempo. Para cada dimensão do tempo, Schelling apresenta a correspondente dimensão epistemológica: ao passado corresponde o saber, ao presente corresponde o conhecer e ao futuro corresponde o pressentir. Imediatamente na sequência desta exposição, e, pode-se considerar, intrínseca a ela, Schelling delimita a noção do que, no contexto da obra, é a verdadeira ciência: a apresentação dos desenvolvimentos de um ser vivo e real, que é o Ser originário, o mais antigos dos seres.

As Idades do mundo tentam apreender e apresentar o movimento dialético de potências ou princípios que lutam no interior da unidade que os abarca, para, a partir da elucidação deste processo, alcançar a compreensão de um princípio que é livre para pôr ou não pôr o mundo. Sendo este princípio criador um princípio livre, a criação decorre da conjunção de consciência e vontade. Isto significa que Schelling pretende “pensar um Deus como princípio inteligível do mundo” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.158) e neste ponto, a pergunta fundamental pode ser apresentada também sob uma outra configuração: “Por que há a razão e não a irracionalidade?”⁶¹

Schelling quer saber “como e por que da identidade absoluta e infinita se geram a diferença e o finito” (PECORARO, 2012, p. 86). Em última instância a questão é sobre como o Absoluto devém inteligível, pensável, ou, em outras palavras, como ele se revela, isto é, se dá a conhecer. Naturalmente, tudo que há de ser revelado, pressupõe o velamento; tudo que há de ser desenvolvido, pressupõe o envolvimento. Em suma, trata-se de uma relação de co-

⁶¹ “Definitivamente, o enfoque do mistério dessa liberdade que funda o ser de um princípio livre, capaz de criar o mundo, nos confronta com a questão ontológica radical: *Warum ist die Vernunft, und nicht die Unvernunft? Warum gibt es etwas, und nicht vielmehr Nichts?*” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 27).

implicação entre o ser e o pensar, entre a potência e o ato, na qual, em que pese a inseparabilidade dos pares, os primeiros elementos têm prioridade sobre os segundos.

Em decorrência do que foi exposto, pode-se concluir que a pergunta fundamental, além dos aspectos metafísico e ontológico, posto que pergunta pelo ente, pelo ser e por seu fundamento, possui ainda um aspecto epistemológico, já que diz respeito, também, à relação entre ser e pensar⁶². Isso pode ser ilustrado pela afirmação de Schelling nas *Preleções privadas de Stuttgart* (1810): “todo processo de criação do mundo ‘nada mais é do que o processo da plena tomada de consciência e da completa personalização de Deus’.” (SCHELLING apud PECORARO, 2012, p. 86).

3.1.1.1 *Por que existe algo?*

Apesar de não ter sido diretamente empregada n’*As idades do mundo*, neste estudo admite-se o pressuposto de que a pergunta ontológico-metafísica fundamental serve bem aos propósitos do filósofo nesta obra, bem como aos propósitos da pesquisa aqui apresentada. Isso se esclarece mediante um olhar retrospectivo do que se viu até aqui: como se sabe, um dos temas vinculados à investigação schellinguiana concernente a Deus é o tema da liberdade. Abordar a consciência e a personalização é precisamente tanger o âmbito da liberdade e, conseqüentemente, da condição moral-psicológica própria da personalidade.⁶³

O autor afirma que “não é por haver um saber [...] que há um ser, mas por haver um ser, há também um saber.”(SCHELLING apud EINDAM In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 215). Schelling tinha reservas quanto àquele idealismo desenvolvido entre seus pares, que em seu entendimento, não teria demarcado suficientemente suas diferenças em relação ao Iluminismo. Neste sentido, ele indaga: “qual foi o esforço de toda teologia moderna senão uma idealização paulatina do cristianismo, um esvaziamento” (SCHELLING, 2002, p. 257),

⁶² Sobre esta relação, cf. TRITTEN (2012, p. 93): “This conformity of Being and thinking, however, is neither reciprocal nor dominated by thinking but Being always predominates and is pre-eminent. Not because there is thinking is there Being but because Being is thinking or cognoscibility is. Not because there is thinking is there something rather than nothing but rather on account of unprethinkable Being. The two are inseparable but that does not preclude that Being occupies a place of dignity and priority over and against thinking.” “Essa conformidade do Ser e do pensar, no entanto, não é nem recíproca nem dominada pelo pensamento, mas o Ser sempre predomina e é preeminente. Não é por haver pensamento que existe Ser, mas porque Ser é pensamento ou cognoscibilidade. Não é por haver pensamento que existe algo em vez de nada, mas sim por conta do Ser imprepensável. Os dois são inseparáveis, mas isso não impede que o Ser ocupe um lugar de dignidade e prioridade sobre e contra o pensamento.”

⁶³ Cf. Capítulo Primeiro deste estudo, p. 21.

uma negação do aspecto natural e do princípio negador⁶⁴, que resulta na perda de toda fortaleza e da liberdade concreta, fundamento da grandeza e da beleza à qual Schelling se refere como “princípio bárbaro”. (SCHELLING, 2002, p. 258).

Em seu real-idealismo ou ideal-realismo, Schelling se insurgiu contra o que Vater denominou “conceitualismo desenfreado da abordagem idealista” (VATER, 2014, p. 61) e, em contrapartida, “afirmou a primazia da realidade sobre a possibilidade conceitual.” (VATER, 2014, p. 61)⁶⁵.

Em vista disso, dentro do sistema schellinguiano a resposta à questão fundamental possivelmente se encontra naquele ponto essencial que vem sendo afirmado, qual seja, tudo que é e existe, é e existe pela vontade, pela liberdade e pelo amor. Isso porque, embora haja um sistema no entendimento divino, Deus não é um sistema e sim uma vida (SCHELLING, 1993, p. 112). Como toda vida, esta também é movida pela contradição: ao mesmo tempo em que há no fundo ou fundamento (*Grund*)⁶⁶ uma vontade do amor, que tende à exteriorização, há, também, a egoidade que tende à interiorização. Schelling (2002, p. 177) explica:

Todos estão de acordo quanto a ser a divindade uma essência de todas as essências, o mais puro amor, infinita comunicabilidade e exclusividade. E ao mesmo tempo querem que ela exista como tal. Mas, por si mesmo, o amor não chega ao ser. O ser é esseidade (*Seinheit*) e asseidade ou propriedade e separação. O amor, porém, é o nada da propriedade: ele não busca o que é seu, e, por isso, também não pode ser por si mesmo existente. Do mesmo modo, um ser de todos os seres é por si mesmo instável e inconsistente, sem suporte de coisa alguma; ele é em si mesmo o polo oposto da personalidade, e, portanto, precisa primeiro que outra força, tendente à personalidade, para ele constitua um fundamento. Requer-se uma força igualmente eterna da ipseidade a fim de que este ser que é o amor persista como um ser próprio e um ser para si.

Portanto, já no [elemento] necessário de Deus [a natureza de Deus] há dois princípios: a essência que jorra como fonte, que se propaga e se doa; e uma força igualmente eterna da ipseidade, do retornar a si mesma, do ser-em-si. Sem qualquer acréscimo de sua parte, Deus é já, a partir de si, ambas: aquela essência e esta força.

⁶⁴ Remeto à reprodução do texto de Schelling (2002, p. 178) presente na página 28 desta pesquisa.

⁶⁵ “[Schelling] was one of the major German thinkers who, in the wake of Kant’s critical turn, elaborated the ambitious systematic philosophy know as ‘absolute idealism, and the first of those thinkers to repudiate the rampant conceptualism of the idealist approach and to stress instead the priority of actuality over conceptual possibility.” “[Schelling] foi um dos principais pensadores alemães que, na esteira da viragem crítica de Kant, elaboraram a ambiciosa filosofia sistemática conhecida como ‘idealismo absoluto’, e o primeiro daqueles pensadores a repudiar o conceitualismo desenfreado da abordagem idealista e a enfatizar, em vez disso, a primazia da realidade sobre a possibilidade conceitual.” (VATER, 2014, p. 61).

⁶⁶ Pérez-Borbujo (2004, p. 67) traz o alerta de Fuhrmans sobre a importância de não se confundir as noções de fundamento (*Grund*) ou base (*Grundlage*) com a de causa (*Ur-sache*). “A causalidade tem uma operatividade distinta à fundamentação e, por isso, o fundamento da existência não é a causa da existência, mas tão somente sua base; isto quer dizer que o fundamento não é o princípio explicativo da existência, nem do existente, mas sua condição de possibilidade.”

Assim sendo, a meta da história, enquanto manifestação é “o amor como o deixar ser e agir do fundamento” (SUÁREZ In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p.160), que resulta na superação da egoidade e, conseqüentemente, na saída das coisas de Deus.

3.1.1.2 *Por que não o nada?*

*“A terna divindade é o nada e o acima-do-nada,
Quem vê em tudo nada, creia-o, ó homem: este é quem vê.”⁶⁷*

Schelling se vale da expressão de Angelus Silesius, a quem ele se refere como o “poeta religioso” (SCHELLING, 2002, p. 192) para evidenciar a sua compreensão do sentido do ‘nada’. A divindade, diz Schelling, “é nada porque não lhe pode corresponder nada de uma maneira diferente a sua essência, e é nada acima de tudo porque é tudo.” (SCHELLING, 2002, p. 192). É ‘nada’ porquanto pode ser expressado como “pura indiferença” (SCHELLING, 2002, p. 193). E o autor (SCHELLING, 2002, p. 192) prossegue explicando:

Certamente é um nada, mas de um nada assim como a liberdade límpida é um nada; assim como a vontade que nada quer, que não deseja coisa alguma, para a qual todas as coisas são iguais, e que, por isso, não é movida por nenhuma delas. Tal vontade é nada e tudo. Ela é nada à medida que nem deseja, ela própria, tornar-se operante, nem anseia por qualquer efetividade. Ela é tudo porque unicamente dela, enquanto liberdade eterna, procede toda força; porque tem todas as coisas sob si, porque domina a todas e não é dominada por nenhuma.

Isto posto, pode-se entender o nada como a máxima pureza, a vontade que nada quer, que justamente por nada querer, é a suprema liberdade. Pode-se ainda caracterizar este estado como “aquele carente de natureza que é desejado pela natureza eterna [que] não é um ser, nem um existente, mas tampouco é o contrário.” (SCHELLING, 2002, p. 192). Este conceito do que em si nem é existente nem não existente, esclarece Schelling mais adiante, do que é carente de natureza e está colocado fora e acima da natureza eterna é o mesmo que sempre “foi considerado o conceito supremo da divindade.” (SCHELLING, 2002, p. 194).

⁶⁷ Angelus Silesius (*Cherubinischer Wandersmann*) citado por SCHELLING. *Las edades del mundo*, p. 192

Contudo, há nesta interioridade tranquila, uma vontade, que por não ser especificamente um querer – como, por exemplo, o querer revelar-se, ao qual está reservado, por assim dizer, um momento mais adiantado deste processo – configura-se somente como algo decorrente de um ímpeto. Portanto, neste ponto, ainda não é possível falar de decisões como algo fundado sobre a liberdade propriamente moral. O desdobramento desta condição será examinado mais abaixo.

Ora, Schelling trabalha, n’*As idades do mundo*, precisamente pela edificação de um sistema no qual se exponha os processos de desenvolvimento deste Ser originário. Isto significa dizer que trata-se aqui justamente do processo mediante o qual ocorre o desvelamento, ou a revelação, do que estava velado no interior na natureza originária.

Falar sobre o processo de revelação, no âmbito d’*As idades do mundo*, é justamente falar sobre um movimento de superação que envolve vontades e princípios conflitantes. Neste movimento de superação ou na alternância das potências, Schelling enraíza “um conceito novo”, a saber, um “conceito intensificado de não-existente” (SCHELLING, 2002, p.212). A manifestação, isto é, o devir existente, ocorre através da relação entre as potências. Isto significa que estas últimas são anteriores à existência e que, portanto, são não-existentes.

No que é não-existente, contudo, está o impulso para o existente, distinguindo-o, assim, do nada. O movimento que caracteriza o devir existente, se origina na vida inicial e será descrito mais abaixo. Por ora, vale antecipar a exposição de Schelling (2002, p. 212) deste novo conceito relativo ao não-existente:

Aquela vida inicial da necessidade cega não poderia ser chamada de vida existente, pois jamais alcançou consistência, ser, mas se manteve no impulso, no desejo por ser. Agora se cumpriu este desejo, já que nessa subordinação ela alcançou o ser em repouso; mas este desejo é somente nela cumprido na medida em que esta vida se sujeitou, isto é, na medida em se reconheceu como um existente de ordem inferior, como algo relativamente não-existente. Ora, afirmamos a possibilidade de que precisamente este agora não-existente possa sair deste estado de potencialidade e de novo tentar elevar-se ao existente. Deste modo surge um conceito intensificado de não-existente, ao qual frequentemente somos obrigados a reconhecer na natureza e na vida e que nos demonstra contundentemente que há algo intermediário entre o que é e o nada: o que não é nem deve ser, mas que tenta ser. Não é pois somente tenta ser, e tampouco é nada, pois que tem que ser de certo modo para desejar.

Toda essa descrição se refere ainda à natureza eterna da divindade, que precede ao processo da revelação, mas na qual, como se viu, existem forças que se configuram como potencialidades. Trata-se de uma vida falsa, posto que não é “uma vida verdadeiramente viva

(*vita ver vitalis*)”, mas trata-se, ainda assim, de uma vida e esta “quer elevar-se do não ser ao ser.” (SCHELLING, 2002, p. 212).

Todo existente se manifesta por incitação do seu oposto e, exatamente por haver uma vontade que se opõe à vontade da revelação, esta resulta da superação. Vale ressaltar que, sendo a criação decorrente da livre automanifestação de Deus, aquilo em que Ele, livremente, decide se manifestar deve ser, também, livre.

Aquele excerto acima remete à uma ideia fundamental da teoria schellinguiana da criação, isto é, a noção de dualidade na unidade, à qual se vincula a teoria do não-existente. “Deus é [...] um ser duplo: primeiro, força negadora que reprime a força afirmadora; segundo, força afirmadora que torna inoperante a força negadora.”(NAVARRO PÉREZ In: SCHELLING, 2002, p. 36). Da ideia contida nesta afirmação, depende a compreensão da “história autêntica” (SCHELLING, 2002, p. 213) de Deus, que está para além da vida eterna da divindade, isto é, a série de ações livres pela quais Deus se revela.

Schelling (2002, p. 213) explica a estrutura uma que comporta a dualidade nos seguintes termos:

Se Deus fosse o mesmo que sua natureza eterna ou estivesse atado a ela, só haveria unidade. Se ambos estivessem completamente separados, haveria somente dualidade. Mas o conceito desta unidade que, por ser voluntária, inclui uma dualidade, é completamente alheio a estes tempos. Eles querem somente a unidade e não querem saber em Deus nada mais que espírito e puríssima simplicidade.

Com a afirmação deste movimento decorrente das forças conflitantes, Schelling se contrapõe explicitamente, uma vez mais⁶⁸, ao racionalismo cartesiano e à ideia de um Deus desprovido de vida como o contido naquela filosofia. Schelling afirma um Deus vivo e real ao qual não se poderia chegar mediante a “religião racional pura”, que retirando de Deus sua natureza viva, pretende promover sua máxima elevação. Seria possível mostrar, diz Schelling (2002, p. 213, 214),

o quão moderna (*modern*) é esta maneira de pensar. Pois nossa filosofia recente é somente como a de ontem. Desde que o iniciador da mesma (Descartes) rompeu por completo o nexos vivo com a formação anterior e intentou construir a filosofia como que desde o início e como se ninguém tivesse pensado ou filosofado antes dele, simplesmente seguindo os conceitos de seu tempo, desde então não há senão o prosseguimento coerente e conseqüente de um erro fundamental, que se estendeu por todos os diversos sistemas até os mais recentes.

⁶⁸ Cf. Capítulo Primeiro deste estudo, p. 26,30.

Seguindo na contracorrente, Schelling prima pelo restabelecimento da tradição. Religar-se ao que é respeitado desde outrora é algo recomendável a todo aquele que investiga os primeiros começos. É ainda mais recomendável quando o que se pretende é, para além da simples introdução de uma nova opinião, resgatar a verdade e os conceitos firmes que se perderam nos tempos modernos.

Schelling manifestava desde jovem seu profundo interesse pelas Escrituras. Já n' *As idades do mundo*, este interesse é revalidado e o autor (SCHELLING, 2002, p. 92) declara:

Confesso, não sem prazer, que nenhum livro humano nem outro meio fomentou tanto meus pontos de vista como o tranquilo estímulo daqueles escritos, os quais sua profundidade, sua máxima clareza, sua maravilhosa concordância até em expressões que parecem perdidas e sua agudeza perceptível apenas para o especialista em coisas aparentemente mais difíceis de captar, os elevariam por si próprios à categoria de livros divinos. Deles aprendi a buscar da maneira mais humana aquilo para cujo conhecimento sentia o impulso mais virulento desde a juventude [...].

É justamente na Bíblia que o autor busca a verdade e os conceitos firmes que, conforme mencionado acima, se perderam na modernidade. Esta postura decorre do entendimento de que a *sistematicidade* que pode promovê-los e que é tão valorizada por Schelling, tanto quanto pelos outros pensadores do Idealismo alemão, está ali presente: “há um nexo nas revelações Divinas”, afirma o autor (SCHELLING, 2002, p. 215). A falta de reconhecimento desta sistematicidade se deve à valorização unicamente do Novo Testamento em detrimento do Antigo Testamento. Ocorre, contudo, que o Antigo lança luz sobre o Novo, uma vez que este último narra circunstâncias que pressupõem a outras contidas no Antigo.

Desta forma, Schelling busca esclarecer “o essencial da personalidade divina” (SCHELLING, 2002, p. 215), a saber, a dualidade na unidade, recorrendo às Sagradas Escrituras, numa remissão aos nomes de Deus revelados a Moisés. Este aspecto da pesquisa receberá uma análise mais detida abaixo.

Antes de que se alcance o cerne deste capítulo, isto é, a abordagem da teogonia e da cosmogonia propriamente ditas, é necessário examinar o conceito de potência. Este conceito foi amplamente explorado n' *As idades do mundo* e sua compreensão é fundamental para a realização dos objetivos deste estudo.

3.2 TEORIA DAS POTÊNCIAS

3.2.1 Teoria das potências na fase intermediária: breve exposição das configurações precedentes a *As Idades do Mundo*

No tratado de 1809 as potências são designadas conforme suas funções. Assim, para se referir às manifestações da primeira potência ou A^1 , Schelling utilizou expressões como, por exemplo, “Natureza em Deus” ou “Vontade do Fundamento”. Da mesma forma, Schelling se referia à segunda potência ou A^2 , como “Deus mesmo” ou “Vontade do amor”. Na indicação destas duas potências está contida a compreensão schellinguiana da distinção entre fundamento da existência e existência. Nada existe fora de Deus, diz Schelling (1993, p. 61). Logo, não só qualquer existente tem que ter em Deus seu fundamento, mas também o fundamento de sua própria existência tem que estar nele mesmo. Por isso, o autor (1993, p. 62) afirma:

este fundamento da sua existência, que Deus tem em si mesmo, não é Deus considerado absolutamente, quer dizer, na medida em que existe; porque se trata somente do fundamento da sua existência, esse fundamento é a natureza em Deus; um ser que dele é inseparável, mas que é, todavia, diferente.

No que diz respeito à existência e ao fundamento, Schelling afirma não haver um primeiro nem um último⁶⁹, isto é, relativamente “à procedência, não se deve pensar nela nem como procedência segundo o tempo, nem como prioridade da essência.”(SCHELLING, 1993, p. 62). Fundamento e existência se pressupõem mutuamente, ou seja, “Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno da sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma forma, Deus é, de novo, o *Prius* do fundamento, na medida em que este, enquanto tal, não poderia ser se Deus não existisse *actu*.”(SCHELLING, 1993, p. 63).

As *Preleções privadas de Stuttgart* de 1810 abordam também o tema das potências, através da qual o autor pretende expor a passagem entre o nível da Indiferença absoluta – que somente pode ser tangida pela intuição intelectual – e o nível inferior de “uma pura diferenciação temporal mundana.” (PUENTE, 1997, p. 44). As *Preleções* tratam da

⁶⁹ Trata-se de um processo análogo ao que corre com a luz em relação à gravidade. Este é o exemplo utilizado pelo autor para ilustrar a relação entre Deus enquanto fundamento de sua existência e Deus existente ou considerado absolutamente. (Cf. SCHELLING, 1993, p. 62).

“dignidade ontológica” (PUENTE, 1997, p. 45) das potências, isto é, estas últimas aparecem seguindo uma sequência específica na qual ‘A¹’ tem precedência temporal relativamente a ‘A²’ e, por isso mesmo, é inferior a ‘A²’ no tocante à dignidade ontológica de ambos. Os princípios estão contidos no ser originário e Deus, como ser originário, é a identidade entre os dois princípios. Mas, como para haver vida é preciso que haja contradição, os princípios ficam diferenciados sem, contudo, desfazer-se a unidade essencial. Dessa forma, ‘A¹’ ou primeira potência corresponde a um dos elementos do par conceitual e ‘A²’ ou segunda potência corresponde ao outro elemento.

Em *Sobre as divindades da Samotrácia* de 1815, – mesmo ano de publicação da última versão d’*As idades do mundo*, portanto – evidencia-se o que Schelling pretende explicar com a série das potências. Entre os desuses de Samotrácia não havia uma sucessão ascendente e não descendente. Isto significa que quanto mais tardio em sua existência fosse a divindade, maior seria sua dignidade. De acordo com esta abordagem, Schelling afastava-se da doutrina emanacionista que não o satisfazia por lhe parecer um “modelo unilateral no qual a posição ontológica de um ser corresponde à sua manifestação temporal.” (PUENTE, 1997, p. 45). Neste momento da filosofia schellinguiana, portanto, o autor estava se voltando na direção de uma apreensão histórica da existência, buscando evidenciar seu processo e progresso, indo, portanto, no sentido oposto ao afirmado pela doutrina da Emanação.

3.2.2 Teoria das potências n’*As idades do mundo*

Não se propõe aqui expor todo o desenrolar da teoria das potências no interior d’*As idades do mundo*, o que, em qualquer caso, seria uma tarefa tão árdua, quanto estimulante. Contudo, esta teoria está disseminada por todo texto, referida explicitamente ou não. Justamente devido à sua presença contínua ao longo da obra, faz-se mister apresentar aqui, tanto quanto possível, a utilização deste tema por Schelling na estruturação geral do sistema que *As idades do mundo* pretendem ser. Mas mostrar, também, a aplicação deste tema no que tange ao objeto desta pesquisa: teogonia e cosmogonia.

Tratar de gênese e revelação no âmbito d’*As Idade do mundo* implica examinar um movimento, ou seja, um processo iniciado por uma crise. Schelling entende que toda crise advém de uma indeterminação existencial que necessita de determinação essencial, ou seja,

a “crise” não é nada mais que a exigência de uma determinação ulterior; a impossibilidade de que algo possa permanecer indeterminado e ambíguo. Nesse sentido, a crise é a manifestação primeira de uma latente e poderosa vontade de revelação, poderoso estímulo que move à determinação para que nada fique indeciso ou oculto (PÉREZ-BORBUJO, 2006, p. 106).

A noção de crise, que perpassa toda a obra, vincula-se à de vontade de revelação. Ela resulta da contradição entre uma vontade que nada quer e outra que quer revelar-se, e culmina na decisão pela vida.

Vida é movimento, processo e progresso. Segundo Schelling, [...] toda vida consiste em sim e não; a atividade expansiva e a força limitadora são os princípios interiores necessários de toda vida.” (SCHELLING, 2002, p. 162). Ora, como se viu, não há vida sem contradição e isso se refere, também, à vida divina. Para expor o processo dinâmico da vida nos seus diversos níveis, o autor se utiliza do conceito de potência, que, de acordo com o contexto apresentado, podem ser designadas como “períodos da autorrevelação” ou “Idades do Mundo” (PUENTE, 1997, p. 46).

Todas as coisas devem percorrer determinadas etapas as quais se encadeiam de forma tal que “o posterior sempre se encaixa no anterior [...]” (SCHELLING, 2002, p. 52). Nesse sentido, o autor afirma que

As mesmas forças cuja coexistência e cooperação conformam a vida interior são as que, aparecendo sucessivamente, se apresentam como os princípios da vida que se desenvolvem exteriormente e de seus períodos sucessivos. Os mesmos níveis que podemos considerar na simultaneidade como potências do ser aparecem na sucessão como os períodos do devir e do desenvolvimento. (SCHELLING, 2002, p. 64).

N^{as idades do mundo}, a teoria schellinguiana das potências pode ser definida como a ‘pedra angular’ da sua concepção de ‘lei da vida’, cujo imperativo categórico diz que tudo o que está velado há de se revelar de acordo com uma série necessária de etapas. Estas etapas são designadas ‘potências’.

Em sua história da criação, Schelling começa pela descrição da natureza originária ou natureza em Deus, caracterizando-a como um ciclo de embate entre forças fundamentais. De acordo com os termos fortes usados por Schelling nessa descrição, trata-se de “uma espiral torturante ou caos – mas ao mesmo tempo ele insiste que esta é a natureza necessária de Deus. Este é o caos primordial fora do qual o mundo foi criado e as três potências estão fadadas a se

tornarem as características reconhecíveis do mundo criado.” (NORMAN; WELCHMAN, 2010, p. 29).

3.2.2.1 *As potências na natureza originária*

A essência da primeira natureza, onde tudo se inicia, é a contradição, afirma Schelling (2002, p. 182). Isso é expresso desde as primeiras páginas do livro sobre o passado, onde paulatinamente se explica em que consiste este ser originário:

Em Deus há necessidade e liberdade. [...] O necessário em Deus chamamos a natureza de Deus. [...] No [elemento] necessário de Deus já há dois princípios, o ser que flui, que se estende, que se dá a si mesmo, e uma força (igualmente eterna) da mesmidade, do retorno a si mesmo, do ser-em-si. Deus é ambos, esse ser e esta força, sem sua intervenção, por si mesmo (SCHELLING, 2002, p.176, 177).

Está assim afirmada a igual originariedade e essencialidade dos contrapostos. Contudo, não é suficiente que se reconheça haver uma contraposição e, neste sentido, Schelling alerta para a necessidade de se reconhecer também a unidade da essência. Afirmar esta unidade significa dizer que não basta atribuir-lhes a possibilidade de estarem em conexão. Ora, “em conexão pode estar o que é meramente diferente; o que está diretamente contraposto somente pode ser um essencialmente [...].”(SCHELLING, 2002, p. 179). As implicações deste entendimento são fundamentais para que se possa abarcar a importância da teoria das potências e de sua utilização no grande projeto d’*As idades do mundo*, ou seja, para entendê-la como “a dútil armação da laboriosa marcha sistemática de Schelling.” (TILLIETTE apud PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 222).

Dada a unidade da essência, depreende-se que somente a partir do alcance do real significado da cópula do juízo pode-se salvaguardar a noção de unidade criadora.⁷⁰ Schelling (2002, p. 179) explica:

O verdadeiro sentido de cada juízo, por exemplo, “o A é B”, somente pode ser este: aquilo que é “A” é aquilo que é “B”, ou: aquilo que é “A” e aquilo que é “B” é uma só coisa. Portanto, já na base do conceito mais simples subjaz uma duplicidade: neste juízo, “A” não é “A”, mas “algo = x”, que é

⁷⁰ Remeto ao Capítulo Primeiro, tópico 2.2.1, chamadas e notas 76 e 77.

“A”; do mesmo modo, “B” não é “B”, mas “algo = x” que é “B”, e não esta duplicidade (não “A” e “B” por si sós), mas o “x” que é “A” e o “x” que é “B” é uma só coisa, a saber, o mesmo “x”. Na sentença recém mencionada estão contidas, na verdade, três proposições; primeiro, “A é = x”; em segundo “B é = x”; e, somente como consequência a partir daí, a terceira: “A” e “B” são um só mesmo, a saber, ambos “x”.

Isto posto, fica evidenciado que o sentido verdadeiro da unidade essencial afirmada é que os contrapostos, isto é, a potência negadora e a potência afirmadora, bem como a unidade de ambos, constituem o Ser originário [*Urwesen*]. Ocorre que cada um desses três princípios “é por completo e por igual a essência, quer dizer, cada um tem o mesmo direito a ser Deus ou o existente.” (SCHELLING, 2002, p. 182).

A natureza primeira e viva, afirma o autor, é a concatenação indissolúvel dos três princípios. Não é o caso, contudo, de que eles fiquem inoperantes, situação com a qual a contradição poderia permanecer encoberta. As três forças formam a natureza necessária, a essência, à qual não é permitido não ser. Ora, trata-se de uma concatenação de três princípios, na qual cada um dos quais tem o mesmo direito a ser. E contudo, enquanto formadores da natureza originária, conformam-se como unidade inseparável.

Desta configuração resulta que na natureza primeira encontra-se necessariamente uma contradição. E se esta foi ali “posta ao mesmo tempo que sua essência”, será, portanto, como antecipado acima, “sua própria essência.” (SCHELLING, 2002, p. 182). Deve-se atentar para o fato de que todo movimento que resulta na existência, isto é, na revelação, depende e decorre da contraposição, da contradição entre aqueles princípios: “se a natureza primeira estivesse em harmonia consigo mesma, [assim] permaneceria; haveria um uno contínuo e jamais se chegaria a dois, só haveria imobilidade eterna sem progresso.” (SCHELLING, 2002, p. 182). Mas existe vida e tão certo quanto isso é a existência da contradição na primeira natureza. Aliás, decreta Schelling, “somente a contradição traz vida à natureza primeira.” (SCHELLING, 2002, p. 183).

Mas de acordo com a lei da contradição, os contrapostos não podem ser num e no mesmo, “à uma só vez” o existente. Então, há a força negadora, a força afirmadora e a unidade de ambas, que permanecem num círculo incessante até que se estabeleça o rompimento deste círculo com o que a igualdade essencial é quebrada. Disto resulta a instauração de uma “prioridade existencial de sucessão” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 275) e, conseqüentemente, uma hierarquização entre essas forças. Schelling explica como deve ser este movimento:

Se um princípio é existente, o outro é não-existente, mas cada um deve ser e tem que ser de igual maneira o existente; logo não resta outra possibilidade que um pôr alternante, pois, de forma variante, ora um deles é existente e os outros são não existentes, para, logo na sequência, um destes [dois] ser existente, e os outros não existentes.. Mas para que neste impulso originário ao ser se chegue a este pôr alternante é preciso que um dos princípios seja o começo ou o primeiro existente e, em seguida, o segundo existente e o terceiro existente, e que a partir deste o movimento retorne ao primeiro e que, assim, haja uma vida que eternamente termina e eternamente reinicia (SCHELLING, 2002, p. 183).

Entretanto, para que se inicie a alternância, a partir deste este impulso originário ao ser, é preciso “que um princípio seja o começo ou o primeiro existente.” (SCHELLING, 2002, p. 183). Naturalmente, o desenrolar disso depende de uma decisão. Contudo, neste ponto, não se trata, ainda, de uma decisão consciente, mas de um movimento que decorre de uma espécie de tensão entre a necessidade de ser e a impossibilidade de ser, que acaba por gerar um impetuoso rompimento daquela unidade.

Neste contexto, torna-se esclarecedora a análise de Pérez-Borbujo (2004, p. 275) sobre estas passagens d’*As idades do mundo*:

Neste primeiro movimento da essência se esconde o segredo da filosofia intermediária de Schelling. Neste ponto, Schelling parece optar por uma espécie de necessidade essencial, uma autogênese do divino para seu fim, para a realização de Deus como Espírito [quer dizer, como pura vontade de ser (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 283)]. A ideia de Deus como um organismo vivo, que é um fim em si, na qual o efeito é a causa da causa, o *prius*, causa do movimento que lhe determina e lhe põe como efeito real, parece ser a culminação de explicativa de todo esse movimento especulativo.

Do que se seguiu até aqui, depreende-se a necessidade de uma separação entre elas e, para que se possa compreender todo este processo, é preciso desfazer os equívocos relativos ao conceito de não-existente. Ora, nisso é recomendável tomar por guia as próprias palavras de Schelling (2002, p.183):

na negação originária é justamente o *princípio afirmador*, a essência propriamente dita ou o existente (A), que *é posto como não atuante*, quer dizer, como não existente. Não que ele fosse em geral negado como o existente (isto é impossível). Pelo contrário: ele é posto como o existente, mas não como existindo ao modo do existente; dizendo-o com outras palavras: como existente não manifesto, real. Aquilo que unicamente é *atuante* nesta unidade é, ao contrário, a *potência negadora* (B), que, na condição de potência contraposta à essência ou ao propriamente existente

não pode denominar-se como o existente, embora, em razão disso, ela de nenhum modo seja o não existente ou o nada.⁷¹

Pois bem, a essência, o que em cada coisa é o autêntico ser é, de acordo com sua natureza, o não-existente, não podendo, portanto, ser o mesmo que o existente. O que não significa, de forma alguma, que seja o nada. Os esclarecimentos relativos a estes conceitos, podem ser apreendidos de Plutarco, através da distinção estabelecida por ele entre o não ser e o ser não existente – uma distinção que foi nominalmente referida por Schelling (SCHELLING, 2002, p. 184).

Neste ponto o que ocorre é que a essência se nega, se fecha; e com isso, se sobressai no ser a oposição entre existente e não-existente. Com este percurso, chega-se à primeira potência:

Nisso reside a eterna força e fortaleza de Deus: que ele se nega a si mesmo, encerra sua essência e a recolhe em si próprio. Neste ato, a força negadora é o único elemento manifesto (*Offenbare*) de Deus, ao passo que a essência propriamente dita é o oculto; sendo assim, o todo se comporta como A, que para fora é B = (A =B). Este [elemento], portanto, visto nele Deus ser o não existente (não manifesto), inclina-se em maior grau, de modo conforme a sua essencialidade, a ser não-existente frente a outro. Este [elemento], portanto, é o começo – ou, como também de outra forma já o expressamos, a primeira potência (SCHELLING, 2002, p. 184).

Considerando-se pois que houve uma decisão e que, a partir dela, passa a existir uma sucessão e alternância entre os poderes originários da vida, o poder inicial somente pode ser o de repressão, que nega e encerra a essência. O que vai intensificar-se, justifica Schelling, primeiro tem que se recolher, se reduzir à condição de raiz, isto é, envolver-se para que possa, em seguida, desenvolver-se.

Todo o processo pode ser visto, no que concerne à análise de Pérez-Borbujo (2004, p. 276), como uma “potenciação de Deus”. A contração se produz em Deus mesmo para que Ele devenha Senhor do Ser (*Herr des Seyns*): “A revelação em Deus é tanto seu afundamento e submergir-se no ser, como o fáustico processo de liberação do ser, para ao final, reaparecer como Senhor do Ser.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.277).

Deste ponto, isto é, a partir da potenciação da primeira natureza, uma nova luz é lançada sobre a negação originária. Segundo Schelling (2002, p.187):

⁷¹ Ênfases minhas.

Um ser não pode negar-se a si mesmo como real sem ao mesmo tempo colocar-se como a potência geradora e realizadora de si mesmo. De modo inverso, pôr-se como a potência realizadora de si mesma e por-se como não existente é, por sua vez, uma e a mesma coisa.

O momento posterior ou conseqüente neste processo é, naturalmente, o surgimento da segunda potência, com a negação da essência. O processo é o seguinte: na primeira potência (A=B), o ente ('A'), a força afirmativa, o verdadeiramente existente, estava posto como não-existente "(como paciente, como objeto)" (SCHELLING, 2002, p. 187). Contudo, naquilo que foi gerado por essa primeira potência – onde o existente fora posto como não-existente – o existente é posto como existente, de acordo com a ordem que o precede. "Neste sentido, pode ser denominado o existente da segunda potência (nós o designamos 'A²', por agora desaparecer, ao contrário, o elemento negador, B); e já a partir disso teria de ficar claro que, se aquele "não" originário é o começo e o primeiro, então o ser que se lhe contrapõe é o segundo e o conseqüente." (SCHELLING, 2002, p. 187).

É importante compreender que a contraposição originária não consiste em "exclusão recíproca completa", mas em uma relação contraposta em que há a inversão entre as forças vitais originárias: o que primeiro, isto é, no precedente, é exterior e negador, no subsequente é interior e negado. Assim está posta a condição para futura unidade interior que configura a terceira potência ou 'A³', que pode somente ocupar esta posição na sequência, ou seja, comportar-se como um existente de terceira potência:

Assim como a negação originária é o começo eterno, este terceiro é o final eterno. Da primeira à terceira potência há um progresso irrefreável, uma concatenação necessária. Posta a primeira potência, também a segunda é necessariamente, e estas duas geram com igual necessidade à terceira (SCHELLING, 2002, p. 188).

Esta vida originária e interna é, contudo, marcada por um ciclo que sempre se reinicia. Como cada uma dessas forças tem o mesmo direito a ser o existente, elas somente alternam suas posições e, assim, tendo chegado ao seu cume, o movimento volta ao começo. Isto resulta de que a diferença essencial que há entre as forças não é capaz de "suprimir a igual importância em relação ao ser-existente ou, como dissemos mais brevemente, a igualdade existencial." (SCHELLING, 2002, p. 188).

Desta feita, atinge-se o conceito perfeito da natureza originária, a saber, que ela é uma vida eternamente girando em torno de si mesma. Mas aí está posto o movimento interno que

servirá de base para a revelação. Resta então saber como este círculo incessante será interrompido.

3.2.2.2 *As potências na Revelação*

A tensão interna à relação entre estas três potências consiste em que: 1. as três potências são prévias à manifestação do existente, por isso são “não-existentes” (*Nichtseyende*); 2. as três tendem (*treiben*) a ser; 3. somente uma a cada vez pode ser existente, enquanto as duas restantes se contraem no “não-existente”. Isto implica que não é possível uma manifestação imediata da totalidade da essência do absoluto. Pelo contrário, cada potência, uma por vez, irá manifestando-se no tempo, determinando deste modo as distintas idades do mundo (FERNANDEZ, 2009, p.15).

Os dados apresentados até aqui informam que há três princípios com igual direito a ser, mas que somente um pode ser a cada vez. Daí resulta que a solução seria “a renúncia comum voluntária (pois o que poderia forçá-los?) a ser o existente e, por tanto, a autodegradação ao mero ser.”(SCHELLING, 2002, p, 190).

Chega-se aqui a um ponto importante, que segundo alerta Pérez-Borbujo, será crucial na filosofia tardia de Schelling: o mero ser (*das bloss Seyn*) é o que livremente é posto como não-existente e, portanto, não é o mesmo que o não-existente (*das nicht Seyende*). A renúncia ao ser, mencionada acima, somente pode ocorrer onde a ânsia cega da primeira natureza está diante de algo superior, em relação ao qual voluntariamente se coloca como o mero ser e, nesta condição, como o não-existente.

Um movimento voluntário é, por definição, algo em que há liberdade. Contudo, de acordo com o que se vem sendo mostrado, não pode-se dizer que haja liberdade nessa natureza enquanto ela não estiver fora do movimento involuntário. Mas como pode ocorrer um movimento voluntário onde só há “impulso irresistível e movimento irrefletido”? (SCHELLING, 2002, p. 191) A resposta é dada por Schelling (2002, p.191):

de qualquer modo, a liberação e redenção somente pode chegar de outra coisa que está fora dela, completamente independente dela e elevada acima dela; pois como frente a esse outro há de reconhecer-se como mero ser e não *existente*, [e] isto não é possível sem reconhecer ao mesmo tempo este outro como o seu verdadeiro existente.

Este outro, explica Schelling, é em si desprovido de potência, estando pois fora e acima de toda potência. Ele tampouco pode ser com aquela ânsia ou natureza mas, ao contrário, precisa ser livre delas. Ele não pode ser efetivo e, por outro lado, não pode ser algo de não efetivo. Isso significa que este outro “ [...] não é nem o em si existente, nem o em si não existente, mas, tão somente, a eterna liberdade de ser.” (SCHELLING, 2002, p. 191).

A partir destas especificações, torna-se patente, como já indicado acima, que o conceito referente ao que não é existente, mas também não é o não-existente equivale ao que tradicionalmente é tido como o conceito supremo da divindade.⁷²

Configura-se a partir daqui a quebra daquele ciclo de movimento involuntário. Isso sucede porque a presença da liberdade desperta, na natureza, a nostalgia relativa à sua própria libertação, e assim estabelece uma divisão e hierarquização nas potências da natureza de Deus que possibilitam a revelação: “somente na contemplação do supremo cada princípio conhece o lugar que lhe corresponde; somente no supremo está a medida.” (SCHELLING, 2002, p. 195). Neste sentido,

o elemento mais profundo e mais baixo que é tirado daquele estado em que nada se pode pronunciar e assim se torna manifesto é aquela força do começo [...]. Aquela força do começo, posta no âmbito do pronunciável e do exterior, é, pois, o germe originário da natureza visível, a partir do qual esta se desdobrou na sequência dos tempos (SCHELLING, 2002, p.197).

A esta altura da análise da teoria das potências, mostrou-se que a posição do mundo, isto é, sua gênese a partir de Deus, dependia de que, antes, Deus se colocasse livre frente à pureza originária de sua essência. Decorrido este momento do processo, a sucessão das potências se configura como a sucessão da revelação.

Isto posto, o processo de revelação se inicia quando voluntariamente o ser originário encerra-se na primeira potência, fazendo da contração o primeiro movimento do processo, ao que se seguirá a expansão. É assim, também, que os tempos se iniciam e se sucedem.

Mediante seus esforços relativos à crítica da concepção kantiana de espaço e tempo, que os caracteriza como formas a priori da sensibilidade, Schelling desenvolveu sua concepção orgânica dos tempos, tendo por base a teoria das potências. Assim como as forças operavam no interior, elas também operam exteriormente. Mas isto significa dizer que “como no existente estão as mesmas forças que são no ser, e o existente de cada tempo só pode ser um, agora aparecem exteriormente de uma maneira decidida as mesmas forças que operam no

⁷² Sobre este conceito cf. p. 56.

interior (as mesmas porquanto respeita à natureza).”(SCHELLING, 2002, p. 237). A sucessão ocorre de forma tal que o que na simultaneidade eram os princípios do ser permanente, transforma-se nas potências dos períodos exteriores. Esta compreensão é elucidada por Schelling (2002, p. 237, 238) com as seguintes imagens:

Este é o sentido de que, por exemplo, se diga que na primeira época da vida domina a alma vegetativa, na seguinte a alma motriz, na última a alma sensitiva. O mesmo sentido tem que se diga, por exemplo (e não investigamos o porquê), que a primeira época da vida na Terra foi magnética, da qual se passou à época elétrica, ainda que seja sabido que para a existência interior da Terra todas essas forças sejam necessárias em todas as épocas. A sucessão das potências [...] também se comporta, pois, como uma sucessão de tempos. Somente esta lei é capaz de esclarecer o organismo dos tempos.

A teoria das potências torna patente a noção de que somente mediante a liberdade e a vontade o ser, isto é, o que era oculto como essência, transforma-se no existente manifesto. Admitido este pressuposto, há que se atentar para a coexistência, neste processo de liberdade e necessidade. Isto é: o Eterno era livre para revelar-se, mas uma vez iniciado o movimento, o encadeamento sucessivo se dá de forma necessária. Schelling (2002, p. 238) declara:

A decisão de revelar-se e colocar-se como superável como o não-eterno foi a mesma decisão. Disto decorre que esta seja tanto uma obra da liberdade suprema quanto do amor supremo. O precedente na revelação não é, em absoluto, o em si subordinado, mas que é posto como tal; o que lhe segue não é em si mais real ou mais divino, mas é voluntariamente conhecido como superior frente a isso. A prioridade está em relação inversa com a superioridade; conceitos que somente podem confundir a cegueira no juízo que caracteriza a nossos tempos.

Como dito ao início deste tópico, dada a vastidão do tema, não há a pretensão de esgotá-lo aqui, mas espera-se tão somente lançar sobre ele apenas aquela luz estritamente imprescindível para os propósitos desta pesquisa. Isto postopode-se encerrar este tópico sobre a teoria das potências, com a qual Schelling promoveu a organização de “níveis de fenômenos na natureza inorgânica e orgânica segundo graus de liberdade aparente.”(VATER, 2014, p. 73).⁷³

⁷³ “Schelling was indeed able to organize levels of phenomena in inorganic and organic nature in terms of degrees of apparent freedom.” (VATER, 2014, p. 73).

3.3 TEOGONIA

3.3.1 Autorrevelação e revelação

Em sua análise d’*As idades do mundo*, Perez-Borbujo (2004, p. 26) a apresenta como uma investigação sobre a “gigantomaquia dos inícios [...]”. Schelling visa apreender o fundamento do ser do princípio livre e da consequente ordenação livre do mundo. Os gigantes e deuses envolvidos nessa “batalha” são as vontades conflitantes, ou potências da criação, explicitadas anteriormente.⁷⁴

Nesta fase da filosofia schellinguiana – intermediária entre a filosofia negativa e a positiva – há uma mudança na concepção de Deus, que passa a ser apreendido⁷⁵ como a Essência primordial viva, uma Divindade em devir que possui vontades opostas e que, por isso, entra em um movimento de superação para que possa, enfim, tornar-se Deus.

Schelling estabelece uma distinção entre existência e fundamento da existência e neste contexto, o termo ‘fundamento’ não se confunde com “causa”, mas é usado por Schelling, significando “fundo real, base” (MAGALHÃES In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 178) ou, no sentido de ser “o suporte da vida de Deus, a condição de sua existência verdadeiramente real.”(VETÖ apud MAGALHÃES In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 178) Fundamento e existência se pressupõem mutuamente ou, como afirma o autor desde as *Investigações*, “Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno da sua existência [...]”. (SCHELLING, 1993, p. 63).

Mas como surge Deus? Muito já se afirmou que o propósito de Schelling em *As idades do mundo* é narrar cientificamente o processo livre e consciente de criação e revelação, ou seja, trata-se de contar “a história dos desenvolvimentos do Ser originário [*Urwesen*], e em especial a partir da sua primeira situação [...]” (SCHELLING, 2002, p. 55), isto é, desde o seu estado inicial de ocultação. Este ser “supremo” é a eternidade, posto que está acima do tempo; é a pureza, posto que “[...] não é nada existente e para fora é a mais pura ausência de operatividade [...]”(SCHELLING, 2002, p. 59); é a bem-aventurança, posto que “é a pura alegria em si mesma, o sereno deleite que está repleto de si mesmo e não pensa em nada.” (SCHELLING, 2002, p. 59). Pode-se dizer, portanto, seguindo a análise de Tritten, que não

⁷⁴ Cf. acima tópico sobre a teoria das potências.

⁷⁵ Perspectiva diferente daquela apresentada na primeira fase da filosofia schellinguiana que trazia Deus como um “Absoluto impessoal e abstrato [...]”. (Cf. PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 216).

se trata ainda, de Deus enquanto tal, mas do Absoluto, que não tem ser nem relação. É a mesmidade que antecede a existência, ou o “Uno [*Alone*]” que “precede a atualização, isto é, o desenvolvimento das potências e, por isso, também a possibilidade de seres ou realidades possíveis.” (TRITTEN, 2012, p. 131).⁷⁶

É válido destacar aqui que a noção de Absoluto com que Schelling lida agora é a de um Absoluto “que terá que passar por todos os seus estados” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 9), sendo, portanto, diferente da noção que prevalecia nos seus primeiros escritos. Neste sentido Marquet (2006, p. 396, 397) esclarece:

O erro fundamental das primeiras exposições estava em considerar o Absoluto como algo imediatamente acabado e existente em toda sua perfeição; pois, precisamente, o que é “acabado” não poderia, por definição, servir de ponto de partida. Se esquecemos esta máxima e começamos de entrada pelo Todo-poderoso, estaremos chegando, por assim dizer, antes de termos ido; ou dito de outra forma, neste caso a aparência de movimento se revelaria por si mesma como ilusória. Por outro lado, o Absoluto *atual*, o Absoluto como existente, ou o próprio Existente, é o que designamos com a palavra mestra de toda linguagem humana: o nome de Deus; mas para nós não poderia Deus ser origem, mas ponto de chegada, e que a identidade potencial, a vontade que não quer nada, não pode ser designada pelo Seu nome.⁷⁷

Partindo do entendimento de que este estado inicial é de interioridade e tranquilidade, Schelling apresenta o que, segundo ele, é “a expressão habitual da pergunta sobre a relação da eternidade com o ser, e do infinito com o finito” (SCHELLING, 2002, p. 59), a saber, “o que levou a “bem-aventurança a abandonar sua pureza e sair ao ser?” (SCHELLING, 2002, p. 59).

É preciso ter sempre em mente, que o objeto da ciência suprema, cuja história Schelling quer expor, é o vivente originário. Deste entendimento decorrem duas noções básicas para o esclarecimento daquela questão, a saber: 1) se é vivente, então é dinâmico; e 2) se é originário, então qualquer movimento parte “de um impulso e de uma vontade próprios.” (SCHELLING, 2002, p. 169). A isso equivale dizer que o dinamismo é característica de

⁷⁶ God, so-called, as the simply Alone precedes truth, i. e. the clearing of the potencies and therefore also the possibility of beings or possible verities. (TRITTEN, 2012, p. 131).

⁷⁷ “On voit donc que l’erreur fondamentale des premiers exposés, c’était de prendre l’absolu comme immédiatement achevé et existant dans toute sa perfection; car, précisément, ce qui est ‘achevé’ ne saurait, par définition, servir de point de départ. Si nous oublions cette maxime et si nous commençons d’emblée par le Très-Haute, nous sommes, pour ainsi dire, arrivé avant d’être parti, ou plutôt toute apparence de mouvement doit se dénoncer elle-même comme illusoire. Or, c’est l’absolu *actuel*, l’absolu comme existant, ou l’Existant lui-même, que nous désignons par la maître mot de tout langage humain, le nom de Dieu: il en résulte que Dieu ne saurait être pour nous origine, mais bien point d’arrivée, et que l’identité potentielle, la volonté qui ne veut rien, ne peut pas être désignée par Son nom.” (MARQUET, 2012, p. 396, 397).

qualquer vontade, mesmo da vontade que nada quer e que, justamente por nada querer, é a pura liberdade. Sua sede é, contudo, o lugar de uma “ânsia (*Sehnen*) inconsciente” (BRITO, 1986, p. 365) e nesta interioridade inicial, apesar de ser um estado de tranquilidade, surge um movimento “endógeno”⁷⁸, um desejo de conhecer-se exteriormente que resulta na “vontade que é o começo da existência.” (SCHELLING, 2002, p. 60).⁷⁹

Ratifica-se com isso a ideia que vem sendo exposta ao longo deste estudo: é no querer que se fundamenta o começo (SCHELLING, 2002, p. 63). Mas, como se trata do ser primeiro, este querer inicial é um querer a si mesmo, e isso é o mesmo que negar-se como existente. Assim sendo, “a negação é o que precede necessariamente (*prius*) a todo movimento [...]” (SCHELLING, 2002, p. 186) e é, portanto, a “primeira passagem de nada a algo” (SCHELLING, 2002, p. 186). Ou, com mais precisão, é passagem do nada ao não-existente que devirá existente. Nisso está posta a contradição entre as vontades de reclusão e de exteriorização, que são as forças ou potências da vida, como exposto anteriormente.

A correta compreensão desta contradição é a de que “o mesmo não poderia ser, como o mesmo, algo e também seu contrário, mas isso não impede que o mesmo que é ‘A’ possa ser ‘não-A’ como outro (*contradictio debet esse ad idem*).” (SCHELLING, 2002, p. 180). Ademais, a correta compreensão do princípio de contradição implica que se compreenda também que se trata de uma dualidade na unidade, cujo sentido verdadeiro é: “o mesmo = x é tanto a unidade quanto a oposição; ou, os dois contrapostos (a potência eternamente negadora e a potência eternamente afirmadora) e a unidade de ambos constituem o ser originário (*Urwesen*) único e indivisível.” (SCHELLING, 2002, p. 181).

Neste contexto, como se disse, Schelling argumenta que a força negativa ou de contração é a primeira a atuar: “se há uma sucessão entre os poderes originários da vida, o inicial somente pode ser o que encerra e reprime a essência.[...]” (SCHELLING, 2002, p. 186). Mas por tratar-se de um ser vivo e, por isso, em movimento, esta primeira força suscita uma outra força que a ela se opõe e assim surge a força contrária, de afirmação ou expansão. Porém tudo isso diz respeito à primeira natureza, à conjunção de forças que originam a primeira ‘idade do mundo’, isto é, o passado.

Esta primeira natureza, ou primeira vida cega, “é uma vida que gira eternamente em torno de si mesma, uma espécie de círculo no qual o mais baixo sempre chega ao mais alto, e o mais alto volta ao mais baixo”, logo, não tem nem começo nem final verdadeiros, mas só o

⁷⁸ O termo é empregado por BRITO (1986, p. 365).

⁷⁹ Esta ideia vinha sendo trabalhada desde as *Investigações*, como é possível verificar, por exemplo, na passagem em que o autor fala sobre a “nostalgia (*Sehnsucht*) que sente o Uno eterno de produzir a si mesmo [...]”. (SCHELLING, 1993, p. 63).

movimento que eternamente retorna a si mesmo. Schelling explica que, em decorrência desde eterno recomeço, esta vida se faz *substância*⁸⁰ (SCHELLING, 2002, p. 186) no sentido estrito do termo, daquilo que se ‘mantém sob’, sendo, portanto, o “mecanismo e o relógio interiores contínuos.” (SCHELLING, 2002, p. 189).

Isto posto, pode-se voltar à questão proposta acima, a saber: “como surge Deus?” Como é possível sair do “círculo incessante”⁸¹ que caracteriza a natureza primeira, na qual, o movimento constante das potências faz com o que o mais inferior se eleve ao mais alto, para depois novamente retroceder e voltar a se elevar? Ou, nos termos de Schelling, “como a divindade pura, que em si nem é existente nem não-existente, poderia ser existente?” (SCHELLING, 2002, p. 205). Ao que se segue a explicação do autor: a partir de seu recôndito, Deus não pode tornar-se manifesto a ponto de deixar de ser oculto, não pode tornar-se existente a ponto de deixar de ser supraexistente, porque “em Deus não há troca nem mudança.” (SCHELLING, 2002, p. 205). Disto decorre que Deus só pode tornar-se existente mediante a relação com um outro que para ele é o ser. Logo, a única solução possível é a seguinte:

como em si mesmo Deus é nem existente nem não-existente, nem pode chegar a ser existente mediante um movimento em si mesmo, mas sempre (também existindo realmente) tem que seguir em si mesmo o que é supraexistente, não pode ser ou (de maneira eterna) chegar a ser existente em si, mas somente em relação a outro; e somente na medida em que este outro seja para ele o ser, ou algo que com ele somente pode manter a relação de ser (SCHELLING, 2002, p. 205).

Este outro com o qual Deus estabelece a relação é algo que não é sua essência, mas que “forma parte de sua essência de uma maneira natural e inseparável” (SCHELLING, 2002, p. 206, 207), a saber, a natureza eterna. Assim sendo, posto que a divindade pura = A e natureza eterna = B, o conceito completo de divindade é A + B. Esta síntese é posta por Deus como seu passado eterno e, dessa forma, Deus criou um passado para si⁸².

É sabido que a noção de Deus que permeia *As idades do mundo* é a de um Deus vivo e que, portanto, está em movimento: “também na vida divina, como em todas as demais, há movimento, progresso” (SCHELLING, 2002, p. 208); sabe-se, igualmente, que Deus se torna existente, ou consciente de si, através da relação com um outro – ideia com a qual, segundo

⁸⁰ Ênfase minha. Cf. SCHELLING. *Las edades del mundo*, p. 186.

⁸¹ Sobre o círculo incessante, remeto ao tópico sobre a teoria das potências.

⁸² Cf. acima p. 25 e abaixo p 108.

Brito (1986, p. 367), *As idades do mundo* “relativizam a asseidade intradivina”⁸³ –; sabe-se ainda, que toda existência repousa (enquanto presente) em um passado”(SCHELLING, 2002, p. 208, 209), e que o passado se configura, portanto, como condição de possibilidade daquele (presente), isto é, como sua base transcendental. A ideia de Deus enquanto tal, ao contrário da ideia do Absoluto indicada acima, diz respeito ao ser relacional e que é o Senhor do Ser uma vez que “reina como Senhor sobre o Ser e Sua própria essência como aquele que pode ser (*das Seinkönnende*).”(TRITTEN, 2012, p. 13).

Mostrou-se até aqui a criação que precede à revelação, isto é, a operatividade (para dentro) que precede à existência, a atualização (para fora). A partir dessas premissas, pode-se buscar agora compreender o processo de revelação.

Aquele *ser* supremo é, até mesmo por isso, também o *saber* supremo ou puro saber. Isso não significa, entretanto, que ele seja sabedor de si mesmo. O estado de consciência de si, afirmou-se acima, se dá através da relação com o outro. Essa consciência é necessária para o processo de revelação, pois “o que há de revelar-se a outros, primeiro tem que ser manifesto a si mesmo.” (SCHELLING, 2002, p. 209).

Ora, tudo que se torna consciente, tem em sua base algo carente de consciência e este, no qual a consciência estava ausente, é posto como *passado* por aquilo se torna consciente de si. Note-se que a ideia aqui exposta é a de uma relação epistemológica: a de um *tornar-se* consciente, isto é, uma consciência em devir. Isso se deve ao fato de que uma consciência eterna seria equivalente à inconsciência, pois, ser consciente é adquirir consciência de algo que não ainda era sabido ou conhecido e, portanto, não era *presente*. Este devir consciente é impossível sem a diferenciação dos tempos, posto que há neste processo uma cisão “que assegura ao presente seu caráter de presença” (COURTINE, 2006, p. 310), diferenciando-o do passado que é posto, então, como o fundo sobre o qual ele – presente – se estrutura.

Este é o início da revelação e também o surgimento dos tempos. O processo de ‘autoconscientização’ de Deus – expressa no Êxodo 3,14: “Eu sou o que sou” –, e sobretudo, da ‘autoconscientização’ do eterno em relação à sua eternidade – expressa no Apocalipse de João 1,8: “Eu sou o alfa e o ômega, aquele que é, que era e que há de vir” – não seria possível em uma eternidade vazia, na qual não houvesse distinção entre os tempos. E com isso Schelling sublinha justamente que essa diferenciação é fundamental para a revelação, posto que esse “entrecruzamento dos tempos é regido pela lei mesma da manifestação.” (COURTINE, 2006, p. 314).

⁸³ “Dieu ne prend conscience de son être qu’en assumant un Autre co-éternel, qui et Lui sans l’être.” Deus não se torna consciente de seu ser senão assumindo um Outro que é Ele sem ser. (BRITO, 1986, p. 367).

Considerando-se que, para Schelling, a verdadeira eternidade é a que contém o tempo submetido a ela e o ultrapassa⁸⁴, aquela sentença que exprime a consciência que o eterno tem da eternidade, exprime também a diferenciação dos tempos e, ademais, nela está manifesta a, já indicada⁸⁵, noção de temporalidade elaborada por Schelling, segundo a qual, os tempos estão simultaneamente unidos e dinamicamente separados. O autor afirma:

[...] passado, presente e futuro estão separados dinamicamente mas justamente por isso, ao mesmo tempo estão conectados. [...] Um começo do tempo é, pois, impensável se não se põe em seguida toda uma massa como passado e outra como futuro; pois somente nesta separação polar surge em cada instante o tempo (SCHELLING, 2002, p. 95).

O sistema dos tempos surge a partir do jogo de forças entre os princípios inerentes à vida divina. É sabido, ademais, que tudo se manifesta por incitação de seu oposto, dessa forma,

sem a força do amor que abre a reclusão inicial e incita todo ser a sair de sua ipseidade, a força de contração faria do tempo um eterno recomeço, uma eternidade incoativa. O tempo surge, por assim dizer, da disjunção polar entre as duas forças fundamentais de contração e de expansão reunidas dinamicamente em Deus (BOUTON, 1997, p. 646).

O movimento acima descrito, isto é, a saída das coisas de Deus, pode ser entendido nos termos de uma crise; esta crise decorre da contradição e culmina na decisão pela revelação; a decisão, por sua vez, depende da cisão como autodiferenciação em Deus, que engendra o Filho. Através dela, da crise, se dá a ruptura com aquilo que é posto como passado e o engendramento do presente.

Neste contexto, n'*As idades do mundo*, Schelling apresenta a criação nos termos da Trindade e traz, com ela, a noção de que o passado é a era do Pai e o presente é a era do Filho. Essa ideia tem como consequência a noção de que o passado/Pai foi gerado no ato – livre escolha, decisão – da geração do presente/Filho. Ora, o que faz do pai 'Pai' é a criação do filho. Do contrário não o seria. Isso quer dizer que, segundo Schelling, o Pai é filho do Filho ou, nos termos do autor (SCHELLING, 2002, p. 85): “[...] o Pai mesmo somente é Pai *no* Filho e mediante o Filho”. Neste sentido, o autor esclarece que a força de contração, enquanto força operante e geradora,

⁸⁴ Nesses esclarecimentos sobre tempo e eternidade, Schelling faz uma remissão ao idioma hebraico afirmando que: “[...] a inteligente língua hebraica expressa vitória (que coloca entre as primeiras propriedades de Deus) e eternidade mediante uma única palavra (*naezach*).” (Cf. SCHELLING, 2002, p. 207).

⁸⁵ Cf. Capítulo Primeiro, tópico 2.3 deste estudo.

[...] deve seguir eternamente operando para que o Filho seja eternamente gerado pelo Pai e a força paterna se desdobre eternamente mediante o Filho e desta colaboração surja o eterno deleite do superar e do ser superado.[...] Assim, mediante a geração do Filho a obscura força originária do Pai se retira ao passado e se conhece a si mesma como passado em relação a ele [...] (SCHELLING, 2002, p. 85).

Sobre a interseção entre a contraposição de forças e a gênese do tempo baseada na Trindade, Schelling esclarece que na idade do passado encontra-se a dominação da força de contração, resultante da eguidade. Já no presente há a predominância do amor, que implica na força de expansão:

se na força do Pai não houvesse resistência, se tudo o que é ser estivesse posto em seguida e de uma vez como passado, se todo existente estivesse posto como presente e portanto aquela unidade máxima de ambos que reside no futuro estivesse posta como real, as três personalidades estariam umas nas outras na maior clareza, não haveria tempo, mas eternidade absoluta (SCHELLING, 2002, p. 94).

Apresentados e distinguidos os tempo do passado ou idade do Pai, e do presente ou idade do Filho, o autor apresenta a terceira idade, o futuro ou idade do Espírito, que está fundado sobre a unidade íntima daquelas duas vontades – contração e expansão –, na qual a força negadora é totalmente reprimida pela força do amor.

Somente mediante uma segunda personalidade, diferente da primeira, que suprime decididamente nela a simultaneidade dos princípios, que põe o ser como primeiro período ou potência, ao existente como presente e à unidade essencial e livre de ambos (que também está incluída na primeira) como futuro, somente mediante esta personalidade pode-se manifestar o tempo oculto no Eterno, o que ocorre quando aparecem como períodos os princípios que nele coexistiam ou eram simultâneos como potências do ser (SCHELLING, 2002, p. 97).

De acordo com o que foi exposto e considerando-se que a idade do presente contém sempre uma oposição, pode-se dizer que a unidade está por vir. Desta forma, ele “[o presente] é somente transição daquela indiferença inicial fechada na profundidade à unidade última e mais desdobrada.” (SCHELLING, 2002, p. 90).

No esquema trinitário, ao futuro ou idade do Espírito é atribuído ser o *locus* da suprema consumação divina, não se tratando, portanto, de um princípio individual, mas do seu máximo desdobramento de Deus em sua inteireza: “somente mediante esta terceira personalidade Deus é um ser verdadeiramente completo, perfeito em si mesmo; [...] somente

nesta trindade de personalidades se pode revelar a unidade suprema do ser.” (SCHELLING, 2002, p. 90).

Como se sabe, Schelling não escreveu o texto referente ao Futuro. Contudo, é possível dizer que trata-se, neste ‘por vir’, de um futuro radical, pós-mundo e não do futuro de uma “parousía definitiva” (COURTINE, 2006, p. 261) que se realizaria neste mundo ou no mundo “humano”. Ocorre o oposto disso, pois, situar o tempo em Deus mesmo e entregar-se à tarefa de estabelecer e apreender um paralelo entre a temporalidade divina e a temporalidade humana implica, justamente, em ir além da noção de parousía (COURTINE, 2006, p. 261).

Contudo, não se deve a partir disto depreender que se trate de um sobrenaturalismo, pois Schelling claramente afirma, – veja-se ênfase abaixo – desde a “Introdução” da obra, tratar-se de uma natureza:

O vivo da ciência suprema [...] este vivo originário, já que antes ou fora dela não há nada que o determine, somente pode desenvolver-se (na medida em que se desenvolve), a partir de um impulso e de uma vontade próprios, puramente a partir de si mesmo, mas precisamente por isso, não de uma maneira anômica, mas em conformidade com leis. Nele não há arbitrariedade; *é uma natureza no sentido mais perfeito da palavra*, assim como o homem é uma natureza sem menosprezo da liberdade e precisamente devido a esta (SCHELLING, 2002, p.169).

A afirmação da vitalidade daquele Ser originário está expressa também na determinação do conceito completo de divindade exposto acima: ‘divindade pura e natureza eterna’, cujo desdobramento na história pode ser ilustrado com a imagem de um “movimento em espiral”, como faz Schelling:

Assim como o divino deixa atrás de si, em cada ponto de sua passagem, algo absoluto que não pode ser apreendido segundo a lei da constância, é necessário que na história as aparições da Divindade não se sucedam segundo uma sequência mecânica, mas que, também aqui, *sempre o mesmo* retorne, embora apenas sob outras formas (linhas espirais cortadas por diversas linhas) (SCHELLING apud PUENTE, 1997, p. 14).

Sobre a gênese *no* tempo, isto é, a análise das origens em seu desdobramento histórico-temporal, o que se viu foi que, para Schelling, as três idades são modos de temporalidade produzidos por Deus, a saber, “o tempo devorando a natureza arcaica, o tempo do mundo, o tempo escatológico do futuro.”(BOUTON, 1997, p. 646). A partir da decisão criadora e do embate das forças opostas que são intrínsecas à vida divina, os tempos surgem juntos, e formam, assim, o grande sistema dos tempos. Este sistema dos tempos é o *locus* da

efetivação da absoluta liberdade divina. À autorrevelação, descrita até aqui, segue-se a revelação: “Deus se torna existente pela primeira vez na relação com a natureza eterna. Deus estava posto nela não como algo existente, mas como o em si nem existente, nem não existente, [...] como a liberdade eterna frente ao ser.” (SCHELLING, 2002, p.234).

Disto resulta que, devido a sua liberdade, Deus não tem que se revelar. O que é livre tem a liberdade e o poder tanto para permanecer velado, como para se revelar; mas o poder de revelar-se não é o mesmo que o ser revelado. Como, no que tange à revelação, o ‘poder ser’ e o ‘ser’ não coincidem, é importante que se esclareça: “se a divindade fosse eternamente real (no sentido de [...] *exteriormente manifesta*), não seria o poder de realizar-se.” (SCHELLING, 2002, p.235). A revelação se dá a partir da eternidade livre, logo, entre um estado e outro, ou entre a potência e o ato, tem que haver algo e este algo, diz Schelling, “somente pode ser o tempo [...]” (SCHELLING, 2002, p.235).

3.3.2 Nomes de Deus (interpretação do sentido dos nomes revelados no contexto de *As idades do mundo*)

Em consonância com o retorno à tradição, mencionado acima, n’*As Idades do Mundo* Schelling promove uma análise dos nomes revelados de Deus⁸⁶ – Elohim e Javé – a partir da qual, busca esclarecer pontos fulcrais na economia geral do projeto *d’As idades do mundo*. Trata-se dos temas da dualidade na unidade e da “temporalização da eternidade de Deus” (COURTINE, 2006, p. 311), desenvolvidos sobre o pano de fundo mais geral da autoconsciência de Deus e sua conseqüente revelação. Isso implica, em última instância, a questão da emergência de Deus absoluto, vivo e pessoal e sua relação com a criação.

É importante observar, a partir dessa afirmação prévia, que a análise dos nomes de Deus apresenta não somente os ínsitos aspectos etimológico e teológico – uma vez que a referida análise teve como base o texto bíblico – mas se desenvolve também em um registro filosófico.

Talvez a afirmação desse caráter filosófico se justifique pela investigação acerca da essência divina à luz dos nomes revelados de Deus, o que se configura como um ponto de

⁸⁶ Não obstante o interesse perene de Schelling pela exegese bíblica, ao que tudo indica, é n’*As idades do mundo* que o autor pela primeira vez se questiona sobre o significado do Nome revelado. (Cf. a esse respeito COURTINE, 2006, p. 306).

convergência entre metafísica e exegese bíblica. Schelling (2002, p. 215) afirmou: “a obscuridade dos primeiros tempos, o estado primeiro e mais antigo no ser divino são iluminados somente pelos raios individuais que saem da nuvem do Antigo Testamento.”

O autor busca nas Escrituras a elucidação daquilo que é próprio à essência divina, ou seja, “a unidade na dualidade e a dualidade na unidade.” (SCHELLING, 2002, p. 215). O que se poderia alegar, questiona Schelling, contra a interpretação segundo a qual, pelo termo Elohim se refere à substância divina, ao conjunto de forças originárias? Mas a palavra Javé aparece ligada àquele termo de modo igualmente originário. Quando Moisés pergunta sobre o que deve responder aos “filhos de Israel” quando estes indagarem pelo nome do Elohim que o enviou a eles, segue-se a resposta: “ ‘dirás assim: Javé, Elohim de vossos pais, me envia a vós, este é meu nome para sempre’ .” (Êxodo 3,15 apud SCHELLING, 2002, p. 215).

De acordo com Schelling (2002, p. 215) é possível depreender-se daí, que o termo Elohim se refira ao que é expressado, pronunciado e que Javé seja o nome do Elohim e, por isso, algumas passagens referem Javé simplesmente como ‘o nome’. É o que ocorre, por exemplo, em Deuteronômio 28,58, onde se lê: “se não temeres este nome glorioso”, passagem em que se acrescenta ao modo de explicação: “e a este terrível, a Jeová, a seus Elohim.”

Javé – *IHWH* – é o nome, como se observou desde antigamente, cuja verdadeira pronúncia é desconhecida e que é formado somente por aspirações, significando com isso “aquilo na divindade que é puro hálito, puro espírito; este é, como disseram os judeus, o nome da essência” (SCHELLING, 2002, p. 215). Neste sentido, de acordo com tradição judaica, enquanto o termo Javé corresponde à essência, o termo e Elohim, a seu turno, corresponde às ações divinas. Ademais, a impronunciabilidade do nome, salienta o autor, mostra que ele deve expressar a divindade, não sendo, por isso, ele mesmo pronunciável.

Na sequência de sua análise sobre os nomes revelados, Schelling chama a atenção para o fato de que no hebraico, bem como muitos idiomas, o nome de Deus é formado por quatro letras e indica o caráter sagrado atribuído ao número quatro, que talvez se deva a algum relato cuja impressão se acha contida no nome *IHVE*. Nesse âmbito, Schelling faz uma remissão a Pitágoras e ao juramento pitagórico⁸⁷ para dimensionar a sacralidade atribuída àquele número:

Pitágoras tem que ter sabido que deve-se contar até 4, que 1, 2 e 3 não são nada por si mesmos. Quatro é a consistência máxima, de Deus e da natureza eterna. O juramento pitagórico que transmite à nossa alma o número quatro,

⁸⁷ “o número, sobre o qual prestavam o mais solene juramento, considerado sagrado, era a Tetractis da década, isto é, o 10 (número perfeito, soma dos quatro primeiros números inteiros, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$) [...]” (SANTOS, 2001, p. 48).

a fonte da natureza eternamente fluindo, não teria sentido se não tivesse este sentido (SCHELLING, 2002, p. 215, 216).

É interessante observar, neste contexto, que a teoria schellinguiana da dualidade na unidade, no interior da qual pode-se encontrar a noção de que tudo tem sua origem a partir do embate de forças opostas, se assemelha, em alguma medida, à doutrina pitagórica segundo a qual os elementos dos números são os elementos de tudo que há. Além dos números pares e ímpares, existe o “parímpar” que é o número um ou a unidade, e existem também os elementos dos números. Estes últimos, que são o princípios supremos de todas as coisas, são o limite e o ilimitado:

a coisa (o ser, o existente), portanto, assume existência (passa a ser isso ou aquilo) na medida em que o limitante (o ímpar) impõe limites ao ilimitado (o par) ou, noutras palavras, na medida em que o determinante (o ímpar) age determinando (ou delimitando) o indeterminado (o par). A oposição entre limitante e ilimitado constitui, portanto, o cerne da ontologia pitagórica (SANTOS, 2001, p.48).

Voltando à análise de Schelling, a partir daqueles pressupostos, o autor afirma a imbricação da teoria da unidade na dualidade com a Antigo Testamento:

primeiro, porquanto o plural *Elohim* vai acompanhado de um verbo no singular, de forma que o sentido de (por exemplo) *bara Elohim* é ‘criou aquele que é o Elohim’. Segundo, na conexão habitual de Javé-Elohim. Mas com a mesma clareza lhe está referida também a doutrina da dualidade na unidade. Como nas passagens onde Elohim (significando Deus único, verdadeiro) vai acompanhado por um verbo no plural, para mostrar que os Elohim não deixam de ser para si na unidade com Javé. Também nas passagens onde Javé jura por sua alma (A³) como por algo diferente e separável dele; [...]. (SCHELLING, 2002, p. 216).

O que Schelling pretende mostrar com isso é que a duas designações podem aparecer separadas ou juntas, mas que há entre elas uma conexão, e que, assim, a individualidade divina não seria possível sem a “dividualidade”. Schelling parece então comprovar a importância de seu retorno à tradição para os propósitos de suas investigações:

a noção de uma dualidade na unidade da essência divina, que se encontra ainda além da triplicidade das pessoas, a doutrina de um presente eterno e de um passado eterno (que devém eternamente) está entrelaçada nas fibras mais interiores da linguagem dos escritos veterotestamentários [...]. (SCHELLING, 2002, p. 216).

Esta breve incursão pela análise schellinguiana dos nomes revelados, colabora com o propósito de expor os principais traços da teogonia contida n' *As idades do mundo*, no sentido de que reitera noções fulcrais para os propósitos desta pesquisa. Nestas poucas páginas, sem pretender determinar o significado exato dos nomes, pode-se observar, com estas remissões ao Texto Sagrado, a implicação da teoria da dualidade na unidade para o processo de revelação, bem como a noção de que a revelação está, para Schelling, fortemente vinculada a outro processo já exposto acima, a saber, o de autoconscientização, manifesto por exemplo em: “Eu sou o que sou” (Êxodo 3,14), ou ainda “[...] esse é meu nome para sempre” (Êxodo 3,15). Disto decorre que, sendo a consciência circunscrita ao âmbito da moralidade e, portanto, da liberdade, essas análises convergem para a ponto sobre o qual se erige a hipótese sustentada nesta pesquisa, qual seja, a afirmação da vontade de revelação e, portanto, de existência efetiva e real.

3.4 COSMOGONIA

Visando compreender o surgimento do mundo a partir de Deus, neste tópico, pretende-se proceder à descrição do processo pelo qual o que era interior se exterioriza, o que era oculto se mostra. Trata-se, como se sabe, de uma vida e, portanto, de movimento. Um movimento dialético, pode-se dizer, no qual tão pronto se dê o surgimento de um novo estado a partir da síntese dos estados precedentes, ou da harmonização das forças que se contrapunham, este novo estado reinicia o movimento e uma nova vida: “cada tipo de vida é uma série e concatenação de estados, pois cada estado precedente é fundamento, mãe, potência geradora do estado seguinte.”(SCHELLING, 2002, p. 208).

No movimento da saída das coisas de Deus, que como se viu, passa pela crise decorrente da contradição e resulta na decisão pela revelação, considere-se o mundo como o não-existente que foi elevado a existente por um princípio anímico. Mostrou-se acima que não se deve, contudo, equivaler o não-existente e o nada. O não-existente ocupa um lugar intermediário entre o nada e o existente:

O conceito de não-existente e, em especial o não-existente que aparece em todo lugar em tantas figuras, tem enganado aos observadores desde tempos antigos e, como um verdadeiro Proteu, os tem levado de muitas maneiras à confusão; pois ainda que somente poucos vejam com clareza que a autêntica

força reside mais na limitação que na expansão e que é preciso mais força para retirar-se que para dar-se, é natural que àquele não-existente por si mesmo o considerem, ali onde o encontram, como o nada e consideram ser a maior contradição que se afirme que é apenas o não-existente. (SCHELLING, 2002, p. 184).

Enquanto externamente não-existente, não figurado, era, contudo, pré-existente, prefigurado no entendimento divino. É oportuno recordar que Schelling afirmava nas *Investigações*: “há um sistema no entendimento divino [...]”(SCHELLING, 1993, p. 112) e complementava n’*As idades do mundo*: “há um sistema nas revelações divinas [...].” (SCHELLING, 2002, p. 215).

Neste sentido o autor esclarece que “tudo o que alguma vez devia tornar-se real na natureza, passou diante do olho do eterno e ele viu, como se num vislumbre ou visão, toda a escala de níveis de formações futuras [...]”(SCHELLING, 2002, p. 220). Aquele princípio anímico referido acima é o princípio que confere vivacidade e unidade ao mundo, e é designado como alma universal. Esta, por sua referencia imediata com a divindade, é agora ponderada e senhora de si, e se configura como o “vínculo eterno tanto entre a natureza e o mundo dos espíritos como entre o mundo e Deus, [e é, por isso,] o instrumento imediato pelo qual Deus opera na natureza e no mundo dos espíritos.” (SCHELLING, 2002, p. 203).

O jogo de forças mediante o qual tudo surge é também o responsável pelo surgimento do mundo exterior, ou seja, reproduzem-se aqui a mesma sucessão de potências que se desenvolvem na natureza eterna, como explicitado por Schelling, entre outras passagens, na que se segue:

Somente mediante uma segunda personalidade, diferente da primeira que suprime decididamente nela a simultaneidade do princípios, que põe o ser como o primeiro período ou potência, ao existente como o presente e à unidade essencial e livre de ambos (que também está incluída na primeira) como futuro, somente mediante esta personalidade se pode manifestar o tempo oculto no eterno, o que acontece quando aparecem como períodos os princípios que nele coexistiam ou eram simultâneos como potências do ser (SCHELLING, 2002, p. 97).

Afirmou-se acima que o ‘tornar-se consciente’ da divindade se configura como ponto de partida do processo de revelação. Assim é porque o que há de mostrar-se para fora, isto é, exteriorizar-se, primeiro há de mostrar-se, por assim dizer, a si mesmo. Neste contexto o mundo pode ser entendido, então, como a manifestação do reflexo de si conquistado por Deus. “O entendimento divino é o conceito ou a imagem através da qual Deus alcança a si mesmo. Tal autoconceito se produz efetivamente no mundo criado – levar a cabo a existência

de Deus.” (VAUGHT, 2010, p. 31)⁸⁸. Schelling, indicando a relação entre o ideal e o real, afirma que o modelo, o *Urbild*, ou imagem originária, de tudo que se torna existente, isto é, que “se torna real em algo subordinado, está em seu superior imediato; e também o inverso, o que em algo superior é de maneira somente modelar é real no subordinado.”(SCHELLING, 2002, p. 219).

Schelling disserta (2002, 224) sobre o que pode ser entendido como uma espécie de série ou sequência ontológica, na qual o inferior é cópia do superior e, neste sentido, a alma universal é o modelo do mundo dos espíritos e este, por sua vez é o modelo da natureza e do mundo exterior, que acaba sendo a realização ou atualização do que havia como potencialidade na alma universal:

da mesma forma que o mundo dos espíritos é o modelo da natureza e todas as coisas deste mundo exterior são cópias do que a natureza vê no mundo interior, por sua vez, a alma universal é o modelo imediato da alma que cria no mundo dos espíritos, e o que se gera neste é somente a cópia ou realidade do que havia na alma universal como modelo ou possibilidade.

Isto reitera a noção de que, para Schelling, há um sistema tanto no entendimento divino quanto na revelação, e ademais, sendo o mundo um organismo, fica justificada a afirmação de uma alma universal (A³) como princípio de animação do mundo:

Se pudermos agora considerar o ser que oscila sobre a natureza e o mundo dos espíritos como alma universal, como a sabedoria artística que reside no todo, segue-se por si só, que aquele elemento ocultíssimo da natureza, por ser aparentado àquela alma universal também é um ser anímico, e que também na potência mais do fundo reside, originária e peculiarmente, algo semelhante daquela sabedoria artística (*pars divinae mentis*). [...] Com efeito a natureza necessariamente carece de um apoio externo a medida que, enquanto ela mesma, membro orgânico de um todo mais elevado produz suas maravilhas; [...] (SCHELLING, 2002, p. 217, 218).

Tendo sido mostrado a origem e o surgimento do mundo, ou sua criação e geração, que ocorre no e a partir do âmbito da intimidade, onde “tudo está diferenciado, mas não separado”(PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 294) cumpre, agora, tentar mostrar o que ocorre após a separação, com a saída das coisas de Deus, ou como, segundo Schelling, o mundo se estrutura materialmente.

⁸⁸ “The divine understanding is the concept or image through which God grasps himself. That self-conception effectively produces itself in the created world - bringing God's existence into being.” (VAUGHT, 2010, p. 31).

Todo caminho percorrido até aqui indica uma relação de co-implicação entre fundamento e existência, entre potência e ato, que já havia sido descrita nas *Investigações* da seguinte forma: “Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno da sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma forma, Deus é, de novo, o *Prius* do fundamento, na medida em que este, enquanto tal, não poderia ser se Deus não existisse *actu*.”(SCHELLING, 1993, p. 63). Assim sendo, a atualização, isto é, a existência plena de Deus depende daquele *Prius* do fundamento, mas, em contrapartida, para que haja o fundamento é preciso que Deus exista em ato.

Toda existência, aliás, vem do fundo, mas o fundo, antes da existência, é apenas possibilidade, potencialidade, portanto, relativamente “à procedência, não se deve pensar nela nem como procedência segundo o tempo, nem como prioridade da essência.”(SCHELLING, 1993, p. 62). Neste mesmo sentido argumenta Pérez-Borbujo (2004, p. 289):

Deus tem em si mesmo uma natureza eterna na qual reconhece sua liberdade frente a ela, mas não podemos confundir esta natureza com Ele mesmo, ainda que seja dela inseparável. O fato de que Deus seja mais que sua natureza não implica que a natureza não tenha prioridade em relação a Deus, mas uma prioridade que não é temporal nem ontológica, mas lógica.

Como se viu, naquele processo íntimo do qual tudo parte, as figuras vislumbradas são ainda potencialidades que devem realizar-se, atualizar-se no mundo e, para tanto, necessitam de uma matéria, na qual devirão natureza efetiva. Na medida em que para Schelling, as ideias têm validade ontológica, a marca de Platão⁸⁹ pode ser notada aqui.

As aparições destes pensamentos interiores de Deus são, pois, as aparições dos espíritos futuros, determinados para a criação ao mesmo tempo que o ser natural; e assim o Eterno contemplou neste desejo livre da natureza eterna, que joga consigo mesmo, tudo o que na natureza e no mundo dos espíritos teria que chegar alguma vez a ser real. Assim, a natureza eterna lhe mostrou o caminho no qual, se ele quisesse, ele poderia levá-la da escuridão para a luz, do mais baixo à glória. Mas diante dos olhos do Eterno tudo passou somente como um olhar [*Blick*] ou visão [*Gesicht*] [...]. A palavra *ideia* que herdamos dos gregos, não diz realmente, de acordo com seu significado originário outra coisa que a palavra alemã *Gesicht*, nos dois sentidos, já que designa tanto o olhar quanto o que é visto (SCHELLING, 2002, p. 225).

⁸⁹ Sobre a influência da filosofia platônica sobre a schellinguiana, Vater destaca que “os cadernos de notas de Schelling recentemente publicados sobre o *Timeu* de Platão (1794) mostram uma preocupação com temas que dominam não apenas a sua primeira filosofia da natureza, mas também moldam a posterior (e não especialmente bíblica) especulação teológica sobre o processo da criação. “Schelling’s recently published notebooks on Plato’s *Timaeus* (1794) show a preoccupation with themes that dominate not only his early philosophy of nature, but also shape his later (and not especially biblical) theological speculation on the process of creation.” (VATER, 2014, p. 65).

Este estágio do processo de criação e revelação é necessário no desenvolvimento da vida e pode ser pensado, como já indicado acima, como um estágio de prefiguração do que devirá existente. Estes protótipos não são substâncias físicas, mas também não são somente conceitos, posto que não é possível pensá-los sem algo físico; como se trata de ideias, também não são formas prontas, mas estão sempre em devir.

No que tange à influência platônica, talvez, Schelling tenha ido além do idealista grego, como sugerido na exposição de Pérez-Borbujo (2004, p. 298), reproduzida abaixo:

A partir desta interpretação schellinguiana da doutrina da Sabedoria a doutrina platônica das Ideias se vê reduzida a ser um fragmento de uma doutrina mais ampla, de uma história do mundo que se perde na noite da Antiguidade e da qual Platão é tão somente um intérprete.

Schelling nutriu grande interesse pelas ciências da natureza desenvolvidas à sua época e possuía um vasto conhecimento sobre a pesquisa empírica de então. Em decorrência disto, seus estudos traziam contribuições importantes para a área, mas seu enfoque sempre foi filosófico: “é verdade que a Química nos ensinou a ler os *elementos*, a Física, as *sílabas*, a Matemática, a *natureza* [como um todo], mas não se pode esquecer de que cabe à Filosofia *explicar* o que foi lido.” (VATER, 2014, p. 68)⁹⁰.

Neste contexto, Schelling enfrentou o problema da dedução da matéria em sua *Filosofia da Natureza* e posteriormente seguiu trabalhando nele. N’*As idades do mundo* ele fala de uma matéria espiritual que precede a matéria sensível, ou seja, aquela que os sentidos podem captar. O processo constante de desenvolvimento da natureza, isto é, o vir à luz do que antes estava envolvido, tem o propósito de que a natureza chegue, esclarece Schelling (2002, p. 220),

a um ser espiritual-corporal perfeito. Mas ainda que somente possa atingir sua máxima expansão no último nível do desdobramento, em cada momento do mesmo a natureza já não é nenhum ser corpóreo, mas sim um ser espiritual-corpóreo. Um ser que sem dúvida se torna matéria frente ao superior (A²) – afundando e se entregando completamente a ele –, frente a este material; trata-se, contudo, de uma matéria que comparada à presente matéria é como puro espírito e vida.

⁹⁰ “It is true that chemistry has taught us to read the *elements*, physics the *syllables*, mathematics *nature* [as a whole], but one should not forget that it falls to philosophy to *explain* what was read”. (VATER. Schelling, p. 68).

A matéria prima, *Stoff*⁹¹, se configura como condição ontológica, ou seja, como a base finita de todo ser. Trata-se de um produto real, posto a partir do ato da autoconsciência, num movimento dialético entre o ideal e o real, no qual a atividade ideal delimita a atividade real. Uma vez que a matéria prima (*Stoff*), anterior à matéria sensível, é formalizada, ela se transforma em matéria (*Materie*) sensível.

Ainda sobre a materialidade corpórea do mundo, há que se recordar aqui a concepção que segue o sentido oposto da divisão estabelecida por Descartes, e que Schelling já expunha em obras precedentes e reafirma n' *As idades do mundo*, qual seja, que espírito e natureza não são opostos, mas tão somente encontram-se em estágios evolutivos diferentes.

Filosofar sem o proveito de conceitos intermediários, conduz a equívocos deste tipo. Devido à falta destes, que são os conceitos “propriamente explicativos em toda ciência” (SCHELLING, 2002, p. 223), e pela incompreensão do real sentido do princípio de contradição, toma-se ao não-existente como o nada, ao que não é eminentemente espiritual como materialmente tosco, e assim por diante.

Ocorre, contudo, que tanto no mundo dos espíritos quanto na natureza, atuam as mesmas forças criadoras. Em ambos há uma dualidade interior cuja base é a unidade que se manifesta à medida em que as forças duais nela contidas se contraponham. Entretanto, no mundo dos espíritos (que é somente uma natureza superior) o que está oculto e fechado é a força negadora. É ela que é tirada da interioridade e posta gradativamente em ação.

Toda a Criação tende à elevação do *sim* acima do *não*; mas assim como na natureza o princípio negador está submetido ao afirmador, porque é um princípio exterior, também no mundo dos espíritos porque é um princípio interior. Aqui também é intensificado o princípio afirmador, mas (como já é livre em si) somente indireta ou mediatamente por ser provocado o seu oposto.

Esta diferença tem consequência da maior importância para toda a história da natureza e do mundo dos espíritos; alguns enigmas de sua relação e de sua diversidade se esclarecem pelo fato de que a natureza surgiu mediante a elevação da luz, ao passo que o mundo dos espíritos por meio do despertar da escuridão. E já aqui fica manifesto que na essência da última espécie é exigido um grau mais elevado de liberdade do que na essência da primeira (SCHELLING, 2002, p.224).

A natureza enquanto tal e o mundo dos espíritos formam uma unidade dual. Mas o mundo dos espíritos se eleva da escuridão à luz e se aproxima mais da divindade e,

⁹¹ No *Sistema do idealismo transcendental*, Schelling tratava da *Stoff* como algo que surge no primeiro ato da autoconsciência como substrato finito tanto dos seres inanimados quanto dos animados. (Cf. ROSALES In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 133).

consequentemente do entendimento, que a natureza. Logo, devido ao maior grau de consciência presente no mundo dos espíritos, a liberdade dele exigida é maior que a liberdade exigida da natureza ao seguir a ‘lei natural’, isto é, a necessidade.

Salvaguardando-se essa proporcionalidade, este entendimento segue o mesmo sentido de um outro, explicitado nas *Investigações* (SCHELLING, 1993, p.48), a saber, que a revelação ou a saída das coisas de Deus é sua automanifestação:

Seja qual for a forma como se pense o modo de criação de um ser a partir de Deus, nunca esse modo pode ser mecânico, um mero realizar ou efetuar, no qual o efeito produzido não existe por si mesmo; nem muito menos uma emanção, na qual aquilo que emana permanece o mesmo que aquilo que o expeliu e, portanto, não possui nada de próprio ou de autônomo. A saída das coisas a partir de Deus é uma automanifestação de Deus. Mas Deus só pode se manifestar naquilo que lhe é idêntico, em seres livres que agem fora dele mesmo, para cujo ser não há nenhum outro fundamento senão Deus, mas que são tal como Deus é.

De acordo com a concepção schellinguiana do princípio de identidade pode-se afirmar que as coisas são diferentes de Deus, mas não são diversas de Deus. Isso significa dizer que entre ambos não há uma heterogeneidade total, posto que Deus e o mundo possuem o mesmo fundamento. O problema ontológico-metafísico com que Schelling se enfrenta é relativo ao monismo e ao dualismo, ou seja, o pano de fundo sobre o qual se desdobra sua investigação acerca da saída das coisas de Deus é a relação entre o ‘divíduo’ e o uno ou, para dizer melhor, a ‘dividualidade’ da e na unidade.

Neste contexto, o que se tem pretendido mostrar é que toda história autêntica do mundo decorre de um ato livre e consciente e, conforme a teoria da analogia presente na obra, pode-se concluir que o conjunto da matéria é, como Schelling diz, uma manifestação da essência que subjaz ao fundamento (SCHELLING, 2002, p. 221). Neste sentido, “todo universo estendido no espaço não é outra coisa que o coração ardente da divindade, o qual, mantido por forças invisíveis, persiste em um pulso ou alternância contínua de extensão e contração.” (SCHELLING, 2002, p. 247).

O caminho percorrido pela natureza, como se disse, tem início na intimidade, e segue da interioridade para fora, aspirando a luz e a consciência:

a força do começo, posta no âmbito do expressável e exterior é o gérmen originário da natureza visível, a partir da qual esta se desdobrou na série dos tempos. A natureza é um abismo de passado. A natureza é um abismo do passado, mas nela o mais antigo é aquilo que também agora é o mais profundo, que permanece mesmo que tudo de acidental e que veio a ser lhe

seja retirado. Mas isso [o mais profundo] é, precisamente, aquela inclinação constante de encerrar a essência e de pô-la na obscuridade. A verdadeira força originária e fundamental de todo o corpóreo é o ser atraente, que a este confere forma, que o limita a um lugar e corporifica algo que em si é espiritual e inapreensível [...] (SCHELLING, 2002, p. 197).

Em suma, todo esse processo se origina quando da ânsia irracional do fundo obscuro, ou do desejo do eterno de conhecer-se, surge a eternidade, que é sinônima do entendimento divino. Com a autoconscientização do eterno quanto à sua eternidade, está posto o princípio de autorrealização, isto é, surge a essência que será manifesta na existência do mundo como um todo.

A eternidade, ou entendimento divino, se configura então, como o princípio transcendental pelo qual se atualiza a prefiguração que havia no entendimento divino. Assim sendo,

a eternidade é um princípio de autorrealização – a criação de uma essência que é, então, refletida na existência corpórea. A criação natural, em contrapartida, é um desdobramento de auto-organização no qual todo o desenvolvimento reflete a essência pré-concebida dentro da eternidade (VAUGHT, 2010, p. 32)⁹².

Como se vê, os termos auto-organização e a autorrealização se referem a “funções vitais do tempo e da eternidade, respectivamente.” (VAUGHT, 2010, p. 32)⁹³. De acordo com esta esquematização, a matéria se encontra no meio, entre os extremos do envolvimento e do desenvolvimento e esta ideia torna patente uma compreensão de mundo como um organismo harmônico, no qual a natureza visível é o resultado do desenvolvimento da natureza espiritual criadora. O mundo é, então, um todo que, mediante a relação de alternância das forças, se tornou harmonizado e animado “como que por um sopro.” (SCHELLING, 2002, p. 202).

Todo esse processo tende à formação da “nobre figura humana, na qual finalmente se desdobra por completo aquele germe celestial.” (SCHELLING, 2002, p. 219). Esta antropogênese e o aspecto antropológico da filosofia d’*As idades do mundo* serão abordados no terceiro e último capítulo deste estudo.

⁹² “Eternity is a principle of self-actualisation-the creation of an essence that is then mirrored in corporeal existence. Natural creation, by contrast, is an unfolding self organisation, in which all development reflects the essence 'pre'-conceived within eternity.” (VAUGHT, 2010, p. 32).

⁹³ “[...] vital functions of time and eternity, respectively.” (*Ibid.*).

4 CAPÍTULO TERCEIRO: ANTROPOGÊNESE E CO-CIÊNCIA DA CRIAÇÃO

4.1 O ORGANISMO HUMANO COMO IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS

A história de Deus, de mundo, do homem, de toda vida, enfim, não é dada a saber a qualquer um. Trata-se, ao contrário, de um processo encoberto, uma vez que “prudentemente, Deus oculta em uma noite escura tanto a saída do tempo vindouro quanto o começo o tempo passado.” (SCHELLING, 2002, p. 175). Mas o caminho de acesso ao conhecimento desta história é indicado pelo autor e revela, para além de uma metodologia, a própria concepção schellinguiana de antropologia contida n’*As idades do mundo* (p. 175):

Uma luz nessas obscuridades é que, assim como de acordo com a velha frase (já quase gasta), o homem é o mundo em pequena escala, também os processos da vida humana têm que concordar desde o mais profundo até sua consumação suprema com os processos em geral. É certo que quem puder escrever a fundo a história da sua própria vida também terá recolhido a história do universo em um breve resumo. A maior parte dos homens se afasta dos aspectos ocultos de seu próprio interior, assim como dos aspectos profundos da vida maior, e evita olhar nos abismos deste passado que nela segue estando presente.

A apreensão do homem como microcosmo (PUENTE, 1997, p. 57), apesar de estar presente em toda fase intermediária da filosofia de Schelling, é ampliada n’*As idades do mundo* através das noções de vida e pessoa.⁹⁴ Em obras contemporâneas a esta última, o tema da analogia era abordado de forma diferente, pois o foco não estava nas semelhanças entre o homem e Deus, mas nas semelhanças entre o homem e a natureza. Nas *Preleções privadas de Stuttgart* (1810), o homem, ‘coroa da criação’, é considerado o mundo em pequena escala. Em *Clara* (1812 aproximadamente) novamente o corpo é enfatizado e referido como a pequena natureza que é intrínseca à grande Natureza (PUENTE, 1997, p. 57). Contudo, em

⁹⁴ Sobre o conceito de ‘pessoa’, pode ser útil trazer aqui o esclarecimento de PÉREZ-BORBUJO (2004, p. 72) a respeito: “por pessoa não entende Schelling as conotações que tal termo guarda em nossa cultura ocidental, de sujeito individual de natureza racional, como o definiu Boécio, nem a de indivíduo atomizado e isolado, submetido a leis, e dotado de dimensão moral como na Modernidade, mas como pura vontade espiritual ou, dito de outro modo, pura liberdade de si mesmo.”

ambas está contida a ideia do “complemento de Deus, a humanidade e seu papel na elaboração do ser divino.” (VATER, 2014, p. 75)⁹⁵.

Agora, no contexto d’*As idades do mundo*, e de acordo com a tese da analogia como esta é expressa nesta obra, o homem é análogo a Deus. Isso significa que o homem não é mais comparado somente à natureza e ao cosmos, mas sua temporalidade e sua personalidade são comparadas a Deus. Ademais e, pode-se dizer, até mesmo por essa analogia com Deus, o homem é caracterizado como o ponto alto, o cume, da Natureza e é, além disso, o mediador entre esta última e a história e a liberdade.

Devido a estas caracterizações, alerta Puente, em vez de microcosmo, talvez o termo *mikrotheos* (PUENTE, 1997, p. 60) fosse mais apropriado para a definição do homem. Este termo não chegou a ser empregado por Schelling, mas foi utilizado posteriormente por Baader⁹⁶.

Naquelas prefigurações⁹⁷ do que deviria exterior e figurado, peculiares à intimidade divina e ocorridas desde aquele tempo mais recuado, isto é, a partir do desejo lúdico da vida originária, conhecido na tradição por Sabedoria, a figura humana já era vislumbrada ou idealizada. Porquanto a Sabedoria é comparada a uma criança, essas prefigurações podem ser entendidas como um divertimento, um jogo interno da divindade:

A Sabedoria jogava (não na Terra, pois esta ainda não existia, porém) na Terra de Deus, naquilo que para Ele é fundamento e solo; mas seu desejo principal era já neste tempo originário aquela criatura que, sendo o primeiro laço entre a natureza e o mundo dos espíritos, propriamente mediava a extensão do movimento de atração até o supremo. Certamente, o homem é o ponto de conexão de todo universo, e neste sentido se pode dizer que nele, verdadeiramente tudo foi intuído (SCHELLING, 2002, p. 229, 230).

De acordo com estas considerações, às quais se referem a máxima hipocrática que Schelling utiliza na obra, pode-se dizer que há na filosofia d’*As idades do mundo* a marca de um antropomorfismo. Esta é, aliás, uma das facetas da dupla entrada oferecida pela obra, juntamente com o teomorfismo, como indica P. David no prólogo da edição espanhola (SCHELLING, 2002, p. 17):

⁹⁵ “[...] that considered God’s counterpart, humanity, and its role in the elaboration of the divine being.” (VATER, 2014, p. 75).

⁹⁶ “Eu digo, todas as antropologias e psicologias são incompatíveis com a religião, já que elas não reconhecem a doutrina fundamental desta (do homem como imagem de Deus), de sua deturpação (*Entstellung*) e reparação (*Wiederherstellung*) enquanto tal e apresentam inicialmente o homem não como imagem de Deus e *mikrotheos*, mas como mera imagem da natureza e do mundo (microcosmos). E situam-no em um mundo que, tendo perdido a plena manifestação de Deus, tornou-se vazio e distante Dele, embora carente desta representação de Deus.” (F. von Baader apud PUENTE, 1997, nota 55, p. 58).

⁹⁷ Remeto ao Capítulo Segundo desta pesquisa, tópico 3.4.

As idades do mundo são um livro de constante ‘dupla entrada’: um antropomorfismo declarado, reivindicado, e uma instância que poderíamos qualificar simetricamente, para usar um termo contemporâneo de Goethe (em *A vaca de Miron*, de 1812), de teomorfismo.

Ainda segundo David, as interpretações decorrentes de ambos os prismas são legítimas, desde que não se pretendam excludentes. Esta dupla entrada é responsável pela disparidade de interpretações, entre aqueles que priorizam a “instância teológica”, como Tilliette, e os que priorizam a “estrutura antropológica” como Wieland.

Não há necessariamente conflito entre estas instâncias se se assumir como verdadeiro o pressuposto, tomado da máxima de Hipócrates e contido na tese da analogia: o copertencimento entre o que é humano e o que é divino, cujo desdobramento epistemológico, a co-ciência (*Mitwissenschaft*) será abordado adiante.

É possível supor que o próprio Schelling não considerasse as duas perspectivas excludentes, posto que nas Conferências de Erlangen de 1821, portanto uma década após a redação da primeira versão das *Weltalter*, Schelling novamente se remete a Hipócrates, mas desta vez com a corroboração das palavras Hamann, segundo as quais “a analogia com o divino é a grande chave do conhecimento humano.” (SCHELLING, 2002, p. 17).

O antropomorfismo pleiteado por Schelling, foi anunciado a partir da seguinte alternativa:

ou em nenhum lugar o antropomorfismo, por conseguinte, também, nenhuma representação de um Deus pessoal que atue com consciência e intenção (o que já o faz plenamente humano), ou um antropomorfismo ilimitado, uma Encarnação geral e (com a única exceção do Ser necessário) total de Deus (SCHELLING apud PUENTE, 1997, p. 58).

Trata-se, para aplicar aqui uma expressão utilizada por Pérez-Borbujo (2004, p. 263), de um “antropomorfismo metodológico” que investiga um sistema do mundo, e pretende explicar o “devir da natureza e o desenvolvimento da consciência humana no âmbito da história.” Contra a acusação de antropomorfizar o Absoluto ou Deus, dirigida a Schelling “por Feurbach, Strauss, Heidegger e outros”, Pérez-Borbujo (2004, p. 263) objeta: “não é que homem modele o divino e aos deuses à sua imagem e semelhança, mas que o movimento da liberdade, e somente ele, demonstra que o homem está modelado à imagem e semelhança de Deus.” Percebe-se aqui a continuidade com a doutrina da criação, que tem o ser humano como imagem de Deus.

É preciso destacar aqui que a ideia da analogia se mantém durante este período, mas agora os elementos nela implicados são concebidos de forma diferente. Enquanto anteriormente Deus era apreendido como suma Indiferença em relação ao qual o homem somente podia ter um acesso imediato, agora, em contrapartida, o Deus vivo é alcançado através da dialética.

A analogia deve, contudo, ser ponderada ‘*cum grano salis*’, posto que com ela, como bem pressupõe o sentido do termo, Schelling afirma uma identidade, mas não a igualdade entre homem e Deus. Neste ponto é preciso uma vez mais apontar a importância da correta compreensão do princípio de identidade, conforme vem sendo afirmado ao longo deste estudo, segundo o qual, para além de um sentido tautológico, as coisas, por possuírem o mesmo fundamento de Deus, não são em relação a ele totalmente heterogêneas.

Toda vida, vale lembrar, é constituída por “uma série e concatenação de estados.” Isso se aplica tanto à vida divina quanto na humana. Resta então saber em que se constituem as diferenças e Schelling (2002, p. 208) esclarece:

Primeiro, em que esta série e concatenação [de estados ou potências] é solúvel na vida humana, mas não na vida divina. Deus é uma elevação constante; os caminhos do Senhor são justos, tal como disse a Escritura⁹⁸, isto é, seguem adiante, tudo o que regride vai contra sua natureza. [...] A solubilidade da vida ou a possibilidade de que se suprima a passagem de uma potência inferior à potência superior é a causa da enfermidade e da morte tanto natural quanto espiritual. Por isso se chama a Deus o único incorruptível e o único que tem imortalidade. A segunda diferença é que em Deus essa série é uma série real, mas nem por isso uma série passada no tempo. Em um único e mesmo ato (no ato da grande decisão) é posto o 1 (a primeira potência) como o precedente de 2, 2 como o precedente de 3, e assim o todo (1,2,3) como o precedente de 4, quer dizer, se inclui na eternidade mesma uma série, um tempo; não se trata de uma eternidade vazia (abstrata), mas que em si mesma contem o tempo, superado em si.

Este excerto destaca que, como consequência da indecisão que instaura a recusa do tempo do presente e a permanência no tempo do passado, o movimento de sucessão das potências pode ser interrompido no âmbito da finitude humana, ao contrário do que ocorre na vida divina. Nesta última a sucessão é indissolúvel e, desta forma, Deus está constantemente em elevação. Ademais, a vida humana está vinculada à temporalidade, enquanto na história divina, a concatenação de estados que configura a vida não ocorre no tempo.

Mas, o importante ponto a ser enfatizado aqui é que, tanto na história divina quanto na história humana, tudo o que existe, há a incitação de uma força que lhe é contrária. Assim

⁹⁸ Deuterônimo 32,4 apud SCHELLING, 2002, nota 31, p. 208.

sendo, o impulso do movimento, e por isso a base da vivacidade, o que torna algo propriamente vivo, é a força da contradição, isto é, de um princípio opositor. Em outra passagem *As idade do mundo* se referem novamente à ideia daquele copertencimento entre as duas instâncias – divina e humana – e contém a crítica de Schelling (2002, p. 80) ao aspecto do idealismo que nega a força do princípio opositor:

tudo o que nega que há um princípio contraposto positivamente a todo pensamento e resistente ativamente a ele nega a realidade em si, e se chama com razão *idealista* (no sentido comum da palavra). [...] Também se confirma aqui que o homem forma a todo momento seu Deus a sua própria imagem, assim como, sem dúvida, também se forma à imagem de seu Deus.

Os que não reconhecem esta força, projetam a imagem de um Deus igualmente desprovido dela. Os que, em nome da *ilustração*, suplantam o “princípio irracional” e dissolvem tudo em pensamentos, fazendo restar somente a obscuridade, representam um Deus “que é a imagem natural de um homem que perdeu por completo a força de aprofundar-se em si mesmo.” (SCHELLING, 2002, p. 81). Afinal, como afirmado acima, quem puder contar a fundo a própria história, terá alcançado um breve resumo da história do universo. Portanto, para Schelling se mantém a noção de que “a força de contração é começo propriamente operante de cada coisa.” (SCHELLING, 2002, p. 258).

No que tange à história natural, a criação do ser humano é o seu desfecho teleológico (VAUGHT, 2010, p. 33) como já era afirmado no Tratado de 1809, onde se afirma: “o homem está posto em tal ponto culminante que tem em si mesmo, em iguais condições, a origem do automovimento para o Bem e para o Mal” (SCHELLING, 1993, p. 81), ou, em outras palavras, somente no homem encontra-se “todo o poder do princípio mais obscuro e também, ao mesmo tempo, toda a força da luz.” (SCHELLING, 1993, p. 69). E é justamente aí, na afirmação da liberdade humana para o Bem e para o Mal que está o ponto central da analogia: “Deus e homem se assemelham na liberdade, no fato da liberdade e, portanto, eles têm a mesma consciência temporal na qual se joga toda dimensão livre da consciência e que funda a radical historicidade [*da existência*] humana e divina.”⁹⁹

A história da vida, referida no início deste tópico, tem como ‘autor’, por assim dizer, um Deus vivo e pessoal, que, por ser desta forma, é caracterizado pela liberdade e portanto por uma necessidade moral de levar a efeito a força do amor na revelação, pois “se há uma força que causa a revelação, não deve haver também uma força oposta a ela? Se não, como

⁹⁹ A expressão “da existência” substitui o termo *Dasein* no texto original. (In: PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.264).

haveria liberdade?” (SCHELLING, 2002, p. 258). O ser humano e sua consciência, como o “ponto arquimédico do pensar filosófico enquanto pensar humano” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 263), tem seu lugar nesta história definido por um movimento duplo que tende tanto do real para o ideal, quanto ao inverso, do ideal para o real. Trata-se, na explicação de Pérez-Borbujo (2004, p. 263), do movimento que

vai do inconsciente, do entendimento fundido na matéria e submetido a uma dialética necessária de desenvolvimento e desdobramento orgânico, até a consciência esclarecida de si [...] e] no qual também o ideal tende teleologicamente à plasmação na Natureza: a parte ideal e a parte real da Filosofia se desenvolvem dialeticamente, em uma relação invertida e inversa, desde sua cisão originária até sua união sintética no homem, ainda que uma síntese, como já vimos nas *Investigações*, precária e submetida ao devir.

Esta história então é ‘lida e interpretada’ pelo homem e, desta forma ele ascende ao conhecimento do Deus vivo e personificado. Por isso, pode-se dizer com Vater (2014, p. 74), que na história de um Deus assim apreendido, a criação do ser humano, com seu poder para o Bem e para o Mal¹⁰⁰ é “moralmente necessária para a revelação divina.”¹⁰¹

A relativização da asseidade divina¹⁰², promovida n’*As idades do mundo* e mencionada no capítulo anterior, se efetiva internamente, isto é, na interioridade de Deus, mediante a natureza eterna, e externamente mediante a criação do mundo dos seres finitos, que por tudo que se expôs até aqui, pode-se afirmar, tem seu cume na figura humana.

4.2 A TEORIA DO CONHECIMENTO N’AS IDADES DO MUNDO: CIÊNCIA, DIALÉTICA, ANALOGIA E CO-CIÊNCIA DA CRIAÇÃO

4.2.1 A Ciência d’*As idades do mundo*

¹⁰⁰ A respeito da possível questão sobre por que, podendo prever que o Mal se seguiria à autorrevelação, ela foi, mesmo assim levada a efeito, Schelling já esclarecera, desde as *Investigações* de 1809 que se pela possibilidade do Mal não houvesse revelação, “isso seria o mesmo que dizer que para não haver o oposto do amor, o amor não deveria existir [...]. Portanto, se Deus, por causa do Mal, não se revelasse, o Mal teria triunfado sobre e sobre o amor.” (SCHELLING, 1993, p. 116).

¹⁰¹ “The creation of the human order with its opposed capacities is *morally necessary* for divine revelation [...]” (VATER, 2014, p. 74).

¹⁰² Remeto ao Capítulo Segundo, tópico 3.3.1.

Apesar do caráter eminentemente metafísico d'*As idades do mundo*, pressuposto assumido desde o início desta pesquisa, o termo “metafísica” não é corrente na obra. Em seu lugar, o autor emprega o termo “ciência”.

Schelling afirma a existência – de Deus e do mundo – como resultado de uma ação criadora, livre e consciente, que se manifesta no tempo. Com isso, o autor não somente redefine o âmbito da metafísica, posto que desenvolve uma metafísica da vontade, mas, para além disso, articula metafísica e epistemologia, pois por meio da sua manifestação histórico-temporal Deus se faz cognoscível.

A importância da delimitação de uma correta concepção de ciência é apontada por Schelling já na abertura de sua obra. Nos primeiros parágrafos da “Introdução” o autor esclarece a sua concepção de ciência e a diferencia da noção de ciência vigente até então: “A noção de ciência que esteve em vigor até agora era a de que a ciência é uma mera série e desenvolvimento de conceitos e pensamentos próprios. A noção verdadeira é que o que se expõe na ciência é um ser vivo, real.”(SCHELLING, 2002, p. 169).

Além disso, esses parágrafos fazem derivar da discussão sobre o tempo, uma discussão epistemológica, igualmente importante. Nesta última, Schelling apresenta a distinção entre as formas de conhecimento em sua relação com a temporalidade e indica os métodos relacionados a cada uma delas: o passado é sabido e narrado; o presente é conhecido e exposto; o futuro é pressentido e prenunciado.

Como se sabe, a “Introdução” de Schelling à obra é basicamente a mesma em cada uma das três versões. Entretanto, no que diz respeito à concepção schellinguiana de ‘verdadeira ciência’, a versão de 1813 traz uma importante especificação, omitida, ou, talvez, simplesmente deixada subentendida, nas outras duas versões: “A ciência é, já pelo significado da palavra, história (*ἱστορία*). Não podia ser assim enquanto era entendida como uma mera série ou desenvolvimento de conceitos e pensamentos próprios.”(SCHELLING, 2002, p. 119). Vale observar que *ἱστορία* em grego significa exposição do que foi visto ou ouvido (SCHELLING, 2002, p. 119, nota 1).

Tendo estabelecido a objetividade da ciência quanto ao conteúdo, isto é, a exposição do desenvolvimento de um ser vivo, Schelling busca pela objetividade quanto à forma e declara que esta é uma tarefa de seu tempo.

Parece que se reservou à nossa época abrir para sempre o caminho para esta objetividade na ciência. Enquanto esta se limite ao interior, lhe faltará o meio natural de exposição exterior. Agora, depois de longos extravios, a ciência tem recuperado a memória da natureza e da antiga unidade com ela.

[...] Desde então, a ciência já não começa pela grande distância de pensamentos abstratos para descender deles ao natural, mas, ao contrário, começando pela existência sem consciência do eterno o eleva a sua transfiguração suprema em uma consciência divina. Os pensamentos mais suprassensíveis obtêm agora força física e vida e, ao contrário, a natureza se torna cada vez mais a impressão visível dos conceitos supremos. Um pouco mais de tempo e cessará o desprezo com que já só os ignorantes tratam todo o físico [...]. Então já não haverá diferença alguma entre o mundo do pensamento e o mundo da realidade. Haverá só um mundo, e a paz da idade do ouro se anunciará primeiro na conexão harmoniosa de todas as ciências (SCHELLING, 2002, p. 53).

O propósito de desenvolver uma ciência que seja história/histórica, tanto em relação ao seu conteúdo quanto em relação à sua forma, decorre daquela nova noção de ciência/sistema assim como esta se delineia na ‘re’-definição schellinguiana, exposta acima. ‘Narrar cientificamente’ e ‘contar uma história’ ou, a aspiração filosófica e a histórica, são a mesma coisa no contexto desta obra, posto que para Schelling, “a base de todo conhecimento é a ciência ou a derivação a partir do passado.” (SCHELLING, 2002, p. 56).

O que permite que algo seja contado ou narrado é que o conteúdo a ser explicitado tenha sido antes internalizado, apropriado, isto é, que o sujeito do conhecimento tenha se apossado internamente do objeto:

Tudo, absolutamente tudo, também o exterior por natureza, tem que ser interiorizado por nós antes que possa ser exposto exterior ou objetivamente. Se no historiador não desperta o tempo antigo cuja imagem quer nos desenhar, nunca a externará de maneira verdadeira, intuitiva, viva. Que seria da Historiografia [*Historie*] se não viesse em sua ajuda um sentido interior? Pois o que é em muitos que, certamente, sabem a maior parte de todo o acontecido, mas não compreendem o mínimo da autêntica história [*Geschichte*]. [...] Desta forma, para o homem tudo é incompreensível enquanto não tenha sido interiorizado, quer dizer, enquanto não tenha sido reconduzido ao mais interior do seu ser, que para ele é algo assim como o testemunho vivo de toda vida (SCHELLING, 2002, p. 171, 172).

Há uma analogia entre Deus e ser humano, bem como há uma analogia entre o sistema dos tempos divinos e o sistema dos tempos humanos. Essa analogia é expressa pela fórmula hipocrática segundo a qual tudo o que é divino é humano e tudo que é humano é divino (SCHELLING, 2002, p. 149) e pode ser tomada como princípio epistemológico, uma vez que, em decorrência desta analogia e mediante o movimento dialético, é possível o conhecimento da história de Deus e do mundo, como se mostrará a seguir. Isso significa dizer que através do conhecimento de sua própria história, o homem pode reconhecer a história do universo, ou nas palavras do autor (SCHELLING, 2002, p. 175): “[...] quem pudesse escrever

a história da própria vida desde o fundamento, neste mesmo ato também teria apreendido a história do universo, como em breve epítome.”

4.2.2 Mediação dialética

De acordo com o que vem sendo mostrado ao longo deste estudo, o autor busca agora pela história efetiva, isto é, a vida com suas contradições. Dessa forma, apesar da influência da teosofia sobre o pensamento schellinguiano deste período¹⁰³, um salto obscuro do infinito para o finito ou do eterno para o temporal já não convém aos seus anseios filosóficos. O que ele quer é narrar um processo, expor a gênese de Deus, do mundo, do tempo. Por isso, a Intuição Intelectual, prevalente em outros momentos, não é mais satisfatória¹⁰⁴, passando a ser moderada e regulada pela dialética. É através do que pode ser descrito como “dialética das potências” (PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 215) que se dá a mediação buscada por Schelling entre o eterno e o temporal.

O fato indicado acima evidencia uma característica importante deste período, a saber, a desconfiança de Schelling na razão. Em outras fases de sua produção filosófica, Schelling afirmava a superioridade da razão em relação ao entendimento devido ao fato de que este último seria responsável pela instauração da diversidade (*Aus-einander-setzen*) e da multiplicidade das coisas. Justamente essa característica do entendimento é o motivo pelo qual, agora, Schelling atribui a ele um *status* mais elevado: a separação, marca da ciência e da dialética, “ocorre graças ao entendimento.” (PUENTE, 1997, p. 60).

O homem pode percorrer em si mesmo e, por assim dizer, experimentar imediatamente (dito com exatidão: tem que experimentar em si mesmo) essa série de processos mediante o qual a partir da simplicidade suprema da essência, acaba gerando-se a multiplicidade infinita. [...] Se aquele que contempla não o possui [o órgão mediador] ou o rejeita deliberadamente para falar de uma maneira imediata a partir da contemplação, perde a medida que necessita [...] (SCHELLING, 2002, p. 172, 173).

¹⁰³ Sobre a presença da teosofia n’*As idades do mundo*, cf. tópico 2.1 desta pesquisa.

¹⁰⁴ “A intuição intelectual já não é soberana, ela é controlada e intimada pela dialética, o pensamento interrogativo e analítico. Schelling procura efetivamente a simplicidade da narrativa histórica e mítica, transcrevendo a leitura das coisas suprasensíveis.” “L’intuition intellectuelle n’est plus souveraine, elle est contrôlée et mise en demeure par la dialectique, la pensée interrogative et analytique. Schelling vise effectivement la simplicité du récit mytique et historique, transcrivant la lecture des choses suprasensibles.” (In: TILLIETTE, 1992, v. I p. 592).

A razão, por sua vez, é a ‘sabedoria inicial’ ou o ‘*primum passivum*’ dos místicos, segundo definição do próprio Schelling. Em seu texto contra Jacobi, datado de 1812, ou seja, produzido concomitantemente às *Weltalter*, Schelling explica a relação entre razão e entendimento, e diz que aquela alcança apenas o conhecimento da Divindade (*Deus implicitus*), mas não conhece a Deus enquanto tal, Deus pessoal (*Deus explicitus*) (PUENTE, 1997, p. 61). Pode-se dizer com Puente, que a crítica de Schelling a Jacobi, no que tange à razão e ao entendimento, talvez contenha uma “autocrítica velada” devida à “posição privilegiada” reservada à razão na fase inicial da filosofia schellinguiana. (PUENTE, 1997, p. 61).

A isso equivale dizer que, em detrimento do sistema dedutivo, característico de uma filosofia racionalista – como a sua própria filosofia de outrora –, no qual tudo pode ser deduzido da intuição intelectual, Schelling, nesta fase, busca conhecer o Absoluto como este se conhece a si mesmo, isto é, numa memória.

Como consequência deste posicionamento, o filósofo elege a narrativa como método, afinal, “o passado é sabido”. Ocorre, contudo, que “o sabido não é algo que temos pronto à nossa frente desde o começo, mas algo que surge sempre desde o interior através de um processo completamente peculiar.” (SCHELLING, 2002, p. 171). Então, para que seja presentificado, o sabido é memorado. Esta memoração, ou este tornar presente o que já era sabido mas jazia obnubilado, somente é possível porque “a alma humana possui uma consciência da Criação” (SCHELLING, 2002, p. 170) e, só então, depois do desvelamento, “o sabido é narrado”.

Desta compreensão indicada acima, decorre a resolução de que, juntamente com a analogia, o princípio epistemológico do sistema deve ser agora a dialética. É importante observar que, assim como já indicado ao longo deste estudo, n’ *As idades do mundo*, Schelling contrasta (positivamente) o método histórico com o dialético. Nas palavras do autor:

[...] toda ciência precisa realizar uma travessia pela dialética. Uma pergunta de outra natureza, porém, diz respeito a se nunca chegará o ponto em que ela se torna livre e vivente, daquele modo como, no historiógrafo, torna-se livre e vivente a imagem dos tempos que, ao ser por ele exposta, acaba por fazê-lo esquecer de suas investigações. Não poderá nunca mais a recordação do começo primevo das coisas se tornar tão viva que a ciência, por ser história no que respeita a seu assunto e ao significado da palavra, também pudesse sê-la segundo a forma exterior? E que o filósofo pudesse retornar à simplicidade da história, ao modo do divino Platão, que, sendo dialético ao longo de toda a série de suas obras, torna-se, todavia, histórico ao atingir o ápice e último ponto de transfiguração de todas elas? (SCHELLING, 2002, p. 173).

O procedimento utilizado nesta travessia deve ser compreendido no sentido de uma arte interna de conversação, que se realiza através do que o autor classifica como uma “duplicação de nós mesmos” (SCHELLING, 2002, p. 171), isto é, uma divisão interna que propicia o diálogo interior de dois seres, o que busca o saber e o que sabe; o que pergunta e o que responde. A esta arte do diálogo interior corresponde a dialética, como arte exterior, cópia daquela.

Não é demais lembrar aqui que *As idades do Mundo* se inserem justamente no período de transição da filosofia negativa para a positiva. Neste sentido, a dialética se refere aqui justamente a ‘negativo’, e este, por sua vez, se refere ao que é conceitual ou ao tipo de conhecimento construído através representações. Schelling alerta, portanto, para o fato de que a ciência por ele pretendida ainda não foi alcançada, logo ainda não é possível proceder a uma exposição que seja propriamente positiva. Trata-se aqui do esforço de superação do negativo pelo próprio negativo, isto é, da aspiração à ciência, mais do que a própria ciência (SCHELLING, 2002, p. 171).

Assim sendo, a possibilidade da narrativa como método depende de um esclarecimento interno, de uma apropriação, intermediada pela dialética, do que será narrado e, por conseguinte, ainda depende da mediação da reflexão: “não vivemos na contemplação; nosso saber é fragmentário (*Stückwerk*), quer dizer, deve ser gerado fragmentariamente, segundo divisões e gradações, o que não pode acontecer sem nada de reflexão (*Reflexion*).” (SCHELLING, 2002, p. 52).

Aquela reabilitação do entendimento levada a efeito por Schelling, diz respeito propriamente a isso: “na contemplação em si e para si não há entendimento (*Verstand*)”. (SCHELLING, 2002, p. 52). Apesar da influência da teosofia n’*As idades do mundo*, algo que vem se afirmando ao longo deste estudo, neste ponto de suas investigações, Schelling demarca o limite entre teosofia e filosofia, que passa, justamente, pela utilização da reflexão:

não se deve abandonar a nenhum preço aquele princípio exterior; pois para que algo possa alcançar a exposição suprema primeiro deve-se levá-lo à reflexão real. Aqui está, pois, a fronteira entre teosofia e filosofia que quem ame a ciência buscará manter em sua pureza (SCHELLING, 2002, p. 52).

O saber da ciência suprema ainda demanda estas mediações, até que enfim se reinstaure a idade do ouro “quando a verdade voltará a ser fábula e a fábula voltará a ser verdade” (SCHELLING, 2002, p. 170), e o saber possa ser apreendido na imediatidade da

vida. Mas este ainda não é caso e desta forma, é possível considerar que “Schelling interrogou a teosofia como filósofo preocupado em encontrar uma concepção mais dinâmica das relações entre o mundo e Deus, algo como um drama da liberdade.” (MAESSCHALK, 1990, p. 134).¹⁰⁵

Schelling, então, tinha diante de si uma espécie de dicotomia entre a necessidade de uma exposição dialética e, por isso, negativa, e o propósito de superar este tipo de filosofia para erigir a filosofia positiva. Trata-se de duas formas de conhecimento, uma mediada e outra imediata, que podem ser bem ilustradas pela passagem de I Cor. 13, 12, que Schelling leu na tradução de Lutero: “agora vemos como um espelho, em enigma, mas então veremos face a face. Agora conheço em partes, mas então conhecerei como também sou conhecido.”(SCHELLING, 2002, p. 52, nota 10).

A objetividade desejada para ciência ainda não foi atingida, mas Schelling acredita ter chegado o tempo em que o caminho para tal começa a ser aberto. O ponto de chegada, espera-se, será aquele no qual

não haverá diferença entre o mundo do pensamento e o mundo da realidade. Haverá um só mundo e a paz da idade do ouro se anunciará primeiro na conexão harmoniosa de todas as ciências. [...] Mas ainda não chegou esse tempo. [...] Não podemos [ainda] ser narradores, somente investigadores ponderando os prós e os contras de cada opinião até que a correta fique estabelecida, indubitável, enraizada para sempre (SCHELLING, 2002, p. 174).

Com essa declaração, pela qual se estabelece a dialética como caminho preparatório para a futura ciência histórica, Schelling fecha a Introdução da versão de 1815.¹⁰⁶

4.2.3 Analogia e co-ciência da Criação

Mas o que permite ao homem ascender ao conhecimento de Deus e dos desdobramentos de sua existência? Como já antecipado acima, este conhecimento é possível, somente, por que há, segundo Schelling, uma analogia entre o ser humano e Deus e, da

¹⁰⁵ “Schelling a interrogé la théosophie en philosophe soucieux de trouver une conception plus dynamique des rapports entre le monde et Dieu, une sorte de drame de la liberté.” (MAESSCHALK, 1990, p.134).

¹⁰⁶ A Introdução da versão de 1811 também é encerrada com esta mesma ideia, embora haja algumas diferenças no texto. (Cf. SCHELLING, 2002, p.53, 54).

mesma forma, há uma analogia entre o sistema dos tempos divinos e o sistema dos tempos humanos. Isto pode ser representado pela fórmula de Hipócrates segundo a qual “tudo que é humano é divino, e tudo que é divino é humano.” (BOUTON, 1997, p. 649)¹⁰⁷.

Considerada à luz dos objetivos delineados por Schelling na produção de *As idades do mundo*, bem como dos objetivos aqui visados, a fórmula hipocrática reveste-se de significação profunda. Isso pode ser notado na ideia de que “essa frase [...] foi e continua sendo a chave para as maiores descobertas no reino de Deus e da natureza.” (SCHELLING, 2002, p. 226).

A teoria da analogia se reflete na noção de que subjaz no homem, adormecido em sua alma, um registro do mais longínquo passado, isto é, das origens de tudo que existe. Essa memória é acessada através de um processo que a faz emergir e então se dá o ‘re’-conhecimento do saber sobre as origens, sobre o qual adverte Schelling (2002, p. 171): “o que chamamos de ciência no momento é somente o esforço por voltar a ser conscientes, é mais uma aspiração à ciência que a própria ciência; razão pela qual indiscutivelmente aquele grande homem da Antiguidade lhe deu o nome *filosofia*.”¹⁰⁸

Como dito acima, o conhecimento não é algo que se encontre pronto e acabado e se tome de um só golpe. Ao contrário, “o movimento é o essencial da ciência” [...] e [...] onde não há sucessão, não há ciência” (SCHELLING, 2002, p.176). Trata-se, portanto, de um processo, de uma construção. Seguindo os passos de Schelling, considere-se, então, que o objeto da ciência seja A e que a primeira afirmação da ciência seja $A=X$. Se esta sentença for tomada como incondicional, de validade absoluta independente do contexto em que se apresente, a investigação já estará terminada.

Sabe-se, contudo, que o objeto da ciência é um ser vivo. Assim sendo, o método também há de ser; logo, são necessárias categorias dinâmicas para que se possa pensá-lo e narrá-lo, donde decorre a necessidade de que o método seja do tipo progressivo. Aí se encontra a importância do processo dialético descrito acima. A reabilitação do entendimento feita por Schelling diz respeito justamente a isto: “ [...] todo experimentar, sentir, contemplar, é em si e para si mudo e necessita de um órgão mediador para chegar a expressar-se.” (SCHELLING, 2002, p. 172).

Disto decorre que, para o desenvolvimento objetivo da ciência, deve haver no homem um princípio que o permita acessar todo registro das origens que a alma traz em si. Através do entendimento, da reflexão ou, em suma, do processo mediador dialético, emerge “o princípio da memória” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 259) ou co-ciência da Criação

¹⁰⁷ “tout ce qui est divin est humain et tout qui est humain est divin.” (Cf. BOUTON, 1997, p. 649).

¹⁰⁸ Como se sabe, a origem do termo ‘filosofia’ remonta a Pitágoras. Cf. nota 8 da mesma página.

(*Mitwissenschaft*)¹⁰⁹: “criada na fonte das coisas e igual a ela, a alma humana tem uma co-ciência da Criação. Na alma reside a clareza suprema de todas as coisas, a alma não é saber, mas a própria ciência.” (SCHELLING, 2002, p. 170).

Essa noção já vinha sendo trabalhada por Schelling desde as *Investigações* (1993, p.95): “o homem, mesmo tendo nascido no tempo, foi, todavia, concebido no início da criação (no centro). O ato pelo qual a sua vida é determinada no tempo não pertence, ele próprio, ao tempo, mas à eternidade [...]” N’*As idades do mundo* Schelling fala de dois princípios, um superior e outro inferior. Ao princípio superior ou supramundano, no qual repousa a lembrança de tudo¹¹⁰, está vinculado um outro, inferior, obscuro, que obscurece ao primeiro, mas que também, e até mesmo por isso, o incita, e lhe serve de meio através do qual o superior pode contemplar-se, expor-se e tornar-se compreensível a si mesmo. A isso equivale dizer que a memória retida e adormecida no princípio supramundano é despertada pelo princípio inferior.

A co-ciência da Criação, enquanto princípio supramundano, pode ser entendida como um conhecimento imediato de Deus e, portanto, se assemelha à Intuição Intelectual. Mas, apesar desta semelhança, ela não deve ser confundida com a contemplação, onde não é possível o entendimento. Este princípio, a co-ciência, é incitado pelo outro princípio ou outro tipo de conhecimento, isto é, é movimentado e tornado comunicável pela dialética.

De acordo com as características deste princípio epistemológico, isto é, a assimilação da co-ciência, tanto com a Intuição Intelectual e quanto com a anamnese platônica, pode-se dizer, com Tilliette, que Schelling “liga sem artifícios dois trechos de sua trajetória.”¹¹¹ Isto indica uma certa continuidade entre as fases da filosofia negativa e da filosofia positiva, o que, talvez, denote haver entre elas mais uma relação de complementaridade do que de oposição.

¹⁰⁹ Ver em *Las edades del mundo*, versão de 1813, nota 3, p. 120, a indicação de Ernest Oldemeyer em sua tese *Die Frage der Wahrheit bei Schelling*, também destacada por Tilliette (1992, v. I, p. 597), de que Schelling, na segunda versão d’*As idades do mundo*, usou a grafia *Mitt-Wissenschaft* “sem dúvida para sugerir a ciência central (*Mitte*).”

¹¹⁰ Numa clara remissão, mais uma vez, a Platão. Cf. *Id.*, *Las edades del mundo*, nota 6, p. 170. Ver também TILLIETTE (1992, v. I, p. 597, 598): “A co-ciência, a lembrança das origens, não é outra coisa que a anamnese platônica, como aliás Schelling assinala em um esboço da Introdução.” La *Mitwissenschaft*, le souvenir des origines, n’est pas autre chose que l’anamnèse platonicienne, comme d’ailleurs Schelling le signale dans un brouillon de l’introduction.

¹¹¹ “En rattachant la *Mitwissenschaft* à la intuition et à l’anamnèse, Schelling relie sans artifice deux tronçons da sa route.” *Ibid.*, p. 598.

4.3 DIMENSÃO ÉTICA D'AS IDADES DO MUNDO

Ao longo deste estudo, buscou-se mostrar como a filosofia schellinguiana, em nenhum momento deixou de formular uma noção de um grande sistema, que pudesse abarcar toda existência, de alto a baixo, no qual tudo estivesse conectado. Com efeito, é isso que supõe a própria ideia de sistema. Mas para Schelling tornou-se cada vez mais importante que o sistema do saber viesse da mesma fonte real logo, desde o Ser originário. Uma fonte simultaneamente real e livre. Já se afirmou anteriormente que, sendo a criação resultado de um ato livre, dentro dessa noção de sistema, deve ser também livre aquilo em que Deus livremente se manifesta.

Neste ponto apresenta-se a imbricação entre sistema e liberdade, cuja importância é enfatizada por Schelling (1993, p. 37):

[...] a conexão entre o conceito de liberdade e a totalidade da visão científica do mundo permanece uma tarefa necessária, sem cuja solução vacilaria o próprio conceito de liberdade e a filosofia ficaria completamente sem valor. Porque é unicamente esta grande tarefa que é o motor inconsciente e imperceptível de todo o esforço do conhecimento desde o menos importante ao mais elevado; sem a contradição entre a necessidade e liberdade sucumbiria não somente a filosofia, mas todo o mais alto querer do espírito [...].”

Vale lembrar, a esta altura, que a noção de liberdade presente na obra, coroada provisoriamente pelas *Idades do mundo*, não se limita ao livre-arbítrio nem à liberdade como mero resultado do primado da razão sobre o sentimento. Schelling vai mais fundo. Ele examina a essência da liberdade. Mas, como se trata da afirmação de um sistema, pode-se equivocadamente inferir que a afirmação deste resulte em um entrave para a liberdade, algo já abordado anteriormente por Schelling (1993, p. 35, 36):

De acordo com uma opinião antiga, mas de forma alguma desaparecida, o conceito de liberdade deve, de fato, ser incompatível com o de sistema e qualquer filosofia que reivindique a unidade e a totalidade deve ser a negação da liberdade. Contra afirmações universais desse gênero não é fácil combater, por que sabe-se que tipo de representações limitadoras se ligaram já a palavra sistema, de modo que a afirmação diz, de fato, algo de muito verdadeiro, mas também de muito trivial. Se se quer dizer que o conceito de liberdade se opõe ao conceito de sistema, tomado em geral e em si mesmo, então é estranho que, dado que a liberdade individual se relaciona, de uma forma qualquer, com a totalidade do mundo [...], possa existir

um qualquer sistema, pelo menos no entendimento divino¹¹², com o qual a liberdade se possa conciliar.

Se o sistema é uma exigência da filosofia, sendo, portanto, algo necessário a ela, e sendo a liberdade o cerne do sistema, pode-se, a partir daí, transpor a oposição entre liberdade e necessidade para a oposição entre liberdade e sistema. Isso deixa patente e só faz reforçar que a liberdade humana deve ser examinada e conceituada a partir de sua colocação frente à liberdade divina, ela mesma um sistema racional e uma vida.

Sobre o ponto de interseção entre liberdade e sistema, há que se esclarecer que sendo a liberdade, como vem se afirmando ao logo deste estudo, a potência para o sim ou para o não, para avançar ou recuar, a liberdade plena somente se pode efetivar num plano de consciência e autoconsciência possíveis, apenas, no âmbito de um pensar sistemático. Posto que a liberdade “implica um saber, em concreto um saber-se” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 33), ela demanda aquele tipo de pensamento que seja sistemático, e de cujo interior ela emerge como resultado da consciência de si. Neste sentido é possível inferir, com Pérez-Borbujo (2004, p. 32), que Schelling, “ao afirmar a existência de um *sistema da liberdade*, está afirmando de forma taxativa que a liberdade, para ser absoluta, quer dizer, ali onde há de chegar a ser livre de si mesma, excluindo seu contrário, tem que proceder à absoluta mediação de si.”

As considerações éticas desenvolvidas n’*As idades do mundo* não pretendem ser do tipo absolutamente normativo, como a ética kantiana. Também não se trata mais de uma ética à maneira de Espinosa “considerada nas primeiras obras, especialmente em *Vom Ich*, onde Schelling tenta reproduzir o sistema espinosista substituindo o Eu absoluto à substância infinita.”¹¹³ (BOUTON, 1997, p. 651). O que Schelling almeja com tais considerações é elucidar a relação entre a inteligibilidade e liberdade humanas no âmbito da separação dinâmica dos tempos¹¹⁴. Neste sentido, o autor afirma serem as considerações éticas suficientes para esclarecer que passado, presente e futuro são tempos efetivamente diferentes entre si:

O passado... um conceito sério, conhecido por todos e, entretanto, compreendido por poucos. A maioria não sabe de outro passado que o que, engrandecido em cada instante precisamente por este, ainda está chegando a

¹¹² “[...] se o sistema em geral não pode ser negado, porque pertence à essência do ente mesmo, então ele tem que estar ao menos no fundamento de todo Ser, no ‘ser originário’, em Deus, porque neste está presente primeiramente”. (Cf. HEIDEGGER, 1990, p. 60).

¹¹³ “Elle n’est pas non plus l’ ‘éthique à la Spinoza’ envisagée dans les premiers écrits, notamment le *Vom Ich*, où Schelling tente de reproduire le système spinoziste en substituant le Moi absolu à la substance infinie.” (BOUTON, 1997, p.651).

¹¹⁴ Sobre a separação dinâmica dos tempos, cf., neste estudo, p.47, 48, 76 e 114.

ser e não é. Sem um presente decidido e determinado não há passado; quantos desfrutam de um presente assim? O homem que não se superou a si mesmo, não tem passado, ou melhor, nunca sai do passado, vive continuamente nele. É benéfico e proveitoso para o homem ter deixado algo (como se costuma dizer) atrás de si, quer dizer, tê-lo posto como passado; deste modo o futuro se torna alegre e é fácil levar algo adiante. Somente o homem que tem a força de desprender-se de si mesmo (do subordinado do seu ser) é capaz de criar um passado para si; somente este desfruta de um verdadeiro presente e enfrenta um autêntico futuro; e já mediante essas considerações éticas ficaria claro que não é possível outro presente que o que repousa em um passado decidido, assim como não é possível outro passado que o que está à base de um presente que o superou (SCHELLING, 2002, p. 207).

Concatenada àquela analogia estabelecida pelo autor entre o que é humano e o que é divino, está a decisão de Schelling, reafirmada algumas vezes ao longo da obra em suas três versões, de tomar as coisas de maneira humana para assim conhecer os enigmas da existência. Schelling explica o profundo significado desta decisão ao afirmar: “antes de tudo em nós mesmos temos que evocar o passado para encontrar de que partiu tudo e o que constituiu o começo. Porque quanto mais humanamente tomamos tudo, tanto mais podemos ter a esperança de nos aproximarmos da história real.”¹¹⁵ Tal decisão denota que a abordagem de Schelling sobre a relação entre essas duas esferas – a divina e a humana – está permeada por aquelas “considerações éticas”. Estas, por sua vez, estão relacionadas com a noção de tempo interior e imanente e, portanto, orgânico; e, através delas, o autor examina a imbricação entre liberdade e inteligibilidade humanas (COURTINE, 2006, p. 256).

As três figuras do tempo não são somente dimensões temporais, mas são determinadas em relação à liberdade humana. Portanto, são modos qualitativamente diferentes do tempo passíveis de hierarquização. Neste sentido, o empreendimento filosófico d’*As idades do mundo* se torna ético ao analisar a relação entre temporalidade e liberdade. A cada tempo corresponde um grau de liberdade. “O tempo do passado repousa sobre o grau mais baixo da liberdade: a incapacidade de se resolver em direção a um objetivo, a impotência de começar alguma coisa de radicalmente nova [...]” (BOUTON, 1997, p. 654).¹¹⁶

De fato, escolhas, decisões, podem significar um tormento. A qualquer um, através de um retrospecto da própria vida, isso pode soar bastante familiar. Schelling o diz, numa remissão a Böhme: “*Wahl ist Qual* [escolha é agonia]” (SCHELLING apud BOUTON). Mas,

¹¹⁵ Cf. SCHELLING, 2002, p. 56. Esta ideia é reafirmada também nos parágrafos 22-23 e 26 da versão de 1811; parágrafos 67 e 129 da versão de 1813 e parágrafos 2 e 268 da versão de 1815.

¹¹⁶ “il repose sur le degré le plus bas de la liberté: l’incapacité à se résoudre vers un but, l’impuissance à commencer quelque chose de radicalement nouveau [...]” (BOUTON, 1997, p.654).

por outro lado, o próprio Schelling fala da elevação que pode decorrer do sofrimento, e afirma sobre isso que

a dor é algo geral e necessário em toda vida, o ponto inevitável de passagem para a liberdade. [...] O sofrimento é para todos (não só para o homem, mas também para o Criador) o caminho para a glória. O Criador não conduz à natureza humana por outro caminho que o que tem que atravessar também a sua natureza (SCHELLING, 2002, p. 253).

Disso se conclui que, assim como ao desenvolvimento precede o envolvimento, à liberdade precede a ausência de liberdade:

também a liberdade tem que fechar-se em seu contrário para chegar a ser liberdade operante e poder abrir passagem como tal. À liberdade ética lhe precede necessariamente a necessidade. Pois se aquela pode ser suposta onde há uma cisão, uma decisão, tem que lhe preceder um estado de não-separação, de necessidade (SCHELLING, 2002, p. 107).

Assim sendo, dimensão ética *d'As idades do mundo* opõe duas formas da temporalidade humana, a saber, o tempo autêntico e o tempo inautêntico. Ao primeiro corresponde o tempo da decisão e, portanto, do presente. Ao segundo, corresponde o tempo da indecisão, da não-separação e, portanto, do passado. Somente o presente decidido põe o passado como passado, mas isso não é algo que se conquiste de uma vez por todas. A decisão deve ser sempre reafirmada para que possa, dessa forma, reprimir o tempo do passado e afastar o círculo do eterno recomeço. Nesta, o movimento retrocede ao início tão logo alcance o cume: “indiscutivelmente, este movimento que incessantemente retorna a si mesmo e volta a começar é o conceito científico daquele círculo do nascimento que já foi revelada como o interior de toda natureza a um apóstolo¹¹⁷ [...]” (SCHELLING, 2002, p. 189). No âmbito deste movimento circular da vida originária, ainda não é possível falar de uma “relação ética, pois só o que há é natureza cega e não um princípio ético.” (SCHELLING, 2002, p. 188).

Em sua abordagem da forma inautêntica dos tempos do mundo, presa àquele círculo, Schelling recorre à tese do Eclesiastes segundo a qual “não há nada de novo sob o sol”¹¹⁸ e declara, sob esta perspectiva,

¹¹⁷ Trata-se de uma remissão a Tiago 3,6, que menciona a “carreira da existência humana”, também referida como “curso da natureza” ou “curso da vida”. Cf. nota 17, daquela página: “[...] Schelling remete o termo *Rad der Geburt* a Jakob Böhme, que por sua vez se baseia em Tiago 3, 6 [...]”.

¹¹⁸ Eclesiastes, 1,9 apud SCHELLING. (2002, p.56).

que o mundo *não tem em si*¹¹⁹ nem passado nem futuro; que tudo o que aconteceu nele desde o começo e o que acontecerá até o final pertence a um único grande tempo; que o autêntico passado, o passado sem mais, é o pré-mundano; que o autêntico futuro, o futuro sem mais, é o futuro pós-mundano [...] (SCHELLING, 2002, p. 56).

De acordo com este entendimento, os tempos mundanos podem ser representados pela fórmula “a + a + a” (BOUTON, 1997, p. 649), significando a prolongação indefinida do presente. Neste sentido, com a utilização da sentença do Eclesiastes, Schelling pretende “destacar a finitude do mundo presente [...] e mostrar que ele pressupõe um passado imemorial de antes do mundo e um futuro radical situado além da idade atual.” (BOUTON, 1997, p. 649).

Neste ponto, caberia então um questionamento sobre qual é o lugar da liberdade no âmbito de uma mera repetição do que já aconteceu. Ou, como pergunta Puente, demarcando bem o cerne da questão: “[...] de que adiantaria agir, se o que faremos for igual ao que fizemos?” (PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 215). Ou ainda, como o homem pode sair do círculo de repetição ilustrado pela sentença do Eclesiastes?

Mostrou-se que Schelling apresenta a criação, e a conseqüente revelação, como um processo livre, que está fundado sobre a convergência entre ideia de uma unidade dual – no Ser originário existência e fundamento da existência são distintos e inseparáveis – e do princípio de identidade – que para Schelling não pode ser tomado por igualdade, mas deve ser entendido como uma unidade criadora.

A uma tal ideia de criação e revelação não convém uma noção de tempos repetitivos. Mas, como vem se expondo nessas páginas, ela, ao contrário, demanda e até mesmo implica uma noção orgânica do tempo, de tempos heterogêneos.

Esses esclarecimentos são importantes para o que está em pauta neste ponto da pesquisa, ou seja, as considerações éticas tecidas na obra. Ora, a analogia estabelecida por Schelling entre os tempos divinos – ou proto-história, isto é, quando se prefigurou o que deviria história – e os tempos humanos – ou história –, dá conta daquela questão sobre o *locus* da liberdade. A analogia indica que os tempos humanos são uma réplica das três idades da história de Deus, não devendo, portanto ser uma mera réplica dos tempos do mundo. Ora, isso significa que a teoria da temporalidade em Schelling, tanto em seu prisma humano, tanto quanto no divino, mantém uma relação com a liberdade e, por isso, o ser humano, à imagem

¹¹⁹ Ênfase minha.

de Deus, “[...] pode superar-se e constituir o passado [...].”(PUENTE In: PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 223).

O que a analogia explicita, preferencialmente, é que os tempos humanos devem, assim como ocorre na história divina, comportar uma estrutura dinâmica e orgânica. Isso por trata-se de um Deus vivo e, por isso mesmo, de um Deus dos vivos. Ademais, alerta Schelling, trata-se da manifestação de uma essência, caso em que o que ela é exteriormente tem que corresponder ao que ela é interiormente (SCHELLING, 2002, p. 162). Neste mesmo sentido Schelling já afirmara, no Tratado de 1809, que a essência do homem “*é o seu próprio agir [...]*.” (SCHELLING, 1993, p. 95).

Nisto fica patente que tempos do mundo e tempos humanos não são, ou melhor, podem e *devem não ser* uma e mesma coisa¹²⁰. Como destacado naquele excerto acima, o mundo por si mesmo não instaura a diferença qualitativa dos tempos, mas isso procede tão-somente da cisão no homem e da possível decisão que decorrerá dela.

Considerando-se que fórmula forte do idealismo afirma a identidade entre ser e pensar e que a existência, como exteriorização, revelação, resulta de um torna-se consciente, a forma de vida autêntica é somente a que corresponde ao tempo autêntico. Noutros termos, é aquela que se erige a partir da decisão de desenvolver o que estava envolvido, colocando a este como o passado que servirá de base para o presente. Seguindo o princípio da analogia, esse movimento tem, para o homem assim como para a divindade, início em uma tomada de consciência, isto é, em um ato reflexivo, ao qual, para a vida autêntica, deve-se vincular um movimento de autossuperação:

Assim como Deus, o homem somente se eleva à sua autopresença e espiritualidade supremas mediante a separação do seu ser. Somente é livre aquele para o qual todo seu ser se converteu em um mero instrumento. Tudo o que continua a viver na não-separação, e enquanto vive nela, vive no passado. A quem resistem à separação, o tempo lhe aparece como necessidade rigorosa, séria. Mas para os que estão envolvidos em uma autossuperação permanente e não se interessam pelo que têm para trás, mas pelo que têm adiante, o poder do tempo se torna imperceptível (SCHELLING, 2002, p. 101).

De acordo com o que já havia sido indicado no primeiro capítulo deste estudo, a filosofia d’*As idades do mundo*, bem como de toda fase intermediária, em sua conexão com a posterior filosofia schellinguiana, deixam patente que o autêntico sistema é o sistema da

¹²⁰ Cf. citação de SCHELLING (2002, p. 171, 172) p. 97 acima.

liberdade. É possível, também, inferir que isso foi sinalizado no *Programa sistemático*, considerando-se a possibilidade de que o texto seja de autoria de Schelling, quando lá se lê:

(...) *uma ética*. Como a metafísica inteira no futuro desemboca na *moral* (Kant com seus dois postulados práticos deu apenas um *exemplo* disso, não *esgotou nada*), essa ética não será outra senão um sistema completo de todas as Ideias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. A primeira Ideia é naturalmente a representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um *mundo inteiro* – do nada –, a única verdadeira e cogitável *criação a partir do nada*.¹²¹

Trata-se, no *Systemprogram*, de um ‘texto-documento’ cujo conteúdo explicita o propósito de “elaborar uma mitologia da razão, na qual se unirão conhecimento e beleza, [e que] coincide plenamente com a nova concepção histórica do sistema vivo da Ciência que Schelling está elaborando em *As idades do mundo* [...]” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p. 259, nota 262). A entoação da expressão “uma ética”, como a de uma palavra de ordem, parece informar que, para os possíveis autores do texto, um deles ou todos, a ética tem alguma forma de precedência sobre a metafísica, já que esta última se remete à moral.

O sistema schellinguiano dos tempos, em sua dimensão estritamente ética, é aquele que abarca a liberdade como a forma autêntica de ser e de existir. A fórmula para esta vida ‘autêntica’ é dada por Schelling (2002, p. 101):

o segredo de toda vida sã e capaz consiste indiscutivelmente em não permitir que o tempo se torne exterior e em nunca permanecer dividido em relação ao princípio que gera o tempo. Pois até mesmo a pessoa interior é transportada pelo tempo; a pessoa exterior o suporta, ou seguindo a celebre frase: a quem quer o conduz, a quem não quer o arrasta.

Caso contrário, restaria a vida inautêntica, presa à necessidade e ao passado e sem possibilidade de construir um verdadeiro futuro.

¹²¹ O “programa sistemático”. In: Obras escolhidas: (*Schelling = Os Pensadores*), p. 42. Parte do manuscrito deste texto foi encontrado em 1917 por Franz Rosenzweig e publicado neste mesmo ano com o título: “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Paire sobre ele a incerteza quanto à sua autoria, que pode ser atribuída a um dos três estudantes de Teologia do Seminário de Tübingen, Schelling, Hölderlin ou Hegel. Outras possibilidades são aventadas: “[...] trata-se de um desses escritos cuja autoria por definição, é coletiva ou nenhuma – sensíveis a ideias e tendências que estão ‘no ar’, informadas – e que não é difícil, *a posteriori*, inserir naquilo que se formulou depois. [...]” Cf. nota do tradutor, p. 41.

5 CONCLUSÃO

Este estudo resulta da tentativa de compreender a concepção schellinguiana de teogonia e cosmogonia, isto é, foi desenvolvida com vistas a alcançar a ideia de gênese *de* Deus e *em* Deus e, a partir deste, do mundo dos seres finitos, conforme delineadas na obra *As idades do mundo*. Em outros termos, buscou-se extrair da teoria schellinguiana, sobretudo da apresentada na obra acima mencionada, a forma como o autor concebe a criação e a revelação (como manifestação histórico-temporal da criação).

Referência principal da pesquisa ora apresentada, *As idades do mundo* podem ser consideradas um “poema épico” no qual o autor se propôs narrar os começos de uma teogonia e uma cosmogonia transcendentais. Trata-se da narrativa da origem do mundo “[...] em uma profunda teorização da ‘crise’ como fenômeno histórico-científico [...]”. (PÉREZ-BORBUJO, 2006, p. 104).

Nesta pesquisa, *As idades do mundo* tiveram como contraponto privilegiado outra obra de Schelling, a saber, as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, de 1809. Publicada apenas dois anos antes do início da produção d’*As idades do mundo*, aquela é considerada também uma obra de transição entres os dois grandes períodos filosóficos de Schelling. Em relação às *Investigações*, *As idades do mundo* representam uma mudança de nível, porquanto mantêm, mas aprofundam os temas abordados naquela.

Promovendo, talvez, a apologia de seu próprio itinerário filosófico, Schelling afirma que o melhor sistema de filosofia é o que começa com Platão pra terminar com Aristóteles (COURTINE, 2006, p. 276). Como *As idades do mundo* estão inseridas na fase de transição entre a filosofia negativa e a filosofia positiva, nela tanto a influência platônica quanto a aristotélica são perceptíveis. Mais especificamente, pode-se destacar, sobretudo, as remissões à teoria platônica da reminiscência e à teoria aristotélica do ato e potência.

O Schelling autor d’ *As idades do Mundo* é diferente do Schelling da primeira etapa de sua produção filosófica. O autor passou a se interessar cada vez mais por questões relativas à existência e à efetividade da vida, em detrimento das investigações acerca das condições de possibilidade, sem contudo abandonar a noção de que essência e existência ou a filosofia negativa e positiva são partes que formam uma totalidade.

N’ *As idades do mundo*, que são uma obra de transição, esta viragem se manifesta justamente na intenção de promover uma historicização do absoluto e no decorrente re-delineamento de conceitos fundamentais para o sistema que *As idades do mundo* pretendem ser, tais como os conceitos de Absoluto, de Deus, de ciência e de tempo.

O projeto d'*As idades do mundo* encerrava o objetivo de expor cientificamente os processos de gênese e revelação de Deus, e do mundo dos seres finitos a partir deste, desde o estado inicial de ocultação do Ser originário. 'Expor cientificamente' reveste-se aqui do mesmo sentido de 'narrar uma história'. Isto justifica-se por um deslocamento de foco, isto é, pelo crescente interesse do autor pela efetividade da vida e pela edificação de uma ciência histórica. É neste sentido que segue a afirmação de Schelling segundo a qual "a base de todo conhecimento é a ciência ou a derivação a partir do passado." (SCHELLING, 2002, p. 56).

A partir deste contexto, a pesquisa ora apresentada se estruturou sobre o intento de compreender e expor a concepção schellinguiana das origens no âmbito de um sistema dos tempos. Para tal, elegeu-se como fio condutor a ideia de que a criação e a revelação decorrem da liberdade divina e que, portanto, estão fundadas na vontade. Eis a hipótese defendida por este estudo: tudo que é e existe, é e existe pela vontade. Uma tal perspectiva, contudo, somente pode ser sustentada no interior de um sistema cuja concepção de Deus é caracterizada pela vitalidade e, portanto, por movimento, contradição, processo, progresso, em suma, pelo devir.

Essas são as características de toda vida e, portanto, se referem também à vida divina. Neste sentido, Schelling buscou n'*As idades do mundo* compreender e narrar os períodos de desenvolvimento do Ser originário, em consonância com sua re-definição do conceito de ciência: "a noção de ciência que esteve em vigor até agora era a de que a ciência é uma mera série e desenvolvimento de conceitos e pensamentos próprios. A noção verdadeira é que o que se expõe na ciência é um ser vivo, real." (SCHELLING, 2002, p. 169).

Visando a verificação desta hipótese, a obra foi analisada, sobretudo, a partir da questão fundamental "por que há alguma coisa e não o nada?" Para respondê-la, explicitou-se o caminho trilhado por Schelling em sua busca pelas origens. Embasando-se no pressuposto de que a cognição humana pode ascender ao conhecimento de Deus e dos processos de criação e revelação, Schelling promove o retorno ao mais longínquo passado, para então explicitar o desenrolar da teogonia e da cosmogonia desde os começos.

Antes de apresentar os resultados do empreendimento schellinguiano e as conclusões alcançadas nesta pesquisa, é necessário esclarecer o que possibilita ao homem um tal tipo de conhecimento.

Este conhecimento é possível porque subjaz adormecido na alma humana o registro daquele passado: a alma humana se origina na mesma fonte criadora de toda existência. Mais que uma sabedora, a alma é, afirma Schelling, a própria ciência (SCHELLING, 2002, p. 170). Neste sentido e em consonância com a sentença hipocrática segundo a qual "tudo que é divino

é humano e tudo que é humano é divino”(SCHELLING, 2002, p 226), Schelling afirma haver uma analogia entre ambos.

Como consequência desta analogia – posto que ela está relacionada ao copertencimento entre as esferas do divino e do humano – decorre, como princípio epistemológico, o que Schelling denomina “co-ciência da Criação” (*Mitwissenschaft*). Para que este conhecimento venha à tona, contudo, é necessário que ele seja incitado por outro princípio, a saber, a dialética. Nesta conjuntura, a dialética configura-se como o desenvolvimento externo da busca pelo conhecimento processada internamente. Trata-se de um diálogo interno entre dois seres, o que sabe e o que busca o saber, ocorrido conforme o que Schelling designa como uma “duplicação de nós mesmos” (SCHELLING, 2002, p. 171).

Aqui está um breve resumo da teoria do conhecimento contida n’*As idades do mundo*. Ademais, vale relembrar que, para o Schelling deste momento, isto é, da fase intermediária, a correta noção ciência é a que apresenta os períodos de desenvolvimento do Ser originário. Esta correta noção de ciência implica uma nova noção de Deus. Schelling demarca-se, nesta obra, em relação à ideia corrente de Deus como um ser plenamente consumado. Neste sentido, ele vai além das meras categorias classificatórias e oferece n’*As idades do mundo* a concepção de um Deus vivo e livre: Deus quer ser Deus; Deus quer, livre e conscientemente, se revelar. Isto posto, a vontade emerge como um importante traço da teogonia e cosmogonia schellinguianas, circunscrevendo-as ao âmbito da liberdade e, portanto, da moral.

Afirma-se aqui a ideia de que teogonia e cosmogonia resultam de um ato livre. Isto significa dizer que elas decorrem de um princípio que é força geradora, e este princípio que é justamente a divindade viva e em devir. Assim sendo, a definição de Deus tal como Schelling elabora nesta obra, rompe com o solipsismo e mecanicismo característicos da filosofia e da ciência modernas. Este Deus d’*As idades do mundo*, a seu turno, é investido de força e poder, ao contrário do Deus conceitual e sem vida resultante do paulatino esvaziamento sofrido pelo cristianismo.

A crítica de Schelling quanto a este ponto é expressa em uma passagem do texto de 1815 onde o autor questiona: “qual foi o esforço de toda teologia moderna senão uma idealização paulatina do cristianismo, um esvaziamento”? (SCHELLING, 2002, p. 257), referindo-se com isso à exclusão do aspecto natural e do princípio negador¹²², que resulta na perda de toda fortaleza e da liberdade concreta, a qual Schelling se refere como “princípio bárbaro”.

¹²² Remeto à citação de SCHELLING (2002, p. 178) que consta da p. 28 desta pesquisa.

Para o autor, foram insatisfatórias as tentativas de reunificação dos aspectos do ser que o precederam. Isto significa, mais precisamente, que os esforços espinosano e leibniziano por restabelecer a unidade cindida por Descartes foram insuficientes, porquanto afirmavam o primado de um dos polos em detrimento do outro. Para Schelling, contudo, tanto a matéria quanto o espírito possuem funções essenciais e irreduzíveis. Por isso, como aqueles, ele também nega o dualismo, mas, ao contrário deles, leva a efeito uma redução à unidade de forma tal que ambos os polos permaneçam preservados. Isso se resolve na teoria da dualidade na unidade que, por sua vez, remete ao princípio de identidade, que, conforme a concepção schellinguiana, se configura como uma unidade mediatamente criadora.” (SCHELLING, 2002, p. 47.)

Os possíveis resultados de uma estruturação conceitual na qual Deus fosse caracterizado somente como uma ideia não atendiam aos anseios filosóficos de Schelling. Neste ponto o autor se demarca em relação à concepção ontoteológica da metafísica e entende que a única ontoteologia possível seria aquela dinamizada pela teoria das potências.

Neste sentido o autor postula que tanto ciência quanto sentimento “exigem um Deus que exista de maneira especial, diferente de sua essência”. Ora, isso se justifica pelo fato de que Schelling busca por uma unidade orgânica e com isso ele quer afirmar um Deus que seja tanto um princípio intelectual (ou força idealizadora) quanto um princípio vital (ou força realizadora).

Diante deste propósito e de acordo com o entendimento de que tudo que existe, existe por incitação do seu oposto, ou seja, a partir da contradição entre forças ou potências opostas, Schelling afirma sua compreensão do ser como uma estrutura una que contém uma dualidade e com isso traz de volta à filosofia aquele “princípio bárbaro” que lhe havia sido retirado.

Ora, como se viu, Schelling pensa um Deus cuja estrutura una comporta uma dualidade. Nesta caracterização de Deus está implicada a noção de que em Deus estão contidos tanto a existência quanto o fundamento da existência. Ademais, Deus é uma vida e como toda vida, também a vida divina se caracteriza pela contradição e pelo movimento causado por ela. A contradição é o ‘veneno’ da vida, pois é ela que “[...] impulsiona ou inclusive obriga a agir.” (SCHELLING, 2002, p. 128).

De acordo com o que se afirmou ao longo da pesquisa, há em Deus não só os princípios contrapostos – a negação e a afirmação ou, um princípio que tende à retração e outro que tende à expansão – como também a unidade entre eles. A chave para o esclarecimento do processo de revelação conforme delineado por Schelling, está na correta compreensão do princípio de identidade.

A grande especificidade da apreensão schellinguiana daquele princípio já foi indicada acima, a saber, a de que trata-se nele de uma unidade mediatamente criadora. Está implicada aqui a noção de que “[...] a revelação nunca é imediata [...]” (COURTINE, 2006, p. 231) porquanto é precedida por um fundo obscuro. Neste sentido, a teogonia e a cosmogonia, em suma, a existência de Deus e do mundo dos seres finitos, exposta ao longo destas páginas, decorre da vontade, posto ser ela o elemento mediador.

Em sua exposição sobre a passagem da divindade para Deus e de Deus para o mundo, Schelling explica que “[...] toda vida consiste em sim e não [...]” (SCHELLING, 2002, p. 162). O princípio interno necessário de toda vida é justamente aquela oposição entre as vontades de retração e de expansão, isto é, o ‘sim’, só se realiza e atualiza se preservar o ‘não’ que o antecede e está nele contido; a conjugação dessas forças possibilita o começo. Segundo a lei da vida, tudo o que está oculto há de se manifestar por incitação do seu oposto, em uma sequência de etapas designadas de “potências”. A história narrada nesta obra é a de um Deus vivo e em devir, que sai de si mesmo porque quer se revelar. Pode-se dizer, por isso, que esta história se desenvolve no âmbito de uma metafísica da vontade, tendo como ponto de partida a liberdade divina para a criação e a revelação.

Para compreender as etapas do desenvolvimento do Ser originário, que deveio Deus, e se manifestou histórico-temporalmente, Schelling fez o caminho de volta ao mais remoto passado, à noite escura daquele Ser, ao qual nenhum outro precede e fora do qual nenhum outro existe, para então poder narrá-lo a partir da sua primeira situação [...]” (SCHELLING, 2002, p. 55), isto é, desde o seu estado inicial de ocultação.

Este é o ser originário, então qualquer movimento dele parte “de um impulso e de uma vontade próprios.” (SCHELLING, 2002, p. 169). Isso significa que o dinamismo é característica de qualquer vontade, mesmo da vontade em repouso ou que não quer nada e que, justamente por isso, é a pura liberdade. A sede desta liberdade, entretanto, é também o lugar de uma “ânsia (*Sehnen*) inconsciente” (BRITO, 1986, p. 365)¹²³ e neste estado de bem-aventurança ou de tranquila interioridade inicial surge, contudo, um movimento “endógeno”¹²⁴, que resulta em um desejo de conhecer-se exteriormente e daí decorre a “vontade que é o começo da existência.” (SCHELLING, 2002, p. 60).¹²⁵

¹²³ BRITO. *Création et temps dans la philosophie de Schelling*, p.365.

¹²⁴ O termo é empregado por BRITO. *Ibid.*

¹²⁵ SCHELLING. *Las edades del mundo*, p. 60. Esta ideia vinha sendo trabalhada desde as *Investigações*, como se pode verificar, por exemplo, na passagem em que o autor fala sobre a “nostalgia (*Sehnsucht*) que sente o Uno eterno de produzir a si mesmo [...]”. *Id.*, *Investigações filosóficas...*, p. 63

Como se trata do ser primeiro, esta vontade inicial é um querer a si mesmo, e isso é o mesmo que negar-se como existente. A isso equivale dizer que “a negação é o que precede necessariamente (*prius*) a todo movimento [...]” (SCHELLING, 2002, p. 186) e é, portanto, por ela que se dá a “primeira passagem de nada a algo” (SCHELLING, 2002, p. 186). Ou, para dizer com mais precisão, é a passagem do nada ao não-existente que devirá existente. Nisso está posta a contradição entre as vontades de reclusão e de exteriorização, que são as forças ou potências da vida.

Todo movimento desdobra-se então segundo a dialética das potências e tem seu ponto de partida no que pode ser descrito como a autoconscientização de Deus. Esse desdobramento não poderia ocorrer em uma eternidade vazia, onde não houvesse a diferenciação entre os tempos. Mas, ao contrário, um tal movimento demanda uma noção orgânica da temporalidade, na qual passado, presente e futuro estão simultaneamente unidos e dinamicamente separados.

A temporalidade assim compreendida se configura como o *locus* da efetivação da história e, por isso, a abordagem schellinguiana deste tema levou a efeito uma “reabilitação” (DAVID In: SCHELLING, 2002, p. 10) da temporalidade com a elevação, por assim dizer, do seu *status*.

Todo processo tem início naquele fundo obscuro referido acima ou, mais precisamente, a partir da relação entre Deus e sua natureza, ou entre a liberdade e a necessidade em Deus. Assim sendo, a revelação não decorre unicamente da livre posição do mundo: “em virtude da mera necessidade de Deus não haveria criaturas, já que aquela necessidade dirige-se apenas a sua existência como o que é seu.” (SCHELLING, 2002, p. 177).

Neste primeiro momento há uma oposição que não pode ser caracterizada, ainda, como um ato moral, posto que não é plenamente consciente ou voluntária. Trata-se da oposição entre a pura liberdade ou vontade que nada quer e uma outra vontade, que decorre de uma ânsia inconsciente de conhecer-se. Este querer a si mesmo significa negar-se como existente, e desta forma a força de negação se constitui como o primeiro movimento do processo, ao qual se opõe a força de afirmação. Em suma, a partir desta oposição essencial e originária, a sucessão das potências se configura como a sucessão da revelação. Assim sendo, no início da criação está um movimento mais complexo de superação no qual a necessidade da natureza de Deus é superada pela sua liberdade.

Não é possível, contudo, falar da vontade, sem relacioná-la aos conceitos crise e decisão. Ambos se referem aos momentos constitutivos do processo que resulta na revelação.

Ora, a ideia de crise remete a algo em que ocorre uma cisão e, portanto, pressupõe, demanda ou até mesmo exige uma decisão. Neste sentido, a crise se refere à indeterminação existencial intrínseca aos princípios contrapostos e à decorrente exigência de determinação essencial. Esta resulta na superação da egoidade pela força do amor e na saída das coisas de Deus.

O que deve ser aqui enfatizado é que, como se trata de uma vida em devir e que, portanto, caracteriza-se pela contradição e pelo conseqüente movimento – precisamente como supõe o conceito de vida mantido na obra em questão – cada um dos momentos, ou etapas, que a criação e a revelação percorrem, está marcado pela ‘vontade’.

Um processo análogo ao que ocorre na interioridade da natureza divina e culmina na revelação, caracteriza a vida e a história humanas. O tempo do mundo é o tempo descrito pela sentença do Eclesiastes que diz: “[...] não há nada de novo sob o sol”. O tempo do presente, ao contrário, é justamente aquele que pode interromper o círculo de repetição, o que contudo, somente ocorre, mediante uma decisão, ou seja, no âmbito da liberdade. Somente assim é possível determinar algo como passado e instaurar o verdadeiro presente. É este, unicamente, o caminho para uma vida autêntica, ou como diz Schelling, uma vida verdadeiramente viva.

A odisseia de Schelling em busca de um sistema completo de filosofia, que fosse um sistema da vida em seu todo, desnudou a insuficiência do paradigma metafísico, de cujas provas da existência de Deus não é possível retirar a ideia completa de Deus. Isso resultou, como se viu, na adoção do paradigma ético segundo o qual a existência de Deus e do mundo decorrem de um processo livre e consciente e, portanto, fundamentado na vontade. Evidencia-se neste percurso, em que medida a ética, enquanto âmbito próprio da liberdade e, portanto, da vontade, constitui-se como o sistema “[...] no qual cada verdade histórica recebe seu adequado lugar, espacial e temporal.” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.268). Com isso, o autor não somente redefine o âmbito da metafísica ao vinculá-la à ética, posto que desenvolve uma metafísica da vontade, mas, para além disso, articula metafísica e epistemologia, já que por meio da sua manifestação histórico-temporal, Deus se faz cognoscível.

Seguindo este viés interpretativo é possível concluir que da investigação sobre as origens levada a efeito n’*As idades do mundo* emerge a concepção de criação como um ato moral (VATER, 2014, p.76).

REFERÊNCIAS

a. Obras de Schelling

SCHELLING, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal. 2002.

_____. *Die Weltalter* 1815 [= SW 1/8, p. 197 – 344] : Bruchstück. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) Sämtliche Werke. Ed. K. F. Schelling. Stuttgart; Augsburg: Cotta, 1856-1861.

_____. *The ages of the world*. Translated by Frederick de Wolfe Bolman Jr. New York: Columbia University Press, 1942.

_____. Bruno ou Sobre o Princípio Natural e Divino das Coisas. (Ed.). Obras escolhidas: (= *Os Pensadores*). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo (Ed.). Obras escolhidas: (= *Os Pensadores*). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Clara*: acerca da conexão da natureza com o mundo dos espíritos. Ijuí: Editora Unijuí: 2012.

_____. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Rio de Janeiro: Edições 70. 1993.

_____. O “programa sistemático”. (Ed.). Obras escolhidas: (= *Os Pensadores*). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

b. Bibliografia secundária

ASTRADA, Carlos. La problemática de la libertad em la filosofia de Schelling. In: *Schelling. La esencia de la libertad humana*. Série textos filosóficos, Edição 4. Buenos Aires: Talleres Gráficos, 1950.

AZEVEDO, Cristiane A. de. A Spätphilosophie de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana. *Kriterion* [online]. 2014, vol.55, n.130, pp. 549-560. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n130/06.pdf>>. Acesso em fev. 2014.

BOUTON, Christophe. Considérations étiqes sur le tempes dans “Les Ages du monde” de Schelling. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 95, n.4, 1997. pp. 639-672. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1997_num_95_4_7057>. Acesso em abr. 2012.

BRITO, Emilio. Création et temps dans la philosophie de Schelling. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 84, N°63, 1986. pp. 362-384. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1986_num_84_63_6418>. Acesso em out. 2012.

_____. *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

COURTINE, Jean François. *A tragédia e o tempo da História*. São Paulo: Editora 34, 2006.

DAVID, Pascal. Prólogo. In: SCHELLING, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal. 2002.

DIERKEN, Jörg. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia e Religião: Definindo suas Relações. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Trad. Luís H. Dreher. Juiz de Fora, v. 12, n. 1 e 2, p. 09-44, 2009.

DUPUY, Maurice. *A filosofia alemã*. Lisboa: Edições 70, 1987.

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

ECO, Humberto. *Kant e o ornitorrinco*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. Sistema de la libertad y sistema del tiempo: En la obra de Friedrich Schelling. *Tópicos*, Santa Fe, n. 17, jun. 2009. Disponível em <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2009000100002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em nov. 2017.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Heidegger, Schelling e a liberdade. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 7, n. 2, pp. 101-120, 2004.

FLEISCHER, Margot, HENNIGFELD, Jochem (Orgs). *Filósofos do Século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Trad. Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila, 1990.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LAUGHLAND, John.: Christian Cosmogony and the End of Idealism (Schelling's Development from Stuttgart to Munich, 1810–27). In: *Schelling versus Hegel : From German*

Idealism to Christian Metaphysics. Hampshire/ Burlington: Ashgate Publishing, 2007, Chapter 5, pp.93-121.

LEYTE, Arturo. *Las épocas de Schelling*. Madrid: Akal, 1998.

MAESSCHALCK, Marc. Les Weltalter de Schelling: un essai de philosophie narrative. Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 2, 1990, pp. 131-148. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/400529ar>>. Acesso em abr. 2017.

MARQUET, Jean-François. *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

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

_____. *Organismo, Sistema e Liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

NEUTZLING, Cláudio. Comentário à ‘Introdução’ de “*A Essência da Liberdade Humana*” de Schelling. In: OLIVEIRA, Avelino da Rosa, OLIVEIRA, Neiva Afonso (Orgs). *Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*. Pelotas: Educat, 2003.

NORMAN, Judith, WELCHMAN, Alistair. Creating the Past: Schelling’s Ages of the World. *Journal of the Philosophy of History*, 4, pp. 23-43, 2010. Disponível em: <http://www.academia.edu/251969/Creating_the_Past_Schelling_s_Ages_of_the_World_wit_h_Judith_Norman_2010>. Acesso em nov. 2014.

PASCAL, Geroges. *O pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1992.

PECORARO, Rossano. Por que o ser e não o nada? A Grundfrage em Leibniz, Schelling e Heidegger. *Revista de Filosofia Argumentos*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. Ano 4, n. 7, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/4468/1/2012_Art_RPecoraro.pdf>. Acesso em mar. 2015.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando. *Schelling: El Sistema de La Libertad*. Barcelona: Herder, 2004.

PÉREZ, Jorge Navarro. Introdução. In: SCHELLING, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal. 2002.

_____. Memória, libertad e profecia. Um acercamiento a Las Edades Del Mundo de F.W.J. Schelling. *Revista de Filosofia da Universidad Complutense de Madrid*, v.31, n.1, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0606120101A>>. Acesso em jul. 2012.

PINZETTA, Inácio. *Queda e elevação: Hegel, Schelling e Kierkegaard*. Tese, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre, 2012. Disponível em:

<<http://oatd.org/oatd/go?url=http%3A%2F%2Fhdl.handle.net%2F10183%2F60373&from=record&q=>>. Acesso em ago. 2014.

PUENTE, Fernando Rey. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Algumas notas sobre o conceito de ‘enérgeia’ como eixo de articulação entre a filosofia negativa e a filosofia positiva no pensamento tardio de Schelling. *Síntese*, v.22, n.70, pp. 395-404. Belo Horizonte, 1995. Disponível em <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/1113/1521>>. Acesso em jul. 2012.

_____. Novas perspectivas sobre o Idealismo alemão. *Síntese*, v.30, n.96. Belo Horizonte, 2003.

PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus. 2005.

SANTOS, Mário José dos. *Os pré-socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2001.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *O Começo de Deus: a filosofia do devir no pensamento tardio de Schelling*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. A alma humana enquanto ponto central enigmático entre natureza e espírito. *Kriterion* [online]. 2014, vol.55, n.130, pp. 715-737. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2014000200015&script=sci_arttext>. Acesso em: fev. 2015.

SUÁREZ, Luis Fernando Cardona. Teodicéia e o Sentido da Criação na Metafísica Schellinguiana de 1809. In: PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling, une philosophie en devenir*, (2 vol.). Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

TRITTEN, Tyler. Timeless: the potencies at rest. In: *Beyond Presence: The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2012. Chapter 3, pp. 92-151.

_____. The Time of Eternity: The Potencies in Act. In: *Beyond Presence: The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2012. Chapter 4, pp. 152-216.

VATER, Michael. Friedrich Schelling. In: OPPY, Graham; TRAKAKIS, N. N (Eds). *The history of western philosophy of religion*. New York: Routledge, 2014. Capítulo 5, pp. 61, 79.

VETÖ, Miklos. Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 70, N°7, 1972. pp. 393-403. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1972_num_70_7_5683. Acesso em jan.2015.

VIEIRA, Leonardo Alves. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

VAUGHT, Ashley U. When Time Preceded Eternity: Schelling's Conversion to History. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. University of Warwick, Coventry, 2010, vol. 21. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/VAUWTP>. Acesso em jan.2015.

WINDELBAND, W. Historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura general y las ciencias particulares V. 2: La filosofía kantiana y postkantiana. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1951.[1880?] 333 p.