UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDERSON GONÇALVES DA SILVA

A imaginação e seus usos:
A propósito da simbolização em Schelling

São Paulo
2009

ANDERSON GONÇALVES DA SILVA

A imaginação e seus usos.

A propósito da simbolização em Schelling

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

São Paulo
2009

A dona Zilda que, na luta,
arrima a quem junto dela está.

Agradecimentos

A dificuldade de agradecer talvez recaia sobre a impossibilidade, sobretudo afetiva, de ser preciso: nomear as pessoas em razão do que elas deram, um dom. Enumerá-las sem mais seria fugir do obrigado.

Ao Paulo Arantes, “tímido” orientador em matéria de história da filosofia, embora a filosofia nunca tenha deixado de ser o chão do qual se partiu para juntar imaginação e política. Agradeço igualmente pelo desapego às ranhetices normalmente esperadas de um orientador, o que muito me serviu, uma vez que, paciente orientador, coube perfeitamente com minha dificuldade com os chamados “prazos acadêmicos”.

Ao Márcio Suzuki, professor a quem devo muitas das balizas que tornaram plausível a idéia de me enveredar pela filosofia de Schelling.

A Maria Lúcia Cacciola que, generosa, me propiciou ler Kant e os pós-kantianos e perguntar sobre a famigerada “coisa em si”, sem que esta jamais fosse um mero *topos* erudito. Enfim, quem não gosta de Maria Lúcia, bom sujeito não é.

Ao professor Franklin Leopoldo e Silva, que participou da qualificação do que então seria um mestrado.

Ao Grupo de Filosofia Alemã, de cuja primeira dentição participei. Ao Grupo Guararema, companheiros em política e indagações sobre as agruras da vida contemporânea. Ao Grupo Filosofia em Pânico, camaradas na descompressão de discutir sobre o Brasil e o capitalismo. Aos companheiros dos Seminários das Quartas, imaginação e política em alto grau.

Aos amigos que tornam a “vidinha”, no mínimo, mais leve e interessante. Agora, e eu me contradigo, só posso enumerar porque não saberia precisar:

Gilberto Tedeia, Silvio Rosa, Luiz Repa, Rodney Nascimento, Denílson S. Cordeiro, Andrei Vaczi; Francisco Buccieri, Georgia Sarris, Henrique Pereira Monteiro, José César Magalhães, Júlia, Lucas Janoni, Ludmila Abílio, Marco Aurélio, Sílvia Viana, Tatiana Maranhão. Aos amigos, manos mais novos: Fernando Vidal, José Luiz Bastos Neves, Júlio Miranda, Leonardo Massari. A Marcus Sacrini, Maurício Marsola, Mônica Loyola Stival, Pedro Mantovani, Francisco Gaspar. A Betina Bischof, amiga e professora de alemão.

A minha tia Marlene.

Às “meninas” da Secretaria do Departamento de Filosofia. Em especial, Marie e Maria Helena.

Esta pesquisa foi financiada, em seu último ano, pela CAPES.

RESUMO

SILVA, Anderson Gonçalves. **A imaginação e seus usos: a propósito da simbolização em Schelling**. 2009. 000 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.

Resumo: Este trabalho se compõe, por assim dizer, em três tempos. Num primeiro tempo intenta-se “construir” a noção de linguagem em relação com a mitologia. Num segundo tempo, a relação entre mitologia e estratégia política. Ou seja, o “uso” da mitologia que se poderia chamar de “mitologia tecnicizada”. Num terceiro tempo, linguagem, mitologia e política historicamente articulados em simbolização no texto *Clara* de Schelling.

Palavras-chave: Schelling – linguagem – imaginação – história – mitologia – símbolo – Clara

ABSTRACT

SILVA, Anderson Gonçalves. **Imagination and its uses: about symbolization in Schelling**. 2009. 000 f. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.

Abstract: This work is structured, so to speak, in three parts. The first part aims at "constructing" the notion of language in relation to mythology. In the second part, the relation between mythology and political strategy. In other words, the "use" of mythology that could be called "technical use of mythology". In the third part, language, mythology and politics articulated in symbolization in Schelling's *Clara*.

Key-words: Schelling – language – imagination – history – mythology – symbol – Clara

ÍNDICE

Introdução	09
I. Linguagem e mitologia: o trabalho da imaginação	14
II. <i>Intermezzo</i> político-filosófico	41
III. Às voltas com uma leitura de <i>Clara</i> , ou uma forma em particular	55
Bibliografia	74

Introdução

Este trabalho se compõe, por assim dizer, em três tempos, cada qual tomando distintamente a obra de Schelling. Atemo-nos principalmente às assim chamadas filosofia da identidade e filosofia intermediária. No primeiro tempo, intenta-se apreender a noção de linguagem em relação com as de mito e mitologia. No segundo tempo, a relação entre mitologia e estratégia política – ou seja, os “usos” da mitologia, entre os quais o que se poderia chamar de *tecnicizado*, o que seria uma hipostasiação. No terceiro tempo, tomando os resultados obtidos como uma espécie de léxico e sintaxe, empreender uma leitura de *Clara*, texto-modelo no qual linguagem, mitologia e política se articulam historicamente e são conduzidos em simbolização.

O objetivo foi o de perguntar-se pelo entroncamento de imaginação e história, na medida em que isso é perguntar-se sobre a *Symbolik*. Tomei *Clara* como um “exemplo”, ou antes um *modelo*, em que esse modo de entroncamento se reduz, como que numa miniatura. Como procedimento de aproximação, antes de me deter sobre esse modelo, procurei acompanhar os termos, próprios a Schelling, do que é um símbolo, o que quer dizer uma simbolização – o que configura as duas primeiras partes deste trabalho. Isto é, trata-se de inicialmente nos balizarmos pela própria simbólica schellinguiana, de modo que ao acompanhar a mitologia, em sua simbolização, ela desmitologiza-se – um esvaziamento do ‘objeto’ em seu *repousar em si próprio*.

Essa produção do símbolo – em que a significação se constitui e o significado, aqui nesta oposição tomado como o fixado, se desfaz – é também a produção de um

gesto puro, o qual é retomado, e nisso mesmo atualizado, em cada produção particular de um símbolo. Portanto o não-pessoal da Identidade absoluta sustenta e suporta as particularidades. Salvo engano, essa é uma maneira possível de descrever a *poiesis* do Absoluto que intenta Schelling. Mas esta é como que apenas uma face, a outra diz respeito a esses particulares em sua autonomia, ou seja, perguntar-se como relatar as particularidades, ainda que sustentadas pelo Absoluto, sem que elas se tornem mero suportes desse mesmo Absoluto, de modo a não serem simplesmente apagadas. Um dos modos de Schelling apontar para essa questão formula-se no seguinte imperativo das *Fernere Darstellungen* de 1802: “mostrar determinadamente como toda noite do Absoluto se transforma em dia para o conhecimento” (IV, 404).

Outro modo, no entanto, de apresentar este trabalho está em relatar seu impulso inicial. Esta pesquisa teve como ponto de partida duas considerações, como que “externas” a Schelling, oriundas da tentativa de lidar com dois autores: Rubens Rodrigues Torres Filho e Paulo Arantes. E junto a eles, não posso deixar de mencionar, Gérard Lebrun.

Em relação ao segundo, escolho um trecho, em que resume sua leitura do “Mais antigo programa sistemático do Idealismo alemão”, tomando Schelling por seu mais provável autor: “Trata-se enfim, como se a certeza inédita do sujeito-objeto idêntico pudesse transfigurar a trama infeliz das relações sociais, de forjar os elementos de um novo senso comum que justamente *religue* os homens, ilustrados e não ilustrados”¹. Trata-se de refigurar ou reformar (*umbilden*) uma “estrutura de sentimentos”, para tomar emprestada a expressão de Raymond Williams. Como que uma *Gesinnung* que dê chão para se construir a interrupção da abstração, a interrupção, diz Schelling, desse “eclipse

¹ Paulo Arantes. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, p. 316.

interior do espírito” nos tempos modernos (VII, 167). Era essa, salvo engano, a crise. A partir disso, muito brevemente, minha pergunta se formularia: Como procede Schelling, que sem dúvida parte da “pedagogia transcendental”, quando se detém na mitologia, em relação com a arte, orientando-se por, ou para, uma “verdadeira reforma intelectual e moral”?

Mas expliquemo-nos sobre essa pedagogia transcendental, tomando a primeira referência. Interessou-me sua preocupação com uma “ampliação” do juízo reflexionante kantiano, principalmente na filosofia de Fichte. Como uma espécie de resumo, cito este trecho:

É a genialidade de manter-se estritamente no paradoxo e sustentar a alternância entre os opostos, precisamente como tais, sem se comprometer com o ser, mas também sem poder dar vida e realidade a nenhum ‘fantasma’. O poder da reflexão, que lhe permite instaurar um solo epistemológico radicalmente novo e forjar seu método paradoxal, está apenas na capacidade de *suportar a contradição*².

Ou seja, uma legitimação da “instância do *paradoxal*”³ que implica a possibilidade de pensar sobre a contingência, a contradição e a liberdade, ou mesmo: tomar a instabilidade como estabilidade⁴. A redefinição da Crítica como uma operacionalidade em seu atuar: a atividade da reflexão livre que permite tomar os conceitos sem fixidez. Aí se punha uma “pedagogia transcendental”⁵, por assim dizer, um percurso reflexivo dissolvente de qualquer fixidez ou fantasma ideológicos, o que torna plausível a formulação paradoxal de uma “imaginação sem imagens”⁶.

Outro autor, não menos importante nessa minha aproximação da filosofia clássica alemã, como já mencionei, foi Gérard Lebrun. Cito dele o que me parece uma de suas

² Rubens R. Torres Filho. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975, p. 256 (grifo nosso).

³ *Idem*.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 253 e 257.

⁵ *Ibidem*, p. 258.

⁶ Esta expressão é o título de um capítulo do livro de Gérard Lebrun *Kant e o fim da metafísica* (São Paulo, Martins Fontes, 1993) e também como que um emblema de sua tese.

formulações mais concisas sobre o que seria a filosofia, depois de Kant, como discurso autônomo:

Pretende-se apenas que é preciso abordar esse discurso autônomo como a etnologia, hoje, aborda os mitos: *esvaziando-o* de seu ‘sentido’ pretensamente humano. Paralinguagem que persiste como ruído de fundo no momento mesmo em que é abolido aquilo de que ela parecia falar (o eu, o mundo, Deus), o discurso metafísico, longe de ser um fantasma forjado pelos homens, diria agora o não-senso de nossa condição de maneira menos enfática, porém mais decisiva, do que todas as meditações sobre a finitude – das quais Kant já zombava. Ele pelo menos nos convidaria a anular sem escrúpulos aquilo que as religiões chamam de ‘sentido da vida’, e o fanatismo de ‘sentido da história’⁷.

Ora, diante dessa conquista da filosofia transcendental, portanto kantiana e fichtiana, caso se volte os olhos para Schelling, dá-se de cara com a querela, que resultou em ruptura, entre Fichte e Schelling. Como se decidir aí: pelo excesso ou pela míngua? Manter-se à margem da fixidez do senso comum, de modo a garantir a operacionalidade do livre discurso da reflexão, cujo “ponto de apoio” (*Standpunkt*), aquilo que lhe dá pé e chão, é um “ponto de alternância” (*Wechselpunkt*)⁸, isto é, a “instabilidade da imaginação” que, paradoxalmente, é sua estabilidade⁹; ou, antes, engajar-se no rumo de uma filosofia da natureza e da mitologia, de modo a realocar a instabilidade no real, podendo incorrer no dogmatismo, isto é, ontologizar em vez de transcendentalizar? Seria essa a formulação precisa da questão? Caberia a interrogação poética de Drummond: “Que importa este lugar/ se todo lugar/ é ponto de ver e não de ser”?

Mais uma vez reformulando, diria que, de maneira “ingênua”, parti do velho dito de que “o proletariado é o herdeiro da filosofia clássica alemã”, o qual inicialmente eu retraduziria pela questão: Como tornar inefetivo um uso conservador dessa herança, a filosofia clássica alemã, numa leitura de Schelling? Qual o distanciamento crítico que se

⁷ LEBRUN, G. *op. cit.*, p. 694, grifo meu.

⁸ Fichte a Schelling, 31.05.1801. Há tradução, em apêndice, desta carta no livro já citado de Torres Filho.

⁹ Torres Filho, *O Espírito e a letra*, p. 253.

toma diante de uma experiência, ‘pedaço’ da tradição, sem que isso implique seu aniquilamento? Não posso afirmar que eu respondo à questão, mas procuro formulá-la.

I. Linguagem, mito e mitologia: o trabalho da imaginação

“Tra il fantasma che ‘afferra l’uomo’ e l’uomo che agisce
producendo qualcosa da sé, di sé”

Furio jesi, *Materiali mitologici*

Que é a filosofia da identidade senão uma noite cujo colorido são monótonas variações monocromáticas precipitadas no “abismo do vazio”? É mais que consabido de onde vem essa representação, e aqui me valho dela menos por seu teor polêmico do que por sua determinação como mera *imagem*, tomando essa palavra como uma tradução mais corriqueira de *Vorstellung*. Não sem malícia, seria melhor verter o termo por pré-juízo. Mas deixemo-la de lado. Dessa imagem se pode depreender algumas, nomeemos, acusações. Tomemos duas, uma mais estritamente iluminista e uma pós-iluminista (querendo dizer com isso apenas que é posterior e não desatada do Iluminismo, assim como uma filha sempre é filha em relação ao pai). A primeira se alicerçaria na claridade auto-suficiente do famigerado entendimento, ‘ao diferente, que é limitado, não cabe identidade, pois que o aboliria enquanto tal’; a segunda, por sua vez, sem deixar de parcialmente dar razão ao entendimento, afirmaria a identidade, mas esconjurando o esoterismo da imediatez intuitiva, ‘essa sim invoca o abismo e asserta o privilégio, *Vorrecht*, dos que se têm por poucos e bons’. O que fazemos com esse esquema brincalhão e rígido? Muito pouco provavelmente. Mas talvez sua serventia seja

precisamente a de estabelecer o corte inicial, isto é, uma primeira demarcação de território de nossa investigação. Abandonando o tom jocoso, que se aceite uma ou outra crítica, a pura e simples ‘eliminação’ do abismo não apaga a questão de como são possíveis tais representações, se é que se pode propriamente chamá-las assim. O que fazer? Essa não é resposta que se dê de chofre. É preciso a paciência do trabalho da imaginação, para chegar a alguma resposta, mesmo que venha a ser insatisfatória.

O uso da palavra ‘abismo’ não costuma vir desacompanhada, em Schelling, de ‘caos’, menos como antônimo da ordem do cosmos do que como uma imagem mítica. Por esta última pode-se acompanhar, e por isso compreender melhor, como se produzem a linguagem e a mitologia, por assim dizer, lugares onde o Caos se instala como contra-imagem (*Gegenbild*) de sua imagem-modelo (*Vorbild*), a identidade absoluta. Com isso quero dizer, aqui, que primeiro linguagem e mitologia se irmanam em sua construção, ou produção, e, em segundo, historicamente consideradas, elas permitem apreender a conexão entre pré-história e história. Se essa distinção dos tempos não se compreende sem a distinção entre mitologia e revelação (religião grega, principalmente, e cristianismo; antiguidade e tempos modernos), talvez caiba acompanhar a fatura dessas doutrinas schellinguianas, a de linguagem e a de mitologia, comparando, mesmo que brevemente, com concepções cristãs de linguagem e, não propriamente mitologia, mas uma doutrina de imagens. Nossa escolha, para termos de comparação, recaiu sobre dois pensadores fortemente marcados pelo neoplatonismo, Agostinho e Eckhart¹⁰. Explico-me rapidamente porque isso de neoplatonismo. Parto da hipótese, corrente na bibliografia secundária, de que com Plotino, e com os que dele se aproximam, tem-se provavelmente a mais bem acabada sistematização de um confronto entre uma consciência mítica e uma

¹⁰ É verdade que a escolha poderia recair sobre outros, ou mesmo refazer o percurso do neoplatonismo (também comparar, por exemplo, com Plotino, Erígena e Nicolau de Cusa), mas isso, acredito, levaria longe demais o escopo deste trabalho.

consciência histórica¹¹, embora esse confronto não se restrinja a essa escola filosófica, já que aparece também, por exemplo, no gnosticismo, que não foi de todo estranho a Schelling. Basta lembrar que escreveu uma tese sobre Marcião, fundador de uma igreja gnóstica que, durante os três primeiros séculos de nossa era, foi uma concorrente ameaçadora da hegemonia daquela que estabeleceu como Igreja católica. Mas voltemos ao nosso assunto. Primeiro, a questão da linguagem em Schelling, tomando Agostinho como contraponto.

1

Haveria, em Agostinho, um encaminhamento no qual se ajusta, ao se perfazer, uma “unidade dialética” de conceito – “racional e não-imagético (*unbildlich*)” – e imagem¹²; o conceito se faz reflexivamente imagem, assim como a imagem, igualmente de maneira reflexiva, conceito. A linguagem seria como que o *medium* desse percurso, o qual de certo modo a nega, ou antes, a leva a confessar pela expressão seus limites e, por meio de tal, como que a apontar para o elemento extra-lingüístico. Ao entrar neste confim, toca-se no aquém e além da linguagem, instância em que ela se estilhaça (por

¹¹ A bibliografia sobre o assunto é dispersa e enorme, contento-me aqui em remeter em geral aos trabalhos de Werner Beierwaltes (em especial o livro *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano, Vita e Pensiero, 1991, a edição original, em alemão, é de 1985) e Jacob Taubes (em especial o livro *Do culto à cultura: elementos de construção para uma crítica da razão histórica*, que reúne ensaios que vão de 1954 a 1984). São dois autores fortemente díspares entre si, que valha como indicação dessa disparidade, que o primeiro visa a especulação neoplatônica principalmente por seu caráter ético, aproximando inclusive de posições como as de Pierre Hadot (a filosofia como forma de vida), e o segundo, com um pensamento mais marcadamente político, se aproxima das considerações de Walter Benjamin sobre a revolução.

¹² Para esse “resumo”, tomo por base as reflexões de Werner Beierwaltes em seu artigo “Zu Augustins Metaphysik der Sprache”, publicado em *Augustinian Studies*, vol. 2, 1971, p. 179-195. As expressões entre aspas são dele.

exemplo, na estruturação paratática do *sermo* patético, sublime, das *Confissões*¹³) na tensão exigida pela busca de repouso, ao qual se move e tende a alma humana. “O amor, diz Agostinho, é o meu peso. Por ele sou levado para onde sou levado”¹⁴.

No tocante a Schelling, há algo de “imediato e mágico” na linguagem, isto é, a natureza concede “presságios” ou “pré-significações” (*Vorbedeutungen*) (VII, 411)¹⁵ – as quais são o peso, “o físico na linguagem” (VII, 453) – cabendo aí ao homem o papel de mediador (ele é o ser central, *Zentralwesen*) entre a palavra morta da natureza e a palavra viva de Deus; por assim dizer, no homem as pré-significações vêm à luz como significações (*Bedeutungen*). “O verbo, que se cumpre no homem”, diz Schelling, “está presente na natureza como verbo obscuro e profético (não ainda inteiramente proferido). Daí as significações precursoras (*Vorbedeutungen*) que não se deixam interpretar naturalmente e só se aclaram através do homem” (VII, 411)¹⁶. Ou ainda, na linguagem da chamada filosofia da identidade, a linguagem possui um lado ideal, que se expressa pelo homem, e um real, que é a natureza. A relação da linguagem com a natureza chega a ponto de se poder dizer que: entre a filologia e a física especulativa da filosofia da natureza, há um esclarecimento mútuo, pois o fundo (*Grund*) sobre o qual as significações se erguem provém da natureza (Cf. V, 247).

Apontemos, ou vislumbremos, o que aqui poderia chamar de confim agostiniano e fundamento schellinguiano, de modo a evidenciar alguns pontos em comum bem como os de distinção.

¹³ Cf.: E. Auerbach, *Mimesis*. São Paulo, Perspectiva, 2001, p.60-62 e L. Mammi, *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo, FFLCH-USP, Tese de doutoramento, 1998, p. 221-223.

¹⁴ *Confissões*, XIII, 9. As citações de Agostinho foram retiradas da edição italiana: *Opere di Sant'Agostino*. Roma, Città Nuova, 1992.

¹⁵ As expressões entre aspas são de Schelling: *Schellings Werke*. Manfred Schröter (Hrsg.). Munique, Beck, 1959, vol.V, p. 393, 390, 394. Daqui em diante citarei no corpo do texto do seguinte modo (V 393). Sobre as traduções ver a bibliografia.

¹⁶ Ele também diz, determinando o verbo na natureza, nos *Aforismas para introdução à filosofia da natureza* (S.W., VII, 180, nº197): “todo átomo de matéria é um mundo tão infinito quanto o universo inteiro; na menor parte ressoa o Verbo eterno da afirmação divina. Mas a maneira pela qual essa parte reproduz (*abbildet*) a plenitude do todo já não pertence à essência; ela é apenas comparativa e pertence à sombra que as coisas, na substância infinita, lançam umas sobre as outras”. No mais, é preciso lembrar que o termo alemão *Wort* pode ser vertido como “palavra” ou “Verbo”.

É possível, inicialmente, distinguir dois planos na concepção agostiniana da linguagem. Um primeiro relativo à comunicação, em seu sentido meramente instrumental, isto é, quando ela toma parte da integração social entre os homens; um segundo, relativo ao aspecto filosófico e teológico, e é a este que nos ateremos.

Quando Agostinho, nas *Confissões*, em meio a suas interrogações sobre o *principium*, se pergunta pelo como saber a verdade a respeito daquilo que foi dito por Moisés nas Escrituras, responde que no interior apenas:

Dentro de mim, dentro da sede do pensamento, a verdade, sem boca nem órgãos da linguagem, sem som de sílabas, diga: Ele diz a Verdade; e, então, imediatamente confiante naquele Teu homem, direi: Diz a Verdade¹⁷.

Ali dentro, sem a materialidade da linguagem, a verdade se confirma ao dizer a si mesma¹⁸. A verdade se diz interiormente, no “íntimo recesso do pensamento” (*domicilium cogitationis*)¹⁹. Pensar e falar se encontram, na verdade, naquilo que o Santo chama de Verbo. Mas, antes de continuarmos, é preciso distinguir que, para Agostinho, há o Verbo divino e o humano. Por ora, com respeito ao Verbo de Deus, basta dizer que é “uma forma simples em si mesma”; trata-se da “simplicidade divina, na qual existe a forma pura”, nela não há nada de informe, formável ou formado, nela “existe uma substância por si mesma eterna e imutável”²⁰. O verbo do homem, por sua vez, guarda uma semelhança obscura, *em enigma*, com o divino (disso trataremos um pouco mais a frente).

Conforme Agostinho, duas são as bocas do homem: a do corpo e a do coração. Com a primeira, produzimos material e exteriormente a “elocução exterior”, isto é,

¹⁷ *Confissões*, XI, 3.

¹⁸ O caminho, como também apresentado em *De Magistro*, é o da aprendizagem da alma, a verdade que “dentro de nós preside à própria mente” é consultada e, então, se dá o ensinamento verdadeiro do “Cristo, que habita (...) no homem interior” (*De Magistro*, 11, 38).

¹⁹ *Confissões*, XI, 3, 5.

²⁰ *A trindade*, 15, 15, 24. A maior parte das nossas considerações, daqui para a frente, são baseadas no livro XV de *A Trindade*.

signos; com a segunda, de modo interior, os pensamentos que “são uma espécie de elocução do coração” ou “elocuições interiores”²¹. No primeiro caso, escutamos; no segundo, vemos. Ouvir e ver com os sentidos do corpo são coisas distintas, ao passo que internamente, na alma, quando se pensa, a visão e a elocução são uma só coisa; os pensamentos são “visões brotadas da visão do conhecimento implícito (*notitia*)”²². Até aqui ambas as elocuições mostram-se separadas, cumpre apresentar de que modo elas se vinculam. A relação entre elas é a relação entre o verbo interior e o exterior, uma relação de subordinação: o verbo exterior serve ao interior, para que este se manifeste. Ou, nas palavras de Agostinho, “o verbo que *ressoa fora* é signo do verbo que *ilumina internamente*”²³.

A partir daqui é possível explicitar alguma coisa da semelhança entre o verbo humano e o divino: assim como o verbo divino se fez carne, o nosso “se faz voz”²⁴. Isto posto, lembrando que para Agostinho se trata de alcançar a *sapientia*²⁵, a estratégia seria superar o verbo material, exterior, voltando-se para dentro, para assim “alcançar aquele verbo humano que é uma espécie de semelhança na qual podemos ver um pouco, como

²¹ *A trindade*, 15, 10, 18.

²² *Idem, id.* Aqui seguimos a tradução italiana ao verter *notitia* por “conhecimento implícito”.

²³ *Idem*, 15, 11, 20 (grifo nosso).

²⁴ *Idem, id.*

²⁵ “À sapiência pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas”, diferentemente da ciência, à qual pertence “o conhecimento racional das coisas temporais” (*A Trindade*, 12, 15, 25). Além disso, há outros dois aspectos a serem também levados em conta. Primeiro: na *sapientia* divina, ser, saber e ser sapiente são o mesmo, ou seja, a ciência em Deus é idêntica à *sapientia*; em nós, não. Segundo: a *sapientia* humana, lembrando que pode ser definida como a fruição das coisas eternas (cf. *Doutrina cristã*, II, 7, 10), também se liga à doutrina do *uti* e *frui*; na medida em que só conhecemos o que amamos, percorremos um caminho que nos conduz, usando as coisas mutáveis, às coisas eternas e imutáveis que devem ser fruídas, e o que se frui e deve ser amado por si mesmo é Deus, o qual “constitui em si a vida bem-aventurada” em contemplação (*Doutrina cristã*, I, 22).

em enigma, o Verbo de Deus”²⁶. Ver em enigma²⁷, para Agostinho, é ver pelo espelho o que não se pode determinar completamente, aquilo que no verbo do coração, pela metáfora da iluminação, se firma, isto é, a própria obscuridade da semelhança com Deus.

“O pensamento, que é formado a partir daquilo que já sabemos, é o verbo que pronunciamos no coração”, verbo que, quando pensamos o verdadeiro, “não pertence a nenhuma língua”²⁸. Os signos corporais ou físicos são usados a fim de nos comunicarmos com os outros – e aqui retornamos à servilidade do verbo exterior ao interno –, para que possamos dar notícia, trazer ao conhecimento deles o verbo que trazemos no espírito. E, mais ainda, aqui retornamos ao que podemos chamar de instância não-lingüística da doutrina agostiniana da linguagem; a palavra dos homens é filha da mente que repousa sobre a visão do verbo.

Também em Schelling podemos distinguir dois planos da linguagem, por um lado a palavra falante de Deus, que no fim é a única linguagem, e a palavra falada ou “coagulada”²⁹ (V, 484), que é a natureza. A linguagem humana tem por base ou fundamento o lado real, isto é, a palavra falada (“o físico na linguagem”), que se repete no aspecto comunicacional ou instrumental de nossa linguagem; possui, no entanto,

²⁶ *A trindade*, 15, 11, 20. Mais a frente continua Agostinho: “Devemos portanto alcançar aquele verbo do homem, aquele verbo de um ser dotado de alma racional, aquele verbo da imagem de Deus – imagem não nascida de Deus, mas criada por Deus –, verbo que não é nem mesmo proferido num som nem pensado à maneira de um som (...), mas que é anterior a todos os signos nos quais vem expresso e é gerado pela ciência imanente da alma, quando essas mesma ciência se exprime numa palavra interior tal como é. De fato a visão do pensamento é em tudo símile à visão da ciência. Porque esta ciência, quando vem expressa através de um som ou algum signo corpóreo, não vem expressa como é, mas como pode ser vista ou ouvida pelo corpo. Mas quando aquilo que é no verbo reproduz exatamente aquilo que é no conhecimento implícito (*notitia*) é então que há um verbo verdadeiro e há a verdade tal como o homem a deseja (...). Assim a semelhança da imagem criada se aproxima, tanto quanto seja possível, da semelhança da imagem gerada, aquela pela qual se afirma que Deus Filho é símile substancialmente em tudo ao Pai”.

²⁷ Para Agostinho, “todo enigma é uma alegoria, mas nem toda alegoria é um enigma” (*A trindade*, 15, 9, 15). O que distingue o enigma da mera alegoria é ser ele uma “alegoria obscura” (*Idem*, *idem*).

²⁸ *A Trindade*, 15, 10, 19. Também *A Trindade*, 15, 12, 22.: “um verbo verdadeiro, quando dizemos o que sabemos, verbo que precede toda palavra que ressoa e todo pensamento da palavra que ressoa. Então, de fato, o verbo é perfeitamente símile à coisa conhecida da qual nasce e da qual é imagem, porque da visão da ciência procede a visão do pensamento, que é um verbo não pertencente a nenhuma língua, verbo verdadeiro de uma coisa verdadeira, que não possui nada de próprio mas recebe tudo daquela ciência de que se origina. (...) o que importa é que o verbo seja verdadeiro, isto é, que tenha traçado sua origem a partir das coisas conhecidas”

²⁹ Basearemos nossa exposição sobre Schelling especialmente na *Filosofia da arte*, escrito do período conhecido como filosofia da identidade. Utilizamos a tradução brasileira de Márcio Suzuki.

também um lado ideal, no qual é retomada³⁰ a palavra falante de Deus. Esses dois lados também podem ser denominados de o prosaico e o poético; a isso se refere Schelling, por exemplo, na introdução à *Filosofia da arte*, na qual chama a atenção para a relação descuidada do senso comum para com a linguagem:

Com a maioria das pessoas ocorre em relação à arte o mesmo que com o mestre Jourdain de Molière em relação à prosa: ele se admirava de ter falado em prosa durante toda a vida sem que soubesse disso. São bem poucos os que consideram que a linguagem na qual se exprimem já é a mais perfeita obra de arte. (V, 358)

Ora, essa naturalização da linguagem implica que ela é não só uma obra de arte, mas também uma “obra natural”, ou seja, só é possível denominá-la na forma de um oxímoro: “uma obra de arte natural”. Ela é tanto “expressão imediata de um *ideal* – do saber, pensar, sentir, querer etc. – num *real*”, obra de arte, quanto é, “com igual determinação, uma obra natural, pois como forma única, necessária da arte, não pode ser pensada como se tivesse sido descoberta ou tivesse surgido por meio de arte” (V, 482)³¹. A linguagem assim *repete* o Absoluto, cuja essência é “um produzir eterno”, “um afirmar ou conhecer absoluto”, que objetiva, no lado real, a “infinita afirmação de si” apenas “como afirmado”; o ideal aparece não como absoluto, mas como “ideal meramente relativo” (V, 482, 483). Neste sentido, a linguagem é símbolo da “afirmação absoluta ou infinita de Deus, porque esta se expõe aqui por meio de um real, sem que cesse de ser ideal” (V, 483). A linguagem, tomada em si,

³⁰ Quando sobre Schelling utilizamos as palavras “repetição” e “retomada” (e derivados) estamos nos referindo à alemã *Wiederholung*, categoria com a qual, dentro da doutrina das potências, se passa de uma potência a outra, de modo que qualitativamente permaneça a identidade. Em comparação com Hegel, a *Wiederholung* é, *grosso modo*, o sucedâneo da *Aufhebung*.

³¹ Schelling aqui entra em controvérsia com as discussões de sua época sobre as origens das línguas (em alemão *Sprache* é tanto “língua” quanto “linguagem”), por exemplo Rousseau e Herder. Para ele, a discussão está mal posta. Ao filósofo, não interessa a origem empírica das línguas, mas a “origem da língua (ou linguagem) na Idéia” (V, 486), onde a *Sprache* surge, “de maneira incondicionada, mediante a efetivação eterna do ato absoluto de conhecimento”, a linguagem portanto como *Ursprache* (*Idem*).

é apenas uma única, assim como a razão é apenas uma única, mas, assim como da identidade absoluta provêm as diferentes coisas, assim também dessa unidade provêm todas as diferentes línguas, cada uma das quais é um universo por si, é absolutamente separada das outras, e no entanto todas são *essencialmente* um, não apenas segundo a expressão interior da razão, mas também no que toca os elementos que, à exceção de poucas nuances, são iguais em todas as línguas (V, 485).

Disso dariam prova as vogais e as consoantes, *Vokale* e *Konsonaten* – as quais por isso mesmo não são meramente empíricas – ao repetir, espelhar, simbolicamente a *démarche* do Absoluto, ou sua dialética da diferença na identidade. Elas retomam o interno e o externo, o ideal e o real, o espírito e a natureza, a alma e o corpo, “a forma formante (o afirmativo)” e “a forma formada (o afirmado)”. A vogal é “sopro imediato do espírito”; a consoante “o corpo da linguagem” (*Idem*)³². Isso posto, acentuemos um pouco mais o caráter de obra natural da linguagem.

Por um lado, podemos dizer que a linguagem, enquanto obra de arte, é o aspecto consciente da linguagem, por outro, enquanto, obra natural, o inconsciente. Ora, esse aspecto inconsciente é o ponto em que a linguagem também pode ser chamada de “um contínuo esquematizar”, ou seja, “na linguagem, sempre nos servimos apenas de designações universais, mesmo pra designar o particular” (V, 408)³³. Desse modo, “como o esquematismo kantiano, arte obscura entranhada no fundo da alma humana, esse ‘*Quellpunkt*’, permanece sempre com algum coeficiente de indeterminação”³⁴. Outro ponto dessa indeterminação, aparece quando Schelling diz que a linguagem é, “como afirmação infinita que se exprime *vivamente*”, “o símbolo supremo do caos” (V,

³² Mais tarde Schelling usará, nas *Investigações sobre a liberdade* e nas *Preleções de Stuttgart*, os vocábulos vernaculares *Selbstlauter* e *Mitlauter*, auto-sonante e consoante, para vogal e consoante. Ainda sobre o mesmo assunto cf.: IX 101; X 40; WA 61, 85, 251; *Plitt* II 222 (carta a Georgii, 18 de julho de 1810).

³³ Ele se refere aqui ao esquematismo kantiano, que, segundo sua própria explicação no *Sistema do idealismo transcendental*, é “somente intuição da regra na qual um objeto determinado pode ser produzido” (III, 508)

³⁴ Suzuki, M. “La double enigme du monde: nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty”. In: *Chiasmi international*, 2003, p. 249.

484). A palavra falante e viva é aqui unidade e totalidade, um contínuo, homogêneo e sem falhas, em todo “coagulado”, particular e descontínuo, se dissolve:

Sensível e supra-sensível aqui são um, o mais palpável se torna signo para o mais espiritual. Tudo se torna imagem de tudo, e a própria linguagem, por isso mesmo, símbolo da identidade de todas as coisas (V, 484).

O caos em Schelling é a forma figurada de dizer o fundamento (*Grund*), que é “o resto que nunca eclode” (VII, 360)³⁵, que permanece eternamente subjacente sem jamais vir à luz do entendimento. Aqui, precisamente, se entra na instância não-lingüística da teoria schellinguiana da linguagem. O fundamento é a natureza, o passado sempre presente da palavra falada.

Até aqui, retomando a comparação entre os dois filósofos, *grosso modo*, a linguagem, em Agostinho, aponta para a visão, ou antes, para “a reflexão (palavra)” que “se baseia sobre uma visão (Verbo) permanente, que a reflexão descobre em si na medida em que reconhece seus limites”³⁶. Em Schelling, por sua vez, a linguagem parece apontar para um mergulho em busca de uma espécie de imagético, uma *Bildlichkeit*, que não seja fantasma.

³⁵ Sobre o caos como *Grund* cf : Vetö, Miklos. *Le fondement selon Schelling*. Paris, Beauschene, 1977, p. 174-212. Ainda sobre a relação entre linguagem e natureza, o §259 do *System der gesamten Philosophie* (1804), VI, 491-492: “A linguagem é o mais alto na natureza; é o verbo feito carne, a infinita e eterna afirmação que novamente soa (*wiedertönt*) no universo e que se capta por fim na linguagem totalmente em movimento e vem a ser novamente o caos, que compreende em si todas as particularidades das coisas e o universo inteiro. A linguagem é um empunhar e apreender (*Ergreifen*) absoluto do espaço por meio do tempo, da totalidade por meio da identidade; presentifica imediatamente um infinito e o estabiliza, assim como o tempo na translação se estabiliza no espaço intuindo a totalidade objetiva do corpo celeste. A linguagem é vida livre, expansão eterna do sujeito e retorno eterno em si mesma como a translação”.

³⁶ Mammi, L., op. cit., p. 265.

2

Tomemos outro desvio, ainda que brevemente, pela doutrina eckhartiana das imagens, antes de voltarmos a Schelling. Em Eckhart, a exposição especulativa do Absoluto, identidade (*Gleichheit*), se conjuga com um itinerário ético, desprendimento (*Abgeschiedenheit*)³⁷. A relação entre Deus, homem e mundo se dá como um “livre jogo da identidade”³⁸, no qual não há, à maneira de um símbolo, finalidade externa: “Por que comes? – Com isso tenho força! – Por que dormes? – Pela mesma finalidade! (...) – Por que amas a verdade? – A fim de querer a verdade! – Por que amas a justiça? – A fim de querer a justiça! – Por que amas a bondade? – A fim de querer a bondade! – Por que vives? – Creia-me, eu não sei! Mas vivo com muito gosto!”³⁹

Especulativamente, a identidade é alcançada por desidentificação (*Entgleichung*) em relação ao criado; eticamente, alça-se à serenidade (*Gelassenheit*, ou *gelâzenheit*, no médio-alto alemão) por meio do desprendimento. Na medida em que o mundo criado é dependente do criador, o nada do criado é aniquilado como que por purificação, ou abstração, de modo que se alcança a igualdade, ou mesmidade, com a deidade. Toma-se por *télos* o originário, de modo que ao cabo do percurso ambos coincidem. A identificação com o Uno, a identidade, se dá como “negação (desprendimento) da

³⁷ Além obviamente dos textos de Eckhart (*Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. e trad. Josef Quint. Munique, Carl Hanser, 3ª ed., 1969), baseio-me em dois comentadores: R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris, Payot, 2005 (a primeira edição é de 1972); W. Wackernagel, *Ymaginare denudari: éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*. Paris, Vrin, 1991. Sobre as relações de Eckhart com o neoplatonismo, cf.: W. Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*. Paris, Vrin, 2000, p.43-72; *Identità e differenza*. Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 134-141.

³⁸ Schürmann, *op.cit.*, p. 177.

³⁹ Eckhart, “Mulier, venit hora et nunc est...”, *ed. cit.*, p. 384. Aqui, há uma semelhança com a doutrina agostiniana do *uti* e *frui*, por assim dizer, a fruição desinteressada de Deus na bem-aventurança. Essa pura ausência de finalidades reaparecerá mais tarde também em Angelus Silesius: “A Rosa é sem-porquê, floresce porque sim; /Não dá tento de si, não pergunta se a vêem” (*Die Rose ist ohn Warum, sie blühet, weil sie blühet:/ Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht*) – a tradução é de Rubens R. Torres Filho (*Novolume*. São Paulo, Iluminuras, 1997, 213).

negação (criatura)”⁴⁰. Neste sentido, “todas as coisas são criadas a partir do nada; por isso a verdadeira origem delas é o nada”⁴¹. Aqui elimina-se a analogia, na medida em que na identidade não há possibilidade de distinção entre criador e criatura, uma vez que esta é restituída em reunificação, ou mesmo homogeneidade, àquele.

É possível, entretanto, distinguir entre Deus e deidade, diferenciação e identidade. Deus é quem atua ou opera e, nesse sentido, cria a realidade (*Wirklichkeit*) por *ebullitio*, dando lugar para a oposição entre criador e criatura, o que permitiria ao homem refletir sobre o Deus, invocá-lo, amá-lo e mesmo trazê-lo à morte; ao passo que a deidade, anterior a qualquer oposição, não opera nem cria, é *Ursache*, coisa originária, em repouso, passiva (não é ativa nem eficiente). A deidade é ausência de nome, anonimato (*Namenlosigkeit*), não é um nominativo, substantivo ou o que se possa fixar, não é algo que possa ser ‘coagulado’; é a própria origem (*Ursprung*), ou antes, o puro e límpido *Ur* (proto) em *bullitio*. Diz Eckhart:

Quando Deus criou todas as criaturas, Deus não dera antecipadamente nascimento ao que era incriado, que em si porta as imagens originárias (*Urbilder*) de todas as criaturas – isto é a centelha (*Funke*), (...) essa centelha (*Fünklein*)⁴² é tão aparentada a Deus que ela é um uno único, sem distinção, que ela porta em si as imagens originárias de todas as criaturas, *imagens originárias sem imagem*, acima e além das imagens (*das die Urbilder aller Kreaturen in sich trägt, bildlose und überbildliche Urbilder*)⁴³.

O desprendimento, neste nível, é uma *Entbildung*, uma “desimaginação”⁴⁴ em que se desapropria o mundo e suas imagens. No fundo (*Grund, grunt*) da alma, há uma força, cujo operar (*wirken*) é idêntico à força divina. O incriado no criado é a identidade que se

⁴⁰ Schürmann, p. 152.

⁴¹ Eckhart, “In hoc apparuit caritas dei in nobis”, *ed. cit.*, p. 181.

⁴² Eckhart define a centelha como “uma imagem da natureza divina que sempre se opõe ao que não é divino” (*op. cit.*, p. 243), ou mais precisamente, algo que não é *da* alma mas está *na* alma, o incriado propriamente.

⁴³ Eckhart, “Ave, gratia plena”, *ed. cit.*, p. 257-258, grifo meu.

⁴⁴ Wackernagel, *op. cit.*, passim.

atualiza na operacionalidade (*Wirklichkeit*) do desprendimento. A força no espírito (a centelha, o fundo) “é livre de todo nome e de toda forma simplesmente, inteiramente desatada e livre, assim como Deus é em si mesmo desatado e livre”⁴⁵. Essa simplicidade do fundo é, como que aquém, o “deserto” da deidade e, como que além, o desdobramento da trindade; a deidade, nem intelecto nem vontade, é sem “véu” nem “modos”, é essência nua, supra-ser. A *Entbildung* é tanto uma travessia pela qual se visa elevar-se às forças, ou potências superiores, da alma, que foram criadas à imagem e semelhança de Deus, quanto um ultrapassamento, uma desapropriação dessas mesmas potências na medida em que o ser dessa imagem é o Verbo, onde a deidade sem distinção de pessoa, sem o desdobramento intra-divino da trindade portanto, é o Uno. A deidade como que *repousa sobre si mesma*. Essa desimaginação, que se dá tanto ética quanto especulativamente, termina em um além da formação de imagens, uma *Überbildung*, que é a própria deidade, *a imagem originária sem imagem bem como acima e além das imagens*. “Entre iconoclasmo e fanopéia”, a desimaginação, “a abstração eckhartiana – como afirmação do nada das coisas criadas, e portanto das imagens – não destrói o ser delas, muito pelo contrário, diz-nos Eckhart, ela as funda”⁴⁶.

Esse fundo inomeável é contudo de natureza inteligível, pois a deiformidade humana é fundada no intelecto. O homem, enquanto dotado de intelecto, é criado à imagem de Deus. “Se ele não é verdadeiramente uno, possui no entanto a faculdade de união. Com efeito, o *intelligere* será o pivô operador de sua ‘conversão’, essa *epistrophè* que ultrapassa a dualidade criador e criatura para descobrir, para além de sua oposição, a identidade inicial de todas as coisas consigo mesmas e com Deus”⁴⁷. Nesse caminho da alma, o intelecto é seu condutor, um psicagogo.

⁴⁵ Eckhart, “Intravit Jesus in quoddam castellum”, *ed. cit.*, p. 163.

⁴⁶ Wackernagel, p. 194.

⁴⁷ Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris, 1960, p. 173 – *apud* Wackernagel, *op. cit.*, p. 146.

A doutrina eckhartiana da imagem tem desenvolvimento consecutivo tanto para a noção de linguagem quanto para a escrita eckhartianas. Sua escrita é fortemente *imagée*, muitas vezes quase como uma imensa metáfora *fillée*⁴⁸, cuja função é indicar o que está além dela. São imagens em função do que é sem imagem, sem nome, incriado. Junto a esse uso da imagens, somam-se os paradoxos, a linguagem como que entra em *crise*, cala-se por si mesma e abre espaço para um ultrapassamento de si mesma. Portanto, pela pletora de imagens, e não pelo silêncio, produz-se um esvaziamento de todas as imagens pelo qual se alcança o ser das imagens. O símbolo dessa identidade é o *túmulo vazio*⁴⁹ da desimaginação, produção dinâmica de uma identidade simbólica que, enquanto tal, é irrepresentável. Historicamente expresso, o puro, límpido e irrepresentável *Ur*, a deidade, “imagem inteiramente ‘desimagée’”⁵⁰, é o modo eckhartiano de lidar com o paganismo: os deuses, formas ou imagens, estão mortos; viva a deidade. Daí Eckhart esquiva-se de qualquer fetichismo. Tomando conjuntamente os sentidos ético e especulativo (identidade e desprendimento), com a *Bildlehre* eckhartiana alcança-se uma emancipação ou maioridade da imaginação, agora alforriada de toda referência ou suporte, mas ainda desemboca-se numa contemplação, o que para um homem da *Aufklärung*, como Kant, por exemplo, seria insuficiente.

⁴⁸ Em retórica talvez se aproxime de uma figura da acumulação, mais precisamente, uma “acumulação de detalhamentos” (*evidencia; enargeia, hypotipose, ekphrasis* etc.), cujo objetivo é tornar mais clara e vívida a descrição, por assim dizer, tornar sensível o que se pretende exhibir (cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*. Ismaning, Max Hueber, 1990, §369, p.117-118). No caso de Eckhart há uma intensificação do sensível em função do não-sensível. A *Versinnlichung* se dá paradoxalmente por esvaziamento.

⁴⁹ Cf. Wackernagel, *op. cit.*, p. 150 ss. (trata-se do capítulo “Entre duas trevas: a exegese do túmulo vazio”).

⁵⁰ Wackernagel, *op. cit.*, 145

3

Se a Analítica kantiana do sublime é uma análise da medida, que redefine a noção de infinito e cuja decorrência é alforriar a imaginação de ser uma instância representativa, ou seja, de ser escrava do sensível, inaugura-se então uma linguagem própria, sem referência externa, da imaginação que, por seu papel mediador, garante descontinuidade e ao mesmo tempo continuidade entre o teórico e o prático. Pela *imaginação sem imagens*, entrever-se-á uma causalidade positiva⁵¹. Retomemos, em traços largos, essa Analítica, mas já a traduzindo um tanto para o idioma schellinguiano da filosofia da identidade. A estética do juízo reflexionante permite uma avaliação da grandeza em que esta é tomada em si mesma como uma totalidade, que não é resultado de uma operação quantitativa (soma de partes, por exemplo). É uma unidade prévia a qualquer medida, uma unidade que funda cada unidade e, como tal, é unidade das unidades, uma *Ureinheit*. Mesmo que essa unidade não tenha correspondente intuitivo, isto é, sensível, ela é pensável e, por isso mesmo, unidade transcendental ou formal. Aqui, portanto, é possível uma “avaliação estética” da grandeza (*Crítica do juízo*, § 26), fora da mera sucessão temporal, como um em si. Não se está sob o signo do número, mas se está naquilo que é aquém do número, a condição de possibilidade de todo número e que não é número. Nesse plano, a reflexão “se desprende de seu suporte *estético propriamente falando*”⁵²; o juízo estético desobriga-se do sensível. Ou ainda, aquilo que se obtém com uma avaliação estética – uma grandeza em si, uma unidade segundo a totalidade – é Idéia. Nos termos de Schelling, Idéia é *Urbild*, a imagem de todas as

⁵¹ Baseamo-nos em Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993 – especialmente o capítulo “A imaginação sem imagens”, p. 563-596.

⁵² Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 589.

imagens que em si mesma é desprovida de quaisquer referências externas⁵³: ultrapassa a dualidade, conceito e intuição (entendimento e sensibilidade) do simples esquema. O protótipo não remete senão a si mesmo, só se aflige consigo mesmo, como Novalis se referia à linguagem⁵⁴. A imagem originária *repousa sobre si mesma*.

O que repousa sobre si mesmo também caberia como ‘definição’ da Identidade absoluta, a forma de todas as formas que, enquanto unitotalidade, é também absoluta ausência de forma (*Formlosigkeit*). Isto, na potência da arte, pode ser expresso pela oposição entre limitação e ilimitação, beleza e sublimidade, e como imagem originária, realmente, se expressa por cosmos e caos⁵⁵. Antes, observemos uma crítica do jovem Schelling, em acordo com Fichte, à compreensão kantiana da relação entre sensível e supra-sensível. Trata-se de um trecho dos *Tratados para a elucidação do idealismo da doutrina da ciência* (1796-1797), em que Schelling se ocupa com a explicação da “necessidade de nossas representações objetivas” (I, 410). Segundo ele, Kant e Fichte concordariam com a afirmação de que

O fundamento de nossas representações não está no sensível, mas no *supra-sensível*. Esse fundamento supra-sensível Kant tem que *simbolizá-lo* na filosofia teórica, e daí dizer que as *coisas em si*, enquanto tais, fornecem o material a nossas representações. *Fichte* pode abster-se dessa apresentação simbólica, porque ele não trata a filosofia teórica, como Kant o fez, separada da prática. Pois precisamente nisso consiste o mérito *próprio* de Fichte: o princípio que Kant coloca no cume da filosofia *prática* (a autonomia da *vontade*), Fichte o *amplia* a princípio de *toda a filosofia*, e por isso torna-se o instituidor de uma filosofia que, com razão, pode ser

⁵³ A Urbild, nos termos da filosofia transcendental, é “a forma pura de nosso espírito” (I 387).

⁵⁴ Cf. “Monólogo”, Pólen. São Paulo, Iluminuras, 1988, p. 195-196. Trad. R.R. Torres Filho.

⁵⁵ É também onde sempre se repõe, como *topos* da bibliografia sobre Schelling, a questão sobre a autonomia da particularidade na filosofia da identidade. Que se tome como exemplo disso F. Moiso, *Vita natura liberta: Schelling (1795-1809)*. Milano Mursia, 1990, p. 25-32.

chamada de a *filosofia superior*, porque ela não é, segundo seu espírito, *nem teórica nem prática apenas*, mas *ambas ao mesmo tempo* (I, 409) ⁵⁶.

Ora, essa ampliação fichtiana do transcendental implica dizer uma interrupção do que cindia, ou antes, a posição daquilo que dá unidade e identidade a tudo, o eu, entendido como atividade e produtividade. Quando se considera a natureza é o mesmo que se dá:

Há força produtiva nas coisas fora de nós. Mas uma tal força é apenas a força de *um espírito*. Portanto essas coisas não podem ser *coisas em si*, não podem ser efetivamente *por si mesmas*. Elas só podem ser *criações (Geschöpfe)*, apenas *produtos de um espírito*. (I, 387)

A coisa em si, enfim, se desfaz no círculo do saber. Quando, no entanto, se toma a distinção entre saber e ser, nota-se que a filosofia transcendental se ocupa apenas do primeiro, não se preocupa com o segundo. O que se tem é apenas um “modo do saber”, não um “modo do ser”. O filósofo transcendental está preso dentro do círculo do saber, a consciência de si, que é “o ponto luminoso no inteiro sistema do saber, mas que ilumina apenas para frente, não para trás” (III, 357). O filósofo transcendental, portanto, “busca o princípio do saber *dentro do saber*” (III, 355). A ‘história transcendental do espírito’ também possui um passado. Nessa limitação, a consciência de si encontra sua unidade de ser e conhecer bem como sua absolutez. Ora, com isso efetivamente se desfaz a separação entre teoria e prática, entretanto ainda se está restrito ao círculo do saber, ignora-se o círculo do ser⁵⁷.

⁵⁶ O uso do termo ‘simbólico’ aqui não é no sentido enfático que mais tarde Schelling dará a essa palavra.

⁵⁷ Na *Exposição do meu sistema da filosofia* (1801), podemos recolher um pequeno esclarecimento de Schelling sobre sua diferença com Fichte. O idealismo fichtiano está “no ponto de vista da reflexão”; “eu, pelo contrário, me posicionaria com o princípio do idealismo no ponto de vista da produção: para exprimir essa contraposição mais inteligivelmente, o idealismo, em significação subjetiva, teria de afirmar que o eu é = tudo e o idealismo, em significação objetiva, inversamente, que tudo é = eu, e que não exista nada senão o que é = eu” (IV 109).

A interrupção desse não-saber, que em si mesmo não existe, coloca-se como tarefa da filosofia da identidade. E aqui é dado à intuição intelectual, nas *Fernere Darstellungen* (1802), o papel de ver “a identificação da forma com a essência”, pois “não há um saber absoluto e fora dele um Absoluto, mas ambos são um, e aqui subsiste a essência da filosofia” (IV, 404). Essa identificação, portanto, “arranca ao dualismo a última separação em dois, *Entzweiung*, em que ele se mantém, e funda, no lugar o idealismo iniciado no mundo fenomênico, o *idealismo absoluto*” (*Idem*)⁵⁸. A intuição intelectual não é apenas um saber em si absoluto, mas também um saber do Absoluto.

A maioria não vê nada na essência do Absoluto, considerado como noite vazia (*als eitel Nacht*), e nisso eles nada podem conhecer; ela desaparece diante deles numa mera reunificação em conjunto das diferenças e é, para eles, uma essência puramente privativa, por isso terminam prudentemente sua filosofia. (...) Apenas na forma de todas as formas, a essência *positiva* da unidade é conhecida, mas essa (a forma absoluta) nos é incorporada como a idéia viva do Absoluto. (IV, 403)

Noutras palavras, essa ‘passagem’ da essência do Absoluto para a sua forma é, por assim dizer, a ‘passagem’ do puro e límpido *Ur*, identidade, ao *Urbild*, diferença. Aqui a noite da identidade se faz o dia da diferença: “Essa forma eterna, igual ao próprio Absoluto, é o dia no qual concebemos essa noite e as maravilhas nela ocultas, a luz em que reconhecemos claramente o Absoluto, o mediador eterno, o olho do mundo que tudo vê e tudo revela, a fonte de toda sabedoria e conhecimento” (IV, 405)⁵⁹. Esse amanhecer

⁵⁸ “Chamamos esse conhecimento de intuição intelectual. Intuição, pois toda intuição é um igualar (*Gleichsetzen*) de pensar e ser, e apenas na intuição é em geral também posta a realidade, no presente caso é o mero *pensar* do Absoluto, este torna-se, conforme sua idéia, o que é imediatamente por meio de seu conceito, um verdadeiro conhecimento do Absoluto. Este só é numa intuição, que iguala absolutamente o pensar e o ser, e na medida em que ela expressa formalmente o Absoluto, torna-se ao mesmo tempo expressão de sua essência. Chamamos de intelectual essa intuição porque ela é intuição racional (*Vernunft-Anschauung*) e como conhecimento ao mesmo tempo absolutamente uno com o objeto do conhecimento” (IV, 368-369) .

⁵⁹ Há unidade entre vidente e visto, entre contemplador e contemplado, entre ser e ver de Deus: “Assim como o olho, na medida em que ele próprio se avista (*erblickt*) num reflexo, num espelho por exemplo, se *põe* a si mesmo, se intui a si mesmo, apenas até o ponto em que ele põe o *refletidor* – o espelho – como nada para si, e do mesmo modo há como que um único ato do olho, pelo que ele se põe a si

da diferença, a diferenciação ou distinguibilidade, é o que Schelling chama de uniformação (*Einbildung*)⁶⁰. Com isso chegamos à produção das formas, que sempre retomam a essência. A essência, plasmada na forma, “plasma-se (*sich bilden*), a partir da noite, no dia e na distinguibilidade, mas ela se encobre num outro – na diferença –, não como identidade”, mas uniformação dessa forma, em compensação, “torna cognoscível à essência como identidade” (IV, 420, nota). Cada forma, no Absoluto,

apreende o Absoluto, e todas elas retornam em cada uma, e cada uma em todas, elas se comprovam como formas da uniformação (*Einbildung*) divina e são verdadeira ou realmente únicas, porque são possíveis em consideração ao Absoluto, pois neste último não é de nenhuma valia a distinção entre a possibilidade e a efetividade.

Enquanto neste modo o conhecer absoluto abrange em si todas as formas e as abrange todas na absolutez completa, de modo que, com respeito a ele [cada qual absolutamente para si], todas [porque absolutas] são compreendidas em cada uma e precisamente por isso uma (enquanto particular) não é compreendida em nenhuma, assim se torna claro até que ponto se pode dizer que o conhecer absoluto, que tudo contém, precisamente por isso nada contém e, além disso, como da mesma maneira que o próprio Absoluto, cada idéia é também *unidade e totalidade*, não

mesmo, se vê a si mesmo, e não vê nem põe o refletidor: assim também o todo se vê ou se contempla a si mesmo, na medida em que ele não põe nem contempla o particular; ambos são nele um único ato; o não-pôr do particular é um contemplar, um pôr-a-si-mesmo” (VI, 197-198).

⁶⁰ *Grosso modo*, talvez se possa diferenciar a *Einbildung* da *Ineinsbildung* do seguinte modo: a segunda se refere ao Absoluto em si mesmo, na potência zero, como unidade de todas as unidades, identidade de todas as identidades (a Identidade absoluta); a primeira diz respeito à identidade, retomada da primeira, nas diferentes potências, cada qual como unidade da diferença e da identidade na diferenciação. Daí a imaginação, tomado o termo como essa operação ativa em todas as potências e na potência zero, pode ser compreendida como co-ciência da criação, *Mitwissenschaft der Schöpfung*, como “essa capacidade de anamnese que de algum modo nos torna contemporâneos da criação, que nos remete à raiz e à fonte das coisas” (X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*. Nápoles, Bibliopolis, 1984, p.52)

separadamente, mas da mesma maneira e em uma única e mesma essência indivisa”

(IV, 395) ⁶¹

Aqui a Idéia, ou *Urbild*, já não é, como na filosofia transcendental, “*a forma pura de nosso espírito*” (I, 387), mas sim do Absoluto, tampouco pode ser compreendida como a fruição ou contemplação mística, que seria como que um estacionar na essência, na instância do *Ur*, portanto distinto, no ponto de chegada, do itinerário da ética especulativa de Eckhart. Para Schelling, não há “ascensão do conhecimento até Deus, mas apenas cognição (*Erkennung*) imediata – não certamente uma cognição imediata que pertenceria ao homem, mas somente a do divino pelo divino” (VI, 150, §51). “A essência do Absoluto, em si e para si, nada nos revela, ela nos preenche com as representações de uma reclusão infinita, de um silêncio e ocultamento insondáveis, assim como as formas mais antigas da filosofia descrevem o estado do universo”, numa palavra, caos (IV 404). Ao passo que a “forma eterna, igual ao próprio Absoluto, é (...) a luz em que reconhecemos claramente o Absoluto, o mediador eterno, o olho do mundo que tudo vê e tudo revela, a fonte de toda sabedoria e conhecimento” (IV 404). O

⁶¹ Essa diferenciação como potenciação, que implica proporção ou relação, *Verhältniß*, entre infinito e finito, pode ser resumida pelo seguinte passo da “Exposição da idéia universal da filosofia em geral e em particular da filosofia da natureza como parte integrante da primeira” (1803): “O Absoluto só se expande no particular dentro do eterno ato de conhecimento para, na absoluta uniformação (*Einbildung*) de sua infinitude no finito, colher de volta (*zurücknehmen*) o próprio finito em si, e esses dois atos são nele um só. Portanto, onde um dos momentos desse ato – por exemplo, a expansão da unidade na pluralidade *como tal* – se torna objetivo, ali também o outro momento – o do recolhimento (*Wiederaufnahme*) do finito no infinito – assim como aquele que corresponde ao ato tal como é em si – ou seja, onde um deles (expansão do infinito no finito) é imediatamente também o outro (re-uniformação (*Wiedereinbildung*) do finito no infinito) – tem de tornar-se, ao mesmo tempo, objetivo, e cada um deles tornar-se distinguível em particular. // Vemos que, desse modo, assim que aquele conhecer eterno se dá a conhecer na distinguibilidade (*Unterscheidbarkeit*) e, da noite de sua essência, sai à luz do dia, imediatamente as três unidades se destacam dele como particulares. // A primeira, que, como uniformação do infinito no finito, se transforma, dentro da absolutez, imediatamente na segunda, assim como esta nela, é, como unidade distinta, a natureza, assim como a segunda é o mundo ideal, e a terceira é distinguida como tal ali onde, nas outras duas, a unidade particular de cada uma, na medida em que se torna absoluta para si, ao mesmo tempo se dissolve e se transforma na outra” (II, 65, tr. br., p. 51).

engendrar da imaginação divina é também o engendrar da palavra divina⁶². A produção da Idéia (produção da Palavra) é precisamente produção do particular.

A essência das coisas dissolvida em Deus, ou seja, a essência do particular, contanto que ela também seja imediatamente ser e, por conseguinte, posição infinita de si mesma, foi nomeada pelos antigos *idea*.

Daí a *idea* não é de nenhum modo para ser pensada como conceito universal ou como ser genérico (*Gattungswesen*); pois este é o conceito por oposição ao ser, a idéia no entanto é o conceito como o dizer-sim (*Bejahung*) infinito de ser; ele tampouco é fora do particular, mas é o próprio particular, na medida em que é, em Deus, como uma verdade eterna.

Daí a *idea* pode ser também descrita como a perfeição das coisas; e considerar as coisas conforme as idéias significa considerar as coisas segundo sua posição, assim como elas, em si mesmas, são em Deus, sem relação de uma com a outra. (VII, 162, §§ 98, 99, 100)

Retrocedamos à polêmica com Fichte. Ora, o passo dado por Schelling, diante da “agilidade pura” da imaginação fichtiana, oscilando entre dois pólos (real e ideal), é o de estabelecer uma identidade entre atividade e repouso absolutos, podendo com isso chegar a um ser supremo que, não passível de ser predicado, simplesmente é; interessava-lhe inicialmente com isso, retomando uma expressão do próprio Fichte, “uma extensão ampliada da filosofia transcendental em seus próprios princípios”⁶³. Em resumo, contrapondo-se a Fichte, Schelling faz com que a atividade do espírito vá ao encontro da atividade da natureza (e esta era impossível para Fichte, afinal “o único positivo é, para o idealista, a liberdade; ser, para ele, é a mera negação desta”⁶⁴), de modo que na relação entre ambas se constitua o desdobramento auto-reflexivo do

⁶² “O todo igual a Deus não é somente a palavra falada de Deus, mas a palavra falando a si mesma, não o verbo criado, mas o verbo criando a si mesmo e se revelando a si mesmo de modo infinito”(VII 162, §96).

⁶³ Carta de Schelling a Fichte, 03 de outubro, de 1801, in :*Briefwechsel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968, p. 136.

⁶⁴ Fichte, *Zweite Einleitung*, I,499.

Absoluto, cuja diferenciação se dá num processo de potenciação, enquanto o Absoluto em si mesmo é a potência zero, todas e nenhuma simultaneamente, da identidade mesma⁶⁵. Nesse sentido, a imaginação é “ampliada” como o próprio operar do Absoluto. Operação que, como já dissemos, é, em cada potência, retomada como uma uniformação (*Einbildung*) do que, no Absoluto em si e para si, é uma formação-em-um (*Ineinsbildung*). Formulando abruptamente, com Fichte haveria um puro esvaziamento (pura significação), com Schelling um esvaziamento (significação) que alcança um vazio que absolutamente é (ser).

Mas afirmar o Absoluto como “um vazio absoluto, sem fundo (*bodenlos*)”, diz Schelling na *Filosofia da Arte*, só é possível para o entendimento que o toma por “um atuar sem estreitamento ou limitação”. A “imaginação divina” (*göttliche Imagination*) povoa o mundo com vida e diversidade: o particular é “absolutes na limitação”, forma que implica “jogo e brincadeira” infinitamente. Noutras palavras, a imaginação divina produz Idéias (imagens do divino que são protótipos, *Urbilder*) formadas na razão, ou, “consideradas realmente, deuses”, que são apreendidos pela fantasia humana como figuras divinas (*Göttergestalten*)⁶⁶. Em suma, as formações divinas (*Götterbildungen*) são, com o perdão do neologismo, repetições *poiéticas* da identidade; são símbolos que se produzem, ou se constroem (V, 393, 390, 394). Não se trata, portanto, de vazio, mas de caos; ou ainda: o sublime não é vazio, é caos. Esse caos, como originário, é sincrônico a toda particularidade, pois “o particular só é efetivamente acolhido no

⁶⁵ Como explica Torres Filho: “Cada *Potenz* é uma das três ‘unidades’ em que se explicita a ‘unidade absoluta’ em sua passagem à ‘totalidade absoluta’, a passagem entre o *En* e o *Pan* – e cada uma delas, por sua vez, é uma totalidade completa em que se reproduz internamente a unitotalidade do *En kai pan*. Pois ‘Deus ou o Absoluto’ só pode ser definido, com rigor, como ‘a afirmação imediata de si mesmo’ (§1, *Fil. da arte*), portanto como ato de absoluta *reflexão*, em que se distinguem e se afirmam como idênticos o ‘infinitamente afirmado’ (o ser, o real, o objeto), o ‘infinitamente afirmante’ (o saber, o ideal, o sujeito) e a ‘indiferença de ambos’, pela qual o Absoluto não é nenhum dos dois em particular (§2). Nessa triplicidade, a filosofia encontra a matriz de seu próprio discurso e o arcabouço em que o universo inteiro se dispõe para ela” (R.R. Torres Filho, “O simbólico em Schelling”. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2ª. ed., 2004, p. 132).

⁶⁶ “Com efeito, a faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) se refere à razão assim como a fantasia (*Phantasie*) ao entendimento. Aquela é produtiva; esta última, reprodutiva” (*Darstellung*, S.W., IV, 115 nota).

infinito dizer-sim, na infinita afirmação” (VII, 162, §103). O jogo das formas belas, intuídas na essência, se dissolvem no sublime, de modo que aí a distinção entre beleza e sublimidade não tem razão de ser. A *Formlosigkeit* não é nenhuma negação, mas afirmação; é um fundamento, um fundo, fechado em si mesmo, contraído⁶⁷.

A essência interna do Absoluto, onde tudo está como um, e o um como tudo, é o próprio caos originário; mas aqui justamente encontramos também aquela identidade da forma absoluta com a falta de forma (*Formlosigkeit*), pois aquele caos no Absoluto não é *mera* negação da forma, mas falta de forma na forma suprema e absoluta, assim como, inversamente, a forma suprema e absoluta na falta de forma é: forma absoluta, porque toda forma é formada em cada forma, e cada forma em toda; e a falta de forma, porque justamente nessa unidade de todas as formas nenhuma é diferenciada como particular. (V 465)

Por assim dizer, passa-se de uma ‘imaginação sem imagens’ (pensemos em Kant e Fichte) a um ‘espetáculo sem espectador’, um espetáculo de si mesmo para si mesmo. A identidade absoluta, “como que momento de dissolução universal de todas as coisas” (IV, 167), se basta a si mesma; permanece indiferente no abismo, sem revelação. Ora, isso não significa perder de vista a particularidade, uma vez que a noção ampliada de imaginação (*Einbildung* e *Ineinsbildung*) se dá como um modo de produção da linguagem e das imagens – como fosse uma obsessiva desreificação na medida mesma em que é uma afirmação. É, como já se afirmou, “uma dialética do *positivo*, que não se apóia no trabalho da negatividade”⁶⁸. Reformulando, nos tempos modernos não se tem própria e imediatamente acesso à primordialidade (*Ur*, Identidade, mito), são tempos da

⁶⁷ Diz Schelling, em 1800, na *Dedução geral do processo dinâmico*: “Admite-se que a força só pode ser posta em eficiência (*Wirksamkeit*) pela cisão (*Entzweiung*) absoluta. Isto só é pensável quando a força é a própria identidade absoluta, a qual, como que perdida em si mesma, não pode ser constrangida de nenhum modo a sair de si e revelar-se a si mesma, por meio do que ela é suprimida *como* identidade absoluta. Daí segue-se por si que a identidade absoluta *enquanto* tal nunca pode em geral revelar-se, pois ela é *enquanto* tal um abismo (*Abgrund*) de repouso e inatividade, e, se posta em atividade, ela já deixa de ser identidade *absoluta*” (IV 34, §37).

⁶⁸ R.R. Torres Filho, “O simbólico em Schelling”, p. 132.

Idéia (*Urbild*). Se nos voltamos para a *Filosofia da arte*, o belo originário (*Urschönes*) é intuído, no ideal, pela filosofia e, no real, pela arte.

As *Idéias*, se são intuídas realmente, são o estofo (*Stoff*) e como que a matéria (*Materie*) universal e absoluta da arte, da qual primeiramente surgem todas as obras de arte particulares como produtos perfeitos e acabados. Essa idéias *reais*, vivas e existentes, são deuses; a simbólica universal ou a *exposição* universal das *Idéias*, como Idéias reais, é dada, por conseguinte, na mitologia (...) e a solução da segunda questão reside na construção da mitologia. De fato, os deuses de cada mitologia nada mais são que as Idéias da filosofia, mas intuídas objetivamente ou realmente” (V 370).

Com o que apresentamos, até aqui, talvez seja possível distinguir entre mito e mitologia. Se a mitologia é material da arte (forma), o mito é material da mitologia (forma), de modo que o mito é *fundamento* da arte, recluso e fechado em si mesmo. A arte, como forma, o reflete livremente, não necessariamente. Se a mitologia o transforma em narrativa, o mito é passado, já não é presente.

4

Entre o mundo da mitologia e o da revelação, encontra-se sua entre-limitação, os Mistérios. A finalidade deles, segundo Anselmo, personagem do diálogo *Bruno*, “não é outra senão mostrar aos homens as imagens originárias de tudo aquilo de que estão habituados a ver somente as imagens-cópias, *Abbilder*” (IV, 233). Eles seriam representados “como um instituto (*Anstalt*) destinado a levar aqueles que tomam parte neles, por purificação (*Reinigung*) da alma, à reminiscência das Idéias, outrora

intuídas, do verdadeiro, belo e bom em si, e, com isso, à suprema bem-aventurança” (*Idem*). São um itinerário no qual se aprende que “aquilo que há de mais semelhante ao divino e imortal é a alma e o que mais se assemelha ao multiforme, divisível e sempre mutável é o corpo” (*Ibidem*). No sentido de passagem histórica, da mitologia à revelação, os Mistérios estão para a mitologia como a filosofia para a poesia e, mais que isso, “a instituição (*Einrichtung*) dos Mistérios a cargo dos filósofos” (IV, 234). Daí Anselmo propor a Bruno que “falasse sobre que espécie de filosofia acredita que tenha de ser ensinada nos Mistérios e contenha aquele estímulo à vida bem aventurada e divina” (IV, 234). Bruno aquiesce à proposta, mas recua um tanto ao limitar o teor de sua fala: “não vos digo, tanto, qual filosofia considero a melhor para ser ensinada nos Mistérios, mas, antes, exponho aquela da qual sei que é a verdadeira, e mesmo esta não em si mesma, mas apenas o solo e o fundamento sobre o qual tem de ser construída e executada” (IV, 235). O diálogo se desenvolve, principalmente, como uma discussão entre Luciano (Fichte) e Bruno (Schelling), em que este procura convencer o primeiro da necessidade de se dirigir da parcialidade do idealismo para o real-idealismo.

Bruno, o artigo “Sobre a relação da filosofia da natureza com a filosofia em geral” (1802, cf.V,124) e o apêndice à Introdução⁶⁹ da segunda edição das *Ideen* (1803, cf. II, 73) terminam apontando para uma ‘nova mitologia’. No mundo antigo, os deuses estavam na natureza (real), no moderno, o princípio divino se retirou da natureza (ideal) e o futuro aponta para a síntese: os Mistérios pagãos e os Mistérios cristãos se reunirão dando nascimento a uma nova mitologia⁷⁰. *Grosso modo*, trata-se de um itinerário em direção à Identidade, evocando a viagem de Deméter em busca da filha, Perséfone, da passagem pelos mundos íferos de Hades até o reecontro com Zeus, o Pai. Schelling, de fato, ‘mistura’ a linguagem das duas religiões: como nos mistérios de Eleusis e como na

⁶⁹ Há tradução brasileira no volume *Schelling* da coleção “Os pensadores”.

⁷⁰ Sobre essa questão cf. X. Tilliette. *La mythologie comprise*, ed. cit., p. 25ss.

mística cristã, a alma se purifica. “O verdadeiro triunfo e a libertação última da alma reside certamente no idealismo absoluto, na morte absoluta do real (*Reelles*) enquanto tal” (V, 124), isto é, enquanto abstração, unilateralidade. O que nos interessa, aqui, é o curto-circuito provocado por essa ‘mistura’, que implica, por assim dizer, uma nova apropriação do símbolo, a possível nova mitologia.

Os símbolos, sínteses de ser e significação⁷¹, são na cronologia de Schelling, um modo de apresentação próprio do mundo mitológico, expressão de um tempo pré-histórico; é à alegoria que cabe o papel de modo de apresentação moderno por excelência. O cristianismo, conforme Schelling, se distingue do politeísmo por seu caráter histórico: nele “o universo em geral é intuído como *história*” (*SW*, V 287). Quando mais tarde Schelling distingue a filosofia da mitologia da filosofia da revelação, seu propósito é estabelecer a distinção entre dois tempos e suas respectivas consciências: uma mítica e outra histórica. “O tempo *histórico* e o tempo *pré-histórico*”, afirma Schelling, “*não são mais [compreendidos como] distinções meramente relativas de um único e mesmo tempo, são dois tempos essencialmente distintos e descontínuos (voneinander abgesezte)*, excluindo-se mutuamente, mas precisamente por isso também tempos que se delimitam” (*SW*, XI, 233). Um único ser em devir e dois tempos qualitativamente distintos. A mitologia se explica mitologicamente como um processo natural, ao passo que a história se explica historicamente como uma ação de liberdade, ou mesmo se se quiser utilizar uma terminologia kantiana uma causalidade positiva. Na *periodização* de Schelling, portanto, as expressões “antes de Cristo” e “depois de Cristo” não são consideradas como um marco arbitrário ou leviano. Ele sabe perfeitamente que “depois de Cristo não se pode invocar os deuses, só é possível evocá-los”⁷². Com o ‘exílio’ dos deuses pagãos, a partir do cristianismo, eles deixam de ser

⁷¹ Cf. R.R. Torres Filho, “O simbólico em Schelling”, *op. cit.*.

⁷² Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007, p. 357.

considerados em si mesmos, não são tomado como imagens originárias, são antes contra-imagens fixadas no mundo decaído. A consciência histórica não os apreende em si mesmos. Já não são significações puras, são significados fixados, por isso, na medida em que assim são considerados, são alegorias para o mundo moderno. São, nesse plano, criaturas desprovidas de primordialidade. Instauraram-se, portanto, *novos tempos*. Daí, em seus termos, desconsiderar a distinção entre história e a pré-história é ver de dentro do eclipse, com os “olhos do mundo desencantado” (XIV 175), o eclipse. O que seria o mesmo que pôr o passado como presente, o que significaria pôr a barbárie, ou a própria impossibilidade do presente.

II. Intermezzo político-filosófico

“Todo encontro do exterior com o interior é uma brecha ou ferimento”.

F. Braudel, *O tempo do mundo*

“Como um momento de passagem, um *confinium*, que propriamente não pertence nem a uma parte nem à outra”.

Kierkegaard, *O conceito de ironia*

1

Em meio a considerações *Sobre o prêmio da Academia Prussiana das Ciências em 1795* (1797), para cuja questão, “Que progressos foram feitos pela metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolf na Alemanha?”, inclusive Kant esboçou uma resposta, o jovem Schelling, ao retomar o lugar-comum sobre a inclinação do gênio nacional dos alemães para a filosofia, comenta que “não é de estranhar que os alemães, que desde muito cedo cederam sua pátria como *teatro* sobre o qual outras nações desempenham seu papel, tenham se reservado ao menos a satisfação do juízo e da investigação conforme princípios, a fim de compensar de alguma maneira a inatividade a que estão condenados” (I, 455).

Compensação filosófica e condenação a assistir ao espetáculo, à não decisão dos rumos políticos, reaparece mais tarde, em outra chave, na *Filosofia da arte*, e desta vez extrai outras conseqüências da ‘condenação’. A forma romance, segundo Schelling, é uma “mistura da epopéia e do drama” (V, 674), e ele chega mesmo a ampliar essa descrição quando se pergunta, em *Clara*, se “não se inclina efetivamente o romance, em sua vida oscilante entre o dramático e o épico, ao dialógico” (IX, 90). A forma romance é portanto algo de *misturado e irresoluto*. Para Schelling, ao menos até 1805, época dessa preleções, teriam existido dois romances propriamente, *Dom Quixote* e *Wilhelm Meister*. Só que Cervantes não teve de enfrentar “a adversidade do ambiente”, pelo contrário, encontrava-se em *solo* que o favorecia a fazer de seu romance, natural e objetivamente, um “espelho do mundo” – é que o poeta espanhol participava de “uma nação na qual a poesia é popular”. Já Goethe, desfavorecido em seu solo natal, teve de agir por “prestidigitação”, carregar no uso do pensamento, do entendimento, da concepção, da intenção, numa palavra, da invenção, como que por compensação a tudo o que perdera “por culpa da época ou do país”. A irresolução da forma-romance, na Alemanha, é acompanhada pela “limitação da matéria”; a própria nação, que é matéria dessa forma, faz da obra algo parcial, ou não-universal (V, 679, 680, 681). Ora, se isso ainda permanece para Schelling, quando escreve *Clara*, um diálogo filosófico cosido pelo distanciamento épico, sem pretender lançar mão de artificialidades ou prestidigitação, aquilo que num romance é aventura ali se torna aventura íntima, interna, pois que, exteriormente, a limitação nacional sufocaria a obra em sua realização, espécie de dificuldade de espraio épico. Por outro lado, essa interiorização reforça as afinidades dessa forma com a história, a disciplina histórica, que se dá no coincidente modo de exposição misturado de ambos, ou como ele dizia, nas *Preleções sobre o*

método de estudo acadêmico, “os primeiros protótipos (*Urbilder*) do estilo histórico são a epopéia (em sua figura originária) e a tragédia” (V, 312).

A essas preocupações de Schelling com a vida pública, soma-se declaradamente, pelo menos desde 1806, uma nova preocupação, embora não inteiramente nova: desde Iena, “aprendi a reconhecer (*einsehen*) que a religião, a crença pública, a vida no Estado é o ponto em torno do qual tudo se move e junto ao qual têm de ser empregados todos os esforços que devem abalar essa massa humana morta”⁷³. Quatro anos mais tarde, nas *Preleções privadas de Stuttgart*, fazendo um apanhado de seu pensamento filosófico para um grupo seletivo, composto principalmente por juristas e altos funcionários do Estado⁷⁴, não poupa suas críticas⁷⁵. A idéia de um Estado perfeito, isto é, conduzida em justa consequência, desemboca, pensa Schelling, no despotismo, de que *O Estado comercial fechado* de Fichte seria um exemplo. “O verdadeiro Estado pressupõe um céu na terra, a verdadeira *politeia* está no céu”⁷⁶ (VII, 462). No mundo decaído, há seres livres, mas não unidade com Deus. Se não há unidade divina para eles, há de se procurar então por uma “unidade natural”, que na verdade é como o “liame que mantém unida a natureza orgânica” (VII, 461).

A unidade natural, essa segunda natureza, acima da primeira, em que o homem é necessária e penosamente premido (*nothgedrungen*) a tomar sua unidade, é o *Estado*; e o Estado é (...) uma consequência da maldição que paira sobre a

⁷³ Plitt II 78, Schelling a Windischmann, 16 de janeiro 1806.

⁷⁴ Para a lista de pessoas que freqüentaram as reuniões, cf.: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Edição e introdução de Miklos Vetö. Torino, Bottega d’Erasmus, 1973, p. 240-241.

⁷⁵ Habermas em seu ensaio “Idealismo dialético em trânsito para o materialismo” (*Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 163-215) dá logo no início um resumo das “três deduções” schellinguianas do Estado. A primeira, favorável à república democrática, no *Sistema do Idealismo transcendental*; a segunda, que estamos expondo aqui, “que conduz à negação do Estado” (p. 168) ; e a terceira, na *Filosofia da mitologia*, feita por um “eclesiástico e conservador filósofo do Estado e da reação”.

⁷⁶ Cf. *Tagebuch 1848*, p.

humanidade⁷⁷. Uma vez que o homem não pode ter Deus para a unidade, ele tem de se submeter à unidade física. (*Idem*)

Daí a “contradição” interna do Estado: uma unidade externa, natural, física, que se pretende interna e espiritual. Mais que isso: é uma tentativa de se tornar uma unidade orgânica e, mesmo que alcance essa meta, como todo ser orgânico, está fadado a nascer, crescer e morrer. A questão é que ele é meramente essa unidade externa e, no entanto, para que a mantenha, faz-se necessário evocar “motivos mais altos e espirituais”. O Estado afirma como realizada a unidade que não está sob seu “poder” (*Gewalt*); nesse sentido, uma unidade falsa. Mesmo que se vanglorie de produzir um “estado ético” (*sittlicher Zustand*), a unidade sob o Estado sempre será “precária e temporária” (*Ibid.*). Seres livres não são compatíveis com o Estado, a despeito dos esforços em prol dessa conjunção, “particularmente desde a Revolução francesa e os conceitos kantianos” (*Ibid.*). A hegemonia burguesa, apregoada desde a Revolução, é portanto falsa. Essa segunda natureza, esse estado de natureza, tem dois principais resultados, guerra e pobreza: a humanidade reduzida ao mero processo biológico, o meramente físico.

A suprema confusão surge por meio da colisão dos Estados entre si, e o supremo fenômeno da unidade não encontrada e que não se pode encontrar é a guerra, que é tão necessária quanto a luta dos elementos na natureza. Aqui, os homens se põem inteira e reciprocamente na relação de seres naturais.

Ao que somamos ainda todo o vício que o Estado, em primeiro lugar, desenvolve – pobreza – o mal partilhado por entre as grandes massas – assim é a imagem arrematada da humanidade inteiramente rebaixada ao físico, e mesmo à luta por sua existência (VII 462; segundo grifo é nosso).

Com o Estado não há seres livres, mas criação e manutenção do que se denominou ‘questão social’. O Estado é para Schelling, neste momento, um produtor de

⁷⁷ Ou ainda, o Estado é “uma mera consequência da deterioração do gênero humano” (Versão *Georgii* das *Preleções*, p. 174).

carências sociais e um aparelho ideológico que, enquanto tal, é incapaz de sustentar os laços sociais. No Estado não se produz, efetivamente, vida pública e política. Pelo Estado, em suma, apresenta-se o “rebaixamento” ou “degradação” dos homens.

Que fazer então? Voltar os olhos para quem busca a unidade interna, historicamente: a Igreja (cf. VII, 464). No que Schelling apura, a situação não é tão melhor. O resumo dos três primeiros séculos de nossa era, em relação ao cristianismo, indicaria uma Igreja que se deixou invadir por formas estatais. Ela já se perdeu no momento em que começou a perseguir os hereges. Ou seja, até aqui o cômputo é de duas “tentativas unilaterais” falhadas (VII, 464). O protestantismo então? Não entra sequer em consideração. De todo modo, a aposta de Schelling é de que “a verdadeira unidade só será acessível por via religiosa” (*Id.*). “Não para que a Igreja domine o Estado, ou o Estado domine a Igreja, mas para que o Estado desenvolva em si mesmo o princípio religioso e para que a grande aliança de todos os povos repouse sobre a fundação das convicções religiosas tornadas universais” (VII, 465). Diante dessas considerações sobre a espécie humana, passado falhado e futuro longínquo, Schelling prefere, nessas *Preleções*, ocupar-se com o indivíduo, nos termos de uma antropologia.

2

A relação entre homem e natureza é considerada, por Schelling, nas *Preleções de Stuttgart*, através da noção de Queda. O homem é culpado da perda de unidade da

própria natureza, porque antes da Queda o próprio homem era a unidade da natureza. O inorgânico na natureza é o elemento revelador de seu ser decaído, desatado da unidade divina. O espírito humano comunica-se mais fortemente com a natureza em sua potência real, o ânimo (*Gemüth*), diferentemente da potência ideal, o espírito propriamente, e alma, liame (*Band*) do real com o ideal.

O mais obscuro, e por isso mais profundo, da natureza humana é o anseio (*Sehnsucht*), por assim dizer, a força interna de gravidade do ânimo (*Schwerkraft des Gemüths*), daí, em sua manifestação mais profunda, *pesadume* (*Schweremuth*). A simpatia do homem com a natureza é, particularmente, por meio disso mediada. O mais profundo da natureza também é *pesadume*; ela também está de luto (*trauert*) por um bem perdido, e por toda a vida engasta uma melancolia indestrutível, porque tem *debaixo* dela algo de independente (o que está *acima* se eleva, o que está *abaixo* se puxa para baixo) (VII, 465-466)⁷⁸

Por conta desse aspecto decaído, atalhemos, em direção a certa ‘lógica’⁷⁹ que preside as considerações de Schelling, mediante a relação entre fundamento e existência. Voltemo-nos brevemente, então, às *Investigações sobre a essência da liberdade humana*. No passo que nos interessa aqui, trata-se de determinar o que é uma vida, ou antes, como toda existência exige uma condição (fundamento) para ser efetiva, “pessoal”, inclusive a existência divina. Com respeito a isso, o que distingue Deus do homem e da natureza está em que “ele tem essa condição *em si*, não fora de si”.

⁷⁸ Sobre a melancolia, *pesadume* e “o véu de tristeza” cf.: X. Tilliette. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris, 1970, t. I, p. 559, nota 17, e a introdução de M. Vetö às *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Torino, Bottega d’Erasmus, 1973, 41-42.

⁷⁹ Aqui um exemplo, por assim dizer, mais abstrato dessa ‘lógica’: “Todo não-ente é *apenas relativo*, a saber, em relação com um ente (*Seyendes*) mais alto, mas também tem por sua vez em si mesmo, de novo, um ente; por isso B e A não podem ser separados.//Assim, se B = ao puro não-ente, então B não poderia ser para si; ele também tem, por sua vez, novamente, um A em si e é portanto A=B; mas esse todo (A=B) se relaciona por sua vez, novamente, com um superior como não-ente (*Nichtseyendes*), como mero embasamento, mero material, mero órgão ou instrumento, entretanto ele é por sua vez *em si mesmo*, novamente, um ente” (*Stuttgart*, *SW* VII 437).

Ele não pode suprimir a condição, uma vez que ele, aliás, teria de se suprimir a si mesmo; apenas pelo amor, ele pode subjugá-la e subordiná-la, para sua glorificação. Também em Deus haveria um fundo (*Grund*) de obscuridade, se ele não se desse essa condição, se não se atasse a ela para formar com ela não mais do que uma personalidade absoluta. O homem nunca chega a ter em seu poder a condição, ainda que aspire a isso no mal; ela, independente dele, lhe é apenas emprestada; daí, sua personalidade e ipseidade (*Persönlichkeit und Selbstheit*)⁸⁰ nunca poderem se elevar até o ato (*Aktus*) perfeito. É esta a tristeza (*Trauerigkeit*) que se adere a toda vida finita, e se também há em Deus uma condição ao menos relativamente independente, então há nele mesmo uma fonte de tristeza, que nunca chega entretanto à efetividade, mas apenas serve à alegria eterna de superação vitoriosa (*Überwindung*). Daí o véu de pesadume que se espalha por toda a natureza, a profunda melancolia indestrutível de toda vida. A alegria tem de possuir sofrimento, o sofrimento ser transfigurado em alegria. Daí o que provém da mera condição ou do fundamento (*Grund*) não vem de Deus, mesmo que isso seja necessário para sua existência (VII, 399).

A ‘superação vitoriosa’, alegria, é propriamente divina. Ao homem e à natureza, resta essa tristeza: luto por algo que, encerrado em si mesmo, nunca pode vir a existir, e sem o qual não haveria existência. São “forças encerradas” em si mesmas. Daí, a possibilidade de afirmar que “a terra inteira é uma única grande ruína, onde moram os animais como fantasmas, os homens como espíritos” (IX, 33). A tristeza vem de um passado que não passa. Isso, contudo, não implica uma pura e simples heteronomia.

O princípio alçado a partir do fundamento da natureza, pelo que o homem é distinguido de Deus, é sua ipseidade, mas que se torna, por sua unidade com o princípio ideal, espírito. A ipseidade, enquanto tal, é espírito, ou o homem é espírito como um ser-essência (*Wesen*)

⁸⁰ *Persönlichkeit*, mais literalmente, poderia ser vertida como ‘pessoalidade’. Quanto à *Selbstheit*, Schelling, nas *Preleções de Stuttgart*, a toma como sinônimo de *Egoismus* (cf. VII 438).

que se refere a si mesmo (*selbstisch*), particular (separado de Deus), e essa relação constitui precisamente sua personalidade. (VII, 364)

A natureza, aqui, é o passado e o futuro é o mundo dos espíritos (*Geisterwelt*). Daí o presente tomado como a conexão entre os dois. A relação entre a natureza e o mundo dos espíritos não é transitória (*vorübergehend*), mas relação eterna. A natureza, sempre e a cada instante, precede o mundo dos espíritos.

Considerada superiormente, a natureza mesma não é nada senão o degrau para o mundo dos espíritos. Se a força de negação pudesse cessar de atuar, a essência do mundo dos espíritos também retornaria à primeira inefetividade” (*WA*, 234).

Ora, considerando essa relação como uno engendrado no movimento progressivo, a natureza é seu aspecto corporal, ao passo que o mundo dos espíritos, seu aspecto espiritual. Corporal é a força de negação externa a si mesma; espiritual, a força de negação interiorizada. A unidade dos dois é a alma,

pois a alma é o liame natural de corporal e espiritual. A alma atua sem raio refletido (reflexão) em si mesma, e por isso ela é distinta do espírito. Espírito é o que é para si mesmo. No entanto esse movimento, que começou em cegueira, também termina em necessidade. A unidade portanto não é espírito, não é unidade livre e ciente, mas apenas alma (*WA*, 235).

A alma, “liame de natureza e mundo dos espíritos” (*WA*, 236), pode ser tomada então como a “universal alma do mundo” – liame móvel e vivo entre as potências, um só e único ato portanto. Dá-se aí o escalonamento da progressão necessária: natureza, mundo dos espíritos e universal alma do mundo. A alma, liame, justamente enquanto distinta da natureza e do espírito, tomados independentemente, é o propriamente impessoal, e é “o propriamente ente, o sendo, ao qual o pessoal, como o não-ente, o não-

sendo, deve ser subordinado” (VII, 468)⁸¹. Nesse andamento escalonado, a alma como o que se retoma, se repete, atua conforme a uniformação, a *Einbildung*:

Assim como o mundo dos espíritos é imagem-modelo (*Vorbild*) da natureza, e todas as coisas desse mundo exterior são formações copiadas (*Abbildungen*) do que a natureza observa no mundo interior, assim, por sua vez, novamente, aquela alma universal é a imagem-modelo imediata da alma criadora no mundo dos espíritos, e o que neste é engendrado é apenas imagem-replicada (*Gegenbild*) ou o efetivo daquilo que está na alma universal como imagem-modelo ou possível (*Weltalter*, VIII 288).

A natureza subordina-se, submete-se, ao mundo dos espíritos – ela é consonante ao que soa por si mesmo, consoante para as vogais (Cf. *WA*, 251). Essa subordinação resulta de uma mesma decisão, de modo que se há rebaixamento da natureza, este só ocorre porque há elevação do espiritual, e vice-versa. Um não ocorre sem o outro, trata-se de um só ato recíproco e simultâneo. A natureza, contradizendo uma representação comum, não é uma dejeção do espiritual (cf. *WA*, 252, 256-257). Ainda sobre essa relação de fundação, leiamos um trecho em que Schelling a resume:

A linguagem popular considera a terra como o lugar onde o essencial é oprimido e agrilhado, bem como chama de céu a região onde ele mora livre e em sua própria essencialidade. Assim, se essa potência do começo está rebaixada ao ser e é trazida à consistência, o gérmen originário da futura natureza visível, então não nos equivocaremos quando afirmarmos que, rebaixada ao ser, essa potência superior – na qual antes de mais nada a essência está manifesta e a força negadora, oculta – não é nada senão o material originário (*Urstoff*) da pura essencialidade celeste, a fundação (*Grundlage*) e como que a primeira matéria (*Materie*) do futuro mundo

⁸¹ Cf. acima a nota 79 de nosso texto. Outra explicação dada por Schelling sobre o impessoal: “O mais alto nas obras tanto de arte quanto científicas surge precisamente por meio disso de que o impessoal opera nelas. Denominamos isso em uma obra de arte, por exemplo, a objetividade, pelo que se deve expressar propriamente apenas a oposição de subjetividade” (VII, 473).

dos espíritos. Pois também essa potência superior, ainda que diante da inferior seja como espírito e vida puros, a franqueadora de todas as suas maravilhas, pode por sua vez afundar-se diante de uma potência mais alta, tornar-se um material e admitir propriedades passivas, e, por estranha que possa soar a expressão de que também o mundo dos espíritos tem um material, uma base (*Basis*) sobre a qual repousa, fora de Deus nada pode verdadeiramente existir que não tenha sido criado a partir de um embasamento (*Unterlage*) diferente do seu si supremo” (VIII 248).

Pois bem, no essencial, seria esse o conteúdo do segundo livro sobre o presente das *Weltalter*⁸², se tomamos suas notas como base. Mas ainda há algo mais em que gostaríamos de insistir rapidamente, a relação entre natureza e mundo dos espíritos como relação entre dois tempos, levando em conta sua co-originariedade: “Natureza e mundo dos espíritos são, portanto, igualmente originários e (mesmo em sua cisão) <pura e simplesmente> simultâneos” (*WA*, 252)⁸³. Na relação do presente (A) com o passado (B), este não é

aniquilado, ou absolutamente reprimido; ele é somente posto como passado em relação a A, <como passado> mas certamente como eficiente no passado, e mesmo como o que eternamente porta essa unidade superior e <outra> última” (*WA*, 255).

Para Schelling, todo singular criado possui em si mesmo, novamente, cada um dos tempos: passado, presente e futuro. O que se casa com sua doutrina da subjetividade do tempo⁸⁴: “Nenhuma coisa surge no tempo, apenas em cada coisa surge o tempo, de novo imediatamente, a partir da eternidade” (*WA*, 78-79). É um tempo interno, não

⁸² Lembro que Schelling redigiu três versões diferentes do livro do passado. Dos outros, só restou algumas notas sobre o presente, de onde tirei a maior parte das citações deste trecho sobre natureza e mundo dos espíritos.

⁸³ Os sinais < > indicam que, no manuscrito, as palavras estavam riscadas.

⁸⁴ Sobre essa “subjetividade do tempo” em Schelling comparada com a temporalidade hegeliana e kantiana, ver a longa e precisa nota em P. Arantes, *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo, Polis, 1981, p. 118.

externo às coisas, pelo que se pode dizer que não se trata de um começo *no* tempo, pois cada coisa possui “somente um tempo interno, próprio, nativo e imanente a ela” (*WA*, 78-79). Daí é possível pensar sobre os “tempos distintos” em simultaneidade, que “são necessariamente a um só tempo”.

O tempo passado não é um tempo suprimido; o passado sem dúvida não pode ser como é um presente, mas certamente tem de ser, como um passado, ao mesmo tempo em que o presente; o futuro sem dúvida não é como um ente, um sendo (*Seyendes*) agora, mas certamente é com o presente como um futuro ente ao mesmo tempo, e é igualmente absurdo pensar o ser-passado e o ser-futuro como um pleno não-ser (VIII 302).

Daí o que Schelling chama de “a contradição no escalonamento supremo”: não uma só eternidade, mas uma “série de eternidades (éones) ou tempos. Mas é precisamente essa série de eternidades que chamamos em geral de tempo” (VIII 302). A exposição schellinguiana do tempo oscila entre apresentação dos tempos cósmicos e dos tempos humanos, ao mesmo tempo em que considera o passado como o passado divino de antes da criação. A oscilação expositiva de Schelling pode ser entendida dentro do andamento da *Einbildung*. Mas voltemos ao assim chamado ‘o homem’.

Ele é um ser (*Wesen*) que se encontra no ponto intermédio desses dois mundos, também dois tempos, sem que haja nele unidade de ambos. O homem, diz Schelling, é “o imediato ponto de contato” (*WA*, 254) dos dois mundos. A natureza é para ele passado, enquanto o mundo dos espíritos é futuro. “O caminho do homem vai, por meio da natureza, ao mundo dos espíritos” (*WA*, 253) – a ciência vai do sensível ao supra-sensível, sem que haja conhecimento imediato do mundo dos espíritos. “A história da terra é, para ele [o homem], o único ponto inicial de uma história do presente” (*WA*, 255). E em relação ao mundo dos espíritos o que segue o homem? Schelling responde:

Tudo o que também aqui já era *ele próprio*, e remanesce aqui apenas o que não era *ele próprio*. Assim o homem não passa *meramente* para o mundo dos espíritos com seu espírito no sentido estrito da palavra, mas também com o que em seu corpo, carne (*Leib*), era ele próprio, o que em seu corpo era o espiritual, o demoníaco (VII, 475-476).

O demoníaco (*Dämonisches*) é precisamente o intermédio no homem. É menos uma mediação do que um limiar em que se indeterminam a natureza e o mundo dos espíritos, portanto, *instância de ambigüidade* e, ao mesmo tempo, é também *instância a partir da qual se decide* a relação entre natureza e significação⁸⁵. É no demoníaco que pode aparecer propriamente a imortalidade, pelo que se delimita o que é morte e se torna explicável até mesmo a aparição de um espírito.

A morte não é uma separação absoluta do espírito e do corpo, mas apenas uma separação do elemento do corpo que contradiz o espírito, portanto separação do bem e do mal (daí também o remanescente não é chamado de o *corpo*, mas de o cadáver). Portanto não é um mera parte do homem que é imortal, mas o homem total segundo seu verdadeiro *Esse*, de modo que a morte é uma *reductio ad essentiam*. Queremos o ser-essência (*Wesen*), que não remanesce na morte – pois este é o *caput mortuum* –, mas é formado, e não é nem meramente espiritual nem meramente físico, mas o espiritual do físico e o físico do espiritual; para nunca o confundir com o puramente espiritual, nós o chamamos de o demoníaco. Portanto o imortal do homem é o demoníaco, não uma negação do físico, mas antes o físico essencificado (*essentificirt*). Esse demoníaco é portanto um ser (*Wesen*) *supremamente-efetivo*, até mesmo mais efetivo do que o homem é neste corpo; é isto o que na linguagem popular (e aqui vale propriamente: *vox populi vox Dei*) não se nomeia o espírito mas

⁸⁵ Para uma história dos usos do termo demoníaco entre gregos e cristãos, ver os trabalhos de M. Detienne: *La notion de daimôn dans Le pythagorisme ancien* (Paris, Les Belles Lettres, 1963) e o verbete “Demônios” na *Enciclopédia Einaudi* (Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, vol. 12, p. 45-57). Detienne prefere usar o neologismo “demônico” em vez de “demoníaco”, já que este seria de uso mais pejorativo.

um espírito; se, por exemplo, é dito que a um homem apareceu um espírito, então é precisamente isso o que entendemos como esse ser supremamente-efetivo, essencificado. (VII, 478).

De todo modo, ao tratar da passagem da natureza ao mundo dos espíritos, Schelling não pretende entrar pela *Schwärmerei*, uma vez que, ao contrário, se intenta determinar o conhecimento e não confirmar “a falta ou insuficiência de ciência” própria à exaltação fantasiosa (IX 07)⁸⁶. Para Schelling, à ciência (filosofia) não cabe pôr-se anteparos ou calar-se sobre o que é de interesse geral, que se encontra, por exemplo, na discussão sobre a imortalidade da alma. Curiosamente, uma questão como essa abre a Schelling ocasião de refletir sobre o presente, como veremos operar em *Clara*.

“O homem”, afirma Schelling, “que não é capaz de opor-se a seu passado não o tem, ou, antes, ele nunca sai dele, mas vive constantemente nele”(WA, 11). Ocorre aí uma espécie de anacronismo, que não é propriamente suprimido (em seu sentido puramente negativo), ou excesso, que nunca pode ser inteiramente superado; enquanto não houver uma verdadeira cisão que, de dentro do próprio presente, é estabelecida para com o passado, não haverá propriamente passado. O homem está condenado ao seu presente, por isso ele pôde dizer que “não podemos ser narradores, mas apenas pesquisadores” (WA, 9). Põe-se, como tarefa aos pesquisadores, o esforço de narrar. Portanto a insistência de Schelling sobre o passado, tempo mítico inclusive, não são votos em prol de uma *religio mortis* que se traduziria como mergulho no passado imemorial e abandono do presente. Todo o esforço, parece-me, está em estabelecer uma relação com o passado em que o passado se torne apenas *evocável*, e não propriamente *invocável* – aí talvez se delineie o que Schelling entende por crítica do presente. Se a filosofia transcendental “põe entre parênteses o mundo (o tempo) para proceder ao ato

⁸⁶ O que cito é uma introdução (IX, 03-10) a um tratado, não escrito, sobre a passagem, *Übergang*, da natureza ao mundo dos espíritos. Não é uma introdução a *Clara*, apesar de possuir o mesmo tema. Sobre isso ver a introdução dos editores ao volume IX das obras de Schelling. Esse texto, tradicionalmente, é editado junto com *Clara*.

de fundar” e a dialética, por sua vez, “põe entre parênteses o ato de fundar para se apropriar teórica e praticamente do mundo”⁸⁷, de modo que se protela (‘suspende’) o ato de fundar, o projeto da filosofia de Schelling parece apontar para a tentativa de compreensão da contemporaneidade dessas duas temporalidades, nos termos de Schelling, dos coetâneos pré-histórico e histórico.

⁸⁷ Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*. Tomo I. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1987, p. 35.

III. Às voltas com uma leitura de Clara, ou uma forma em particular

“Eu tive que roubar todo conteúdo à imaginação poética para dar conteúdo político ao materialismo da imaginação”.

Bernard Desgaudrioles (*apud* Bento Prado Jr.)

A imagem da assim chamada Antigüidade clássica e de suas obras de arte, pelo menos desde o humanismo da Renascença, foi como que depurada do elemento ctônico e, em seu caráter geral, olímpicamente vista como “uma nobre simplicidade e uma grandeza serena” (*eine edle Einfalt und eine stille Größe*), de modo que suas figuras pudessem ser esteticamente apreciadas, aparentemente sem a sobrecarga do culto⁸⁸. Esse lado obscuro, no entanto, não foi propriamente eliminado; pelo contrário, retornou em diversas formas e âmbitos ao longo da história. Tomemos um exemplo da literatura alemã.

⁸⁸ É preciso acentuar que as considerações de Winckelmann sobre a arte grega antiga bem como seus efeitos não se restringiam à Alemanha, mas faziam parte de um debate europeu. Sobre isso, o número especial (“Écrire l’histoire d’art”) da *Revue germanique internationale*, nº 13, 2000. Quanto à reconsideração dessa imagem olímpica como que depurada do ctônico, tomando por base o Renascimento, cf.: Aby Warburg. “La divination païenne et antique dans les écrits et les images à l’époque de Luther” (1920), *Essais florentins*. Paris, Klincksieck, 1990, p. 246-294; e Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 248ss. Quanto à frase citada, Winckelmann, *Réflexions sur l’imitation des oeuvres grecques en peinture et sculpture*. (Edição bilíngüe). Paris, Aubier, 1990, p. 142.

Nosso exemplo tem precisamente como tema a linha divisória entre o olímpico e o ctônico. Serenus Zeitblom, narrador do romance *Doutor Fausto*, de Thomas Mann, aplicando-se, nos primeiros capítulos, em encontrar a embocadura de sua narrativa – a vida de um homem, Adrian Leverkühn, dedicado ao ‘idioma dos sons’ –, dá mostra do que pode aparecer como um “humanismo ambíguo ilustrado” em relação ao mundo mítico, ou seja, a dupla face do narrador como “moderação e ferocidade”⁸⁹, olímpico e ctônico.

Inicialmente Zeitblom se pergunta sobre a possibilidade de distinguir um limite entre “o mundo nobremente pedagógico do espírito e aquele outro mundo dos espíritos”⁹⁰ e, em seguida, seu questionamento insinua que não há o primeiro sem este segundo. A insinuação é confirmada pela breve narrativa de um episódio de sua viagem, ainda moço, à Itália e à Grécia. Essa imagem concentra a *Bildung* de Serenus, bem como seu papel social de professor de filosofia:

Quando do alto da Acrópole dirigia o olhar à via sacra, pela qual avançavam os mistas ornados com a testeira de açafrão, o nome de Iaco nos lábios, e em seguida, quando me achava no lugar da própria iniciação, na zona do Eubuleu, à beira da fenda plutônica, sobranceada de rochedos. Eis o que experimentei pressentindo a plenitude do sentimento de vida que se expressa no fervor iniciatório da grecidade olímpica perante as divindades das profundezas, e mais tarde, falando da cátedra de meu colégio, amiúde expliquei aos alunos do último ano que a cultura consiste propriamente na *conjunção piedosa e ordenadora* – quase que se poderia dizer: *propiciatória – dos monstros da noite no culto dos deuses*.⁹¹

⁸⁹ F. Jesi, *O mito*. Lisboa, Presença, 1977, p. 63 e Jesi, F. *Materiali mitologici*. Torino, Einaudi, 2ª. ed., 2001, p. 200.

⁹⁰ Lembremos que há uma dupla significação da expressão *Geisterwelt*, um *mundano* (mundo dos espíritos, sobrenatural) e outro *acadêmico* (mundo de espíritos, supra-sensível).

⁹¹ As citações, com pequenas alterações, foram retiradas da edição brasileira: *Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. Trad. de Herbert Caro. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p. 15. *Doktor Faustus*. Berlin/Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1955, p. 13-14. Para a concepção do mito em Mann ver sua correspondência com Karl Kerényi

Da contemplação da procissão ritual dos iniciados dionisíacos, que portanto vieram de uma ‘formação’ nos Mistérios, ele chega ao local em que se invoca Hades (Eubuleu é seu nome propiciatório, aquele em que por temor se lisonjeia e enaltece o deus em busca de favores), o deus dos mundos íferos. Aqui ele se põe e permanece dentro do círculo do culto e dele conclui, como educador, que a cultura (o mundo do espírito) consiste no trabalho de ordenação e oficiamento do ritual ctônico; o mundo do espírito (cultura), sem autonomia, permanece ‘encantado’ dentro do círculo mitológico. Na exposição de seu objeto, o pedagogo e narrador faz, portanto, com que o seu propalado humanismo desapareça; em vez de esconjurar o ctônico, ou antes o próprio paganismo, que o assusta na época de sua formação e durante a ascensão e estabelecimento do nazismo (quando escreve sua narrativa), Zeitblom o invoca. Em resumo, há de se notar que a distância narrativa *se interverte* em fusão cultural e a afirmação do humano *se interverte* em afirmação do inumano. Ou seja, as dimensões estética e política se tornam ambas, em indistinção, o próprio mítico. Ora, se tomamos o humanismo como um conceito político⁹², a despeito de quaisquer boas intenções de seu agente, é possível concluir não só sobre sua ineficácia, como sobre sua conjugação com os símbolos e a violência do poder. Nesse sentido, Thomas Mann, o escritor propriamente e não o narrador, encara a face escura do humanismo alemão.

A oposição entre olímpico e ctônico pode ser sintetizada com o termo ‘paganismo’, o qual por sua vez pode ser contraposto a ‘cristianismo’. Contraposição que permite voltarmos a Schelling e, aqui nosso objetivo, nos voltar para *Clara*⁹³. À

(*Gespräch in Briefen*. Zürich, Rhein-Verlag, 1960).

⁹² Cf. Fausto, Ruy. *Marx: lógica e política*. Tomo I. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1987. Especialmente os ensaios “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo” (p. 27-65), “Althusserismo e antropologismo” (p.66-86) e o primeiro apêndice, “Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx” (p.227-235).

⁹³ *Clara* é como se referem comumente, na bibliografia secundária, a esse texto de Schelling. No original consta apenas “Sobre a conexão da natureza com o mundo dos espíritos. Um diálogo. Fragmento” (*Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. Fragment*). Sobre a data em que foi escrito, a discussão entre os comentadores varia entre 1809 e 1812.

primeira vista, é a história de uma jovem viúva católica que, auxiliada por dois amigos, um pastor protestante e um médico, tem por ‘aventura’, na qual todos se engajam, seu trabalho de luto. É composto como um diálogo filosófico, seis fragmentos sobre a passagem do mundo natural para o mundo dos espíritos. As conversas são narradas pelo pastor. Em termos filosóficos tradicionais, trata da morte e da imortalidade da alma. É de nascença obra compósita e fragmentada. Parece um ensaio para desenvenenar a prosa filosófica dos vincos da vida acadêmica de um professor universitário de filosofia e aparece antes como ruínas significativas dessa tentativa de se bater contra a divisão social do trabalho. Noutras palavras, trata-se do interesse de Schelling pelo que chamou, em seu diário, de “Popularität”⁹⁴, isto é, uma prosa que fosse expressiva do tema já presente no “Mais antigo programa sistemático do Idealismo Alemão”, a unidade entre intelectuais (*Gelehrten*) e povo, desdobrado, dentro de sua obra, em duas frentes: o modo de exposição narrativo trazido para a filosofia e o uso de expressões e temas tirados da teosofia. Meta que reaparece na empreitada schellinguiana de uma filosofia da história nas *Weltalter*. Ali ele procura deslindar cientificamente as “representações místicas” (*mystische Vorstellungen*) da teosofia. Mas, diz Schelling, isso teria de ser uma “mania universal” (*Allgemeine Sucht*), o que só seria possível se a filosofia da época se empenhasse em fornecer “fundamentações científicas” para tais imagens (*Vorstellungen*), em consonância com o pedido da “nação alemã” para que a filosofia não desistisse. A fim de que tal aclaramento, uma tal empreitada esclarecida e esclarecedora ocorresse, no entanto, caberia se desfazer dos fumos de fidalguia perante essas representações populares, ou na proposição imperativa de Schelling: “Não bancar o grande fidalgo” (*Nicht den großen Herrn spielen*)⁹⁵. Noutros termos, por meio da

⁹⁴ *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Edição de L. Knatz, H.J. Sandkühler e M. Schraven. Hamburgo, Felix Meiner, 1994, p. 145.

⁹⁵ *Idem*.

cientificidade interna ao próprio conceito mundano de filosofia, busca-se superar a distinção entre o acadêmico e o popular bem como ao que aí está suposto, a mera oposição entre conceito e imagem, no que se ausenta o verdadeiro intrincamento e complexidade da relação. Politicamente falando, Schelling encara a face obscura do “*sapere aude!*”, o que interrompe, salvo engano, certo conforto ideológico de simplesmente negar substância ou existência a essas representações e a seus ‘conteúdos’.

Os comentadores, em geral, tomam *Clara* como um estoque de proposições filosóficas, do qual retiram aquelas mais apropriadas para uma tese qualquer que queiram comprovar sobre a filosofia de Schelling⁹⁶. Ou ainda, fazem de *Clara*, no que não é estoque, um monumento memorial à esposa, Caroline, falecida em 1809. Pretendo, aqui, traçar um percurso diferente desse. Não será meu interesse analisar os temas propriamente, tenciono na verdade fazer uma espécie de análise ‘formal’ de *Clara*, o que não implica completo desligamento da filosofia, lidando com questões como: Qual é a fisionomia do narrador? Como se dá e que conseqüências são possíveis de depreender do entrelaçamento da temporalidade épica de uma narrativa com a temporalidade dramática de uma conversação? O que é possível dizer dos personagens dentro dessa forma? Caberia algum tipo de comparação com obras da literatura alemã? É com isso que nos pomos às voltas com uma leitura de *Clara*. Uma tentativa de compreender sua *composição*. Caso não se leve isso em conta, sua construção compositiva, corre-se o risco de, por assim dizer, traduzir literalmente expressões idiomáticas, ou cair em fintas.

1

⁹⁶ Só conheço propriamente uma exceção, o livro de Sara Nosari (*La favola di Clara. Paradigma schellingiano e pedagogia della morte*. Milão, Mursia, 1998), mas que me parece uma leitura equivocada, excessivamente marcada por um certo *pathos* da finitude.

O narrador que, por profissão, é um pastor, mestre ou doutrinador, *Lehrer*, está autorizado a pregar, a convencer em favor de uma crença, mas não é desse modo que ele se põe em sua narrativa. No plano privado das conversações, ele dialoga; no plano público da escrita, ele narra. Se dialoga, não cabe pregar. Se narra, o que faz então?

É curioso que, caso acentuemos o aspecto alegórico, conforme o esquema antropológico de Schelling no período, o médico representa o corpo, o pastor representa o espírito e Clara, a alma, o liame entre os dois. O que faz lembrar, embora não em perfeita correspondência, o célebre opúsculo kantiano, “Respondendo à pergunta: o que é *Aufklärung*?”. Nos termos de Kant, temos um *Seelesorger*, homem que cuida e conduz as almas, e um médico, homem que ajuíza sobre o corpo de outros. Nos termos de Schelling, o médico seria um especialista na natureza (mais propriamente, um *Naturphilosoph*), enquanto o pastor seria um especialista no espírito. Ambos se ocupam com alguém em meio a uma crise pessoal, de modo a auxiliá-la a ficar de pé sobre as próprias pernas. Em parte, eles agem como especialistas, mas, tomando a distinção kantiana, não fazem uso privado da razão, não falam em nome de nenhuma instituição. São seres racionais que pensam livremente sobre os assuntos de sua especialidade, estão como que desatados seja da ‘máquina’ estatal, seja da Igreja. Portanto os usos livre e universal da razão, em *Clara*, são manifestos pelo andamento e teor das discussões. Quanto ao uso público, ele se daria na publicização da narrativa, e mesmo antes no próprio ato narrativo. Ao que parece, há um legítimo uso crítico da razão. Há, na verdade, mais que isso: há um comentário da empreitada crítica e sua época, da *Aufklärung*.

Ora, tomar Schelling por um iluminista, antes de mais nada, parece um perfeito contra-senso, do qual é certamente impossível discordar. Mas tomá-lo como alguém que se ocupa com sua própria época, isto sim já é mais sensato. Schelling, na verdade, não

faz nenhuma negação abstrata da Ilustração, e tampouco pode ser tido por um *Schwärmer*. A questão é que a representação schellinguiana de uma efetiva *Aufklärung* vem junto com um “princípio bárbaro” que, precisa o filósofo, “vencido mas não aniquilado, é o embasamento de toda grandeza e beleza” (VIII, 343). Salvo engano, aqui se dá o *enjeu* político e ‘estético’ desse escrito, na medida mesma em que a relação entre o princípio bárbaro e o Iluminismo constitui como que algo de precipitado da forma de *Clara*.

Voltemos ao uso público da razão, e retomemos com outros termos a descrição geral de nosso texto: o pastor e o médico, duas figuras típicas do douto, se encontram com uma viúva, que carece de cuidados profissionais. No entanto não ocorrem duas consultas. Pelo contrário, a rudeza da vida profissional, sua autoridade, é deixada de lado, pois o encontro é *conduzido* como conversação, civilizadamente apoiada em *philia*, de modo tal que a competência profissional desses dois homens abstratos, afinal são anônimos definidos pelo lugar que ocupam na divisão social do trabalho, se dá de maneira amadora – o poder religioso e o poder médico, ao que parece, estão suspensos. É um encontro polido, socialmente falando, entre dois burgueses e uma aristocrata. O que poderia se dar como uma luta, encontro de inimigos, dá-se conforme afinidade⁹⁷ ou *Gesittung*⁹⁸, bons modos, boa criação, urbanidade. Evitam-se os extremos: nem exaltação mística, nem exaltação da ‘ciência pura’. Evitam-se oposições extremadas: nem “imoralidade” da monarquia, nem “virtude” da república⁹⁹. Contudo a distinção jamais se apaga, ou mesmo é esquecida, já que a nobre tem nome, não os burgueses. A

⁹⁷ Cf. Kant, *Antropologia*, VII, 176-177.

⁹⁸ Para uma análise magistral da *Gesittung* em Bachofen, cf Furio Jesi., “Bachofen e il rapporto con l’antico” *Bachofen*. Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 04-57.

⁹⁹ Na primeira parte do relatório de 07 de maio de 1794, apresentado em nome do Comitê de Salvação Pública, Robespierre expõe essa oposição, que serve de base para culminar no triunfo da Revolução e, com isso, estabelecer o culto do Ser Supremo e um “sistema de festas nacionais”, Cf.: M. de Robespierre, *Discursos e relatórios na Convenção*. Rio de Janeiro, Contraponto/EDUERJ, 1999, p. 163-190.

ausência de nome próprio possibilita tomar os dois, literalmente, como lugares-tenentes. Eles são representantes (*Vertreter*) que exercem funções, sem que os possa prender em determinações de conteúdo. Evocam com isso figuras como Asclépio, ligado à medicina, e Hermes, mensageiro e condutor de almas. Mas coloquemos o foco na *condução*, a atividade principal do narrador, para melhor caracterizá-la.

Pelas conversações, Clara é *conduzida e persuadida*, em seu trabalho de luto, a conciliar-se com a natureza, pela qual, aliás, declara horror e a qual define como “essa noite eterna, essa fuga da luz, esse ser eternamente em luta que nunca é” (IX, 27). O médico, por suas declarações, algumas vezes quase exaltado, procura *iniciá-la* na filosofia da natureza. Pelos ‘ensinamentos’, sabe-se que é preciso primeiro conciliar-se com a natureza para então *eleva-se* às significações do mundo espiritual. Pelos signos funestos, que despontam ao longo da narrativa, e por alguns momentos em que Clara é descrita em estado de transfiguração (traços hipocráticos), sua morte é certa. O pastor chega mesmo a comentar que, na noite de natal, “havia em seu ser, a noite toda, algo de transfigurado e uma espécie de serenidade indescritível, que há muito não notáramos nela” (IX, 41). Clara educa-se, e é *educada*, para tornar-se estranha à vida e familiar à morte. O narrador, portanto, conjuga diferentes formas de condução (psicagogia¹⁰⁰, anagogia, mistagogia e pedagogia), quase como fosse uma composição musical em que o motivo (morte) é diferentemente retomado a cada punhado de compassos, mas o desenvolvimento não chega a um *gran finale*, uma vez que o leitor não tem acesso à *hora mortis*. Sem clímax, ocorrem repetições que, a cada vez, produzem sentidos: tempos próprios e autônomos em correlação, e cada qual reproduz em si mesmo o surgimento do tempo. A promessa de morte, que acompanha a narrativa, não se cumpre como imagem. O arredondamento ou arremate não se cumpre. O inacabamento de Clara

¹⁰⁰ Inclusive em seu sentido platônico, em que se conjugam diálogo, dialética, retórica e política. Sobre o assunto cf.: A. Tordesillas, “Platone e la psicagogia”, in: M. Migliori (ed.). *Interiorità e anima: la psychè in Platone*. Milano, Rusconi, 2006, p. 293-306.

não é de todo incompatível, começa a se ver, com sua forma. É ao leitor, caso queira, que incumbe cumprir o prometido. Muito provavelmente, imagina-se, não seria um fim gorgônico à maneira do jovem Werther, tal como narra o “editor” das cartas: “Disparara na cabeça, acima do olho direito; o cérebro era expelido” ¹⁰¹. Talvez Clara adoeça e paulatinamente vá minguando?

As aberturas dos dois textos, *Werther* e *Clara*, são quase uma oposição. A circunspecção de um passeio, no outono, por um cemitério se afasta fortemente da expansão lírica e sublime da primavera de *Werther*. “Uma serenidade maravilhosa”, diz Werther na segunda carta, “ocupou minha alma inteira, tal como a doce manhã primaveril, de que desfruto com todo meu coração” ¹⁰². Serenidade que se reverte em aquiescência, uma vez que ele se abisma na beatitude do espetáculo da natureza: “eu sucumbo ao poder violento da majestade desses fenômenos” ¹⁰³. O início com a primavera juvenil e pânica, que aquece Werther, é promessa de vida – e promessa encruada de morte: um futuro junto com o sentimento sublime de ser aterrado. O outono de Clara é só promessa de morte; sua primavera¹⁰⁴, em compensação, uma jubilosa promessa de vida, mas apenas na medida em que ela cinde o instante, de modo que o tempo se inicia apontando para a vida como passado e para morte como futuro, o mundo dos espíritos. O presente de Clara é tensionado entre o passado e o futuro. Seu júbilo primaveril não se desliga entretanto da tristeza da natureza emudecida: “Ó primavera! tempo do anelo, com que vontade de viver preenches o coração!”, “*O Frühling, Zeit der*

¹⁰¹ O fragmento foi publicado pela primeira vez em 1862, depois da primeira edição das obras completas de Schelling. Só foi republicado em 1946 pela reedição das obras completas *Nachgelasse Band* (p. 272-275), que citamos como WA.

¹⁰² “*Eine wunderbare Heiterkeit hat meine ganze Seele eingenommen, gleich den süßen Frühlingmorgen, die ich mit ganzem Herzen genieße*”.

¹⁰³ “*Ich erliege unter der Gewalt der Herrlichkeit dieser Erscheinungen*”.

¹⁰⁴ Trata-se do fragmento “*Der Frühling*”, editado no *Nachlaßband* das obras completas de Schelling (WA, 272-275). Ali consta anotado pelos editores: “Projeto para a continuação do diálogo *Clara* (início do quarto diálogo)”.

Sehnsucht, mit welcher Lebenslust erfüllst du das Herz!” (WA, 272). O júbilo, aqui, note-se, é inclusive próximo do sentido agostiniano: a palavra coagulada que estoura e se estilhaça diante da Palavra falante, um elevar-se (sublime) que é rebaixar-se (*humilis*). Em Clara, o pesadume, ou melancolia, puxa para baixo, enquanto o espiritual para cima – sem que essa tensão se resolva, pelo menos inicialmente.

Para Werther é difícil viver e é difícil morrer¹⁰⁵. O gesto de Werther é gesto de renúncia, um sacrifício introvertido. Ele satisfaz o instituto jurídico e de fato abdica de seu amor por Lotte. Em seguida, mata-se. Mas o suicídio não é seu ‘verdadeiro’ gesto, afinal são doze horas de agonia, que em alemão, aliás, se diz *Todeskampf*, luta de morte. Daí se pode dizer que não houve preparação exitosa para a morte. É preciso que a morte seja horrível, gorgônica, para que a renúncia, aqui fruto do direito, se espelhe nela. Aqui ninguém se liberta, talvez se tenha uma promessa de libertação, que começa como recusa, ainda que passiva. O sacrifício se faz mais evidente, na obra de Goethe, na figura de Margarida, principalmente a cena do cárcere: a aceitação do sacrifício de si, seu ‘destino’, como gesto de revolta; a docilidade, passividade, se dá como autonomia que, ao mostrar-se, é esmagada¹⁰⁶. A vida de Margarida se esvazia, e a morte, como vazio, acusa sem significado: uma denúncia vazia portanto, e, por isso mesmo, surge esperança onde não há nenhuma. Não há preenchimento do futuro, mas uma antecipação vazia. Em Clara, por sua vez, se é lícito falar em revolta, ela cabe ao narrador. Em seu procedimento ele resfria a oposição dramática pelo distanciamento épico: ele mistura reflexão, que se ganha com o expediente épico, com a reflexão do diálogo dramático (e dialético) e ganha com isso uma forma pacificada, ‘civilizada’, de resolução de conflitos. Formalmente, ele produz um drama apaziguado pelo gesto épico. O gesto de

¹⁰⁵ Sobre *Werther*, ver: F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 76-81.

¹⁰⁶ Sobre a docilidade (*Fügsamkeit*) como revolta, ver o ensaio “Parataxis” de Adorno, *Noten zur Literatur III*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

Clara é distinto, e não pode ser observado sem levar em conta o narrador. A fala de Clara, no fragmento Primavera, se retesa inicialmente entre dois pólos, em seguida é distensionada com a imagem da beatitude da alma, o liame vivo de corpo e espírito. Soa como um canto de despedida, pois ela parece pronta e decidida a morrer. Para Clara foi fácil viver enquanto casada; com a viuvez, interrupção do laço social do matrimônio, tornou-se difícil viver. Ela sobrevivia, mas sempre como quem estivesse prometida para a morte, desde que nos fiemos, é claro, no narrador. Terminado o fragmento Primavera, é fácil morrer. Como se ela se dispusesse jubilosamente a ser sacrificada, a cumprir as expectativas que os prenúncios funestos do início outonal prometiam. Interrompe-se seu canto e o narrador descreve o apogeu da natureza, preechendo a esperança do “eterno ressuscitar” da natureza, que despontava nas flores temporãs do outono. É quase catártico para o narrador. A personagem Clara invoca a morte e se resigna. Em *Clara* não é escolhido o gesto de Werther ou de Margarida, não são sacrificados nem um burguês, nem uma moça das grandes massas. A aristocracia é quem deve ser sacrificada. O sacrifício é também um modo de pôr termo ao luto.

Se lembrarmos que a tragédia antiga¹⁰⁷ era parte de uma festa cívico-religiosa em que se comemorava a democracia, que nela se tem uma seqüência de mortes que leva quase ao esvaziamento do palco e perfeitamente ao esvaziamento do poder aristocrático (morta a família real, não há continuidade do poder, basta pensar na família mítica de Édipo), que a tragédia antiga era um modo de retomar e repetir o gesto político da luta pelo estabelecimento da democracia (tentativa de interrupção da identidade entre símbolos míticos e símbolos de poder), então é possível dizer que esse gesto trágico é retomado, com as diferenças que apontamos, pelo narrador de *Clara*. A ação narrada de Clara é, nesse sentido, trágica: liberdade e necessidade coincidem na heroína. Contudo, sem a vida pública do teatro (nem a festa cívico-religiosa dos antigos, nem o *coup de*

¹⁰⁷ Cf. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 129-141.

théâtre do classicismo), mas sim do mundo de leitores. Retomando os termos de Schelling, o presente só tem início quando o passado, princípio bárbaro, é “vencido mas não aniquilado”, de modo que possa tornar-se “o embasamento de toda grandeza e beleza” (VIII, 343). Não há beleza sem princípio bárbaro: assim como não há presente sem que o passado tenha sido vencido. Em resumo, na evocação sacrificial do narrador, salvo engano, está o mordente de *Clara*. Ele evoca e exorciza a morte, espécie de cumplicidade que ao mesmo tempo esconjura.

2

O narrador se faz condutor, regente que estabelece o andamento de toda a peça. Ele governa o todo e cada um. Seus expedientes não só introduzem como também conduzem o leitor em sua composição. Se a narração é um ato de memória que, como tal, interrompe a força e presença da morte, o distanciamento que se ganha, aqui, toma contornos paródicos. Lembremos do *intermezzo* irônico de nossa narrativa (cf. IX, 86-92). Clara, na casa do pastor, vê um livro sobre a mesa. Ao folheá-lo, um livro de filosofia, lamenta-se:

Por que é assim impossível que aqueles que hoje filosofam não escrevam como falam, pelo menos em parte? Essas palavras artificiais horríveis são, pois, absolutamente necessárias? A mesma coisa não se deixa dizer de nenhum jeito num modo universalmente humano? E um livro de filosofia tem de ser inteiramente indigesto para que seja filosófico? (IX, 86)

A conversa toda gira em torno de se escrever filosofia em formas acessíveis a qualquer pessoa cultivada; esse é um pouco o sentido de universal aí, bem à maneira kantiana do mundo letrado, *Leserwelt*, no opúsculo a que nos referimos acima. Chegam até mesmo a conjecturar que o romance talvez seja o sucedâneo moderno do que, entre os antigos, foi o diálogo. Passa-se de uma comunidade efetiva para uma ‘comunidade imaginada’ de leitores. *Clara*, enquanto narrativa de um diálogo, é resposta a essa conversa. A ironia, então, não se reduz a um piscar de olhos para o leitor, como quem diz ‘Eu consegui!’ Não, a ironia se deposita, em seu sentido enfático, na *forma*, conforme a relação entre o épico e o dramático que descrevemos acima. É uma narração e, enquanto tal, é uma evocação. Narra-se uma ação que, se é um sacrifício, protótipo do drama em sentido amplo, é uma invocação. Esta é uma participação, ao passo que a narração é distanciamento que, porque *paralela* à invocação que evoca, se faz também paródia: o ponto *crítico* por excelência, e nesse sentido é uma pesquisa, uma exposição do tempo presente. Entre as implicações dessa forma está o seu *jogo dos tempos*. Mas para que isso se mostre melhor, releiamos a abertura de nossa narrativa. Insistamos, tudo se passa sob o signo da morte: outono, dia de finados, assiste-se à celebração católica num cemitério. Isso que se vê e é descrito, o ritual público pelos mortos ou “a vida diante dos túmulos”, interrompe a ação do narrador e de seu *compagnon de route*, o médico. Esse primeiro episódio tem por título “O pastor narra”, citemos a introdução narrativa:

No dia de finados, íamos à cidade, o médico e eu, para voltar à tarde com Clara, que já há alguns dias viajara para lá em companhia de minhas duas filhas. Do mesmo modo que tínhamos diante de nós a bela cidade, que ficava aproximadamente a meia altura da montanha, exatamente no ponto de visão de uma abertura, que dava para uma larga planície, nós vimos uma multidão de pessoas se ajuntando e dirigindo-se para o lado de uma encosta suave. Logo presumimos aonde

ia o cortejo e nos decidimos a assistir à comovente festa, celebrada nesse dia em cidades católicas à memória dos falecidos. Logo descobrimos todo o espaço ficar repleto de gente. Era um espetáculo singular ver a vida sobre os túmulos, pressagiosamente iluminada pelo sol de outono brilhando esmaecido. Visto que nos afastamos dos caminhos batidos, logo vimos uns bons grupos se ajuntarem em torno de diferentes túmulos: aqui, moças em flor, de mãos dadas com irmãos e irmãs caçulas, punham coroas no túmulo de uma mãe; ali, uma mãe de pé junto ao túmulo dos filhos que se foram cedo, onde não era preciso água benta para tomar o lugar das lágrimas, havia sim um pranto santificado que, vindo da doce melancolia (*süße Wehmuth*), caía suavemente e refrescava a terra da sepultura. Sérios e meditativos se mantinham os homens, aqui e ali, diante de diferentes sepulturas que talvez encerrassem um amigo que tenha ido embora cedo, ou uma amiga que não será possível esquecer. Todos os laços da vida lacerados se renovavam aqui para o observador, que conhecesse as pessoas e as circunstâncias; os irmãos voltavam para os irmãos, os filhos, para os pais e, nesse instante, eram novamente uma família; apenas a amada, de quem a morte roubou o amado, não podia mostrar-se nesse atropelo, talvez tivesse escolhido a manhãzinha para, sem testemunhas, com o orvalho matutino, umedecer com suas lágrimas o lugar que amava. O bonito monumento a um rapazinho, que morreu aqui como forasteiro, achava-se tão delicada e engenhosamente ornado com flores, que somente mãos amantes o devem ter efetuado. “Quão comovente é esse costume”, disse meu companheiro, “e como é significativo esse ornamento de flores temporãs sobre os túmulos: e não é justo oferecer aos mortos essas flores de outono, que na primavera irão brotar suas flores alegres, para fora de suas câmaras escuras, em eterno testemunho da vida que perdura e da ressurreição eterna?”

No meio do terreno, erguia-se uma capelinha, incapaz de conter a multidão. Logo depois de nossa chegada, ela ficara tão repleta que uma longa fila, longe das portas, se havia formado por sobre as sepulturas. Nós nos pusemos ao lado de uma

velha campã coberta de musgo, cujos traços já eram há muito ilegíveis, e escutávamos o ofício sendo celebrado, cujo andamento só podíamos acompanhar pelos movimentos daqueles que estavam do lado de fora. Nós nos sentamos absorvidos em serena melancolia (*stille Wehmuth*). Quantos dos que caminham aqui por sobre essas sepulturas irão repousar, neste mesmo ano, embaixo delas?

Por onde andaria nossa amiga? Acreditamos por um momento tê-la visto, mas sem a reconhecer realmente, ou podermos nos aproximar em meio à tropelia. Lembramos-nos que ainda tínhamos um bom caminho a fazer. Havíamos combinado com ela no mosteiro beneditino, situado numa colina do outro lado da cidade, onde em todo caso devíamos achá-la na hora da partida. Vimos que era hora, e nos afastamos em silêncio.

Na cidade, encontramos tudo vazio e ermo; nós nos detivemos por um curto tempo, para nos refrescar um pouco, e subimos em seguida para o belo mosteiro. Na chegada fomos conduzidos à biblioteca, onde nos esperava um religioso, moço e bem-apessoado, que parecia ser encarregado de receber e entreter convenientemente os estranhos. (IX, 11-13)

Um traço marcante desta abertura é o modo como se organizam *tempos distintos*, e isto é um procedimento de toda a obra. Passado, presente e futuro se entrelaçam; tempo privado e tempo coletivo se enredam. O narrador como que estaca diante da “paisagem” e cisma. Não é o mundo natural que abre suas portas, uma vez que já são formas de artifício, entre as quais a vida se produz e reproduz; não há imediatamente uma contraposição entre aquele que observa e as formas naturais, anteriores a um estado civil. É antes um natural domado e domesticado que aparece diante dele. Tudo já parece em harmonia, conforme um provável agenciamento prévio; se há algo de propriamente natural, ele se contrai em enigma. Há a cidade e seu cemitério (vida e morte): um pedaço ou recorte do espaço que, cadenciado no tempo de uma viagem, é tomado como objeto do olhar e consideração do narrador. Junto com a cidade, à qual se segue uma planície,

vê-se uma multidão que, aos poucos, se dirige em cortejo a um cemitério no dia de finados¹⁰⁸. A delimitação do cemitério dá-se no ‘povoamento’ pela multidão (*Menge*), categoria pré-política, se ajuntando à roda dos túmulos. Sua ‘colonização’ se realiza pela ocupação bem ordenada das pessoas, seus arranjos de flores nas sepulturas, criando um primeiro nexos moral, a vida ética imediata (a família) entretida em cordialidade, *Gemüthlichkeit*. E não à-toa, ocupando o meio do terreno, está a capela onde se realiza a liturgia; é por assim dizer o centro da comunidade objetivado, que, por sua vez, é vivificado pelos oficiantes. Os elementos fixos do cemitério, os túmulos e o que a eles se liga (*Grab, Grabhügel, Grabstätten, Grabstein, Denkmal*), imantados por essa disposição física e ética, são como que carregados de significação¹⁰⁹, que não se comunica. Como a natureza muda e triste, é o aspecto pitoresco e ruinoso de “uma velha pedra tumular coberta de musgo, cujos traços já eram há muito ilegíveis”, justaposto à observação do ofício, que desperta no narrador uma “serena e quieta melancolia” (*stille Wehmut*), cujo resultado é uma breve interrupção da narrativa que se precipita na pergunta pelos que irão morrer. A linguagem das ruínas tem o mesmo pesadume da natureza.

A *festa*, dia feriado em que estão suspensos os trabalhos cotidianos, apaga a vida material da cidade, deixando-a fora do alcance dos olhos. Os cidadãos livres da faina atuam e cumprem, oficiantes, a função política e religiosa (uma “ação simbólica”, Cf. V, 433-434) de restabelecimento dos laços da comunidade, conforme a *solenidade* da festa

¹⁰⁸ Segundo a *Legenda aurea*, de Jacopo de Varazze, o dia de finados foi instituído por santo Odon (Odilon), abade beneditino de Cluny, no século XI. O feriado se liga ao purgatório (*Fegefeuer*), como purificação dos mortos, à oração dos vivos em favor dos falecidos e à intercessão dos santos pelas almas destes últimos (o dia de todos os santos é primeiro de novembro). A ordem beneditina, à qual pertence o mosteiro em que os personagens de *Clara* se encontrarão, foi fundada no século VI. Com seu principal centro em Cluny, uma primeira reforma da ordem, observando maior rigor na vida monástica, ocorreu no século X.

¹⁰⁹ Como já indicamos, há no livro todo, retomado em dimensões diferentes, um procedimento de acumulação de signos que só ganham alguma clareza com o decorrer da narrativa (por exemplo, o episódio do retrato, na primeira parte).

antiga¹¹⁰: repete-se, em princípio, nesses instantes o ato de fundação ou criação de uma coletividade, cria-se um centro que permite delimitar interno e externo, mas centro que permeia todas as partes, como uma Idéia mitológica. Uma visibilidade do que ‘vale a pena ser visto’ e se dá a ver de maneira equivalente à Idéia. Nesse dia, a cidade dos vivos morre, para viver na necrópole. O que se vê, “a vida sobre os túmulos”, presentifica a solidariedade comunal e evoca “pressagiosamente”, tal como explicita o médico, com a imagem das flores e ressurreição, o futuro cumprido e redimido. Mas, a um só tempo, o catolicismo é uma religião do passado: é a religião da aristocrata Clara. Apesar das arestas aparadas pelo narrador, resultado de seu proceder por *Gesittung*, há um curto-circuito nessa cena, do qual discretamente desponta certa ironia. Um pastor protestante narra a ação litúrgica da fé de um estado social (*Stand*), aristocracia, historicamente morto, caso se pense nos acontecimentos da Revolução francesa. Se o que falamos sobre o papel de condutor do narrador tem validade, pode-se concluir que ele constante e rigorosamente se apascenta em função de fazer o passado tornar-se passado. Clara é um paradoxo, inatual e no entanto presente.

Contraposta à exposição pública da festa, aparece a imagem acanhada da “amada”, em quem se prefigura a personagem Clara, visitando de manhã o cemitério. Prenuncia-se com isso que Clara, jovem senhora aristocrata, já não se confunde inteiramente com o passado católico, embora este não seja apresentado em estado puro. Esquemática e historicamente, o cemitério do mundo católico e do Antigo regime seria como “um resumo simbólico da sociedade”¹¹¹, de modo que a atitude característica dos

¹¹⁰ Cf. K. Kerényi, “Qu’est-ce que la fête?”, *La religion antique*. Genebra, Georg, 1957, p.43-68 e Furio Jesi, “La festa e la macchina mitologica”, *Materiali mitologici*. Torino, Einaudi, 2001, p. 81-120.

¹¹¹ Philippe Ariès. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2ª ed, 1990, vol. II, p. 547 e 548. Tomo por base, principalmente, os capítulos X (“O tempo das belas mortes”) e XI (“A visita ao cemitério”). A pesquisa de Ariès se restringe à França e ao mundo anglo-saxão, o que não impede a percepção de semelhanças entre o que ele descreve e o trecho inicial de *Clara*. Além disso, resumindo o argumento que nos interessa aqui, e sendo historicamente mais preciso, Ariès relata a passagem de uma prevalência da “administração policial” (salubridade e higiene pública), associada a uma “vocalização civil” (p. 548), a uma preponderância da função privada (afetiva) no uso do cemitério.

homens diante da morte teria sido a de indiferença dos sentimentos, ao passo que a partir da Revolução francesa predominaria um uso privado desse espaço, e a atitude principal estaria na afetividade exposta diante da perda. Em *Clara*, a presentificação narrativa da ação litúrgica (um passado) já é contemporaneamente “tratada” conforme a “nova sensibilidade”¹¹²: o culto antigo configura-se com uma *aurea mediocritas* e simultaneamente o cemitério é feito um lugar de passeio e meditação para o narrador, espécie de transformação do velho e abstrato jardim iluminista para dar lugar à espontaneidade da natureza (o pitoresco)¹¹³, bem como os sentimentos e laços familiares são ressaltados. Enfim, a despeito da possível comoção do narrador com a cena, a inaturalidade da festa é posta. Ela é longínqua, um pouco à maneira de uma descrição científica, e mesmo sem eficácia, pois o narrador assiste ao ver mas não vê o que vêem. Evoca-se, em suma, a festa antiga, o inatural, no ponto de partida de uma reflexão sobre o presente, ou antes, a narrativa de *Clara* é tentativa de estabelecer um presente. O pastor *narra*, uma vez que só se narra o passado, separado do presente. Nesse sentido, Schelling como que toma por mote um dito de Nietzsche sobre os alemães, “eles são de anteontem e de depois de amanhã – *eles ainda não tem hoje*”¹¹⁴. Em outras palavras, eles são do tempo mítico e do tempo escatológico – eles não têm presente.

Também sobre essa mudança de atitude diante da morte: “O exercício da memória torna-se de fato luta contra a morte, busca desesperada de um vínculo com a eternidade que seja estranho à morte. Basta pensar num exemplo facilmente verificável: no mundo ocidental moderno a prática de visitar os cemitérios é agora freqüentemente motivada pelo desejo de alimentar a recordação dos defuntos. O túmulo perdeu inteiramente seu significado de lugar posto no limiar do Além, de ponto de intersecção entre reino dos vivos e reino dos mortos, para tornar-se apenas estímulo da memória; o atual costume da visita aos túmulos está exatamente em oposição ao antigo culto dos defuntos: a sepultura é agora valorizada *em oposição* à morte, como socorro da memória que combate a morte” (Furio Jesi. *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 10.)

¹¹² Ariès, *História da morte no Ocidente: da Idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977, p. 11.

¹¹³ Ariès estabelece o seguinte desenvolvimento, que vai do século XVIII ao XIX, do passeio como lazer público: primeiramente, os jardins, que são base para os cemitérios, que por sua vez são base para os parques (ele dá o exemplo do projeto e realização do Central Park de Nova Iorque).

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Além do bem e do mal*, §240. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 132.

Voltemos à inatualidade de Clara. Pelos sinais funestos e pelo não-sei-quê de transfiguração, é uma estrangeira entre os vivos. É solitária porque já não participa inteiramente das relações com os vivos. O que parece ser seu único vínculo erótico a liga à morte, seu marido morto, Albert. Sua fidelidade a faz íntima da morte. Seu alheamento – quase *atopia*, limiar entre o vivo e o morto – já é algo do demoníaco (*das Dämonisches*). Clara quase que só convive com os mortos e consigo mesma. Na convivência com os vivos, Clara é demoníaca: nem a vida nem a morte a possuem univocamente. O demoníaco é nomeado alma (*Seele*): “alma espiritual”, na morte; “alma corporal” (*leibliche Seele*), na vida (IX, 52); “o espiritual do físico e o físico do espiritual” (VII, 476). O demoníaco aí aparece na agonia, na luta de morte. A morte, por assim dizer, propriamente subtrai, a Clara, a presença de Albert, seu marido; já esse despontar do demoníaco aparece como preparação para o futuro. Sob a condução do narrador, marcada por ironia e paródia, Clara como ‘aquilo que passou’ deve morrer.

Ao nos pormos à roda de *Clara*, tentamos puxar os fios que possibilitassem a construção dessa forma. *Clara* é um modelo, ensaiado por Schelling, para tornar acessível seu presente, autônomo em relação ao seu “ontem” e ao seu “amanhã”.

Bibliografia

(1) Obras de Schelling

Os textos de Schelling são citados de acordo com a primeira edição, o número do volume seguido da página, caso contrário, vejam-se as indicações abaixo. Acrescentei aqui algumas poucas traduções, em português e francês, que no manejo dos textos foram importantes nas escolhas do léxico em português. As traduções brasileiras foram citadas quase sempre sem modificações.

[SW] SCHELLING, F.W.J. von. *Schellings Werke*. Edição de Manfred Schröter. Munique, Beck, 1959.

Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, 6 vols.

Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter. Edição de L. Knatz, H.J. Sandkühler e M. Schraven. Hamburgo, Felix Meiner, 1994.

Stuttgarter Privatvorlesungen. Edição e introdução de Miklos Vetö. Torino, Bottega d'Erasmus, 1973.

System der Weltalter: Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Vittorio Klostermann, 1998.

[WA] *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Nachlaßband*. Edição de Manfred Schröter. Munique, Biederstein und Leibniz, 1946.

[Plitt] *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Edição de G.L. Plitt. Leipzig, Hirzel, 1869, 3 vols. (Edição facsimilar) Elibron Classics, 2005.

FICHTE, J.G. & SCHELLING, F.W.J.. *Briefwechsel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

Traduções

_____. *Obras escolhidas*. Trad. de Rubens R. Torres Filho. São Paulo, Abril cultural, 1979.

_____. *Filosofia da arte*. Trad. de M. Suzuki. São Paulo, Edusp, 2001.

_____. “Profissão de fé epicurista” (Heinz Widerporst). Trad. de Rubens R.T. Filho. In: Rubens R. Torres Filho. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004, p.173-185.

_____. “Sobre a construção na filosofia”. Trad. de L. Codato. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, nº7, 2001, p.87-111.

_____. *Idéias para uma filosofia da natureza. Prefácio, introdução e aditamento à Introdução*. Trad. de C. Morujão. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. *Clara ou Du lien de la nature au monde des esprits*. Trad. de E. Kessler. Paris, L'Herne, 1984.

_____. *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich*. Trad. de J.-F. Marquet. Paris, Puf, 1983.

_____. *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*. Trad. J.-F. Courtine e E. Martineau. Paris, Gallimard, 1980.

FICHTE, J.G. & SCHELLING, F.W.J. *Correspondance (1794-1802)*. Trad. de M. Bienenstock. Paris, Puf, 1991.

(2) Obras sobre Schelling

BARTH, Bernhard. *Schellings Philosophie der Kunst: göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*. Freiburg/Munique, Alber, 1991.

BAUMGARTNER, Hans M. (org.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg/München, Karl Alber, 1975.

BOFFI, Guido. *Estética e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*. Milão, Guerini, 1997.

BRUAIRE, Claude. *Schelling ou la quête du secret de l'être*. Paris, Seghers, 1970.

BUCHHEIM, T & HERMANNI, F. "Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde". *Schellings Philosophie der Personalität*. Berlim, Akademie Verlag, 2004.

CESA, Claudio. *La filosofia politica di Schelling*. Bari, Laterza, 1969.

CHALLIOL-GILLET, M.-C. *Schelling, une philosophie de l'extase*. Paris, Puf, 1998.

COURTINE, J.-F. *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris, Galilée, 1990.

_____. "Un peuple métaphysique". *Revue de métaphysique et morale*, nº3, 2001, p. 39-61.

_____. "Les metamorphoses schellingiennes de l'intuition intellectuelle dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (intuition transcendantale, intuition esthétique)". In: A. Roux & M. Vetö (ed.). *Schelling et l'élan du Système de l'Idéalisme transcendantal*. Paris, L'Harmattan, 2001, p. 41-58.

_____. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo, Ed. 34, 2006.

DAVID, Pascal. *Schelling: de l'Absolu à l'histoire*. Paris, Puf, 1998.

_____. *Le vocabulaire de Schelling*. Paris, Ellipses, 2001.

DEPRÉ, Olivier. "Éclairages nouveaux sur 'Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand'". *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 88, 4^a série, n° 77, fevereiro de 1990, p. 79-98.

FRANZ, Michael. *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

GRIFFERO, Tonino. *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*. Milão, Guerini, 1994.

_____. *L'estetica di Schelling*. Bari, Laterza, 1996.

GUÉROULT, M. "La philosophie schellinguienne de la liberté". In: *Études de philosophie allemande*. Hildesheim/New York, Georg Olms, 1977, p. 87-100.

HABERMAS, Jürgen. "Idealismo dialéctico em transito al materialismo: consecuencias filosofico-historicas de las ideas de Schelling de una contracción de dios". In: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 163-215.

HASLER, Ludwig (org.). *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. (Ed. de H. Feick). Trad. de J.-F. Courtine. Paris, Gallimard, 1977.

HENNIGFELD, J. "Schellings philosophie der Sprache", *Philosophisches Jahrbuch*, p. 16-29.

HOLZ, Harald. "Die Beziehungen zwischen Schellings 'Naturphilosophie' und dem Identitätssystem in den Jahren 1801-02", *Philosophisches Jahrbuch*, 78, 1971, 2, p. 260-294.

LACOUÉ-LABARTHE, P. & NANCY, J.-L. "Le dialogue des genres". *Poétique*, 21, 1975, p. 148-175.

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

MAESSCHALCK, M. *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Louvain/Paris, Peeters/Vrin, 1991.

MARQUET, J.-F. *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris, Gallimard, 1973.

_____. “Schelling et l’histoire de la philosophie. Essai d’interprétation génétique”. In: Schelling, F.W.J. *Contribution à l’histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich*. Paris, Puf, 1983, p. 221-276.

_____. *Restitutions. Études d’histoire de la philosophie allemande*. Paris, Vrin, 2001.

MASSOLO, Arturo. *Il primo Schelling*. Florença, G.C. Sansoni, 1953.

MOISO, F. *Vità, natura, libertà*. Milano, Mursia, 1990.

NOSARI, Sara. *La favola di Clara. Paradigma schellinguiano e pedagogia della morte*. Milão, Mursia, 1998.

OCHOA, Hugo R. “Schelling e a filosofia da natureza”. In: Gazolla, Rachel (org.) *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo, Paulus, 2008, p. 133-191.

OESTERREICH, Peter L. *Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

PAREYSON, Luigi.. “L’esthétique musicale de Schelling”, in: *Philosophie*, n° 66, 2000, p. 20-45.

_____. “La stupeur de la raison selon Schelling” *Philosophie*, n°s 55 e 56, 1997, p. 73-92 e 66-94.

_____. “Un problema schellinghiano: arte e filosofia”. *Conversazioni di estetica*. Milano, Mursia, 1966, p.169-186.

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

ROUX, A. & VETÖ, M. (ed.). *Schelling et l’élan du Système de l’Idéalisme transcendantal*. Paris, L’Harmattan, 2001.

SANDKÜHLER, H.J. (Hrsg.). *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

_____. “Positive Philosophie und demokratische Revolution”. Introdução a Schelling, F.W.J. *Das Tagebuch 1848: rationale Philosophie und demokratische Revolution*. (Org. de H.J. Sandkühler). Hamburgo, Felix Meiner, 1990, p. XXIII-LXI.

SCHLANGER, Judith E. *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l’Identité*. Paris, Puf, 1966.

SCHUBACK, Márcia S.C. *O começo de Deus. A filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J. Schelling*. Petrópolis, Vozes, 1998.

STAIGER, Emil. "Schellings Schwermut". *Spätzeit. Studien zur deutschen Literatur*. Zurique/Munique, Artemis, 1973, p. 119-143.

SUZUKI, Márcio. "A tragédia e a verdade de Laocoonte", K.H. Rosenfield (org.) *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p. 36-44, (Filosofia política. Série III; n. 1).

_____. "A Grécia de Winckelmann e o romantismo de Schelling". , 2002, p. 34-41.

_____. "Langage des arts et art du langage dans l'oeuvre de Schelling". Mimeo, 2002.

_____. "La double enigme du monde: nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty". In: *Chiasmi international*, 2003, p. 235-257.

TILLIETTE, Xavier. *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*. Paris, Puf, 1987.

_____. *La mythologie comprise. L'interprétation schellinguienne du paganisme*. Nápoles, Bibliopolis, 1984.

_____. *Schelling. Biographie*. Paris, Calmann-Lévy, 1999.

_____. *Schelling, une philosophie en devenir*. Paris, J. Vrin, 1970, 2 vols.

_____. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris, Vrin, 1995.

TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.

_____. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

VERRA, V. "La 'construction' dans la philosophie de Schelling". In : Planty-Bonjour (org.). *Actualité de Schelling*. Paris, Vrin, 1979, p. 27-47.

VETÖ, Miklos. *Le fondement selon Schelling*. Paris, Beauschene, 1977.

WANNING, B. *Konstruktion und Geschichte. Das Identitätsproblem als Grundlage der Kunstphilosophie bei F.W.J. Schelling*. Frankfurt, Haag und Herchen, 1988.

ZIZEK, Slavoj. *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*. Paris, L'Harmattan, 1996.

(3) Outras obras consultadas

AGOSTINHO. *Opere di Sant'Agostino*. Roma, Città Nuova, 1992.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa, Edições 70, 2005.

ARANTES, Paulo. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo, Polis, 1981.

_____. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

_____. “Nação e reflexão”. In: *Zero à esquerda*. São Paulo, Conrad, 2004, p. 79-108.

_____. “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade”. Trans/Form/Ação, São Paulo, 26 (1), 20003, p.07-51 e 26(2), 2003, p. 07-42.

AUERBACH, E. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 4ª ed., 2001.

BEIERWALTES, Werner. *Identità e differenza*. Milano, Vita e Pensiero, 1989.

_____. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano, Vita e pensiero, 1991.

_____. *Platonisme et idéalisme*. Paris, Vrin, 2000.

ECKHART. *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. de J. Quint. Munique, Carl Hanser, 3a. ed. , 1969.

FICHTE, J.G. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção, tradução e notas de Rubens R. Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

FRANK, Manfred. *Le dieu à venir*. Paris, Actes Sud, 1989-1990, 5 vols.

GOETHE, J.W. *Sämtliche Werke*. Zurique/Munique, Artemis/DTV, 1977.

_____. *As afinidades eletivas*. São Paulo, Nova Alexandria, 1992.

_____. *Écrits sur l'art*. Paris, GF-Flammarion, 1996.

_____. *Escritos sobre arte*. São Paulo, Humanitas/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

_____. *Máximas e reflexões*. Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

HEMSTERHUIS, F. *Oeuvres philosophiques de M.F. Hemsterhuis*. (Ed. de H.J. Jansen). Paris, 1792, 2 vols.

_____. *Sobre o homem e suas relações*. São Paulo, Iluminuras, 2000.

JAMME, Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe II. Époque moderne et contemporaine*. Paris, Vrin, 1995.

- JESI, Furio. *O mito*. Lisboa, Editorial Presença, 1977.
- _____. *Mitologie intorno all'Illuminismo*. Bergamo, Pierluigi Lubrina, 2a. ed., 1990.
- _____. *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino, Einaudi, 2001.
- JUSTO, José M. *Ergon ou energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha, séculos XVIII e XIX*. Lisboa, A Páginas Tantas, 1986.
- KANT, I. *Kants Werke*. Edição Akademie. Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- _____. *Crítica da razão Pura*. Trad. M.P. dos Santos e A.F. Morujão. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2a. ed., 1989.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- _____. *Escritos pré-críticos*. Trad. J. Barboza et alli. São Paulo, Unesp, 2005.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2a. ed., 1999.
- _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 1995.
- _____. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Paris, Vrin, 1972.
- _____. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Paris, Vrin, 1971.
- _____. *Le conflit des facultés*. Paris, Vrin, 1973.
- KERÉNYI, Karl. *La religion antique*. Genebra, Georg, 1957.
- _____. *Miti e misteri*. Torino, Boringhieri, 1979.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- _____. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2006.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1993.
- _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo, Cosac Naify, 2006.

MANN, Thomas. *Doktor Faustus*. Berlin/Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1955

_____. *Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. Trad. de Herbert Caro. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.

MORITZ, Karl P. *Schriften zur Ästhetik und Poetik*. Kritische Ausgabe. Ed. de Hans J. Schrimpf. Tübingen, Max Niemeyer, 1962.

_____. *Le concept d'achevé en soi et autres écrits (1785-1793)*. Paris, PUF, 1995.

_____. "Essai de versification allemande", *Littérature*, No.78, maio de 1990, p. 97-105.

_____. *Beiträge zur Ästhetik* (Hrsg. Hans Joachim Schrimpf und Hans Adler). Frankfurt, DVB, 1989.

_____. *Anton Reiser. Roman psychologique*. Paris, Fayard, 1986.

F. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

_____. *Des différentes méthodes de traduire et autres textes*. Paris, Seuil, 1999.

_____. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, Vozes, 1999.

SCHÜRMANN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris, Payot & Rivages, 2a. ed., 2005.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, third earl of. *Solilóquio ou Conselho a um autor*. Tradução em apêndice a Caselato, Lygia. *Solilóquio ou Conselho a um autor*. São Paulo, FFLCH-USP, Dissertação de mestrado, 2001.

TAUBES, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007.

_____. *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*. Milano, Garzanti, 2001.

TILLICH, Paul. "Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte" (1926). In: *Gesammelte Werke*. Band VI. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1963, p. 42-71.

TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.

_____. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Iluminuras, 2004.

WACKERNAGEL, Wolfgang. *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*. Paris, Vrin, 1991.

WINCKELMANN, J.J. *Réflexions sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et sculpture*. (Edição bilingüe). Paris, Aubier, 1990.

_____. *De la belleza en el arte clásico. Selección de estudios y cartas*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

_____. *Geschichte der Kunst des Altertums*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

_____. *Historia del arte en la Antigüedad*. Barcelona, Iberia, 2000.