

A cristologia de Schelling

«A doutrina da trindade. E se esta doutrina devesse apenas trazer, finalmente, o entendimento humano, depois de infinitos deslizes para a direita e para a esquerda, para o caminho do reconhecimento de que é impossível que Deus seja *um*, no sentido em que cada coisa finita é *uma* [...]?»

(LESSING, *A Educação do Género Humano*, § 73)

O permanente confronto de Schelling com o pensamento cristão e com a religião cristã não se fez apenas (nem principalmente, no início da sua actividade filosófica) em função da cristologia. Aliás, no período inicial desta actividade, talvez assistamos, apenas, ao despertar do interesse pela questão cristológica e ao descobrimento progressivo do horizonte no interior do qual, somente, ela fará sentido, mais tarde, para o nosso filósofo. Este aspecto é tanto mais interessante quanto Schelling não deixará de se considerar a si mesmo – e de representar efectivamente, de um certo ponto de vista – como que o culminar de uma reflexão filosófica sobre este assunto, que atravessa toda a filosofia do iluminismo alemão e desemboca no período romântico.

Importará, por este motivo, caracterizar os interesses espirituais de Schelling, no decurso dos seus anos de formação, primeiro teológica e depois filosófica, no sentido de perceber de que modo – num autor que foi acusado de mudar de filosofia quase como as serpentes mudam de pele – a direcção que tomaram os encaminhou para uma reflexão sobre a concepção cristã do Deus trinitário e sobre a encarnação desse mesmo Deus na figura histórica de Jesus Cristo. Este problema parece-nos tanto mais interessante quanto as precoces investigações de Schelling na área da teologia e da exegese

bíblica não eram, talvez, determinadas por motivos estritamente teológicos. Nos relatos bíblicos, em particular nos do livro do Gênesis, procurava Schelling aquilo que poderia, em sua opinião, ser encontrado também noutras religiões, nos mitos e até mesmo em certos filosofemas¹. Tal atitude, aliás, não era sem precedentes na filosofia alemã da segunda metade do séc. XVIII, cuja relação com a teologia cristã, em particular luterana, se caracterizava, em muitos autores, por um distanciamento relativamente à ortodoxia e, simultaneamente, pela pretensão em reclamar para si o verdadeiro exercício da teologia².

Dos interesses espirituais do nosso jovem autor, salientaremos dois, a saber, o problema da origem e do significado do mal³ e o problema da passagem do infinito ao finito, ou do ser absoluto ao ser relativo. O primeiro não necessitará que demos aqui dele uma explicação pormenorizada, uma vez que o interesse por ele radica na essência mesma do homem (mesmo para quem pensa que os contornos de tal problema não são, exclusivamente, de ordem antropológica) e as respostas que lhe foram dadas pertencem ao fundo espiritual da humanidade. Refira-se, apenas, que o «século das luzes», no seguimento da *Teodiceia* de Leibniz, dele fará uma das questões mais controversas da época, quer recusando o optimismo leibniziano (como no célebre *Candide* de Voltaire), quer transportando para o homem a responsabilidade pela existência do mal (como em Rousseau, no *Discours sur l'Origine et le Développement de l'Inégalité parmi les Hommes*, e em Kant), mas, também, a responsabilidade pela sua superação. Mas já o mesmo não acontece com o segundo problema. Os termos «finito» e «infinito» têm uma

¹ Do ambiente intelectual que rodeou as primeiras investigações de Schelling sobre esta matéria pode encontrar-se um relato circunstanciado em Horst FUHRMANS, «Schelling im Tübinger Stift», in *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*, Bonn, Bouvier Verlag, Band I, 1962, pp. 9-40.

² Sobre este assunto, com particular referência à posição de Lessing, cf. Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, Band I, pp. 48 e segs.

³ Efectivamente, a primeira obra de Schelling, uma dissertação teológica para a obtenção do grau de *magister*, integrada, por conseguinte, na formação curricular do autor enquanto aluno do *Stift* de Tübingen, intitulava-se *De Prima Malorum Humanorum Origine*. Publicada em 1792, tinha Schelling apenas 17 anos, constituía um notável, embora breve (apenas 44 páginas), trabalho de exegese, tendo merecido duas resenhas, respectivamente de J. E. EICHHORN, na *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, 4 (1793) 954-956, e de S. A., na *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung*, 6 (1793) 463-472.

longa história na filosofia ocidental (pensemos somente, para não ir mais longe, no *Timeu* e no *Filebo*, de Platão, que tão poderosa influência exerceram na gênese do pensamento schellinguiano) e receberam, na época de Schelling, um decisivo e a muitos títulos original tratamento filosófico, nas obras de Kant e de Fichte.

É, sobretudo, a filosofia de Fichte que, a partir de 1794-95, populariza, nos meios filosóficos, o termo «absoluto», num sentido muito específico e que, pela sua novidade, provocou os mais diversos equívocos nos contemporâneos. É que o termo, em Fichte, não designava uma realidade ou uma substância, como acontecia, por exemplo, no sistema de Espinosa – pois, nesta última acepção, mantinham-se válidas, para Fichte, todas as proibições kantianas relativamente à possibilidade do seu conhecimento –, mas sim uma actividade infinita. A saber, aquela actividade que o próprio Fichte designava pelo neologismo *Tathandlung* (literalmente: acto-acção) e que localizava num Eu que, por isso mesmo, era qualificado de Absoluto, ou seja, numa actividade subjectiva capaz de se pôr a si mesma e de, por auto-limitação, pôr tudo o que não é ela mesma. Ora, se tal actividade, pela sua própria natureza, não pode coincidir com a de nenhum eu empírico ou psicológico, ela é, para cada um deles, nada menos do que a sua condição de possibilidade e o seu término *ad quem*; por outras palavras, aquilo com que cada um se deve esforçar por coincidir.

Não abordaremos, neste breve ensaio⁴, os períodos dos começos filosóficos de Schelling, entre 1794 e 1800, ou seja, entre o *Sobre a Possibilidade de uma Forma da Filosofia em Geral* e o *Sistema do Idealismo Transcendental*. Situar-nos-emos, desde logo, no período chamado «filosofia da identidade», altura em que Schelling desenvolve o seu próprio sistema de filosofia, independentemente de Fichte. Não esqueceremos, contudo, que a filosofia da identidade – a saber, da identidade entre a actividade subjectiva do Eu, estudada pela filosofia transcendental, e a actividade objectiva da natureza – procura fornecer a chave para a compreensão de um problema que a *Frühphilosophie* não resolvera de forma satisfatória: o da passagem

⁴ Na presente secção, bem como nas duas seguintes, servimo-nos, parcialmente, de algumas passagens do nosso livro *Schelling e o Problema da Individuação*, Lisboa, INCM, 2004, pp. 269-271, 285-289 e 374-377. Para além de diversos acrescentos ou supressões, relativamente ao que aí escrevemos, desnecessário será dizer que o contexto em que tais passagens agora se inserem altera substancialmente o sentido que receberam da intenção com que inicialmente foram escritas.

do infinito ao finito. Se virmos nele, como sugere Xavier Tilliette, «o problema cristológico da filosofia»⁵, estaremos em condições de entender de que forma as considerações que se seguem se ligam directamente ao nosso tema.

1. A «filosofia da identidade». A doutrina da *Drei-einigkeit* e a cristologia, no diálogo *Bruno*, de 1802

Um dos traços mais salientes da filosofia schellinguiana, a partir dos anos 1801-02 – ou seja, a partir da sua ruptura com Fichte – é a pretensão em se colocar para lá do ponto de vista da subjectividade humana finita e construir uma filosofia (segundo o modelo, privilegiado, mas não exclusivo, da *Ética* de Espinosa) do próprio absoluto. Identidade, Indiferença, Razão Absoluta, são conceitos que, embora nem sempre sinónimos, indicam, no sistema que Schelling constitui independentemente de Fichte, aquela realidade em que as distinções entre sujeito e objecto, finito e infinito, universal e particular, são suprimidas. Tal realidade é já chamada Deus, em 1802, no diálogo *Bruno ou sobre o Princípio Natural e Divino das Coisas*, posteriormente, em 1804, no pequeno ensaio *Filosofia e Religião*, e, mais sistematicamente, a partir de 1805, nos *Aforismos sobre Filosofia da Natureza*. Nestas três obras, o velho problema das relações entre finito e infinito é abordado a uma nova luz. Por sua vez, as *Exposições Ulteriores*, de 1802, foram dedicadas a uma reelaboração da noção de intuição intelectual – talvez como reacção às críticas discretas de Hegel, no ensaio de 1801 sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* –, enquanto *organon* do conhecimento do Absoluto.

Se, nas linhas que se seguem, nos iremos deter na filosofia schellinguiana da identidade, é porque é no seu interior que desponta a questão cristológica, não, como pensamos que se poderá demonstrar, sob a influência de uma problemática teológica alheia às preocupações filosóficas do nosso autor, mas como tentativa de resolução de uma questão estritamente filosófica. Na verdade, enquanto o sistema da identidade parecia oferecer uma explicação meramente estrutural (ou estática) da realidade finita, o próprio finito – na sua diferença, ou afastamento, relativamente à identidade – apa-

⁵ Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 10.

recia como o sujeito de uma história, ou de um processo, que se fur-tava ao modelo explicativo proposto. Dito de outro modo: ao passo que a filosofia da identidade se apresentava como uma espécie de necessitarismo de feição espinosista, que garantia, em todo o caso, a plena cognoscibilidade do real e justificava o ponto de partida idealista do sistema, o finito exigia, para que se pudesse dar conta do seu carácter imprevisível – por outras palavras, da sua liberdade –, o reconhecimento dos limites desse mesmo ponto de partida. Esta dificuldade, deixada de lado na exposição inaugural do sistema⁶, é abordada directamente no *Bruno*.

A distinção entre possibilidade e realidade é fundamental para se entender a essência da finitude. No absoluto considerado em si mesmo – ou Deus – aquela distinção não existe, e o possível e o real são, para ele, igualmente necessários; mas, então, o absoluto deve conter também a possibilidade de separação do finito relativamente a si, para que o surgimento do finito seja explicável. Por outras palavras: o finito, que, visto em si mesmo, é infinitamente imperfeito, não o é se o virmos em Deus, onde a sua possibilidade e a sua realidade se identificam. É neste sentido que Schelling diz que o finito é ideal. Na verdade, possuindo a língua alemã dois termos quase idênticos para «ideal» – a saber, *Ideal* e *Ideel* –, a opção de Schelling pelo primeiro e a distinção que estabelece entre ele e o segundo têm, neste contexto, um profundo significado. É que *Ideel* é o que é visto como separado, mas fora da sua relação com o princípio de que deriva; quer dizer, como *meramente* separado, ou realmente desligado do seu princípio.

A realidade da separação (quer dizer, o que, para a consciência filosófica, é apenas o absoluto finitizado *in actu*), corresponde ao ponto de vista da consciência comum, que cinde o singular e o todo, a intuição e o conceito, em lugar de os ver a partir do seu princípio de engendramento, a que Schelling chamará ideia, e em que eles são um só. Mas, por seu lado, as ideias, que não se identificam com a unidade absoluta, contêm a possibilidade ideal (*Ideal*, uma vez

⁶ A saber, *A Exposição do meu Sistema de Filosofia*, de 1801, publicada na *Zeitschrift für Spekulative Physik*, Zweiten Bandes, Zweites Heft, pp. III-XIV e 1-127. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Zeitschrift für Spekulative Physik*, Hamburg, Félix Meiner (Philosophische Bibliothek, Band 524 b), 2001, Band 2; SW, IV, pp. 107-212. (Todas as referências a obras de Schelling reenviam para as *Sämtliche Werke*, editadas por K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta Verlag, 1856-61; referimo-las pela sigla SW, seguida, em algarismos romanos, do número do volume e, em algarismos árabes, da paginação).

mais) de todas as diferenciações, de tal modo que o finito pode retirar delas o princípio da sua vida finita⁷. É aqui que as ideias se distinguem dos conceitos: enquanto estes valem para todos os casos que subsumem e para cada consciência que pense em qualquer dos casos subsumidos por eles (e, porque subsumidos, a eles apenas ligados por uma operação do entendimento), a ideia é vista intuitivamente em cada caso, não como unidade genérica, mas sim como princípio efectivo de engendramento. Na unidade do absoluto situado fora do tempo, com o infinito como unidade de todas as coisas, e com o finito submetido ao tempo, temos o desvendamento da estrutura «uno-tripla» daquilo que é. Mas a linguagem em que Schelling exprime esta estrutura não é senão a da teologia cristã:

«Conheceremos, na essência daquele uno que, de todos os opostos, não é nem um nem o outro, o Pai eterno e invisível de todas as coisas, que, na medida em que nunca sai da sua eternidade, concebe o infinito e o finito em um e o mesmo acto de divino conhecimento; e o infinito é o espírito, que é a unidade de todas as coisas; mas o finito é, em si, idêntico ao infinito, porém, por sua própria vontade, um Deus sofredor e submetido às condições do tempo»⁸.

O Pai é, assim, a indiferença do infinito e do finito (ou seja, do Mesmo e do diferente), o espírito é o infinito como unidade de todas as coisas, ou a indiferença enquanto meramente diferente do que difere, a saber, o Filho – o Deus submetido ao tempo –, e este, por fim, é o finito, que, tendo-se tornado tal por vontade do Pai, é, porém, uma réplica, no tempo, da eternidade do Pai⁹. O Pai contém potencialmente todas as diferenças entre as coisas finitas, mas não actualiza nenhuma delas (é indiferença); ele representa a unidade

⁷ Bruno, *SW*, IV, p. 258.

⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁹ É aqui que, ao contrário do que Schelling talvez tenha pensado em 1802, tudo se complica em vez de se resolver. Com efeito, que tipo de relação existe entre o absoluto e as ideias, ou seja, que tipo de causalidade liga as segundas ao primeiro? Será do mesmo tipo da que existe entre as ideias e o mundo da finitude? E será ainda exacto dizer-se que este último se relaciona com o absoluto por intermédio daquelas? Mas, então, seria novamente legítimo perguntar: que tipo de causalidade subsiste entre os dois? A *Drei-einigkeit*, ou seja, a interpretação especulativa da doutrina cristã da trindade divina, talvez não seja aqui, ao contrário das expectativas de Schelling, de grande auxílio, sobretudo porque Schelling insiste em pensar o mundo efectivo – a *natura naturata* – como o Filho, por conseguinte, em 3.º lugar. (Sobre o lugar que é sucessivamente atribuído ao Filho na filosofia da identidade, cf. Miklos VETŐ, *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 230.

da intuição, ou visão do singular, e do conceito, ou seja, do universal que subsume os singulares (quer dizer, ele, que é como que a ideia de todas as ideias, vê estes últimos somente em Ideia); o Espírito é o infinito como unidade de todas as coisas que foram actualizadas; o Filho, como dissemos, é o finito.

É clara, também, a intenção polémica desta passagem. Mas o visado talvez não seja tanto Fichte – com o qual o *Bruno* mantém uma acesa, embora cordial, polémica acerca das relações entre o infinito e o finito – quanto a concepção da religião típica da *Aufklärung* (e, particularmente, de Kant), com a sua ideia de que não podemos conceber a essência de Deus, mas somente aqueles atributos que – dada a sua relação moral connosco – temos de pensar como pertencendo-lhe necessariamente, para que possa executar a sua vontade.

Mas o esquema trinitário pode e deve ser levado mais longe e sujeito a outras aplicações. Coloquemo-nos, agora, no ponto em que a intuição e o pensamento se separam, ou seja, naquele ponto em que se dá uma separação efectiva de todas as coisas, posta por uma consciência real¹⁰. A questão não está tanto em determinar qual a função específica da intuição e do pensamento, nem o modo como a realizam, quanto em perceber o motivo pelo qual tal separação acontece. Schelling insiste num ponto¹¹: a intuição é infinitamente receptiva, o pensamento infinito fecundou-a de todas as formas e de todas as diferenças entre as coisas. Para que ela se torne na intuição de qualquer coisa determinada, é necessário que tal coisa se coloque diante dela, oferecendo-se, por assim dizer, à intuição¹². É, por conseguinte, com respeito ao singular que o pensamento se separa da intuição, pois só esta, que Schelling compara com o «princípio maternal» dos antigos¹³, é capaz de receber as diferenças. É nesta situação que o «princípio paterno» – ou seja, o Pai, na sua oposição ao ser –, actividade que produz o conceito, mas oposta à receptividade, se encarrega de subsumir o diferente e conduzi-lo à unidade. Por conseguinte, não nos encontramos nunca diante da mera intuição

¹⁰ Cf. Emilio BRITO, *Philosophie et Théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 52.

¹¹ *Bruno*, SW, IV, p. 260.

¹² Neste sentido, é legítimo dizer-se, com Xavier TILLIETTE (*Schelling. Une Philosophie en Devenir*, Paris, Vrin, 1970, vol. 1.º, p. 342), que o finito, no *Bruno*, é mais posto como existente do que efectivamente explicado. Cf., no mesmo sentido, Emilio BRITO, *La Création selon Schelling*, Leuven, University Press, 1987, pp. 57-58.

¹³ *Bruno*, SW, IV, p. 261.

de um ser, mas sim de um pensamento posto num ser¹⁴. Mas isto supõe o agir de um terceiro elemento, que provém dos dois princípios anteriores e, partilhando a natureza de ambos, é capaz de unir o pensar e o ser e, deste modo, constituir a singularidade. Este terceiro elemento não é a realidade absoluta, mas imita a realidade absoluta: de facto, quanto mais o singular reflectir o infinito, tanto mais a sua existência temporal é um reflexo da eternidade.

2. A exposição «científica» da *Drei-Einigkeit*, nas *Exposições Ulteriores*

A ideia verdadeira do cristianismo, defende Schelling nas *Exposições Ulteriores* de 1802, encontra-se melhor na filosofia do que na teologia, pois só aquela é capaz de expor o processo de reconciliação do finito com o absoluto. Essa exposição é a necessidade fundamental da época, pois visa suprimir uma carência fundamental desta. A teologia, ao invés, parte de um acontecimento «histórico» – a morte de Cristo e a sua ressurreição – em que tal já aconteceu e que não consegue explicar senão empiricamente. Uma dezena de anos mais tarde, na altura em que se entregava à elaboração do projecto das *Idades do Mundo*, Schelling modificará a sua concepção da história e da sua relação com a ciência. Esta última não será, a partir de então, vista como um procedimento que pode abstrair da positividade que só aquela lhe fornece. (Vê-lo-emos na última secção deste ensaio.) Por enquanto, a explicação estrutural mantém o seu primado: a *Drei-Einigkeit* é meramente ideal e Schelling não sente, verdadeiramente, a necessidade de se defrontar com o problema da encarnação¹⁵.

Uma das teses fundamentais das *Exposições Ulteriores* é que a finitude real não é nada diante do infinito. Mas há um modo real e um modo ideal de ver a finitude. A finitude torna-se ideal quando

¹⁴ Schelling chegará mesmo a identificar, em *SW*, IV, p. 292, a intuição de uma figura geométrica com a de uma planta, afirmando que, em ambos os casos, estamos diante da intuição de um conceito, e que só separamos a intuição do conceito na medida em que opomos ao pensamento a existência no espaço. Trata-se, porém, de contrários relativos e cada intuição efectiva de um ser real supõe a unidade sem mistura que os relaciona, permitindo que a intuição e o conceito se liguem num juízo.

¹⁵ Para a qual, em todo o caso, parece reservar algum lugar, em 1803, nas *Lições sobre o Método dos Estudos Académicos*. Dado o espaço limitado de que dispomos, não poderemos entrar aqui, infelizmente, na análise desta obra. Sobre este assunto, cf. Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie*, p. 102.

é vista em relação com a infinitude real do absoluto. A finitude é real quando é vista desligada do absoluto, como pura multiplicidade sem unidade: tal acontece sempre que um indivíduo singular é visto, não a partir da forma em que a essência do absoluto se particularizou, mas sim a partir da sua relação com o conceito¹⁶. A primeira – a finitude ideal – está separada do absoluto, diz Schelling, «para si a através de si»¹⁷; a segunda – a finitude real – é considerada como «em si mesma» finita. A finitude ideal não é o ser verdadeiro, que apenas existe nas ideias, mas, através da razão, que vê qualquer coisa como um elo orgânico do todo absoluto, ela é uma réplica do ser verdadeiro. Schelling chama-lhe, também, universo. O nosso autor pensa, provavelmente, na relação espinosista entre o universo, como modo infinito imediato, e o atributo extensão, da substância absoluta. Mas joga também com a etimologia do termo, interpretando-o como o «reverso» do «uno».

Tal como anteriormente no *Bruno*, encontramos-nos diante de uma *Drei-Einigkeit*, mas agora exposta de forma científica, destinada àqueles que se elevaram ao «ponto de vista supremo da filosofia»¹⁸. Temos, por um lado, a totalidade, ou seja, a unidade imediata, sem multiplicidade: na linguagem da filosofia da identidade, estamos diante da indiferença quantitativa entre sujeito e objecto; noutra linguagem, que será, de agora em diante, cada vez mais a de Schelling, dir-se-á que nos encontramos diante do estado em que aquele que é a vida (o Pai) ainda não apareceu na figura que lhe é própria (a do Filho), mediante o acto do conhecimento intuitivo de si mesmo. Temos, por outro lado, o universal, como unidade do infinito e do finito; temos, por fim, o particular, que é esta mesma unidade do infinito e do finito, mas realizada nas ideias, como potências¹⁹

¹⁶ Exemplifiquemos. Um homem individual pode ser visto como instanciação, nas condições do espaço e do tempo, do conceito universal «homem»; estaríamos, em tal caso, diante da autonomia, puramente fenomenal, da diferença quantitativa entre os indivíduos. Mas a ideia particular «homem», presente, sem dúvida, em todos os homens, como princípio do seu engendramento, pode ser vista como o absoluto sob esta forma particular. Voltaremos a este ponto mais adiante nesta secção.

¹⁷ SW, IV, p. 389.

¹⁸ SW, IV, p. 393.

¹⁹ Tanto no sentido matemático como aristotélico deste termo. Em sentido matemático, o particular é uma potência na medida em que se poderia chamar ao absoluto a «base» («sem potência», *potenzenloss*), relativamente à qual o «expoente» seria o mistério da criação (a eterna saída do absoluto da sua unidade e identidade consigo mesmo). Em sentido aristotélico, dir-se-ia que o particular está potencialmente contido no absoluto, de modo que o referido mistério da criação é a sua passagem a existência em acto.

do absoluto. A totalidade torna-se universalidade na medida em que contém em si as ideias eternas, que são o princípio da multiplicidade. É o momento do saber absoluto, em que a forma manifestativa desaparece para deixar transparecer o conteúdo absoluto que nela se manifesta²⁰.

Mostrar que em cada potência se realiza uma unidade do universal e do particular chama-se «construção filosófica». O que a distingue da construção matemática é que o filósofo não a pode realizar imediatamente na intuição externa. Ouçamos, a este propósito, as palavras do autor:

«A repetida oposição entre o universal e o particular dissolve-se, por conseguinte, porque o universal e o particular, cada um deles, é posto e, com a posição da primeira identidade, é posta ao mesmo tempo a segunda. Cada particular no absoluto é ele próprio o absoluto, quer dizer, ele próprio é unidade do infinito e do finito, apenas intuído em forma particular»²¹.

O problema, se interpretamos correctamente este excerto, é o seguinte: do ponto de vista da construção matemática, a passagem do infinito (a ideia de uma determinada figura) ao finito (a construção de uma réplica dessa ideia) não se coloca²². A razão para tal parece-nos ser o facto de não se poder distinguir um espaço ideal e um espaço real: há um único espaço, relativamente ao qual cada superfície ou volume representa um limite. Porém, o que se pretende construir, agora, não é uma figura geométrica, mas sim o particular. Por isso, agora, o problema da passagem coloca-se (embora, como é sabido, Schelling negue que ela aconteça). Mas se a tese das *Exposições Ulteriores* é que o particular é já o absoluto – ela própria exigida pela necessidade de rebater a tese fichteana do carácter assintótico do saber do absoluto, ou seja, da impossibilidade de o identificarmos com o nosso saber dele –, se, como o afirma com força a nossa citação de há pouco, «cada particular [...] é ele próprio o absoluto», mas se, por outro lado, o abismo entre o finito e o infinito não pode ser transposto com o auxílio de nenhum sistema filosófico, então, é necessário que seja na sua própria absolutidade

²⁰ É o momento propriamente cristológico das *Exposições Ulteriores*. Cf. Jean-François MARQUET, *Liberté et Existence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 227.

²¹ SW, IV, p. 393, Anm.

²² Arturo MASSOLO, *Il Primo Schelling*, Firenze, Sansoni Editore, 1953, pp. 123 e segs., embora só indirectamente se referindo a este problema, influenciou decisivamente a nossa interpretação.

que o absoluto exige a sua finitização. Parece-nos ser a isto que Schelling chama o «esquematismo originário»²³. A finitização, contudo, não é ainda criação. Tal suporia a existência de um Deus livre e consciente, que estará somente em causa na *Freiheitschrift* de 1809, bem como uma distinção entre possibilidade e realidade que, para Schelling, em 1802, é impossível no absoluto²⁴.

Resulta daqui, quanto a nós, uma outra consequência. Do ponto de vista da construção matemática, não é necessário encontrar nenhum princípio de individuação; a contingência do traçado de uma figura geométrica, por exemplo, deve-se a factores tão acidentais como o tipo de utensílio utilizado, ou a natureza material do seu suporte (folha de papel, quadro de ardósia, etc.), de que o matemático, obviamente, deve prescindir. A construção filosófica de um indivíduo, ao invés, terá de recorrer a um princípio de individuação, ou seja, a um segundo tipo de esquematismo; dele só se poderia prescindir se cada indivíduo estivesse privado do que poderíamos chamar a sua «consistência ontológica», ou seja, se resultasse da sua ideia como um efeito resulta da sua causa. Ora, Schelling nega expressamente que seja isto o que acontece.

Numa passagem central das *Exposições Ulteriores*²⁵, Schelling afirma que a totalidade do universo existe no absoluto como planta, animal ou homem, não enquanto cada um destes exprime uma unidade particular, mas sim enquanto é a imagem da unidade absoluta. Há que distinguir, contudo, a existência como imagem, da existência como fenómeno. Nesta última, a forma separa-se da essência, de modo que cada unidade particular parece subsistir independentemente das outras e, por conseguinte, fora do absoluto. É esta subsistência que o filósofo nega; ele não constrói, por exemplo, a planta em si, mas sim o universo como planta (o mesmo acontece, aliás, com o animal ou com o homem), quer dizer, sob uma forma particular que o exprime. Mas, se há um princípio de finitização do absoluto, que é a separação da forma e da essência – ao qual, convém lembrá-lo, corresponde uma consciência capaz de separar –, qual é, então, nas *Exposições Ulteriores*, o princípio de individuação?

É certo que a consciência depara-se, em todo o lado, com a existência de indivíduos; mas a intuição intelectual do absoluto vê

²³ SW. IV, p. 395.

²⁴ Cf. Jean-François MARQUET, *op. cit.*, p. 255; Emilio BRITO, *La Création selon Schelling*, Leuven, University Press, 1987, p. 64.

²⁵ *Ibidem*, p. 394.

apenas as ideias dos indivíduos, desinteressando-se da sua existência contingente, ou seja, vê o finito no infinito da ideia e não na positividade da sua existência separada. É certo, também, que cada coisa singular é uma reprodução da imagem originária do todo. Mas tal não significa que tenhamos aqui uma explicação convincente da gênese da finitude. Schelling, porém, tentará dá-la de uma forma extremamente subtil. Em cada particular (ou seja, nas ideias de animal, planta, etc.) a forma é uma forma particular e, por conseguinte, desadequada relativamente à essência, quer dizer, em contradição com ela. Em termos talvez mais simples: o todo é igualmente o todo, quer se exprima como planta, quer o faça como animal. Mas este desequilíbrio não termina aqui, como se, uma vez iniciado, tivesse de prosseguir até que todas as possibilidades de expressão²⁶ do todo se tenham realizado²⁷.

Schelling caracteriza aquela expressão como uma *Ineinsbildung*, mas, salvo melhor interpretação, pensamos que o que está aqui em causa é, sobretudo, uma reelaboração desta noção central da filosofia de Espinosa. Onde nos parece centrar-se a modificação que Schelling introduz no conceito espinosista de expressão (e daí, talvez, a escolha do termo *Ineinsbildung*, com a sugestão do *In-eins*) é no facto de considerar que o ideal e o real (simplificando: o pensamento e a extensão) é sempre um ideal-real, com diferenças na quantidade de idealidade ou de realidade que se encontram em cada forma de expressão.

3. O problema da *Drei-Einigkeit* na *Freiheitschrift* de 1809

Na *Freiheitsschrift*²⁸, a *Drei-Einigkeit*, sem que o sentido que lhe fora anteriormente dado no *Bruno* sofra uma alteração substancial, recebe, agora, uma mais evidente formulação teológica e cris-

²⁶ SW, IV, p. 393.

²⁷ Em 1806, a *Darlegung des wahren Verhältniss der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre* (SW, VII, p. 54) dará a esta tese uma formulação que nos parece bastante clara, ao falar de uma «sequência necessária» (*nothwendige Folge*) da automanifestação do absoluto.

²⁸ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Assuntos com ela Relacionados), publicadas, pela primeira vez, em 1809, no 1.º e único volume dos *Philosophische Schriften*; agora in SW, Band VII, pp. 333-416. Referir-nos-emos a elas, de agora em diante, pela abreviatura *Freiheitsschrift*. Fizemos, em tempos, uma versão para português desta obra

tológica. Na medida em que procura fornecer ao sistema de filosofia a sua parte ideal (ao qual teria sido somente fornecida, até então, a parte real, ou seja, o sistema da filosofia teórica), a *Freiheitsschrift* é um momento fundamental do caminho que conduzirá Schelling ao reconhecimento do «êxtase» da razão: quer dizer, ao reconhecimento da sua submissão à efectividade do que é, e da impossibilidade de a construir pelo pensamento.

Se, por um lado, a *Freiheitsschrift*, talvez mais do que qualquer outro escrito anterior de Schelling, nos introduz no tema da cristologia, por outro, o seu ponto de partida parece ligar-se, ainda, ao problema central da anterior filosofia da identidade; a saber, a já mencionada articulação entre uma visão estrutural do absoluto e uma visão histórica exigida pela realidade da finitude enquanto separação. Não espantará, por isso, que a *Freiheitsschrift* arranque com a pergunta sobre a possibilidade de existir um sistema de filosofia, pois a separação e as suas manifestações fenomenais parecem desafiar, justamente, as pretensões de todo o pensamento sistemático. Surpreenderá ainda menos, segundo pensamos, que tal ponto de partida tenha conduzido o autor a uma investigação sobre a legitimidade do panteísmo em satisfazer as pretensões sistemáticas da razão, pois afirmar a possibilidade em deduzir, a partir de Deus, a ordem e a conexão, tanto das ideias, como das coisas, parece ser a única forma de assegurar a realização daquelas pretensões.

Começemos, então, pela formulação da pergunta: o que é Deus? Schelling insiste em que Deus não é, somente, aquele que é, mas também aquele que devém²⁹, ou seja, aquele que se separa de si para se conhecer a si mesmo. A sua unidade é a unidade de si con-

(Lisboa, Edições 70, 1993). O ponto de vista que então exprimimos no «Prefácio» traduz-se numa sobrevalorização excessiva da importância deste texto no conjunto da produção filosófica de Schelling, em parte motivada por um conhecimento deficiente do projecto das *Idades do Mundo*, de que nos ocuparemos na próxima secção deste ensaio. Além disso, a perspectiva a partir da qual aí abordamos a *Freiheitsschrift* (o seu excessivo heideggerianismo, se é que assim nos podemos exprimir) parece-nos, hoje, totalmente inadequada.

²⁹ Acerca do problema daquilo a que Ernst Benz chama «die innerste Bewegung des göttlichen Seins», bem como da influência de Jacob Boehme na sua formulação, cf. *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden, Verlag der Akademie der Literatur und Wissenschaft in Mainz, 1955, p. 31. Uma vez que Schelling sempre salientou a «unwissenschaftliche Weise» (*ibidem*) da teosofia – tal como, em 1793, no *Über Mythen*, ou em 1800, no *System des transzendentalen Idealismus*, de modo muito semelhante, caracterizava a mitologia relativamente à filosofia –, não será exagerado ver-se também, na *Freiheitsschrift*, a exposição, sob uma forma científica, de um conjunto de temas que pertencem ao fundo espiritual da humanidade.

sigo, ou seja, com tudo aquilo que pode ser e efectivamente é. Deus é *natura naturans* e *natura naturata* e só na segunda realiza todas as possibilidades contidas na primeira, mas, simultaneamente, reconhece-se naquilo que realiza. Todavia, este movimento é ainda intra-divino³⁰, é Deus antes da criação do mundo, e reconhecê-lo não nos diz ainda por que motivo Deus tem em si mesmo uma vontade de se revelar e se decidiu a criá-lo.

Relativamente à *natura naturans*, a *natura naturata* comporta-se como uma representação, no sentido etimológico deste termo³¹. É algo que a *natura naturans* põe diante de si mesma como uma imagem (*Ebenbild*), pela qual, pela primeira vez, se realiza efectivamente; mas fá-lo ainda em si mesma, tal como um entendimento que, ao esclarecer a vontade, é a vontade no coração da vontade, quer dizer, uma vontade que, pela primeira vez, sabe aquilo que quer³². Enquanto tal, a vontade é um mero poder-ser, quase um não-ser, na medida em que não sabe ainda aquilo que quer; é o entendimento que a torna, pela primeira vez, *uma* vontade, dirigindo-lhe o querer e retirando-o à indecisão e à indiferença. A *natura naturans*, a vontade, o desejo, o fundo obscuro ainda não atravessado pelo entendimento, é o Pai; a *natura naturata*, o entendimento, a Palavra do desejo³³, a luz, é o Filho; a harmonia entre a vontade e o entendimento é o espírito.

Mas esta harmonia ainda não o é verdadeiramente, pois resulta numa vontade de criar, pela qual, àquela primeira realização efectiva de Deus, se segue uma segunda, de onde surgirá o mundo real. Para o entender, uma fé meramente histórica já não é suficiente, pois não é mais do que uma verdade de facto, incapaz de deduzir, da própria noção de Deus, a possibilidade da sua revelação. Mas chegará a *Freiheitsschrift* a fornecer, efectivamente, alguma

³⁰ Sobre esta questão, sobre a forte influência de Lessing e sobre o carácter decididamente anti-espinosista destas considerações, cf. a «mise-au-point» muito clara de Ingo SCHÜTZE, «Schellings Deutung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit», in H. M. BAUMGARTNER/W. JACOBS, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1996, pp. 313-324.

³¹ Sobre o que se segue, cf. *SW*, VII, pp. 360-362.

³² O comentário heideggeriano (Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, pp. 150 e segs.) mostra, de forma convincente, que a análise schellinguiana é isenta de qualquer antropomorfismo. Ele foi-nos de algum auxílio para uma melhor compreensão destas páginas da *Freiheitsschrift*.

³³ *SW*, VII, p. 361.

dedução convincente? Vejamos, em primeiro lugar, o que Schelling nos diz:

«[...] e o espírito eterno, que sente em si mesmo a Palavra e, simultaneamente, a nostalgia infinita, movido pelo amor que ele próprio é, profere a Palavra, de modo que agora o entendimento, conjuntamente com a nostalgia, se torna numa vontade livremente criadora e onnipotente, e dá forma, na natureza originariamente sem regra, como se ela fosse o seu elemento ou instrumento»³⁴.

Isolar qualquer passagem do contexto a que retirámos o trecho acabado de citar é sempre arriscado. No comentário a estas linhas, deveremos ter presente, quer o que as antecede, quer o que se lhes segue. Apesar da sua dificuldade (se não mesmo obscuridade), algumas ideias parecem-nos claras: 1) Deus – aquele que é – é um devir, e é neste devir que devemos procurar o segredo da criação do mundo. Mas a segunda efectivação de Deus – pela qual Deus se torna efectivo no mundo real e este, por sua vez, se torna como que num Deus derivado³⁵ – não se sucede cronologicamente à primeira, que mencionámos mais atrás, como se a vontade do fundo necessitasse de querer uma segunda vez; 2) as forças cindidas no fundo originário de Deus, quando aquele é atravessado pela luz do entendimento, não são as «forças originárias da matéria» de que falava a primeira filosofia da natureza, ou seja, as forças que explicam a constituição do universo e o modo como o espaço é preenchido, mas sim uma unidade viva, da qual imerge a singularidade e a individualidade; 3) uma filosofia da natureza deverá, assim, ultrapassar o estádio de «mecânica superior»³⁶ em que permaneceu a dinâmica de Kant, para considerar as relações entre os indivíduos, não como resultado do peso, da massa e do movimento, mas sim como manifestação do estádio de diferenciação a que conduz o processo divino da *Ein-Bildung*³⁷ do mundo efectivo. Quanto a este ponto, aliás, a

³⁴ *Ibidem*, p. 361.

³⁵ Cf. SW, VII, p. 347. No mesmo sentido, no ano seguinte, as *Conferências de Stuttgart* (SW, VII, p. 441) falarão, a propósito da natureza, de um «elemento divino de espécie inferior».

³⁶ *Ibidem*, p. 333.

³⁷ O termo é de difícil tradução. In-Formação, sendo uma tradução literal, parece-nos ser a nós uma solução satisfatória. Ao contrário do que alguns tradutores franceses da *Freiheitsschrift* parecem dar por adquirido (cf. *Oeuvres Métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 368), não percebemos o que possa haver de especificamente cristológico no traço de separação.

Freiheitsschrift não é senão o culminar de uma tendência, presente desde a *Frühphilosophie*, que levou Schelling a situar no próprio absoluto o fundamento da autonomia relativa do finito, sem que, desta forma, a autonomia ficasse suprimida³⁸; 4) a filosofia da natureza liberta-se, finalmente, de uma filosofia do eu individual e do fichteanismo, que condicionava a sua primeira formulação. A *Einbildung* do infinito no finito já nada tem a ver com a *Einbildungskraft*, cuja dedução Fichte fornecera no § 4 da *WL* de 1794-95³⁹, pois já não é a «esfera abrangente» em que se reúne a actividade expansiva infinita do Eu, com a actividade limitante de sentido oposto, do não-Eu; 5) por fim: a separação das mencionadas forças é apenas o início do processo de desenvolvimento da consciência de si, de modo que o homem, o gérmen oculto na eterna nostalgia do fundo⁴⁰, é o *terminus ad quem* da criação.

4. Em direcção à *Spätphilosophie*

A criação, significando uma vida e um progresso, supõe que há, em Deus, uma personalidade Na realidade, tal personalidade não se encontra dada à partida na natureza divina; ela é, pelo contrário, o resultado de uma luta, na qual a vontade de existência, em Deus, venceu a sua primeira natureza, a força de contracção que o condenava a permanecer eternamente encerrado em si mesmo – no seu não ser relativo – e a não se manifestar, ou seja, a não ser alguma coisa. É esta a tese com que arranca, em 1811, o projecto inacabado das *Weltalter*⁴¹: Deus venceu o seu próprio passado. Vejamos o que nos diz a passagem seguinte:

«Ou seria necessário que o ser primitivo perseverasse nesse estado de contradição, em que não se cindiria nem se uniria. Ou seria necessário que a cisão tivesse efectivamente lugar, que a vontade superior predominasse, ou que a vontade eficiente sacrificasse a sua

³⁸ É porque o emanatismo nunca soube reconhecer na liberdade do absoluto a necessidade do surgimento do finito, embora acentuasse com justeza a diferença entre os dois, que Schelling sempre o recusou. Cf. Harald HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, Bonn, Bouvier Verlag, 1970, p. 166.

³⁹ *SW*, I, pp. 307 e segs. / *GA*, I/2, pp. 352 e segs.

⁴⁰ *Freiheitsschrift*, *SW*, VII, p. 363.

⁴¹ A filosofia das *Weltalter*, bem como toda a última filosofia de Schelling, colocam ao intérprete – como, aliás, colocaram, em seu tempo, ao próprio autor – diversas dificuldades de carácter metodológico, que, aqui, em função do nosso tema, não podemos mais do que mencionar. A principal de todas elas consiste na determinação

própria vida. Ou, por fim, seria necessário que essa vontade superior, que pressiona impetuosamente em ordem à cisão, visse a sua aspiração realizada de uma outra maneira, de tal forma que a outra vontade permanecesse na plena posse da sua força e da sua eficácia»⁴².

Realizou-se a terceira das mencionadas possibilidades: Deus engendrou. Qualquer ser que não pode permanecer encerrado em si mesmo está inclinado a engendrar⁴³. Se se tivesse realizado uma das duas primeiras possibilidades, a vontade de revelação teria renunciado a si mesma. Ora, tal não pode acontecer, porque ela é, justamente, uma vontade, ou seja, uma vida. Schelling ilucida-nos sobre este assunto com algumas comparações de belo efeito: o olho encontra-se de tal modo dirigido para a visão que, na ausência de uma solicitação externa, num estado de particular excitabilidade, engendra visões da sua autoria; igualmente, quando a interioridade não pode mais permanecer fechada em si mesma, os lábios deixam escapar o verbo pelo qual aquela se exterioriza. O factor deste desenvolvimento é o amor⁴⁴. É nele que a força de contracção é suprimida, não apenas exteriormente (ou seja, em resultado da acção de uma força de sinal contrário), mas também interiormente. Assim, aquele progresso, que resultou na criação, só é pensável como resultado de uma consecução de pessoas, como um engendramento do Filho pelo Pai⁴⁵: um ser exterior ao Pai, mas semelhante a ele, quer dizer, qualquer coisa de, simultaneamente, independente e

da legitimidade do procedimento schellinguiano, uma vez Deus considerado como uma consecução de pessoas, em transferir para Deus aquelas características da personalidade que se aplicam, em primeiro lugar, ao homem. K. A. ESCHENMAYER, em reacção à *Freiheitsschrift*, foi o primeiro a chamar a atenção para o carácter antropomórfico de um tal procedimento. Schelling responderá que, se o nosso conceito de pessoa não é meramente negativo – ou seja, se contém, positivamente, aquilo que pertence, de facto, à essência da pessoa –, será legítimo *mutatis mutandis* aplicá-lo também a Deus. Cf. *Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* (Briefwechsel mit Eschenmayer), SW, Band VI, pp. 137-194.

⁴² *Weltalter*, Urfassung (hrsg. von Manfred SCHRÖTER), München, C. H. Beck, 1946, p. 54.

⁴³ Num contexto diferente, Schelling retoma o tema da relação entre a essência e a forma do absoluto, que caracterizou a filosofia da identidade nos anos de 1801-02, a que aludimos na 3.ª secção deste ensaio. Sobre este assunto, cf. o excelente comentário de Jean-François MARQUET, in *Liberté et Existence*, p. 452.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58. Encontra-se um bom resumo desta passagem em Emílio BRITO, *Philosophie et Théologie dans l'Oeuvre de Schelling*, ed. cit., pp. 124-125.

⁴⁵ Mas, igualmente, como um engendramento do Pai pelo Filho, pois só pelo Filho o Pai é Pai. Ficamos, então, com a fórmula seguinte: o Pai = A, separando-se do Filho (A = B), é por este elevado a uma potência superior = A².

autônomo. Por outro lado, como assinalámos na nota n.º 45, o Filho é $A = B$ e não $A = A$. Dito de outro modo: tendo sido engendrado, o Filho não pode ser exactamente idêntico àquele que o engendrou, pois, em tal caso, o conflito inicial reacender-se-ia nele⁴⁶. Schelling mencionará, a este propósito, a tese dos alquimistas: o Filho do Filho é aquele que era o Pai do Filho⁴⁷.

Evitemos, no entanto, concluir apressadamente a partir da linguagem. A especulação trinitária levada a cabo nas *Weltalter* é uma original metafísica da força, que conduz ao seu termo as investigações de filosofia da natureza e a tese da oposição entre o fundo e a existência, na *Freiheitschrift* de 1809. O Pai é força contractiva – o princípio obscuro, da obra de 1809 – e o Filho é força expansiva – o princípio luminoso –, que age em sentido contrário àquela; Deus, enquanto tal, é, porém, mais do que a unidade das duas, não é sequer a primeira dominada pela segunda, mas sim a primeira determinando-se a si mesma na segunda, recuando, na segunda, em direcção ao seu próprio passado⁴⁸. A não ser assim, teríamos simplesmente um movimento de passagem da unidade à dualidade, com perda da primeira em benefício da segunda. Por outro lado, o progresso desta posição em direcção a uma unidade superior não pode significar a perda, nem da dualidade, nem da unidade. Só a unidade de pessoas diferentes permite que a unidade subsista com a dualidade e esta última com a trindade⁴⁹.

A *Filosofia da Revelação*⁵⁰ dará, sobre todos estes assuntos, uma explicação que Schelling pretenderá definitiva. Com efeito, ela explicará que não é porque há um cristianismo que a ideia da trindade existe, mas, pelo contrário, é porque esta ideia é a mais originária de todas – estando ligada à compreensão da essência ou natureza de Deus – que há um cristianismo. O curso de Munique, de 1828, sobre *O Monoteísmo*, afirmava já que a concepção de um Deus Uno-e-Trino era somente a consequência da compreensão da

⁴⁶ Marie-Christine CHALLIOL-GILLET, *Schelling, une Philosophie de l'Extase*, Paris, PUF, 1988, p. 192.

⁴⁷ *Weltalter*, Urfassung, p. 59.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 67-68.

⁵⁰ Ultrapassa os limites deste ensaio fornecer uma explicação pormenorizada das circunstâncias de elaboração do conjunto de textos que têm este nome. Resumidamente, diremos que comportam três partes: uma filosofia da mitologia, uma filosofia geral da revelação e uma filosofia especial, ou filosofia do cristianismo. A sua mais antiga versão remonta às lições com o mesmo nome, dos anos 1827-28, na Universidade de Munique. As versões mais recentes datam do período de ensino em Berlim, a partir de 1841-42.

sua Uni-totalidade⁵¹. O cristianismo é apenas um produto, ou uma consequência, deste dogma humano universal. Por conseguinte, a própria ideia de uma revelação é necessariamente mais antiga do que o cristianismo e, mesmo, na medida em que o cristianismo não podia aparecer no decurso do tempo sem que esta ideia se encontrasse já no início, ela é tão antiga quanto, e mesmo mais antiga do que, o próprio mundo. Tal ideia não significa outra coisa senão que a revelação é revelação de Deus, o resultado da sua livre iniciativa, ou seja, a manifestação da vontade de não permanecer na obscuridade. Na revelação, por conseguinte, Deus irrompe na natureza e na história, não como supra-natural e supra-histórico, mas sim como sujeito de uma história superior⁵². Ora, esta história é aquela, também, na qual Cristo se determina a ser aquilo que deveria ser, ou, por outras palavras, na qual Deus se determinou para nós.

Daí que a *Filosofia da Revelação* comporte uma parte geral e uma parte especial. A revelação geral é, por conseguinte, o cristianismo em germen e em esboço, aquilo a que poderemos chamar a sua condição de possibilidade, desde que libertemos esta expressão do seu sentido estrito kantiano. Na realidade, a noção geral de revelação não nos fornece um conceito a partir do qual pudéssemos pensar a revelação cristã, mas sim um conceito do que não pode ser apenas conceito, ou seja, do que existe necessariamente⁵³. O cristianismo histórico, quer dizer, o cristianismo tal como aparece no tempo e é o objecto da parte especial, é somente um desenvolvimento da ideia de revelação⁵⁴, que se encontrava já presente no mundo pagão, embora sob a forma de uma consciência obscurecida. O mundo pagão elevava-se à ideia de um ser que não pode existir apenas em ideia, mas só o cristianismo permitiu compreender que esse ser é Deus e que a sua revelação decorre necessariamente daquilo que ele é. O que permitirá, aliás, a Schelling, socorrer-se do Prólogo do Evangelho de João, com a sua referência ao não reconhecimento da luz (o Verbo, o Filho) pelas trevas (o processo mitológico, ou a religião do paganismo)⁵⁵.

CARLOS MORUJÃO

⁵¹ Cf. SW, XII, pp. 75 e segs. Na *Filosofia da Revelação* (em SW, XIII, pp. 337 e segs.), Schelling retoma esta ideia, referindo-se expressamente ao curso sobre *O Monoteísmo*.

⁵² SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, SW, XIII, pp. 188 e 195.

⁵³ Marie-Christine CHALLIOL-GILLET, *Schelling, une Philosophie de l'Extase*, p. 87.

⁵⁴ SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, SW, XIII, p. 313.

⁵⁵ Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie*, p. 162