

Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía

Filosofía
de Historia de la

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Silva, Fernando M. F.

Das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden“. Sobre o pensamento principal da
filosofia de Platão segundo Schelling

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 34, núm. 3, 2017, pp. 623-644

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361153472005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden“. Sobre o pensamento principal da filosofia de Platão segundo Schelling

Fernando M. F. Silva¹

Recibido: 11/01/2016. Aceptado: 16/03/2017

Resumen. Partindo da inequívoca assumpção de que há um espírito comum entre Platão e o período do idealismo alemão, o presente ensaio propõe-se comprovar esta mesma tese analisando o conjunto de anotações intitulado “Über den Geist der Platonischen Philosophie”, coligido por Schelling ainda na fase pré-filosófica da sua evolução espiritual, em 1793. Da análise deste, e dos dois mitos aí contidos, espera-se por sua vez que estes nos possam fornecer fortes indícios não só do quadro histórico-mitológico que está por detrás de toda a filosofia idealista, mas também da possibilidade de que destes mitos nasçam os primeiros frêmitos da primeiríssima filosofia de Schelling.

Palavras-chave: Criação; filosofia; mito; morte; Platão; Schelling

[en] “Das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden“. On the principal thought of Plato’s philosophy according to Schelling

Abstract. Bearing in mind the unequivocal assumption that there is a common spirit between Plato and the period of German Idealism, the following essay aims at proving this very thesis by analyzing the set of annotations entitled “Über den Geist der Platonischen Philosophie”, written by Schelling still in a pre-philosophical stage of his spiritual evolution. From this analysis, and the myths therein contained, we hope to derive clear indications not only of the historical-mythological framework behind the idealist philosophy, but also of the possibility that these myths give rise to the first signs of Schelling’s individual philosophy.

Keywords: Creation; death; myth; philosophy; Plato; Schelling

Sumario. I. Introdução. II. Schelling, colector de mitos. II.1. Os mitos. II. As diferentes visões dos mitos. II. 1. A visão histórica dos mitos. II. 2. A visão filosófica dos mitos. 1. Filosofia: causa e solução do problema da vida humana. 2. O mito, a questão de uma filosofia por princípios e a posição. de Schelling no seio da mesma. Bibliografia.

Cómo citar: Fernando M. F. Silva (2017): “Das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden“. Sobre o pensamento principal da filosofia de Platão segundo Schelling”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (3), 623-644.

I. Introdução

Aos olhos de todos quantos se interessam pela génese do idealismo alemão, não será por certo desconhecido que a doutrina platónica foi um dos principais móveis deste,

¹ Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
frndsilva@portugalmail.pt
ORCID: 0000-0002-9804-1622

e que o foi de uma maneira tão múltipla, tão singularmente rica, que é hoje possível afirmar a existência de uma ligação viva, um *espírito* comum a Platão e ao idealismo. Aliás, não apenas no idealismo finissecular, a reactivação da doutrina platónica foi uma realidade durante todo o século XVIII, e vários foram os autores que a trabalharam abertamente, tanto na primeira metade do século, como no fim deste, de onde poderíamos salientar os contributos de Christoph Meiners, Friedrich V. L. Plessing, Dietrich Tiedemann, e sobre todos estes o de Wilhelm G. Tennemann, com o seu *System der Platonischen Philosophie*².

Porém, menos visivelmente, ou pelo menos sem que a sua reflexão fosse tornada pública, outros autores devotaram atenção à doutrina platónica; e se entre estes se poderiam contar os notáveis casos de Fr. Schlegel, Hölderlin³ ou Schleiermacher⁴, cada qual sobejamente interessante por si só, destaco porém de entre estes o de *F. W. J. Schelling*, que em fase muito precoce, e por isso menos abordada da sua formação espiritual⁵, e sob a forma de meras anotações, nos deixou um dos mais interessantes testemunhos da relevância de Platão para toda uma época, e também dos inusitados germes que, a par do *Spinoza-Büchlein* de Jacobi, ou da questão da filosofia por princípios como ela surgiria em Reinhold e Fichte, devem ser entendidos como *os verdadeiros pontos de partida do pensamento filosófico do autor*. Isto, fá-lo-ia Schelling evocando *dois mitos platónicos, o mito da criação e o mito da morte*; dois mitos que, por essa razão, talvez devam ser vistos não só na sua possível importância para o pensamento da época, mas também na sua mais que possível influência sobre os primeiros pensamentos filosóficos de Schelling.

² MEINERS, Christoph, “Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus des Philosophen, und dessen Hypothese von der Weltseele“, in ders. *Vermischte philosophische Schriften*, Bd. 1, Leipzig, Wengandschen Buchhandlung, 1775; MEINERS, Christoph, *Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie*, Leipzig, Weidmanns Erben und Reich., 1782; PLESSING, F. V. L., “Untersuchungen über die Platonischen Ideen, in wie fern sie sowohl immaterielle Substanzen als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen“, in *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*, hrsg. von Karl Adolph Cäsar, Bd. 3, Leipzig, Joh. Gottfr. Müllerschen Buchhandlung, pp. 110-190; TIEDEMANN, Dietrich, *Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata*, Biponti, Typographia Societatis, 1786; TENNEMANN, W.G., *System der Platonischen Philosophie*, 4 Bde., Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1792-1795.

³ Cf. FRANZ, Michael, “«Platons frommer Garten». Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena“, in *Hölderlin-Jahrbuch* 28, 1992-93, pp. 111-127; FRANZ, Michael, “Hölderlins Platonismus. Das Weltbild des ‘exzentrischen Bahn’ in den *Hyperion*-Vorreden“, in ders. *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen Philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Francke Verlag, 2012, pp. 95-122.

⁴ Sobre a influência de Platão sobre autores idealistas, cf. BEIERWALTES, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004; MOJSISCH, Burkhard (Hrsg.), *Platonismus im Idealismus*, München, Leipzig, De Gruyter, 2003; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Platon et l’idealisme Allemand*, (1770-1830), Paris, 1979.

⁵ Como é natural, quando comparada com outros temas no filósofo, é mais escassa a bibliografia sobre o tópico do platonismo de Schelling, ou até da influência de Platão na posterior filosofia de Schelling; de entre os exemplos que visam este objectivo, destaco porém FRANZ, Michael, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 153-282; FRANZ, Michael, *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen Philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Francke Verlag, 2012; BUCHNER, Hartmut, (Hrsg.), “*F. W. J. Schelling «Timaeus.» (1794)*“, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994; BUBNER, Rüdiger, “Die Entdeckung Platons durch Schelling“, in *Neue Hefte für Philosophie* 35, 1995, pp. 32-55; BENZ, Ernst, *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*, Paris: Vrin, 1968; LEINKAUF, Thomas, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster, Lit Verlag, 1998; MATTHEWS, Bruce, *Schelling’s Organic Form of Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2011; HOLZ, Harald, *Die Idee der philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiberg/München, 1977; WIRTH, Jason M., *The Conspiracy of Life — Meditations on Schelling and his Time*, New York, State University of New York Press, 2003.

Assim, e desde já devotando o presente ensaio à análise de tais anotações, diria que o mesmo tem dois objectivos principais:

1) Em primeiro lugar, descrever os mitos pela mão de Schelling, e, consoante o que neles for por este tido como singular, ou *principal*, proceder a uma interpretação conjunta dos mesmos. Pois é nossa ideia, tal como era a de Schelling, que estes mitos não existem separadamente, e que podem e devem ser vistos como um só — e isso exigirá de nós que, partindo da divisão schellingiana entre *história mítica e filosofia mítica*, ou do mito visto nas suas dimensões histórica ou filosófica, comecemos por considerar os mitos platónicos na sua possível *verdade histórica*, a qual muito contribuirá para a compreensão de uma *verdade filosófica* nos mesmos, e que por isso tem de estar na base desta.

2) Por fim, e definitivamente assumida a referida divisão schellingiana, cumprir-nos-á a análise da *vertente filosófica*, ou, na visão do próprio Schelling, da verdade mais profunda e da aplicação mais viva da dimensão histórica dos mitos platónicos. Aqui se proporá a ligação dos mitos da criação e da morte com *a própria criação e morte do Eu, e subsequentemente da filosofia*; e por conseguinte, aqui se trabalhará o *mal necessário* que a filosofia é, o percurso que ela tem de trilhar em direcção à sua própria auto-anulação, vendo isto não apenas como uma reacção de Schelling às teorias de Reinhold e Fichte, de que o mito é afinal uma outra roupagem, mas também como os primeiros frêmitos de uma sua filosofia nascente, a qual não mais viria a abandonar tais directivas fundamentais.

II. Schelling, colector de mitos

Assim, é nosso objectivo sobrepormo-nos a tantos outros escritos de autores idealistas sobre Platão, e analisar o único de entre estes escritos que faz referência expressa a um *pensamento principal do sistema de Platão*.

Refiro-me a um texto da autoria do jovem Schelling; e não, contudo, do Schelling crítico, o Schelling de “Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie” (1794), ou de “Vom Ich als Princip der Philosophie” (1795), mas de um Schelling anterior à *viragem decisiva para a filosofia*: um período em que, ainda estudante em Tübingen, Schelling se encontrava, citando Hegel, “no seu antigo caminho, clarificando importantes conceitos teológicos e ajudando a separar progressivamente o velho trigo do joio” (AA, III.I: 13)⁶; isto é, um período de *reflexão teológica* que, como o próprio Schelling admitiria mais tarde, em carta a Hegel de 6 de Janeiro de 1795, viria a afigurar-se-lhe *secundário* no espaço de um ano (a partir da primeira metade de 1794), face à influência de Fichte.

O texto em causa, bem como outros de tema afim, foram recolhidos e reunidos por Michael Franz em *Schellings Tübinger Platon-Studien* (1996), mais concreta-

⁶ As citações de Schelling extraídas da *Historisch-Kritische Ausgabe*, refiro-me a elas mediante a tradicional sigla AA; as restantes citações, quer as de Schelling que extraio de Michael Franz, no caso de “Über den Geist der Platonischen Philosophie”, quer as de restantes autores, obedecem ao sistema Nome do autor/ Sigla da obra e volume/página, encontrando a sigla correspondência na secção de bibliografia. Em todos os casos, é dada a tradução portuguesa do original alemão; esta é sem excepção da minha autoria, e por conseguinte da minha responsabilidade.

mente, nos Apêndices I e II dessa mesma obra⁷. O texto data de 1 de Janeiro de 1794, mas terá sido coligido nos últimos meses de 1793, e intitula-se “Über den Geist der Platonischen Philosophie” (Franz, STPS, 282-320 (Apêndice II)). Ele é produto —senão mesmo um dos mais consumados produtos, a par do comentário a “Timaeus”⁸— de toda a fase de aprendizagem teológico-filosófica de Schelling; “ÜGPP”, aliás, é o último de uma série de textos semelhantes em índole⁹, e prova consumada de um hábito que Schelling, profundo conhecedor da língua grega e das línguas orientais, desenvolvera ainda em Tübingen: o de, à semelhança de Fr. Schlegel ou Hölderlin, coligir *colectâneas de mitos enquanto formas de representação originárias do modo de sentir e pensar filosófico dos povos*¹⁰ (razão por que não pode admirar que, para Schelling, Platão, manancial vivo desses mitos, se afigurasse um autor privilegiado na elucidação de tais formas de representação originárias, e os seus mitos o veículo perfeito para cumprir um tal propósito). Mas, por outro lado, “ÜGPP” não é só isto, e é *mais do que o culminar de uma fase de estudo da teologia*; pois, como referi, o texto não data do início desta fase, antes, tendo sido produzido no fim desta, nos últimos meses de 1793, ou nos primeiros dias de 1794, é incontornável a proximidade deste ao dealbar da própria *filosofia* de Schelling, e, porque não dizê-lo, porque não dizê-lo, à origem do debate da questão de uma filosofia por princípios, na qual a primeira filosofia de Schelling se inscreveria e que ocuparia grande parte das preocupações da filosofia idealista alemã durante décadas. “ÜGPP” é pois um texto de charneira, e é produzido numa fase central do desenvolvimento teórico-científico do jovem Schelling; ele é, dir-se-ia, uma ponte entre fases, mas também entre diferentes mundividências. Numa palavra, “ÜGPP” pode ser considerado simultaneamente não só *um dos últimos testemunhos da fase pré-filosófica, mas também um dos primeiros do Schelling crítico*; e portanto, talvez seja de o ver, na perspectiva do jovem filósofo, não como uma simples colectânea de mitos platónicos, mas antes, até pela premência do seu título, como uma tentativa de discernir no mito, enquanto forma originária do representar, não só aquilo que seria o cerne da filosofia de Platão, mas também e sobretudo *o cerne do modo de representar da filosofia em geral*, e, portanto, da sua própria filosofia.

II.1. Os mitos

Debrucemo-nos sobre o texto. Schelling planeara inicialmente um ensaio mais longo para a sua colectânea, intitulado “Form der Platonischen Philosophie” (Franz, STPS, 306), ao qual deveriam subjazer quatro secções: “1. Dialogische Form” (id.),

⁷ FRANZ, Michael, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Doravante, referir-me-ei ao texto mediante a sigla ÜGPP.

⁸ Presente em BUCHNER, Hartmut, (Hrsg.), “F. W. J. Schelling «Timaeus» (1794)“, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994. A este comentário, à sua natural afinidade, e à sua extraordinária importância na explicação dos mitos presentes em „ÜGPP“, faremos referência sempre que tal se justificar.

⁹ Apenas para citar alguns dos títulos ou sub-títulos presentes na pequena colectânea de Michael Franz, e constantes dos Studienhefte de Schelling, salientaria “Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedene Gegenstände gesammelt aus Homer, Plato u. a.” (Franz, STPS, 283), “Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt” (id.: 284) ou “Parallelen aus Hakims Geschichte (Eichh. Repert. Th. XII)” (id.: 299).

¹⁰ Karl Friedrich, filho deste, relata aliás que o pai coligira várias destas colectâneas, em específico uma dos mitos de Platão, “que traduzira em parte do original”, e da qual o nosso texto terá feito parte. Cf. AA, I.I: 51; ou Plitt, SLB I: 29.

“2. Λογος μαιευτικος” (id.: 307), “3. Platons Mýthen” (id.: 308-315) e “4. Platons eigentümlicher Charakter” (id.: 315). A estas, Schelling aduziria posteriormente uma secção suplementar, intitulada “Charakter des Sokrates” (id.: 316-318).

O primeiro e o segundo títulos, à excepção de algumas linhas esparsas, surgem quase vagos no *Studienheft* encontrado. O mesmo acontece com o quarto. Já no *terceiro*, aí se desvela o problema dos mitos de Platão, e é nele que nos centraremos.

São dois, os mitos que presidem ao terceiro título. O primeiro é: “Die Todtenrichter. Ein Mythos nach Platon” (id.: 308-312), extraído do diálogo *Górgias*; o segundo é “die Schöpfung des Menschen” (id.: 312-315), extraído do diálogo *Timeu*. Porque eles são facilmente recontáveis, intentamos aqui essa mesma reconstituição pela voz de Schelling — *o que é como dizer, pela voz de Platão*.

O primeiro mito, “die Todtenrichter”, trata da problemática da dita lei dos imortais [*Gesetz der Unsterblichen*], ou antes, do conflito desta com o derradeiro julgamento da alma dos mortos, e subsequente envio destes ou para a ilha dos bem-aventurados, ou para o Tártaro. A saber, desde a regência de Cronos, Pai do Tempo, era lei dos imortais que, ao morrerem, os homens que tivessem vivido uma vida sem culpa fossem enviados para a referida ilha, onde os aguardava uma eternidade de felicidade e júbilo, e que, ao invés, os homens que tivessem vivido uma vida sem lei, e em desobediência aos deuses, fossem punidos com uma eternidade nos cárceres flamejantes do Tártaro. O problema, assim o via porém Zeus, é que “sob a regência de Cronos, e ainda no começo da [sua] governação” (id.:308), eram “juizes vivos” (id.) que julgavam “homens ainda em vida, pouco antes de eles morrerem, no dia da sua morte” (ibid.). E por conseguinte —assim “se queixariam Plutão e os governadores das ilhas bem-aventuradas” (ibid.) perante Zeus—, “as suas sentenças [resultavam] injustas” (ibid.); pois, sabendo da hora da sua morte, os homens dissimulavam a sua alma, e, falsos como eram, logravam iludir os seus juizes.

Mas o problema não ficava por aqui. Pois, por certo —responde Zeus—, “os homens, ainda em vida, surgem perante a tribuna dissimulados” (ibid.); “Muitos encobrem uma alma má com um corpo belo, mediante o esplendor da sua espécie, e as suas riquezas” (ibid.); e, aproximando-se o dia do seu julgamento, “surgem com eles incontáveis testemunhos da sua sagrada e irrepreensível conduta” (ibid.), o que “confunde os juizes” (ibid.) —e aqui, nesta *perversão da ligação entre o mortal e o imortal nos homens*, está sem dúvida o problema. Mas como se não bastasse isto, aduz Zeus, também os juizes, eles próprios em vida, “julgam dissimulados, olhos— ouvidos e todo o seu corpo não são senão um invólucro da sua alma” (ibid.); e portanto, dir-se-ia, a dissimulação e o encobrimento entre mortal e imortal eram de uma ordem *dupla*¹¹: para além dos julgados, os juizes eram eles próprios falíveis, e mortais pecadores; e porque a conduta dos homens não era sincera e pura, e o julgamento dos juizes tão-pouco era rigoroso e infalível, isto forçaria Zeus a deliberar. Assim, diz Zeus, havia que em primeiro lugar *depurar esta relação mortal-imortal*; havia, pois, que “evitar que qualquer ser humano previsse o dia da sua morte” (id.: 309) —uma tarefa de que Zeus incumbiria Prometeu, que deveria privar os homens do dom da presciência (id.). De então em diante, diz o Deus dos Deuses, “apenas mortos devem ser julgados” (ibid.); pois o julgamento só é justo se um homem for julgado “logo após a sua morte, despojado dos seus parentes e despedido de todo o

¹¹ “Deste modo, eles são estorvados pela sua própria dissimulação, e pela dissimulação daqueles que estão perante o seu assento” (Franz, STPS: 308-309).

esplendor, que ele tem de deixar para trás na Terra. “(ibid.) Em segundo lugar, com respeito à questão dos juizes, ele próprio designaria os seus filhos como juizes dos mortais: “dois da Ásia, Mino e Radamanto, e um da Europa, Aqueu” (ibid.), os quais, logo após a sua morte, deveriam perfilar-se na bifurcação entre a ilha dos bem-aventurados e o Tártaro, a fim de decidir o destino dos mortais.

Isto sobre o primeiro mito.

O *segundo mito*, dissemo-lo já, prende-se com a *criação dos homens* — e, ao contrário do primeiro, que parece ver-se circunscrito a “ÜGPP”, este último encontra natural ligação com a teoria schellinguiana do “homem originário” (*Urmensch*), e portanto vasta fundamentação filosófica no comentário a “*Timaeus*”, composto por Schelling pouco depois, nos primeiros meses de 1794.

Aqui, tal como no primeiro mito, Platão dá a voz da elucidação deste a Zeus, “criador” (id.: 312) e “pai do mundo” (ibid.), e a resolução do mesmo aos restantes deuses. A saber, cumprida a tarefa da formação do mundo, incumbia ainda aos deuses criar uma última “espécie de criaturas mortais” (ibid.) — *os homens*; pois, “não fossem estes criados, o mundo quedar-se-ia incompleto. Pois ele não conteria em si todas as espécies de criaturas” (ibid.). O problema, porém, estava em que não poderia ser Zeus ele próprio a criá-los; pois Zeus criara os deuses, mas aplicasse ele o mesmo processo aos homens, e estes sempre trariam em si a mesma centelha divina que aqueles. Isto é, fosse ele a “criá-los e trazê-los à vida, e eles seriam iguais aos deuses” (ibid.), e facilmente poderiam voltar a incorrer no erro do primeiro mito, travestindo a alma pelo corpo. Por conseguinte, diria Zeus, a solução passaria por serem os homens tanto mortais, como imortais; e portanto, por serem os deuses, inferiores que eram a Zeus e despojados que estavam do seu poder supremo, a criar os homens. E *como*? Por certo, criando-os com o mesmo poder com que Zeus os criara, e que era agora o seu; mas, por ser este menor do que o do seu Pai, este ver-se-ia reduzido a uma mera *imitação*, um *simulacro* deste — o que tornaria os homens não meramente imortais, como eles, mas também *mortais*: “Para que eles sejam mortais, e tudo o que há-de ser venha a ser, tereis de produzir estas criaturas segundo o poder que possuíis, mediante imitação do meu poder, que em vós apliquei aquando da vossa criação” (ibid.). Isto é, por outras palavras, Zeus por certo legaria nas mãos dos deuses “as primeiras sementes e começo” (ibid.) dos homens; mas após fazê-lo, era tarefa dos deuses criar os homens, e não criá-los *iguais* a si mesmos, mas *à sua semelhança* (enquanto *mortais*), para o que legariam neles, primeiro, um corpo, assento da sua falibilidade humana, e também algo “imortal e divino” (ibid.), a alma, através da qual os homens, não obstante a sua finitude, não obstante essa sua falibilidade carnal, sempre devem reconhecer a sua “propensão para a justiça e a aspiração a imitar” (ibid.) os deuses¹². E portanto, cumpria-lhes a eles, aos deuses, artesãos divinos de Zeus, *ligar aquilo que nos homens era imortal com aquilo que neles era mortal*:

¹² Note-se que este dualismo alma-corpo, puro-empírico, imortal-mortal no homem, que é para Schelling o principal na filosofia de Platão, seria sem surpresa recuperado no comentário a “*Timaeus*” (1794), e, embora com outro fôlego — aí já como fundamento de uma filosofia da natureza —, porém com o mesmo fim do que aqui. Pois aí, como aqui, sempre se fala de uma oposição entre matéria e forma, não só no ser humano, mas também no mundo em que o ser humano habita: a saber, a forma como *unidade*, a matéria como *multiplicidade*. E por isso, diria Schelling no seu comentário a “*Timaeus*”, a matéria, enquanto marca de uma condição inferior, é como uma eterna lembrança da humanidade do homem; mas a forma, diz o filósofo citando Platão, “Esta forma é um dom dos deuses para os homens” (36), isto é, intimação ao homem para que sempre compreenda a unidade na multiplicidade que ele próprio é, e não obstante se esforce por ser justo, e à morte ser reunido aos deuses — como, aliás, foi acima designado por Zeus: “Die Götter wären es demnach, die uns lehrten, so zu denken, zu lernen u. zu lehren” (T: 36).

“O vosso ofício é ligar o imortal com o mortal, e assim gerar o mais belo” (ibid.), e, uma vez isto feito, uma vez feito *o mais belo* do homem, “sustentá-los, e quando eles morrerem voltar a acolhê-los” (ibid.); de onde se conclui que, uma vez a vida dos homens terminada, era tarefa dos deuses acolherem-nos na verdade que emanaria da sua morte; isto, relembrando o primeiro mito.

II. As diferentes visões dos mitos

Assim expostos os mitos, Schelling abre então no seio destes um parêntesis —aquele em que efectivamente surge o nosso problema— para comentar:

“(Aqui, subitamente, transparece a proposição principal. A sabedoria popular logrou conservar os sub-deuses. O pensamento principal é a conjugação entre o imortal e o mortal no homem. Este [o pensamento principal], deseja Platão exprimi-lo —mas exprime-o historicamente. (...) A proposição principal é apenas o não-histórico— a enigmática união entre o mortal e o imortal, entre o puro e o empírico no homem —)” (id.: 313).

Ora, esta terminologia não será estranha aos leitores de “De Malorum Origine” (1792), ou “Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt” (1793). Pois nestes, diz-se, *histórico* é o *mito*, veículo metafórico de uma verdade reflexiva, não-histórica; e *não-histórico* é a própria *filosofia*, resultado natural da veiculação histórica do mito. Significa isto, pois, que a proposição principal que emana destes dois mitos —“a ligação entre o imortal e o mortal no homem” (id.: 312)— tem de ter uma *dimensão histórica*, a do mito, que é exprimida por Platão e aqui enaltecida por Schelling, e uma *dimensão não-histórica*, a de uma verdade filosófica, a saber, a “enigmática união entre (...) o puro e o empírico no homem” (id.: 313); e também, no caso, que segundo Schelling a dimensão histórica é por certo importante, mas que fulcral para a compreensão do mito, e por sinal deveras preponderante, é propriamente a dimensão filosófica do mesmo. E portanto, se, como parece indicar Schelling, ambas as visões são inter-dependentes e mutuamente elucidativas, então, até que numa primeira fase compreendamos os mitos historicamente, com respeito ao que deles se possa extrair de filosófico, e depois o façamos não-historicamente, com respeito ao que desse filosófico possa ser reconduzido ao mito —numa palavra, até que façamos coincidir as dimensões de ambos os mitos—, não é de esperar que os possamos compreender profundamente, e muito menos que neles se discirna uma primeira imagem da filosofia de Schelling.

II. 1. A visão histórica dos mitos

Começemos, pois, por abordar os mitos *historicamente*. Aqui, cumpre-nos pensar ambos os mitos como *um só*, e então tentar prever de que modo a união de ambos, isto é, o mito único, pode abrir para uma sua (ainda mais importante) dimensão não-histórica.

Ainda que atentássemos apenas *nos títulos* de ambas as peças, uma verdade inicial, base para todas as subseqüentes, saltaria ao olhar: *um mito trata da morte dos*

homens, e o outro da criação dos homens. Assim é, respectivamente, com o “Todten-richter”—onde a morte assume papel fulcral no julgamento final dos homens; e com a “Schöpfung des Menschen”, onde a criação assume papel de vulto na natureza, bem como na índole e no carácter dos homens. E isso, com efeito, bastaria até para ligar ambos os mitos, ou não fossem criação e morte os dois antípodas, os dois pólos mais extremos e mais apartados da existência terrena dos homens.

Mas *algo mais* parece sugerir essa ligação, e não pelo prisma da separação, mas pelo prisma da *possível conjugação* de ambos os mitos.

Assim, com respeito ao primeiro mito, o problema prende-se com a *morte*. Pois o problema —a dissimulação da verdade— releva da presciência daquela, e é ela por certo o primeiro e último motivo dessa dissimulação. A mera aproximação da morte, dir-se-ia pois, desde já traz consigo o problema, e está-lhe inalienavelmente ligada. Mas, vista a questão em maior detalhe, *a morte não é em si o problema* —nem como causa, nem como consequência do mesmo; e isso nem na perspectiva do julgado, nem na perspectiva do julgador. Pois, no que toca *ao julgado*, não é propriamente a morte *a razão* da sua dissimulação, e muito menos é esta *a consequência* da dissimulação, antes o mal ocorre antes da morte, *no corpo*, e apenas como forma de mascarar a alma, falsear a própria morte, sem o que o julgado seria enviado para o Tártaro; e ainda que a morte possa assim ser razão omissa do falseamento, ela apenas o pode ser efectivamente por acções em vida, que a fazem surgir adornada, subvertida, corrompida aos olhos dos juízes. O mesmo, aliás, é visível pelo prisma dos *juízes*. Pois também neles, o problema poderá parecer estar na morte, a saber, no momento de falseamento por parte dos julgados, e portanto no ludíbrio dos juízes. Mas, também aqui— e de forma directamente proporcional—, o problema está não na morte, mas no facto de os juízes julgarem *ainda em vida* —isto é, o problema está em que, tal como os julgados, conscientes do aproximar da sua morte, se transfiguram ainda em vida e falseiam a sua morte, também os julgadores, ao julgarem em vida— com o corpo, com os olhos, os ouvidos—, não só não percebem o embuste, como, estando eles em igual condição com os julgados, quase parecem estar já de si *propensos* a tal embuste, e naturalmente erram no seu julgamento. Pois, bem vista a situação, tudo concorre aqui para o erro: falíveis corpos julgando falíveis almas— *ai residindo a perversão da ligação entre mortal e imortal*. Mas, se assim é, e se *o problema não está na morte*, então desde já se conclui que, para o julgado, como para o julgador, *a morte, enquanto fim da vida, representa o natural fim de toda a dissimulação, a purificação do carácter do homem, e, ao invés, é antes a vida, e a daí decorrente presciência da morte, que devem ser vistas como o mal*; é antes a vida —o corpo, a índole maliciosa, pecaminosa, numa palavra, a índole mortal do homem que se interpõe entre si e o correcto julgamento da sua alma, e que aqui, mediante a morte, dissimula o curso da imortalidade. E por isso é que, diz Zeus, enquanto os julgados não estiverem mortos, uma tal dissimulação da alma sempre poderia ter lugar; mas, mais ainda, enquanto não estivessem mortos os juízes, e portanto em igual condição com os julgados, a alma destes apenas seria levada a ver corpos, e não as almas dos escrutinados.

Por outro lado, com respeito ao segundo mito, algo similar acontece, mas em moldes diametralmente opostos. Aqui, trata-se não da morte, mas da *criação*, e o seu evento, bem pelo contrário, é o início da mortalidade dos homens¹³.

¹³ Cf. sobre o tema, que recebe amplo tratamento no comentário de Schelling a “Timaeus”, o posfácio de Hermann Krings, «Genesis und Materie—Zur Bedeutung der «Timaeus»-Handschrift für Schellings Naturphilosophie»,

Platão, pela voz de Schelling, descreve este início na sua singularidade: Zeus, diz-se, confrontado entre o nada e a necessidade de criar os homens, não poderia fazê-los divinos e imortais; e portanto, ele não cria os homens do nada, nem sequer os cria directamente, sem mais, o que desde logo os tornaria supra-humanos. Bem pelo contrário, os homens nascem da semente divina de Zeus, e portanto da imortal centelha que é a sua; mas Zeus deposita esta semente nas mãos dos sub-deuses, cuja mão formadora, mais imperfeita, menos divina do que a do seu Pai, modela os homens de tal modo que neles nem a semente é suprimida (alma), nem porém esta vive em toda a sua força visível (o corpo); e desse equilíbrio precário, mas visível entre imortalidade e mortalidade, entre alma e corpo, entre bem e mal, advém que os homens sejam criados à semelhança de Zeus, e não iguais a si. O que é como dizer: *a criação do homem é conforme à sua natureza híbrida, imortal e mortal*, e por isso é que, dir-se-ia, antes dos homens nada há, e depois deles há a vida, ou, segundo o mito, a infatigável aspiração à imitação dos deuses, a assemelhar-se cada vez mais aos mesmos, e assim ganhar a bem-aventurança nas ilhas; e por isso é que, no fim de tal percurso, sempre está a morte do corpo, o fim do empírico, e aí se dá o julgamento da alma, mediante o que se determinará se ela é pura ou impura, se é semelhante à do divino, e portanto se merece ser salva. Mas então, também por isso, o problema não está tanto na criação, mas na criação enquanto *início da vida humana* — e início do sub-problema imortalidade-mortalidade nos homens, o mesmo que se estenderá até à morte dos mesmos, e portanto o mesmo que assim une os dois mitos.

Assim, dir-se-ia pois, não há por certo um problema propriamente dito em nenhum deste(s) mito(s); mas isto, podemos afirmá-lo apenas *enquanto os virmos por si só*. Pois, com efeito, visto por si só, o mito da morte parece resolver-se simplesmente com a deliberação de Zeus, e existe apenas enquanto esta não é tomada. E, visto por si só, também o mito da criação não apresenta dificuldades, pois, no fundo, ele parte da inevitável necessidade de Zeus não fazer os homens divinos; aliás, fizesse ele os homens divinos, e não haveria criação ou morte, corpo ou alma, ou sequer mito. Mas, vistos os dois mitos em simultâneo, *a questão altera-se*. Pois o problema está em que, embora não os podendo fazer divinos, ao não os fazerem todavia divinos, Zeus e os seus deuses artífices votaram os humanos a uma condição inferior, impura, dir-se-ia, *empírica* — razão por que, ao mesmo tempo, os deuses incutem na própria natureza do homem a incontornável destinação de sair desta condição, se não mediante a não-exposição do seu corpo às impurezas próprias da vida humana, pelo menos mediante a pureza da sua alma, que estes sempre devem conservar intocada, e recuperar na sua pureza aquando da morte — pois a morte é aqui a pedra de toque da medição humano-divino. Mas, ao assim fazerem, e não poderem senão assim fazer, ao mesmo tempo, os deuses conferem à vida humana um carácter de *meio*, de árdua *passagem entre criação e morte*, em direcção à consumação de um objectivo que lhes foi pré-determinado, e que os homens reconhecem como sendo aquele que melhor caracteriza a sua inferior humanidade: o de se assemelharem aos deuses, e serem julgados em vista disto no momento da sua morte. Isto é, tal como no primeiro mito, também aqui, no segundo mito, *a vida é o verdadeiro problema*, na medida em que a vida é essa provação da resiliência da alma humana e da prossecução de um único

in BUCHNER, Hartmut, (Hrsg.), “F. W. J. Schelling «Timaeus» (1794)“, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994; ou, mais recentemente, MATTHEWS, Bruce, *Schelling's Organic Form of Philosophy*, New York, Excelsior Editions, 2011.

fio condutor — o da destinação de imitação do divino; mas tão forte, tão anelante é a satisfação desse desejo, e tão importante é a vida humana na consecução, bem como na impossibilitação desse desejo, que, ao se aproximar a data da morte, e sabendo-se os homens em maior ou menor grau próximos do objectivo da sua salvação, mas *porém sempre aquém do mesmo*, eles são levados, já pela sua natureza maliciosa, fragmentária, não-divina, a de algum modo perfectibilizar, corrigir os males da sua alma, travestindo-a enquanto algo que ela não é, corrompendo-a na sua pureza e assim ludibriando os juízes, como vimos no primeiro mito.

De onde se conclui, pois, o seguinte: para além de antípodas da vida humana *criação e morte têm aqui, nos respectivos mitos platônicos, uma ligação mais pertinente*, e isso para além de neles figurarem os mesmos intérpretes, ou até de, como acabámos de ver, o problema de um mito resultar no outro mito. Pois, como vemos agora — e aqui está o cerne da compreensão histórica que Schelling almeja —, ambos os mitos são inevitáveis, e a inevitabilidade de um mito — o da criação humana — tem desenlace na inevitabilidade do outro mito — o da morte —, e, por isso, até certo ponto, poder-se-ia dizer que *ambos os mitos são um e o mesmo, apenas unidos — ou, segundo parece, também desunidos — pelo seu problema comum: a vida terrena*. Pois, vendo agora o problema na sua amplitude final, a criação do homem abre por certo para o problema da morte do mesmo, e entre ambos estende-se a mortalidade, a vida, esse esforço humano por divinização; e portanto, dir-se-ia, a morte é tanto resultado da criação, mediante a vida que as liga, quanto a criação é prefiguração e já premonição da morte, também mediante a vida — e isso é o mortal no homem. Mas se assim é, então o que a união dos dois mitos significa é como que *um arco invertido*, onde se explana a vida e onde reside o nosso problema; e criação e morte são as extremidades finais desse mesmo arco da mortalidade, e são aí importantes pontos de orientação no problema; mas para além da morte, e aquém da criação, tem de se estender todo *um outro arco*, igualmente invertido, mas diametralmente oposto ao da vida, senão de cariz divino, pelo menos de cariz inumano, inconsciente — *o da imortalidade* —, o qual se irá ligar ao primeiro arco, e constituir um só, mediante os centrais pontos de orientação da morte e da criação.

Por outras palavras, pois, criação e morte surgem agora não apenas ligadas, mas também singularmente próximas, não obstante os seus diferentes nomes: elas são pontos de união não só da criação com a morte, mas também da morte com a criação — e tanto assim, que, uma vez assim compreendido o problema, nada parece separar morte e criação a não ser o *corpo do homem*, um dos referidos arcos, e tudo parece ligá-las para além do corpo, ocultamente, mas não menos fulcralmente, *na alma do homem*, que as une silenciosamente à revelia deste. Ora, como começar a entender este estreitar dos mitos, e a delicada relação visível-invisível entre corpo e alma, mortal e imortal no ser humano?

Responderei pela voz de Schelling: este definitivo estreitamento de pólos opostos, segundo o qual *morte é criação e criação é morte*, vem alterar decisivamente não só a nossa percepção dos próprios pólos, mas também e sobretudo daquilo que os une, quer seja isto visivelmente a vida terrena (enquanto campo da mortalidade), ou invisivelmente a vida não-terrena (enquanto campo da imortalidade). Pois se a morte tem de abrir para a criação, então, isto é o mesmo que dizer que *o fim da mortalidade, a morte, sempre tem de abrir para um outro percurso, o da imortalidade*; e seja ele o da transmigração das almas, como em Platão, ou o da inconsciente auto-actividade do homem, como o era para Schelling, interessa que esse percurso não pode

tender ele próprio senão para o ponto mais próximo, a saber, *o da mortalidade, o da criação*, ou re-criação do homem; e por outro lado, se a criação tem de abrir para a morte, então o início da mortalidade, a criação, sempre tem de tender para a morte, pois ela é recomeço de todo o processo, e por aí diante, sem início e sem fim à vista. Numa palavra, pois, isto significa que entre criação e morte é descrito não apenas um duplo arco, mas um *círculo infinito* onde tudo tem repercussão em tudo; e portanto, ao nosso olhar, também a *explicação histórico-mitológica da morte e da criação do homem terá de se ater a este mesmo curso circular*.

Ora, a causa desta circularidade é explicável, bem como o é o seu funcionamento.

Pois, diz-nos o mito, na *criação* dos homens, Zeus roubou-lhes a imortalidade, e ao invés, guardou no corpo dos homens, no seio da sua mortalidade, uma centelha do imortal, *a alma* — e é preceito dos deuses que esta sempre acompanhe o corpo, porventura vivendo até dentro dele, para que ele nunca se esqueça do que o anima, daquilo em nome de cuja preservação vive, e porém, daquilo que ele nunca poderá vir a alcançar em vida. E assim, visto por si só o mito da criação, corpo e alma convivem aqui lado a lado; *mas não há ainda circularidade*. Mas, ao mesmo tempo, e por meio de outro mito, Zeus impôs que, *na morte*, o corpo se anule, a alma ressurgja em toda a sua pureza e, mediante essa pureza, venha a ser recriada, e encapsulada num corpo, num processo sem fim; o que, *em adição* ao mito da criação, cria já, à nossa vista, *uma qualquer espécie de circularidade*. Mas se, para além disto, seguirmos o fio dessa adição, e esquecermos a individualidade de cada um dos mitos, esta qualquer espécie de circularidade abre ainda para algo mais, a saber, uma outra noção de circularidade, mais interior, mais humana e menos dependente de contrários. Pois, no fundo, o que importa aqui é *o ser humano, móbil de todo o processo, que experiencia no corpo e na alma os mitos*; e aos olhos do ser humano, o que esta obscura ligação entre corpo e alma, e alma e corpo, significa, é que, no próprio acto de viver, é dever do homem, criado da menoridade, mas portador de uma marca de grandeza e pureza — a alma —, *tomar consciência dessa mesma nobre posse*, e portanto, *da sua destinação de reaver uma superioridade que lhe foi ocultada, e teve de ser ocultada*; e que para o fazer, ele tenha de votar a sua vida a isso, imitando os deuses, nem que para isso tenha de morrer! Pois *isso mesmo é a sua humanidade, e nisso mesmo tem de consistir a sua vida*. Mas se assim é, então, concluir-se-ia, a circularidade mitológica do ser humano não advém apenas de que a morte abra para a criação, ou a criação para a morte. Bem pelo contrário, dada uma tão singular identidade entre pólos opostos, dada uma tão plena concorrência entre ambos, e dado ser a vida humana eixo de ligação, causa da identidade, e porém da separação destes, *a verdadeira circularidade do mito está em que o homem vivente venha a sentir que é sua destinação nascer para morrer; e morrer para nascer*, e que, por estar a solução do problema na morte, a sua vida não pode ser senão transitória, e não sem provações e angústia, e nessa medida indispensável veículo para a morte; e por conseguinte, o que ele sente, na sua aproximação ao divino — *na aproximação do mortal ao imortal* —, não é apenas que está a cumprir um círculo, tentando recuperar a sua origem perdida, a divindade que lhe foi desde logo subtraída, ou a imortalidade que lhe foi roubada; acima de tudo, o que o homem sente é que, para se aproximar dos deuses, ele tem de prescindir da sua vida, a qual lhe é indispensável justamente tendo em vista este propósito final — numa palavra, *ele tem de morrer, pois sem isso a sua alma não viria a originar a re-criação, e ela a morte; e é essa consciência total, esse momento de final interiorização da necessidade da morte, e da sua obtenção mediante a vida, que*

é definitiva validação da circularidade entre criação e morte, corpo e alma, mortal e imortal no homem.

Assim, dir-se-ia numa palavra, *a vida, a existência são, como vimos, o problemático nos mitos*; mas se são elas condutores entre ambos, arco activo entre criação e morte, numa palavra, impossibilidade de re-criação para a morte, mas possibilidade de morte para a re-criação, então, ao mesmo tempo que obstáculo, elas são também *fomento da solução do problema*; elas são *sustento* (Franz, STPS, 312), e nisso, nessa índole contrária, nesse campo de infinita esperança e infinita angústia que é a vida, está, para Schelling, “o mais belo”, e por conseguinte o “principal” (id.: 313) na vida dos homens: *que a definitiva união entre mortal e imortal, puro e empírico seja possível, mas impossível, idealmente alcançável, mas realmente inalcançável*; mas que, ao mesmo tempo, se se pretende afirmar enquanto tal, seja porém justamente nesta infinita possível impossibilidade, nesta infinita aproximação à união entre mortal e imortal que o homem tem de perseverar, pois é essa a sua destinação, o seu carácter, e é isso o que, segundo o mito, faz do ser humano um ser humano. Pois, diria Schelling, ao criar os homens dotados de corpo, mas também de uma alma imortal —a mesma que urge ser julgada na sua pureza aquando da morte—, mais não fez Zeus do que unir estes dois planos, morte e criação, através da alma, enquanto os separava através do corpo; o que sempre fará com que o homem seja forçado a reunir ambos, *embora o saiba impossível senão na morte*.

Por fim, é este, especificamente, o problema que une *criação e morte* não só para Platão, como para Schelling: o de unir mortal e imortal na presciência de que, pese embora *criação e morte não sejam, neste âmbito, senão um e o mesmo momento originário*, e portanto *a união seja possível*, algo sempre se intromete, e tem de se intrometer entre ambos os momentos do infinito, e portanto *a união é também impossível*. O que isto significa é que, apesar de inscrito no antes e no depois que imediatamente conformam a existência, o mito situa-se, desenrola-se, *exprime-se* na própria vida, e —como aqui começa a ser visível— no mais originário do modo de pensar e sentir do homem. A “ideia” ou “pensamento principal” (id.: 313) de Platão era pois, para Schelling, *aspirar a pensar e, por conseguinte, a viver o mito da criação e da morte*; e, pese embora sabendo-o inalcançável no seio da vida, promover a sua compreensão enquanto motor da existência, a ser consumada *na morte*. Assim se alcançava, pois, através do mito —e dele só— a *superior compreensão* de que a vida —a história, a linguagem, o pensamento, a filosofia, a arte— não são senão formas de o homem se reaproximar infinitamente do incompreensível, do inalcançável, do inefável que foi outrora a união entre o seu corpo e a sua alma, entre empírico e puro; isto é, formas de veicular a noção de que o trabalho humano passa por, gradualmente, voltar a fechar a ferida entre finito e infinito que se abriu aquando da origem, *revivendo para isso o mito*.

II. 2. A visão filosófica dos mitos

1. Filosofia: causa e solução do problema da vida humana

Considerámos, pois, a dimensão *histórica* do mito. Mas antes de vermos como este pode ser exposto *filosoficamente*, cumpre-nos definir melhor a distinção entre histórico e filosófico — e, portanto, ver o que a dimensão filosófica de um tal mito nos pode reservar. Para tal, investiguemos as raízes dessa mesma distinção, e do mito que lhe

serve de exemplo na teoria do próprio jovem Schelling, e vejamos até que ponto se pode dizer que estas estarão na base da sua primeira filosofia, como ela surgiria pouco depois.

Assim, embora o nosso enfoque seja o mito conjunto de “ÜGPP”, diria porém que este mito é passível de ser encontrado não apenas em Platão; e que até mesmo no pensamento de Schelling, um tal mito não surge do nada, e as implicações deste na evolução espiritual do jovem filósofo não terminam por aqui. Bem pelo contrário, esta temática é afluída já na sua dissertação de mestrado, datada de Setembro de 1792, intitulada “De Malorum Origine”, onde Schelling identifica o mito de Platão com *Genesis*, 3, o mito da *origem do mal*.

Em “De Malorum Origine” (AA, I.I: 103-147) —tal como em “Über Mythen” (AA, I.I: 193-246)—, Schelling aborda o problema do mito em geral; algo que a nós, que nos ocupamos aqui do problema, não pode deixar de interessar. Sobre isto, diz Schelling que, em tempos primevos, a razão dos primeiros homens e filósofos, embora sua suprema condutora, era de tal modo rudimentar e inepta, que estes votaram a pesquisa de objectos superiores ao sentimento, e, impossibilitados que estavam de os pensar (pois a isso não aspiravam), revestiram-nos de mitos¹⁴. Pois, diz Schelling, *o mito é da ordem da mais essencial e humana necessidade*; pois ele é a satisfação de uma *essencial carência*, seja ela linguística (relembrando Cassirer¹⁵), histórica (relembrando Herder¹⁶) ou, como aqui, em Schelling, uma carência de pensar o mundo, de ordem *reflexiva*¹⁷. Isto é, *o mito dá voz, ou vozes, às diferentes modalidades da existência humana*; há nele, para além de aparência, uma “verdade” (id.: 108), uma “sabedoria oculta” (id.: 109) da mesma ordem da que vimos nos mitos platónicos. E é esta verdade e aparência, diz Schelling, mas agora em “Über Mythen”, que se expressam mediante duas vozes: uma voz *histórica*, e uma voz *filosófica*; histórica, na medida em que o mito usa de uma voz de índole fantasiosa, poética, visto que, embora ocasionado pela razão, o mito não é de todo produto dela, antes de uma “amável candura [própria] da infância da humanidade”: um produto, pois, absolutamente originário, de insuflação divina; e *racional*, pois essa voz fala por *filosofemas* (AA, I.I: 212 ff.); e isto tanto assim é, que o mito não só contribuiu para o nascimento dos filosofemas, e por conseguinte da razão, como por isso mesmo “as próprias leis da razão conduzem” (id.: 107) ainda à explicação deste, e “a razão tem nele um supremo interesse” (id.: 105)¹⁸.

Esta mesma prova, aliás, intentamo-la agora pela mão do jovem filósofo.

¹⁴ “Para aqueles filósofos do mundo primevo, a mesma razão que agora possuímos era a regente e a condutora da investigação sobre objectos superiores; e porque o homem primevo referia tudo ao sentimento, e porque a sua linguagem e toda a sua disposição uma forma poética e simbólica do veiculado, eles revestiam a sua sabedoria de «mitos», e com isto promoviam uma amável candura [própria] da infância da humanidade, e uma verdade associada a isto (...)” (AA, I.I: 107-108).

¹⁵ Cf. CASSIRER, Ernst, *Sprache und Mythos*, Studien der Bibliothek Warburg IV, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1925.

¹⁶ Cf. HERDER, Johann, G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga, Hartknoch, 1774.

¹⁷ “Não foram os mais vetustos filósofos impelidos pela necessidade de revestirem os seus testemunhos de mitos?” (AA, I.I: 108)

¹⁸ “As lendas da mais vetusta história do mundo amiúde confinam tão proximamente com filosofemas, que a dissociação do que neles é tradição puramente histórica e o que neles é filosofema é não raras vezes muito difícil” (AA, I.I: 208).

Ora, o *melhor exemplo* desta mesma distinção, diz Schelling tanto em “De Ma-lorum” como em “Über Mythen”, é justamente o mito de todos os mitos, *o mito da criação, da perda da idade áurea*, do pecado originário que conduz ao necessário início do mal nos corações humanos, mas também à simultânea busca de expiação do mesmo (cf. id.: 105ff.; 204ff.): no fundo, o mito que é a forma mais originária do duplo mito que Schelling discerniu em Platão. Mas se o é, não se deve isto a ser este mito um exemplo da distinção entre voz histórica e voz filosófica, mas antes porque nele, como em nenhum outro, ambas as vozes se unem, fazendo pois soar em uníssono, não apenas uma verdade histórica — a da esperançosa, mas também angustiante vida dos homens, como a vimos em I —, mas ainda uma *verdade filo-sófica*; por certo, ancorada na verdade histórica. Isto é, segundo Schelling, é este o mito que melhor *une as duas dimensões originárias do sentimento e do representar humanos*: pois, forjado das mais extremas condições naturais, nascido da mais dolorosa e angustiante incapacidade de a linguagem humana exprimir o conflito entre bem e mal que começava a lavar no seu íntimo e, por conseguinte, fruto da mais incontida aspiração humana a compreender os objectos superiores do mundo à sua volta, o mito da origem do mal representa, para Schelling, o latente, quase invisível equilíbrio entre o dealbar da história mítica, do sentir humano do bem e do mal, e o *dealbar da filosofia ela mesma*, a saber, a reflexão sobre o bem e o mal. E portanto, retomando a distinção classificativa que Schelling faz dos mitos em “Über Mythen”, dir-se-ia que, muito mais do que recair no seio de uma “história mítica”, o mito da origem do mal recai, sobretudo, no seio de uma “filosofia mítica” (id.: 218ff.); pois, justamente, há por detrás dele um superior ensinamento de vida, oculto ao comum olhar humano, ou não fosse este ensinamento, reitera Schelling, do superior interesse da razão e da ordem dos ocultos desígnios que a providência reservou para o homem (o fim da aproximação aos deuses, ou da reunião com a origem); e é justamente esse ensinamento que é para Schelling o *principal* da doutrina de Platão, e que nos cumpre discernir na junção da vertente histórica com a vertente filosófica do mito.

Assim, quiséssemos nós agora retomar as suas palavras sobre o principal no mito de Platão, e sem dúvida que “O pensamento principal é a conjugação entre o mortal e o imortal no homem” (Franz, STPS, 313); mas do facto de que Platão exprima este pensamento historicamente, quando, para si [Schelling], “a proposição principal não [seja] senão o não-histórico” (id.), não pode agora advir surpresa, e o que isso significa é que para lá do inegável fundo de verdade poética do pensamento platónico da união entre empírico e puro, existe *uma verdade de outra índole, filosófica, racional, que já então — como doravante — era para o jovem filósofo o prisma mais importante do problema*.

Assim, consideremos o problema — a vida. Mas não a vida em si, antes a vida que é ainda mito na sua distensão entre criação e morte. Qual é, pois, a *verdade histórico-mítica* de uma tal vida e dos pólos que a balizam? Diz-nos o duplo mito que, devido à separação forçada entre corpo e alma a que o homem é sujeito à morte (uma separação promovida por mão divina, visando reunir corpo e alma na sua pureza), o homem é criado já no pressuposto de uma alma cindida do corpo; isto é, por tentarem, à morte, confundir finito e infinito aos olhos dos deuses, os homens são levados a uma criação em que finito e infinito surgem inconciliavelmente cindidos; e, por conseguinte, devido a esse seu carácter mortal, também na criação lhes é dada uma centelha de imortalidade, de pureza, encapsulada num corpo mortal, empírico, que sempre os caracterizará enquanto seres humanos, e que por muito que tentem dissimular, estes

apenas recuperarão na morte. A *criação* é pois perda do imortal, a *morte* recuperação do mesmo— mas cada uma delas, *mediante a vida*, funciona apenas para a outra, e a compreensão que disto vem a ter o homem é a infinita circularidade do processo. Pois criação e morte são, à sua maneira, contacto do mortal com o imortal, até aqui inexplicável junção e separação dos mesmos; e a vida, já num prisma mítico, tem de servir esse mesmo duplo fim, e existe para essa auspiciosa, mas angustiante tarefa. E isto, reiteramos, é a vida segundo a *vertente histórica do mito*. Mas, se assim é, então aquilo que a *vertente filosófica do mito* tem de questionar —e, parece-me, aquilo que verdadeiramente interessa a Schelling indagar— é algo bem diferente, a saber: se a morte é o instante purificador, o instante da verdadeira desunião e reunião entre finito e infinito, e se a criação é o instante pecaminoso, o instante da verdadeira reunião e desunião entre finito e infinito —conquanto um momento é o outro—, *então como explicar o arco da vida, bem como os pólos que o modelam, segundo um ponto de vista filosófico?* A explicação tem de residir no próprio *filosofar*, *que é aqui viver*, e na maneira como os homens conduzem o seu pensar desde que são criados até que morrem; ou antes, na maneira como os homens procedem reflexivamente em relação a estes dois pólos; pois dado que morte e criação são um e o mesmo instante infinito, e ambos unos entre si, necessário é que *algo na vida —a filosofia—* sobressaia, e ou rompa, ou legitime esta aparente homogeneidade.

Assim, comecemos por observar o mito da perda da idade áurea, o mito da *criação*, de que, no fundo, nasce todo o problema; e a partir daí evoluamos para os tópicos da *morte* e da *vida* (cf. 2.)

Fulcral no mito da criação, creio, é a sua posição no todo: pois, para além de por ele nutrir Schelling grande interesse (como é visível no seu “Timaeus-Kommentar”), é ele, no fundo, a peça-chave que encaixa no fim do instante infinito que é a morte. É ele, dir-se-ia, a *gênese*: ou, o que é o mesmo, o instante em que, abandonado o seio divino, o homem se vê entregue a si próprio, e à sua “aspiração a imitar” (id.: 312) os deuses. Mas, sobretudo, ele é o primeiro momento em que se cindem originariamente puro e empírico, e é a partir dele que o homem é homem. Assim, a pergunta afigura-se óbvia: e ao certo, *como* é que o homem se torna homem, *e o que resulta deste vir a ser homem?* Ora, não fosse a concisão que o ensaio requer, e mais detalhadamente demonstraria que não só Schelling, mas todo o idealismo responde a esta questão a uma só voz, e uma voz que nunca está inteiramente dissociada do mito: a saber, o homem torna-se homem a partir do momento em que, reflectindo pela primeira vez, se cinde em relação ao mundo, designando-se a si por sujeito e ao mundo por objecto; a partir do momento em que os seus lábios deixam de poder *dizer* a natureza, em que os seus pés deixam de poder andar sobre o solo com a candura e a ingenuidade com que o faz o inocente rebento da natureza, em que o homem deixa de poder compreender, citando Fr. Schlegel, o “carrilhão divino” (KS: 474), a poesia suprema do divino, para, ao invés, ser votado ao rudimentar balbúcio de um Eu solitário. Numa palavra, diria Schelling, *a primeira e única origem do homem* é também, ao mesmo tempo, *a verdadeira origem do pensar, e por isso da filosofia*: a saber, que, num acto único, absolutamente singular e, por isso, irrepetível, a filosofia, o pensar reflexivo, a especulação façam extinguir no homem a centelha de uma sua anterior união entre finito e infinito, empírico e puro, e —porque não dizê-lo— o afastem da divina imortalidade. Pois, também para o jovem Hegel —e aqui reside o cerne da questão— a filosofia é o primeiro acto de liberdade humana; e, citando o próprio Schelling, na Introdução a *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: “Ela [a

filosofia] é integralmente uma obra da liberdade.” (AA, I.5: 69) Até a filosofia surgir, o homem é verdadeiramente divino; mas a partir da filosofia, “a harmonia [é] dilacerada”, (W, II: 20), e é sua aspiração, sua carência recuperar a origem perdida, anular esse erro, ou pecado supremo, imitando o divino¹⁹. Numa palavra, *a filosofia, enquanto primeiro acto genuinamente humano, enquanto o próprio vir à vida humano, se tomada num prisma histórico-mítico, é porém também o primeiro acto de separação em relação aos deuses*; e, enquanto tal —e isto sim, é relevante para os três companheiros de Tübingen—, ela é também *a primeira manifestação do mal no homem*. E portanto, conclui Schelling, a razão pela qual o mito da idade áurea, os mitos sobre a origem do mal humano em Platão devem ser investigados é por neles estar contido, em germe, o primeiro “Philosophoumenon”²⁰ —*o primeiro fenómeno, ou melhor, o primeiro filosofema humano*; pois aquilo que obriga os deuses a sempre renovarem a cisão entre finito e infinito— aquilo que forja a aparente incongruência entre os dois mitos —é justamente a própria *filosofia*, essa tão humana maneira de viver na aspiração a unir, ou reunir, finito e infinito— e este, creio, é o prisma oculto do mito que verdadeiramente interessava a Schelling.

Acontece, porém, que não creio que o prisma invisível da teoria platónica — a vertente não-histórica do seu mito —seja ainda, para Schelling, o *espírito* desta; ela é, por certo, a letra desta, mas não ainda o seu espírito. Pois, por certo, o próprio Schelling afirma: “A proposição principal é o não-histórico” (Franz, STPS, 313), e isso é já evidente; mas o que é ainda para Schelling, e para nós, *enigmático* é a própria “união entre o mortal e o imortal, o puro e o empírico no homem” (id.) num prisma filosófico— o que, creio, parece denunciar que este mito terá de acusar ainda uma *segunda e final nuance problemática*, e que, embora a filosofia seja o factor de cisão entre humanos e deuses, este terá de se centrar na relação desta com criação e morte, e no singular desenlace que nisso lhe está reservado.

Assim, a criação do Eu humano é criação da filosofia, e a criação da filosofia é consciência de corpo e alma: os mesmos corpo e alma que, no mito, os deuses cindiram aquando da criação do Eu, na esperança de que a consciência dos mesmos resulte na aspiração a reaver a união, mediante o pensar, e os mesmos que, durante a vida, o homem efectivamente tenta unir, mediante a filosofia, a ponto de, aquando da sua morte, fazer passar um pelo outro; e é por isso que, à morte, os deuses vêem-se forçados a desmascarar a falsa união entre finito e infinito (corpo e alma). Mas esta visão, convenhamos, é ainda um último resquício do prisma histórico da questão; pois, visto isto agora por um *prisma filosófico*, a vida, a filosofia serão por certo aspiração à reunião de mortal e imortal, e a transfiguração da morte um último fôlego neste propósito; mas se a morte é aqui, num prisma mítico, dissociação de alma e corpo, e mortal e imortal, num prisma filosófico, porém, ela tem de ser o culminar do esforço mortal da filosofia — e por conseguinte, ela pode e deve ser vista como uma mera transição, associação à imortalidade, a mesma imortalidade que a levará, a ela e ao homem, a serem uma vez mais mortais, e a reiniciarem o processo, sem

¹⁹ Cf., a este respeito, palavras de Schelling, na Introdução a *Ideen*: “Como é possível um mundo fora de nós, a natureza e com ela a experiência, esta pergunta devemos-la à *filosofia*; ou antes, *com* esta pergunta nasceu a filosofia” (AA I.I: 70); e de Hegel, no seu *Differenzschrift*: “A cisão é a fonte da carência da filosofia” (W, II: 20). “Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua referência viva e a sua reciprocidade e ganharam autonomia, surge a carência da filosofia.” (id.: 22).

²⁰ “Por conseguinte, não vejo neste mito nenhum outro sentido ou fim que não o de nele se expor um «Philosophoumenon» mítico sobre a primeira origem da maldade humana” (AA, I.I: 126-127).

fim. Isto é, vista pelo prisma da vida, a morte será *fim forçado*; mas, vista pelo prisma filosófico da filosofia, a morte não é apenas fim forçado, antes *fim desejado, e até necessário*; isto é, a morte não é apenas dissociação dos contrários (tanto mais, quando os próprios deuses dissociam apenas para reunir); antes, porque ela é *enigmática*, isto é, porque o juízo final é juízo inicial, e o juízo inicial (*Ur-theil*²¹) é juízo final (*Urtheil*), ela é fim da filosofia, e o fim (*End*) da filosofia é o seu verdadeiro fim (*Zweck*). O que, por sua vez, significa duas coisas: primeiro, que ou através da filosofia, ou através de qualquer outra forma de expressão, *há, efectivamente*, uma maneira, embora *enigmática*, de reunir finito e infinito; de outro modo, os deuses não teriam necessidade de voltar a separar corpo e alma, nem teria de haver uma morte. Segundo, que, uma vez assumido que a filosofia é causa, fomentação e acentuação do mal, mas também veículo de atenuação do mesmo, não é difícil imaginar que *a própria empresa da filosofia, a saber, a aproximação ao divino, signifique também o ponto máximo da sedição humana em relação ao divino*; pois, dir-se-ia, quanto mais próximo da morte, tanto mais longe da divina origem se está, tanto mais *intimamente humano* se é. Pois, com efeito, é a filosofia que obriga os deuses a agirem aquando da morte humana; mas isso significa que, à morte, a filosofia é tanto mais pungente, mais insubordinada, mais *humana*; assim como, por outro lado, assim se sugere que a união entre finito e infinito, empírico e puro, essa maneira de imitação do divino em vida, é também o ponto máximo da maldade, da transgressão humana.

2. O mito, a questão de uma filosofia por princípios e a posição de Schelling no seio da mesma

Antes mesmo de aferirmos a opinião de Schelling a este respeito, que nos seja porém permitido notar algo contextualmente importante, e não sem relevância para a dita aferição. É bom de ver que, no anterior desenvolvimento do dilema entre mito e filosofia, a filosofia adquire, não só para Schelling, mas para o todo do problema, uma nova *centralidade*. A filosofia não surge aqui apenas como invólucro discursivo de um problema, e não intervém apenas como *possível* decisora da questão. Não; bem pelo contrário, entre filosofia-problema e filosofia-solução do problema dos mitos, entre filosofia-origem e filosofia-morte, *aqui se joga, para Schelling, a própria eficácia da discursividade da filosofia, e portanto o destino da própria filosofia enquanto tal*. Pois o problema não só traz à colação a filosofia, como elege a filosofia como solução para o problema que ela própria passa a ser —e isso por certo devido à união dos dois mitos, mas sobretudo *mediante a daí decorrente noção da criação como criação do primeiro filosofema, da subsequente noção de morte como último filosofema, e do viver como filosofar, como pensar sobre este mesmo mais humano de todos os problemas*.

Ora, recordamos que isto não é mera coincidência; que esta era para o jovem filósofo uma época de transição; que a referida transição se dava justamente entre religião e filosofia, e que, fruto desta, Schelling não tardaria a dedicar a sua reflexão precisamente ao problema da possível união entre criação e morte, empírico e puro

²¹ O termo “Ur-theil”, utilizo-o aqui no duplo sentido com que o cunhou Hölderlin no fragmento teórico “Urtheil und Seyn” (1795): como partição, divisão primordial do homem com a natureza (o nascer do Eu), isto é, “Ur-theil”, e como o primeiro juízo humano (o nascer da especulação, da filosofia), isto é, “Urtheil”.

— o que é patente não só na sua correspondência²², mas também e sobretudo no comentário a “Timaeus”, e nas suas primeiras obras publicadas. Assim, e para transpor de uma vez este problema do papel para a vida real do jovem filósofo, poder-se-ia dizer que aquilo que no início de 1794 nos é em “ÜGPP” e no “Timaeus-Kommen-tar” apresentado por Schelling, a saber, um complexo mitológico de muito importante relevância filosófica, era porém a maneira possível de o jovem pensador, então ainda não totalmente acostumado ao pensamento filosófico, apresentar um problema que tinha validade filosófica e ocupava já o seu espírito, e que ocupava também já outros espíritos filosóficos da época, e era aliás *a grande questão filosófica de toda uma época*. A saber, a questão de uma filosofia, actividade do pensar humano por excelência, que une criação (de que ela é causa) e morte (de que ela é consequência) num mesmo instante, e a dúvida se a filosofia, raiz do mal da separação entre homem e natureza, pode vir a anular essa sua acção original, reunindo estes: ela não é senão, por outras palavras, o então muito debatido problema da *possível ou impossível consumação científica da filosofia, ou da obtenção de um princípio absoluto de toda a filosofia*: um problema que, reiteramos, muito interessava já a Schelling, leitor de Reinhold²³ —o que é uma vez mais amplamente demonstrado no seu comentário a “Timaeus”²⁴—, que era de grande interesse para outros jovens idealistas, e que não tardaria a receber uma modulação decisiva, com o dealbar da doutrina da ciência de Fichte. Um problema que, dir-se-ia, era a roupagem filosófica para os problemas que, num prisma mítico, discernimos nos mitos de Platão; um problema que, dir-se-ia, era reacção filosófica a um problema mitológico que viera a ser por *osmose entre mito e filosofia*, e de cuja resolução, vê-se-bem, *dependeria afinal o futuro da própria filosofia*. Mas sobretudo, e como já se adivinha, um problema que ostenta uma dupla, muito diferente relação com a atrás abordada dimensão mitológica do problema. Pois —lembramos— para *os opositores da filosofia por princípios*, a anterior questão de uma filosofia que é problema e solução de si, uma filosofia que é criação e morte do Eu filosófico, era *real*, e naturalmente impedia a consumação sistemática da filosofia, bem como a obtenção de um princípio supremo que regesse sobre este todo; pois o problema da filosofia tem origem no problema mitológico, funda-se sobre este e lavra nele —e dada a objecção à filosofia nele apresentada, então esta nunca pode alcançar o absoluto, apenas proceder em relação a ele numa *aproximação infinita*. Ao invés, para os *defensores de uma filosofia por princípios*, a filosofia, enquanto

²² Cf. Carta de Schelling a Hegel de 4 de Fevereiro de 1795.

²³ De notar que um dos dois *specimina* de Schelling, hoje perdidos, tinha como título “Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdsche Elementarphilosophie”.

²⁴ O comentário a “Timaeus”, até por ser o texto que antecede “Über die Form der Philosophie”, datado de Setembro de 1794, é a prova viva de que Schelling era um espectador atento do palco filosófico da sua época, e formava já a sua própria opinião, enquanto futuro actor principal neste. A sua importância na formação do pensamento filosófico do jovem pensador é seminal. Como exemplos disto, que bastem as seguintes evidências: a sua inequívoca reverência pelo supremo “princípio do movimento” (T: 28), ou “princípio da eficácia” (id.: 29) de Platão; a admissão de que, mediante este princípio, o “criador do universo” (id.: 32) promovera a união da forma do entendimento e da matéria, e de que mediante esta união, e o subsequente primado da razão e das ideias puras do entendimento, se propiciara “não apenas a universal conformidade a leis da natureza, mas também as leis de produtos individuais da mesma” (id.: 32), isto é, “as leis universais da natureza para a produção de produtos individuais, conformes à regra” (id.: 33); e, por fim, a clara e óbvia noção de como os anteriores pontos marcam a posição de Schelling no problema e se ofereciam, já então, como os sustentáculos fundamentais do que viria a ser a filosofia da natureza do autor.

círculo infinito²⁵, era consumável como totalidade una em si, e portanto, ela não só não causara a separação originária do Eu consigo próprio— pois a filosofia não tem aqui começo originário—, como só ela poderia propiciar essa mesma reunião (e se o poderia, não é porque a filosofia possa ter uma morte, e anular-se, mas porque por todo o lado ela é vida, e na sua vida ela exige total sistematicidade, e subsequente total apodicticidade da sua linguagem); e portanto, a questão dos mitos nem sequer é aqui colocada, por não se inserirem estes nesta nova, mais concreta historiografia da filosofia.

Ora, a aferição da posição de Schelling no seio deste *dilema mítico-filosófico* é de difícil averiguação. Pois Schelling viria a ter do problema mitológico *uma visão filosófica nada unívoca*, e, nos anos subsequentes (1794-1796), já enquanto filósofo, enveredaria até por diferentes interpretações do mesmo, ora aproximando-se de uma puramente filosófica, e portanto mais reinhold-fichteana do mesmo, ora aproximando-se de uma menos filosófica, e portanto mais estética do mesmo, juntando então a sua voz aos seus colegas de Tübingen, e a outros jovens críticos de Fichte, como J. B. Erhard, Novalis ou F. K. Forberg²⁶. Prova viva do primeiro movimento desta oscilação, aliás, são, para além do já mencionado “*Timaeus-Kommentar*”, as primeiras peças publicadas por Schelling, “*Über die Möglichkeit*” (1794) e “*Vom Ich*” (1795); elas que são, por certo, tentames de resolução filosófica do problema por Platão proposto nos mitos, mas ao mesmo tempo testemunhos inequívocos de que a primeira posição de Schelling no problema, por certo muito influenciada ainda por Reinhold, e à data ainda mais por Fichte, se inclinava então para a aceitação de uma filosofia de princípios, e subsequente afirmação da possibilidade de um princípio primeiro de toda a filosofia —prova de que, numa palavra, Schelling faria dos mitos, e da função da filosofia nos mesmos, diferente interpretação da do Schelling-filólogo. E não seria até ao Verão de 1795, por decisiva *influência de Hölderlin*²⁷, que Schelling viria a alterar a sua visão do problema²⁸, não se afirmando então um objector da filosofia por princípios propriamente dito, e portanto não abandonando a perspectiva filosófica dos mitos fundadores, mas por certo mudando o seu modo de pensar a questão, e retornando à sua anterior visão dos mesmos, a fim de consumir a sua exposição do problema e enfim trazer à palavra a sua posição no seio deste.

Uma tal consumação, cremos, surgiria não por acaso na obra para onde “*ÜGPP*” e o “*Timaeus-Kommentar*” mais claramente sempre pareciam apontar: a saber, a

²⁵ FICHTE, J. G., Segunda Secção de “*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*” (1794): “Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann (...). Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sey, dass es gar nichts schlechthin Gewisses gebe, sondern dass alles menschliche Wissen nur bedingt seyn (...).” (Fichte, FiW I: 61-62).

²⁶ O texto onde esta oscilação espiritual do jovem Schelling mais se faz sentir, é porventura o seu comentário ao “*Timaeus*” platónico — o pináculo do estudo platónico de Schelling, o primeiro escrito filosófico do mesmo, e portanto, nesta sua condição híbrida, *germen* vivo da sua filosofia da natureza. Prova disto, são a reflexão aí devotada à necessidade de um princípio absoluto de toda a filosofia, um género (*Gattung*) primeiro, imagem das espécies (*Arten*) da filosofia, e de tais espécies, enquanto contra-imagem de tal princípio; mas a simultânea proposta de que este princípio fosse (um) *ideal*, e não fosse alcançável na sua absolutidade.

²⁷ Três encontros, cada um dos quais decisivos para a transformação da filosofia de Schelling, ocorreriam entre Julho de 1795 e Abril de 1796. Sobre estes, cf. Franz, Michael, “Schelling und Hölderlin — ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796”, in *Hölderlin-Jahrbuch* 31, 1998-99, pp. 75-98; Frank, Manfred, “Hölderlins Anregung”, in *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 61-70, 1985.

²⁸ Cf. HÖLDERLIN, J. C., F.: Carta a Niethammer, de 22 de Dezembro de 1795: “Schelling, como saberás, abandonou um pouco as suas primeiras convicções” (Hölderlin, StA 6, 203).

obra *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Aí se volta a tratar, porventura pela primeira vez desde os trabalhos pré-filosóficos de Schelling, o tema da origem, da morte e de uma vida mediante o filosofar —agora, porém, com o inequívoco fim de, com tais conceitos de raiz mitológica, talhar o curso da filosofia de então; isto é, de enfim reatar os ensinamentos mitológicos de que falámos até II. 2.2, e aplicá-los definitivamente à filosofia. Assim, repetimos com Schelling, e para retomar o fio à meada de II. 2.2: a filosofia é criação; ela “não é algo que resida originariamente e por natureza no nosso espírito (...). Ela é, do princípio ao fim, obra da liberdade” (AA, I.5: 69), e: “Como é possível um mundo fora de nós, a natureza e com ela a experiência, esta pergunta devemos-la à *filosofia*; ou antes, *com* esta pergunta nasceu a filosofia” (AA I.5: 70); palavras que relacionam a filosofia, no plano real, com a vida menor, à semelhança do divino, concedida aos homens no plano mitológico. Mas, ao mesmo tempo, “Mal o homem se pôs em contradição com o mundo exterior (...), ocorre o primeiro passo em direcção à filosofia. Com esta separação começa a *especulação*; de agora em diante, ele separa aquilo que a natureza desde sempre uniu (...)” (AA. I.5: 71)— e porque, como vimos, a vida do homem é criada para morrer, e nela se encerra esse duplo, muito balsâmico e porém angustiante desígnio, o mesmo tem de ocorrer com a filosofia. Pois a filosofia, tendo porém criado o Eu que pensa, “*é meio, não fim*” (id.), “pois o homem nasceu para *agir*” (ibid.); e porque é sua essência agir, isto é, porque ele não pode ser votado à estagnação de um percurso em que lhe é possível aspirar a uma coisa, mas lhe é impossível alcançá-la (o que ele discerne na própria filosofia enquanto *meio* entre a sua mortalidade e a sua imortalidade), então, justamente, o homem não pode senão *agir* — mas por agir, significa Schelling, não obstante a impossibilidade do todo, progredir na parte, por partes, dir-se-ia, por *aproximação infinita*, na construção do todo, na experiência do absoluto da filosofia, que conhecemos como a enigmática união entre mortal e imortal: a morte que é criação e na criação que é morte.

Assim, por outras palavras, *cumpra ao homem perseverar na filosofia, levando-a até um ponto em que ela deixe de ser necessária, na morte*; e o *enigmático* disto não é tanto isto mesmo, mas sim que *isto só possa ser obtido mediante a filosofia, mas nunca mediante a filosofia, e que, portanto, isto só possa ser obtido pela vida, mas nunca em vida*. Pois aqui, a vida, a filosofia, são para Schelling “um mal necessário” [*nothwendiges Uebel*] (id.: 72), como uma doença que grassa apenas para se curar a si própria; e aqui, no facto de que *a filosofia apenas vive para morrer, e ter de vir à vida apenas para ter de morrer*, aqui se suscita enfim a segunda e última nuance teórica levantada, segundo Schelling, pelo mito de Platão: é que, visando o homem atingir a sua consumação —o enigmático da reunião entre empírico e puro através da filosofia—, *tal implica porém que o mal cresça, se intensifique, até que, na morte, ele atinja o seu ponto máximo*, e o homem, enfim são, readquira o que perdeu. E esta é a única ilação a retirar do enigmático da união entre criação e morte, como ele é exposto por Platão; este sim, dir-se-ia, é o espírito do mito platónico: a saber, que ele não possa vir à letra, e o que nele é enigmático —compreendê-lo-ia paulatinamente Schelling— não só não pode ser deslindado, como é até necessário que permaneça intocado.

A cura, o agir humano, conclui-se pois, está no ponto mais violento, menos provável, numa palavra, mais *enigmático* da doença especulativa. Pois, segundo Schelling, a simples especulação é uma “doença espiritual, e logo a mais perigosa de todas, que mata o gérmen da sua existência” (id.: 71); mas se da doença não se

pode curar sem mais, nem mesmo, deveras enigmaticamente, prescindir dela para a cura, então o homem tem justamente de intensificar a abertura da fenda em relação à origem; e ainda que a simples especulação e o seu percurso cumulativo em direcção à consumação da filosofia tenham por perverso resultado, justamente, afastar o homem da sua verdadeira essência, o *agir*, na circularidade do problema, na morte, eles acabarão por reuni-lo com esta, reuni-lo com o mundo, numa acção recíproca, e fazê-lo cumprir escrupulosamente a sua humana destinação. Pois que a filosofia seja um *mal necessário*, significa que “a filosofia *tem de* pressupor aquela separação originária, pois, sem ela, não teríamos qualquer necessidade de filosofar” (id.: 72), mas também que a filosofia tende para o contrário daquilo por que pugna. E portanto, se a carência de filosofar se afigura incontornável; se a morte, essa consumação possível de finito e infinito, se afigura também ela incontornável, então a única opção — aqui, pese embora as devidas diferenças, juntam-se à voz de Schelling as de Hegel, Hölderlin e outros jovens idealistas influenciados pela filosofia de Platão — é deixar intocados tais pólos, e antes *procurar actuar sobre o sentido que a filosofia confere à vida, fazendo-o retornar a um modo de pensar e sentir mais arcaico*; e isso passa por conceber que, dada esta inevitabilidade e, todavia, esta incapacidade da filosofia, então poderá ser que, para além de um valor cumulativo, a filosofia possua também um valor *de-gradativo, negativo*²⁹ — trabalhando, sim, para reunir finito e infinito no homem, mas levando-a por fim ao seu próprio enfraquecimento, à sua própria morte, em suma, *ao seu próprio suicídio*. Pois, sugere Schelling, “a filosofia trabalha (...) para a sua própria aniquilação” (id.: 72)³⁰; e, ao fazê-lo, passa a reconhecer-se a si própria não mais como causa do problema, não já como solução do mesmo, antes, reiterando palavras de Schelling, como *meio* necessário em direcção ao fim grandioso que será a sua supressão. Perdendo gradualmente o seu carácter de linguagem, de *imagem* do homem, a filosofia instintualiza-se e perde a sua vontade humana; e, com um tal gesto, mortal e imortal deixam de ser obsessão para serem anelo, e toda a vida passa a ser objecto, silêncio, agir vivo e *enigmático* do homem na sua reunião com a origem.

Bibliografia

- BEIERWALTES, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004;
- BUBNER, Rüdiger, “Die Entdeckung Platons durch Schelling“, in *Neue Hefte für Philosophie* 35, 1995, pp. 32-55.
- BUCHNER, Hartmut, (Hrsg.), “*F. W. J. Schelling «Timaeus.» (1794)«*“, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994 (T).
- FICHTE, J. G., *Fichtes Werke*, 11 Bde., hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971 (FiW).
- FRANK, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

²⁹ SCHELLING, F. W. J.: “Ela [a verdadeira filosofia] atribui à especulação apenas um valor *negativo*” (AA, II: 72).

³⁰ Convicção partilhada, aliás, por Hegel: “(...) não há nenhuma verdade da reflexão isolada, do puro pensar, senão a da sua aniquilação” (W, II: 30), e também por Novalis: “O acto genuinamente filosófico é o suicídio” (NS, II: 223).

- FRANK, Manfred, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- FRANZ, Michael, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (STPS).
- FRANZ, Michael, *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen Philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Francke Verlag, 2012.
- HEGEL, G. W. F., *Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, red. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 (W).
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe* (6 Bde.), hrsg. von Friedrich Beissner, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966-1969. (StA)
- HOLZ, Harald, *Die Idee der philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiberg/München, Alber, 1977.
- LEINKAUF, Thomas, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster, Lit Verlag, 1998
- MATTHEWS, Bruce, *Schelling's Organic Form of Philosophy*, New York, Excelsior Editions, 2011.
- MOJSISCH, Burkhard (Hrsg.), *Platonismus im Idealismus*, München, Leipzig, De Gruyter, 2003.
- NOVALIS, *Schriften. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel (3 Bde.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999 (NS).
- PLITT, Gustav Leopold, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig, G. Hirzel, 1869 (SLB)
- SCHELLING, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz, 40 Bde, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976ff (AA).
- _____, "De Malorum Origine", *Historisch-kritische Ausgabe*, I. 1, 1976ff.
- _____, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, *Historisch-kritische Ausgabe*, I. 5, 1976ff.
- _____, "Timaeus vol. IX. ed. Bip". (Timaeus-Kommentar), in Buchner, Hartmut, "F. W. J. Schelling «Timaeus.» (1794)", 1994.
- _____, "Üben den Geist der Platonischen Philosophie", in Franz, Michael, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, 1996.
- _____, "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", *Historisch-kritische Ausgabe*, I. 1, 1976ff.
- _____, "Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdsche Elementarphilosophie". Schelling-Specimina. (Perdido)
- _____, "Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt", *Historisch-kritische Ausgabe*, I. 1, 1976ff.
- _____, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, *Historisch-kritische Ausgabe*, I. 2, 1976ff.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Kritische Schriften*, Carl Hanser, München, 1964 (KS).
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Platon et l'idealisme Allemand, (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979.