



Revista Archai
E-ISSN: 1984-249X
archaijournal@unb.br
Universidade de Brasília
Brasil

Fernandes, Edrisi
A “SUPERAÇÃO” SCHELLINGUIANA DO ENTENDIMENTO PLOTINIANO DA
TRANSIÇÃO DO BEM PARA A MATÉRIA E O MAL
Revista Archai, núm. 10, enero, 2013, pp. 127-140
Universidade de Brasília

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161974012>

- 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

A “SUPERAÇÃO” SCHELLINGUIANA DO ENTENDIMENTO PLOTINIANO DA TRANSIÇÃO DO BEM PARA A MATÉRIA E O MAL

Edrisi Fernandes*

FERNANDES, E. (2013). A “superação” schellinguiana do entendimento plotiniano da transição do bem para a matéria e o mal. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 127-140.

RESUMO: Este artigo consiste em uma avaliação da conjuntura e implicações da afirmação por Friedrich Wilhelm Joseph [von] Schelling, em suas *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (1809), de que Plotino teria descrito a transição do Bem originário para a matéria e o mal de modo perspicaz mas insuficiente. Vislumbrando a necessidade de refutar a concepção gnóstica da matéria sensível e do tempo-espaço como sendo maus, Schelling não apenas estimou as deficiências da teodiceia de Plotino, construída antinomicamente em relação ao entendimento gnóstico do problema do Mal, mas também reconheceu suas virtudes, assimilando de Plotino contribuições essenciais à sua própria filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Plotino, Schelling, Gnosticismo, Neoplatonismo, Teodiceia.

ABSTRACT: This paper aims at an appreciation of the circumstances and implications of the affirmation by Friedrich Wilhelm Joseph [von] Schelling, in his *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (1809), that Plotinus had described the transition of the original Good into matter an evil in a perspicacious but unsatisfactory way. Perceiving the need to refute the Gnostic idea of sensible matter and time-space as evil instances, Schelling not only estimated the deficiencies of Plotinus' theodicy - antinomically built in relation to the Gnostic understanding of the problem of evil -, but also recognized its virtues, assimilating from Plotinus essential contributions to his own philosophy.

KEYWORDS: Plotinus, Schelling, Gnosticism, Neoplatonism, Theodicy.

* Pesquisador Colaborador Pleno, Prof. Convidado e Pós-doutorando em Filosofia, Universidade de Brasília (UnB). E-mail: edrisi@email.com.

1. Vater cita uma missiva de Schelling a Windischmann; cf. G. L. Plitt (ed.), *Aus Schellings Leben in Briefen*, 3 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1869, vol. II, p. 16.
2. Cf. especialmente a p. 195.
3. “Uma estava inserida em uma edição das obras completas de Platão em grego; a segunda era uma edição com tradução latina e índice” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 195).

INTRODUÇÃO

Conforme Michael Vater, é difícil documentar a exata medida da influência de Plotino (205-270) e de seus seguidores sobre Friedrich W. J. [von] Schelling (1775-1854), um pensador ao mesmo tempo eclético e original, capaz de pensar segundo a tradição recebida, mas simultaneamente bem situado no seu próprio tempo. VATER (1976, p. 275) pensa que o Neoplatonismo de Schelling “é mais uma questão de afinidades existentes entre seu pensamento e os temas e preocupações dos neoplatônicos que uma questão de herança livresca ou [transmissão] textual direta”. A investigação historiográfica demonstrou que Schelling parece não ter lido Plotino seriamente até 1804, quando solicitou a Joseph Windischmann a edição das *Enéades* preparada por Marsílio Ficino (VATER, 1976, 292 n. 2).¹ Quanto a outros neoplatônicos, acredita-se pelo menos, após BEIERWALTES (1972, p. 104 n.), que até 1820 Schelling não teria lido Proclo, mas VIEILLARD-BARON (1979, pp. 188-196)² mostrou serem muito fortes as possibilidades de Schelling ter conhecido e sido influenciado, entre 1804 e 1806 ao menos, pelo comentário procleano ao *Timeu* (então disponível em duas edições),³ além de ter podido conhecer a edição da *Teologia Platônica* e dos *Elementos de Teologia* editada por Portus & Lindembrog (Hamburgo, 1618).

Apesar de Schelling ter afirmado que “as obras dos neoplatônicos (...) comprovam que eles conceberam o espírito 2^{do} de seu ancestral [Platão] com tal profundidade e pureza que nenhum de seus sucessores conseguiu igualar” (*Philosophie und Religion*; SW, I, 6, p. 37),⁴ isso não o impediu de opinar que “Plotino descreve perspicazmente, se bem que insuficientemente, a transição daquilo que era originalmente o Bem para a matéria e o mal”⁵ (FS, 355).⁶ No cerne da especulação plotiniana sobre o problema do mal repousa a equiparação entre a matéria sensível e o “Mal em si” (*Enéades*, I.8.3-4 e 7-9; I.8.8; I.8.13), o que parece condenar essa especulação à inconsistência lógica quando se sabe que Plotino associa o Bem ao Uno e entende que tudo o que existe no mundo é lógica e ontologicamente contingente em relação ao Uno/Bem e que, desse modo, até mesmo a matéria sensível, equivalente ao mal, seria contingente em relação ao Bem. John POURTLESS (2008) já demonstrou que a inconsistência lógica de que falamos é apenas aparente. Devemos esclarecer o que teria caracterizado, conforme Schelling, a perspicácia de Plotino ao descrever a transição do Bem para o mal, e qual seria a insuficiência dessa descrição.

PLOTINO CRÍTICO DOS GNÓSTICOS

Apesar da proximidade, em pontos importantes, de diversas concepções gnósticas e neoplatônicas, PLOTINO (2000, pp. 286-325) considerou que os principais pontos de divergência entre suas ideias e aquelas dos gnósticos eram as seguintes: o mundo inteligível não é causa do mal (*Enéades*, II.9.12); todo ser é bom na ordem do universo (II.9.13); o mundo sensível não deve ser desprezado (II.9.16) nem odiado (II.9.18). Na sua argumentação, Plotino apontou algumas causas do erro dos seus antagonistas: eles alteraram o verdadeiro ensinamento de Platão, e mentiram ao falar do Criador como um Demiurgo ignorante ou mau que produziu um mundo material imperfeito (II.9.6), não sabem quem é o verdadeiro Demiurgo (II.9.10), nem a Alma do mundo (II.9.11) – de quem negam a divindade –; eles erram ao considerar as atividades criativas do Demiurgo como resultado de uma queda na hierarquia

inteligível (II.9.10-12). Além disso, os gnósticos são melodramáticos e incorretos ao falar da influência (maléfica) dos astros (II.9.13), são blâfemos ao alegarem possuir poderes de alta magia (II.9.14), e completamente enganosos em sua crença na própria salvação por serem entes privilegiados salvos por natureza e únicos a interessar a Deus, capazes de alcançar a imortalidade através da completa rejeição do mundo material, ao invés de defenderem a salvação de qualquer pessoa através da verdadeira virtude e sabedoria (STAMATELLOS, 2007, pp. 17-18).

Para escândalo de Plotino e de seus seguidores, os gnósticos afirmavam que Platão não havia penetrado a profundidade da substância inteligível (*Enéades*, II.9.12; Porfírio, *Vida de Plotino*, 16),⁷ dizendo que a “gnose perfeita” consiste em um conhecimento que, nas palavras de GARCÍA BAZÁN (2002, p. 146), “é totalmente alheio ao mundo e à [sua] alma, à experiência material e sensível e igualmente à experiência racional”. No entanto, o maior argumento plotiniano contra aquilo que aparece em muitas fontes (maniqueias, por exemplo) como sendo o prototípico dualismo dos gnósticos está presente no tratado que trata da natureza e da origem do mal (*Enéade* I.8): como o Bem situa-se além do ser, não se pode dizer que, de fato, tenha um contrário (*En.*, I.8.6; PLOTINO, 2000, pp. 156-9).

Para Plotino, o mal é o limite extremo da manifestação “dialética” do Uno/Bem. Apesar de Plotino qualificar a matéria do mundo como má,

Isso não é tanto uma atitude em relação à matéria quanto é um “fato” filosófico plotiniano: já que a matéria não participa verdadeiramente do Bem, é apropriado designá-la como má; posto que ela não pode verdadeiramente participar do Bem, ela deve ser designada como necessariamente má. Como mal absoluto, ela sempre tenta apreender o Bem, mas nunca consegue (*Enéades*, II.4.16.16-21) (DECK, 1967, p. 74; *itálicos originais*).

Na *Enéade* I.8, que trata *Da natureza e da origem do mal* (PLOTINO, 2000, pp. 148-71), a matéria e o mal são apresentados como idênticos: ambos “são” não-ser, não no sentido de alteridade,⁸ mas no sentido de oposição [*Enéades*, I.8.3.7-9; cf. II.4.16.1-5] (VAN RIEL, 2001, pp. 129-30). Segundo

4. SW = F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, 14 vols., ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburgo: J. G. Cotta, 1856-1861.

5. “Plotinos spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt”.

6. Com a sigla FS (seguida por um número de página) indicamos a obra *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (“Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e dos Objetos com ela Relacionados”, 1809), mais conhecida como *Freiheitsschrift* (“Escrito sobre a Liberdade”). A edição que citaremos do FS é a seguinte: Schelling, F. W. J. von, *Sämtliche Werke, I Abteilung, Band 7, 1805-1810* (SW, I, 7), ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1860, pp. 331-416.

7. PLOTINO, 2000, pp. 308-11 e 24-5.

8. Grego *heterôtês*. Cf. o *Sofista*, 257c-258c.

9. Para uma discussão desse tema, cf. a seção III.1.2 (“Estabelecendo contatos e dimensionando apropriações”) de nossa tese de doutoramento em filosofia, *Antecedentes Históricos e Filósofos da Problemática do Tempo e Mal no Freiheitsschrift de Schelling: Aproximações Gnósticas* (UFRN, 2010).

10. Em seu entendimento do dualismo maniqueu, De Beausobre acreditou que existiram na antiguidade “duas classes de filósofos”, ou seja, duas escolas de pensamento, sobre os primeiros princípios e sobre a origem do mal. Em oposição a uma filosofia dualista ancestral dos caldeus (à época, o termo “caldeus” se identificava com os iranianos dualistas) e valentinianos, a filosofia cabalista teria defendido a existência de um princípio único (Gedaliahu Stroumsa, “Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought”, *Jewish Thought and Philosophy*, 2, 1992: 42-62, p. 49).

11. Em sua obra *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (1ª ed. 1792-94), Kurt Sprengel entendeu que a doutrina da emanção abrange a sabedoria oriental dos persas e dos caldeus, o pensamento de Plotino, dos gnósticos cristãos e dos cabalistas.

12. Cf. Proclo *De Mal. Subsist.* 6.29-7.2, 50.29-31, e 54.12-25, levando em conta Platão, *República*, 379c5-7, e Teeteto, 176a-b.

13. “durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen”. Cf. FS, 411: “(...) dem guten... untergeordnet”; “(...) unter (...) dem guten”.

14. Cf. PRINI, 1968, p. 76 e ss.; Zeke Mazur, “Plotinus’ Philosophical Opposition to Gnosticism and the Implicit Axiom of Continuous Hierarchy” Em: J. Finamore e R. Berchman (eds.), *History of Platonism: Plato Redivivus*. Nova Orleans: University Press of the South, 2005, pp. 95-11; Denis O’Brien, *Théodicée Plotinienne, Théodicée Gnostique*. Leiden/N. Torque/Colônia:

Denis O’BRIEN (1999, p. 187), “a teoria plotiniana da matéria como sendo má apenas incidentalmente foi elaborada para corrigir as teorias de Aristóteles sobre oposição e sobre privação. O principal alvo filosófico de Plotino repousa em outro lugar, nas crenças gnósticas prevalentes na Roma do século III”. Veremos que Schelling, que foi por vezes acusado de ser um neognóstico,⁹ buscou estabelecer uma teodiceia que assimilasse a posição plotiniana contra os gnósticos, mas que lhe fornecesse um embasamento “mais satisfatório”.

A TEODICEIA DE SCHELLING COMO RELEITURA DE PLOTINO

Schelling concluiu pela existência de apenas dois modos de explicar o mal (FS, 353-5; 411), um essencialista e outro emanacionista. Utilizando um rótulo adaptado da *História de Maniqueu* [Mani] e do *Maniqueísmo*, de Isaac de Beausobre,¹⁰ Schelling nomeia o modo essencialista de “dualista”, especificando que conforme esse modo postula-se que há uma essência ou ser fundamental do mal, subordinada ao Bem ou acessória a este (FS, 411). Típico do dualismo gnóstico, o entendimento do mal como uma secessão a partir de Deus (*ein losreisen von Gott*), originada pela culpa [de uma deidade secundária], é criticado como incongruente pois a culpa original seria em si mesmo má e, portanto, inexplicada (FS, 355). O modo emanacionista é associado nominalmente a Plotino (FS, 353) e aos cabalistas (FS, 411), estreitando bastante o leque de sistemas emanacionistas,¹¹ e especificando que esse modo busca explicar o mal por emanção e recuo (*Emanation und Entfernung*), Schelling procede como Plotino, para quem o mal é a expressão extrema da manifestação dialética do Uno, concebida como um fator negativo quando a Alma vira-se para longe do Uno, afastando-se de sua fonte, e antes de iniciar seu retorno para o Uno.

Sendo preempatório em sua afirmação de que “há apenas duas maneiras de explicar o mal” (FS, 411), Schelling postula que o mal tem um fundamento que, de certa forma, independe de Deus, e que o mal, tendo algo de “positivo”, seria como que uma forma imperfeita do Bem. Essa maneira de explicar

o mal, distinta das outras duas – a essencialista e a emanacionista –, não é entendida por Schelling como antagônica a elas, mas como conciliadora das mesmas, ou melhor, como estando fundamentada num raciocínio sobre princípios que aponta para a semelhança essencial de ambos os modos explicativos (essencialista e a emanacionista) quando o pensamento recua até a especulação sobre a relação entre fundamento e existência.

Apesar da ampla discussão no *Freiheitsschrift* acerca da debilidade das teodiceias nos sistemas criacionistas e emanacionistas, Schelling não faz qualquer menção ao nome de Proclo, apesar de muito provavelmente ter levado em conta ideias deste quando fala em um princípio do mal subordinado ao princípio do Bem.¹² A influência do Neoplatonismo pré-cristão sobre Schelling parece ter sido sobretudo de Plotino, apesar de um perceptível velamento dessa influência. Na única menção explícita que Schelling faz a Plotino no *Freiheitsschrift*, no contexto de uma crítica do entendimento emanacionista sobre a origem do mal, lê-se que a descrição oferecida por Plotino sobre a transição para a matéria e o mal daquilo que era originalmente o Bem originário (*des ursprünglichen Guten*) é perspicaz, embora insuficiente (FS, 355), em sua apresentação do mal como um princípio subordinado àquele do Bem “através de uma constante subordinação e estranhamento, algo final emerge, além do qual nada mais pode devir, e precisamente isso (que é incapaz de produzir ulteriormente) é o mal. Ou: se há algo após o Primeiro, então deve haver algo final, [algo] que em si nada mais tenha do Primeiro, e isto é a matéria e a necessidade do mal (Enéade I.8.8)”.¹³ Essa descrição plotiniana é percebida por Schelling, propositor de que “o único dualismo correto [é] aquele que ao mesmo tempo admite uma unidade”, como um “dualismo modificado, segundo o qual o princípio do mal não se situa junto àquele do bem, sendo subordinado a Ele” (FS, 359 nota 1).

Ao perceber não apenas as deficiências da teodiceia de Plotino – construída antinomicamente em relação ao entendimento gnóstico do problema do Mal¹⁴ –, mas também suas virtudes, Schelling pôde assimilar de Plotino contribuições essenciais ao seu próprio entendimento da teodiceia, a cuja

construção fez aportar suas próprias percepções do legado do Neoplatonismo e do Gnosticismo e da necessidade de refutar a concepção da matéria sensível e do tempo-espaço como sendo maus.

PLOTINO DEFENSOR DO PLATONISMO

Plotino apontou quatro faltas fundamentais dos gnósticos: 1. sua falta de rigor filosófico, 2. sua irresponsabilidade hermenêutica¹⁵ (perceptível no seu grande desvio em relação aos textos e à tradição interpretativa de Platão), 3. sua antipatia não-Platônica em relação ao Demiurgo, e 4. seu ódio não-grego ao universo físico (O'REGAN, 2001, p. 171). O ataque plotiniano aos gnósticos encontra-se perceptivelmente prefigurado nos quatro pontos da crítica que o teólogo e sacerdote cristão Irineu de Lyon (c. 130-c. 202 d.C.) fez aos seguidores do gnóstico Valentino (c. 100-c. 160 d.C.) no tratado *Contra as Heresias* (c. 180 d.C.): 1. a alegação de possuir um conhecimento superior (a "gnose"), levando a um desprezo por outras formas de conhecimento;¹⁶ 2. a interpretação das tradições escritas e orais de uma maneira irresponsável¹⁷ (inclusive falsificando os ensinamentos de Jesus, resultando numa cristologia e soteriologia falsas); 3. o desprezo ao Deus criador [deste mundo]; 4. a depreciação do mundo material (associada a uma ética problemática) (SCHOLTEN, 1999, pp. 162-3).

Em sua crítica aos gnósticos, Plotino "no mínimo pensa que a mistura entre o Platonismo e os mitos gnósticos compromete o discurso de Platão, e no máximo pensa que tais misturas viciam totalmente o Platonismo, pois o Gnosticismo torna-se, então, hegemônico" (O'REGAN, 2001, p. 172). O modo como a narrativa gnóstica¹⁸ torna-se hegemônica em relação ao Platonismo explicar-se-ia do seguinte modo: "Por maior que seja seu aspecto Platônico, o Gnosticismo de qualquer variedade se proclama continuando a enxergar a narrativa [teogonia] de base como uma conjugação mítica de uma dramática queda e recuperação divinas" (O'REGAN, 2001, p. 171). Noutras palavras, se o Platonismo está representado nos tratados gnósticos, isso se dá num nível narrativo secundário, com o mito gnóstico central¹⁹ ocupando um estrato topológico

primordial. Isso não previne, contudo, que se possa tentar entender o próprio mito gnóstico central sob uma perspectiva filosófica Platônica, como parece ter intencionado Schelling desde os seus anos de preparação ao mestrado, e como Plotino também pode ter feito, com extrema habilidade desconstrutiva.

PLOTINO REESCRITOR DO PLATONISMO

Conforme Giles QUISPÉL (2008, pp. 297-8), Plotino entendeu o mito valentiniano da queda, e construiu seu entendimento do mal, a partir de um contexto no qual o filósofo Estóico/Platônico Posidônio de Apaméia (c. 135-51 a.C.) havia descoberto ou divulgado (DILLON, 1996, pp. 106; 108-9) o "princípio da totalidade", ²⁰ pelo qual a essência e a função de um ser decorrem de um todo orgânico vinculado a Deus.²¹ No mito gnóstico, Sophia, desejosa de agir independentemente de Deus, aparta-se da totalidade divina e "cai"; isso significa que o *principium individuationis* (princípio individualizador essencial), que o gnóstico Valentino vincula à *hýbris* ["descomedimento; desmesura; excesso; transgressão"] ou *tólma* [originalmente "audácia; destemor; ousadia"]²² de Sophia, leva à queda (QUISPÉL, 2008, pp. 297-98). A essa perspectiva "desde o alto" podemos contrapor uma abordagem "desde cá abaixo", segundo a qual a queda se faz acompanhar de uma individuação dos elementos e posteriormente dos entes criados.²³ Essas duas perspectivas são postulações diferentes de uma mesma realidade, na qual Sophia equivale à "periferia do divino" (BIANCHI, 1967, pp. XXVI-XXVII),²⁴ a uma antinomia do Ser/do Bem,²⁵ a um afastamento da unidade pleromática²⁶ em direção à individualidade e ao não-ser. No Medioplatonismo, corrente filosófica coeva aos Platonismos gnósticos (aos quais permeia), a identificação da *tólma* com a Díada implica num equacionamento da diferenciação primal com o mal, a privação e o não-ser, e da emergência da pluralidade com o pecado (MAJUMDAR, 2007, pp. 184-5).

Os antecedentes da especulação do Platonismo sobre a conjuntura e as implicações negativas da distinção entre a totalidade e a particularidade, entre o universal e o individual, remontam a Anaximandro. Na interpretação de Lev SHESTOV (1929),

E. J. Brill, 1993; Jean-Marc NARBONNE, 2007 e 2011, e ainda "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter (33 [II 9], 12, and 51 [I 8], 14)". *Dionysius*, 24, 2006: 45-64; "La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue". *Quaestio*, 7, 2007: 123-163; "L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'ommoios". *Laval Théologique et Philosophique*, 64 (3), 2008: 691-708.

15. Compare-se a acusação de Plotino aos gnósticos com aquela de Irineu de Lyon (*Contra as Heresias*, I, prefácio, 1): "por astuta aparência de verdade, [os gnósticos] seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso" (Irineu de Lião, *Contra as Heresias*, trad. L. Costa, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 29).

16. Além do conhecimento experiencial direto ou "gnose", os gnósticos "sethianos", não-cristãos e anteriores aos gnósticos cristianizados (como Valentino), se consideravam transmissores de um ensinamento mais puro que aquele dos Platônicos, pois se inseriam numa tradição que, recuando de Platão a Pitágoras, remontava até Seth, passando pelos magos (Francisco García Bazán, "Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo". *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 111-149, p. 122). O Gnosticismo sethiano equivale ao Gnosticismo "clássico", essencialmente não-cristão - que não corrobora em detalhes os relatos da Patrística sobre o Gnosticismo ali chamado de sethiano [cf. F. Wisse, "The Sethians and the Nag Hammadi Library". Em: L. C. McGaughey (ed.), *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*. Missoula: Scholars Press, 1972, pp. 601-7] ou que não havia sido documentado com tanta clareza antes do achado de Nag Hammadi, e que aparece representado no *Apócrifo de João* (apenas levemente cristianizado), no Alógenes (Nag Hammadi Códice [NHC] XI, 3), no *Livro Santo do Grande Espírito Invisível* [*Evangelho dos Egípcios* (NHC III, 2; IV, 2)] e em outros escritos, em distinção àquela correspondente à gnose cristã de Valentino e dos "valentinianos" [por ordem de menção]: Ptolomeu, Secundus, Marcus (seg. Irineu de Lyon [c. ano 180], *Contra as*

Heresias, I); Secundus, Ptolomeu, Heracleon, Marcus, Colarbasus (seg. Hipólito de Roma [começo do século III], *Refutatio Omnium Haeresium*, V-IX); Ptolomeu, Secundus, Heracleon (seg. o Pseudo-Tertuliano [metade do século III?], *Adversus Omnes Haereses*). Outros tratados gnósticos representativos de um Gnosticismo essencialmente não-cristão seriam, segundo alguns autores, o *Eugnosto o Abençoado* (NHC III, 3; V, I), o *Apocalipse (Revelação) de Adão* (NHC V, 5), a *Parafrase de Shem* (NHC VII, 1) e os tratados herméticos do *Discurso sobre a Ogdóade e a Enéade* (NHC VI, 6), *Prece de Ação de Graças* (NHC VI, 7) e *Asclépio* 21-29 (NHC VI, 8). Bentley Layton [(ed.) *As Escrituras Gnósticas: nova tradução com anotações e introdução* (1987), trad. M. Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 21] apresenta um quadro diferenciando entre escritos gnósticos “distintivamente platônicos” e “distintivamente cristãos”. Entre os primeiros, onde haveria uma “total ausência de aspectos caracteristicamente cristãos”, Layton inclui apenas o *Zótrianos*, o *Alógenes* (esses dois tratados foram conhecidos de Porfírio, e muito provavelmente atacados por Plotino), e as *Três Tabuletas (Estelas) de Seth* (NHC VII, 5).

17. A “irresponsabilidade” hermenêutica dos gnósticos envolve contradições lógicas importantes, esmiuçadas (notadamente em relação à 2ª hipóstase neoplatônica) por Francisco García Bazán [“The ‘Second God’ in Gnosticism and Plotinus’s Anti-Gnostic Polemic”, trad. W. T. Slater. Em: R. T. Wallis e J. Bregman (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 55-83, pp. 70-1]. Irineu temia que a unidade essencial da fé cristã pudesse ser comprometida.

18. Isto é, o desdobramento do mito gnóstico central, no qual, um ato de imprudência, soberba ou arrogância rebelde de uma deidade secundária (amiúde identificada como Sophia ou Ennoia), traduzido em pensamentos transtornados e revoltosos em relação à ruptura com o Pleroma (v. nota seguinte), diversifica-se em sentimentos desagradáveis que se condensam na forma dos elementos materiais do mundo que habitamos. Em alguns relatos gnósticos esses pensamentos e sentimentos

Anaximandro entendeu que o mal começa quando os seres individuais se separam do Ser único por ocasião de sua decisão “audaciosa” (ou “ímpia insistência”, em Shestov), de iniciarem uma existência independente. Marco BUCARELLI (2006) interpretou que “o mal, assim como já Anaximandro o apresentou em seu segundo fragmento,²⁷ seria, no fundo, o *principium individuationis*”. Segundo Shestov, essa ideia teria atravessado, com maior ou menor distinção, toda a filosofia da antiguidade; Plotino, o último grande filósofo helênico, teria pensado do mesmo modo: “Ele diz que as almas individuais separaram-se audaciosamente livres do Uno e vivem no mal até enquanto mantêm sua independência. Plotino, é claro, está expressando mais acuradamente o pensamento de Anaximandro” (SHESTOV, 1929). Mas Plotino não estava apenas reexpressando uma ideia de Anaximandro; ele estava confrontando criticamente a identificação gnóstica da *prima materia* da criação com a “Alma escura do mundo”, Sophia Proun[e]ikos.²⁸ Plotino desconstruiu o mito gnóstico de Sophia e apresentou sua releitura do mesmo em seu relato sobre a produção da treva pela “alma parcial” (*he merikê... psychê*; *Enéade* III.9.3, 7-12), cujas implicações em relação ao entendimento plotiniano sobre a produção da matéria foram analisadas por Denis O’BRIEN (2011, p. 16 ss.).

Theo SINNIGE (1999, p. 73 e ss.) e Jean-Marc NARBONNE (2007; 2011) mostraram que o entendimento plotiniano da relação entre a individualidade da Alma e o mal foi decididamente influenciado pela querela com os gnósticos, e já se especulou que durante algum tempo Plotino entendeu o mito valentiniano da queda de modo semelhante aos gnósticos.²⁹ No Gnosticismo valentiniano, o mal é o resultado do processo de diferenciação da Divindade em seus distintos aspectos, constituindo “um subproduto da evolução e da emanção, assim como no misticismo judaico e no Idealismo alemão” (QUISPEL, 2008, p. 298). Segundo NARBONNE (2007; 2011), foi para eximir da responsabilidade da aparição do mal (inclusive da fraqueza da Alma) os princípios divinos que Plotino formulou a “tese-corolário” de que os primeiros princípios da realidade (o Uno, o *Noûs* e a Alma) não são em si mesmos as causas produtoras do mal, vindo a concluir que a matéria sensível/o mal

primordial (que é causa de males secundários) é um subproduto indireto da produção da alteridade pelo Uno, algo que “apareceu (phaneîsa)” à revelia das realidades do mundo inteligível,³⁰ algo que “escapou por si mesmo”, “fugiu” ou “caiu” da Infinitude superior³¹ (herança do Ápeiron de Anaximandro).

PLOTINO (2000, pp. 254-5) identifica a matéria sensível como aquela parte da alteridade que se opõe no seu sentido pleno às coisas que existem,³² ou seja, às Formas (Ideias) inteligíveis (*Enéades*, II.4.16). Embora inexistente por uma perspectiva “ideal”, a matéria sensível de certo modo existe por um tipo de diferença, que é aquele da privação. Do mesmo modo, PLOTINO (2000, pp. 150-3) fala acerca de uma forma de inexistência, associada a um não-ser relativo, por diferença (alteridade) em relação ao ser (*Enéades*, I.8.3). Já se apontou a dívida plotiniana em relação aos Estóicos quanto à caracterização da matéria como “essência sem qualidade”,³³ mas qual seria a contribuição de Platão a essa temática?

No *Timeu*, PLATÃO (2001) fala da *chôra* como substrato privado de características existenciais próprias (50d5-51a3), mas que é dotado de propriedades *existenciais*, na medida em que é a instância que acolhe e torna possível o devir dos entes (49e7-50a1), ou seja, que serve como “espaço” para a existência. Os entes que ali devêm, cópias das Ideias, são corpóreos (50b6; cf. 31b4-5), e devem equivaler a objetos sensíveis. Sendo assim, a *chôra* é o fundamento (*Grund*) que lastreia a existência dos objetos sensíveis.

A propriedade existencial que pode servir à função fundacional da *chôra* e que, portanto, permitiria caracterizar esse substrato da existência, é a *espaçiotemporalidade*, considerada como condição lógica e também ontológica para o devir³⁴ dos entes no mundo sensível.³⁵ Se indagamos sobre *como* a existência *espaçiotemporal* dos entes é possível desde um fundamento que precisa, para existir logicamente, de uma *espaçiotemporalidade* própria,³⁶ e se admitimos que a coexistência é impossível num mesmo espaço ou num mesmo tempo, admitiremos então que a *chôra* fornece um “espaço” para a espacialização e um “tempo” para a temporização, funcionando como um *principium individuationis* que

dá todo espaço de si para a corporificação dos entes e que desde a eternidade condiciona o tempo. Se acolhêssemos uma segunda pergunta, sobre porque se dá a existencição spatiotemporal dos entes, e se quiséssemos abrir mão de uma causa exterior ao sistema, deveríamos propor que a *chôra* é um fundamento autofundado, que por uma espécie de vontade própria, livre de determinações, põe-se a fundamentar tudo o que devém nele ou a partir dele.

Acreditamos que, em sua intenção monista, Schelling buscou de modo esforçado e persistente entender, a partir do cadinho da tradição Platônica mas também diretamente, uma passagem do *Timeu* em relação à sua própria percepção do mistério da existencição. Essa passagem é a citação que (em grego) abre o *Studienheft* (caderno) 28 do *Nachlaß schellinguiano*:³⁷ “Daí precisarmos distinguir duas espécies de causas: a necessária (*tò anankaïon*) e a divina (*tò theïon*). Devemos procurar a [causa] divina em todas as coisas, a fim de alcançarmos a vida tão feliz quanto o permite nossa natureza” (*Timeu*, 68e-69a; PLATÃO, 2001, p. 116).³⁸ Conforme John SALLIS (1999, p. 156), “Essa passagem, concluindo o segundo dos três discursos de *Timeu*, reitera aquela que abre o segundo discurso”. A passagem de abertura do 2º discurso é pelo menos tão pertinente quanto a outra: “Pois a gênese do universo é o resultado da ação combinada da necessidade (*anánkê*) e da Inteligência (*Noûs*)” (*Timeu*, 48a; PLATÃO, 2001, p. 87).

Segundo Mark LARRIMORE (2001, p. 3), “pensadores de Plotino até Leibniz” lutaram para superar o dualismo da asserção do *Timeu*, 48a.³⁹ Maurizio MIGLIORI (2008, p. 29) recordou que a necessidade [um princípio definido como “causa errante” (*plannôménês aítias*)] “é, na verdade, tão potente que a Inteligência dominadora vem a persuadi-la, mas não inteiramente (48a), condiciona-a, mas não a ponto de mudar-lhe a natureza (...). A formação do cosmos é fruto de uma ação conjunta de duas causas: do Noûs, causa divina inteligente, e da necessidade, causa errante (48a1-2)”.⁴⁰ Pretendendo afastar todo dualismo das interpretações dessa passagem e abrir mão de uma causa exterior ao sistema, deve-se de algum modo combinar Deus e a necessidade. Essa tarefa foi empreendida por Schelling, que também

se deu a obrigação de associar necessidade e liberdade num mesmo sistema.⁴¹ Restava mostrar *de que modo pode haver liberdade fora da esfera inteligível, divina* - uma vez que, como entendia Schelling (FS, 339),⁴² a liberdade é um poder que, por natureza, é incondicionado,⁴³ existindo paralela e exteriormente ao poder divino -, cuidando ao mesmo tempo de superar a limitação da tradição Platônica em assumir a liberdade apenas como domínio sobre as pulsões sensíveis.⁴⁴ Não é improvável que, para mostrar como pode haver liberdade fora da esfera divina, Schelling tenha colhido inspiração nas passagens em que Irineu de Lyon analisa a “antiga lei da liberdade humana” - ao menos tão antiga quanto Platão⁴⁵ - confrontando, com a defesa da existência de uma faculdade racional de escolha (vontade com liberdade), a opinião gnóstica⁴⁶ de que alguns seres humanos são naturalmente bons (movidos para o Bem “por necessidade e compulsão”), enquanto outros são maus.⁴⁷

Para mostrar como pode haver liberdade na natureza, Schelling encontra a raiz do problema no mecanicismo que entende haver uma oposição entre Espírito e natureza (FS, 333). Ora, segundo NEUTZLING (2003, pp. 41-2), para Schelling “a natureza não é mais compreendida como pura e simplesmente privada de espírito e, sobretudo, a liberdade não é mais compreendida como pura e simplesmente privada de natureza ou pura egoidade. (...) A natureza torna-se espiritual e o espírito natural;”⁴⁸ a precedente oposição parece resolver-se em um compromisso”. Resta a tarefa, “muito mais essencial e bem mais difícil”, de entender como é possível a liberdade dos entes em relação a Deus. Schelling tomou para si essa tarefa valendo-se de significativas e determinantes aproximações a Platão e a Plotino, muito mais que a qualquer aproximação ao Gnosticismo.

SOLUCIONANDO O IMPASSE “PLATÔNICO” ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE

Schelling (FS, 351-2), que pretendeu “transferir também para os entes” o conceito positivo do em-si, ou seja, que pretendeu que os entes

“negativos” e seus equivalentes materiais tem a mesma essência da treva, e são modelados como as coisas e seres de nosso mundo por uma forma inferior ou uma cria daquela deidade secundária rebelde. Misturada à matéria do nosso mundo, no entanto, sobrevivem (na alma dos homens, por exemplo) resíduos de uma matéria espiritual (“pneumática”) não-corrompida, divina e passível de reintegrar-se a sua fonte supramundana mediante a “gnose” (ou por intermediação de um Salvador), auxiliando nesse processo a reintegração da deidade rebelde ao Pleroma.

19. Para Francisco García Bazán (*Gnosis – La esencia del dualismo gnóstico*, 2ª ed. corrigida e aumentada. Buenos Aires: Castañeda, 1978, pp. 45-57, 84-86 e *passim*), as constantes do mito gnóstico, sejam particulares ou gerais, são estas: em primeiro lugar, 1. uma Deidade suprema totalmente transcendente; 2. o *Pleroma*, “manifestação da Divindade transcendente que precede a toda manifestação visível e perecedora e que assim constitui tanto a plenitude de Deus, ou seja, a forma mais acabada da expressão de sua potência essencialmente invisível, como aquilo que torna pleno ou dá realidade aos seres cambiantes do cosmos” (p. 47); 3. uma queda, desde o *Pleroma*, de algo como uma sua porção ou aspecto inferior; 4. Um demiurgo que personifica “a totalidade das forças do erro que dão sua organização a esse caos estável [que e o mundo]” (p. 50); 5. um espírito eterno e imutável (o *pneuma*) de cada homem, preso no mundo; 6. um Salvador; 7. um dualismo; 8. o retorno a/recuperação da Realidade eterna e imutável; em segundo lugar, um regime emanacionista. “Se bem que estas características tem uma natureza própria, não possuem um caráter absoluto, mas relativo, de modo que sistematicamente requerem umas às outras e, por esta razão, a ausência de alguma delas pode revelar-se pela presença das demais” (p. 45).

20. A expressão é de Gilles Quispel.

21. Deus é um *lógos* (fr. 5) cuja ouσία é o cosmos inteiro (fr. 20), ou que penetra toda ouσία (fr. 100), “mudando-se no que quer que deseje e assimilando-se a todas as coisas” (fr. 101) (cf. Posidonius, Vol. I: *The Fragments*; Vol. II: *The Commentary of the*

Fragments; Vol. III: The Translation of the Fragments, ed. L. Edelstein [vol. I] e I. I. Kidd [vols. 1-3]. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 1988 e 1999).

22. Cf. Deepa MAJUMDAR, 2007, pp. 184-5. Essa palavra teria assumido uma conotação pejorativa a partir de seu uso pelos neopitagóricos, por sua associação ou identificação com a Diáda. Q. v. ainda N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: an exposition and analysis*.

N. Torque: Peter Lang, 1993, e John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*.

Sainte-Foy (Quebec): Presses de l'Université Laval; Leuven/Paris: Peeters, 2001 (reimpr. 2006), pp. 24 e 45.

23. Cf. o mito valentiniano na versão de Ptolomeu (Irineu, *Contra as Heresias*, I.2.3; I.4.1 e ss.; I.5.1 e ss.).

24. Cf. Irineu (*Contra as Heresias*, I.2.2), no mito valentiniano Sophia é o(a) último(a) dos eões que foram engendrados pelo Pai.

25. No mito valentiniano (em Irineu, *Contra as Heresias*) o primeiro produto de Sophia é essência sem forma e sem imagem (I.2.3; I.4.1), e os elementos constituintes do mundo são associados a modalidades ou atributos negativos (falta de conhecimento, falta de gosto pela vida, falta de segurança etc.) (I.4.1; I.5.4). O produto ou cria informe de Sophia, ou seu aspecto inferior/negativo, recebeu o nome de [Sophia-]Achamôth no mito valentiniano na versão de Ptolomeu e de [Sophia-] Ekh-môth, ("Sabedoria da Morte") no *Evangelho de Filipe* (NHC, II, 3, 34).

26. Do grego plêrôma ("plenitude; totalidade; inteireza"), o indiviso nível ontológico mais superior e originário. Antônimo de kênôma.

27. Aquele que Bucarelli considera o 2º fragmento de Anaximandro (sublinhado abaixo) é tomado pela maioria dos autores como o 1º (Bucarelli considera "O princípio dos seres é o infinito" como sendo o fr. 1). Em seu comentário à *Física* de Aristóteles, Símplico (*In Phys.*, 24, 13) conta, a partir de Teofrasto (*Phys. Opin.*, fr. 2), que "Anaximandro [...] disse que o princípio (*archê*), ou seja, o elemento (*stoicheion*) dos seres, é o Infinito (*Apeiron*) [...]". Ele disse que não é nem a água nem nenhum daqueles que se diz serem os elementos, mas certa outra natureza infinita (*héteran tiná*

podessem ser pensados como principalmente livres e independentes do tempo, teve de pensar o fundamento (herança da *chôra*) como sendo, ele próprio, um espaço de liberdade e de libertação, existindo não apenas lógico-epistemicamente, mas também ontologicamente⁴⁹ (ou proto-ontologicamente), num tempo fora do tempo⁵⁰ – enquanto o mundo sensível é onde a existenciación é paralela à criação do tempo. Werner BEIERWALTES (2000, p. 420) entendeu que Schelling, a exemplo de Plotino e do Neoplatonismo tardio, guiou-se por uma "pergunta fundamental (...) pela causa e pela maneira da geração (constitutiva) do *Uno absoluto* na realidade global", nisto estando implicada também "a questão sobre a geração do tempo a partir da eternidade". No *Freiheitsschrift*, Schelling produziu uma metamorfose da "Alma do Mundo" de Platão e Plotino no elo (*Band*) entre o infinito e o finito,⁵¹ elo esse que deve ser entendido como existindo na interface do fundamento com a existência. Se para Plotino "o tempo não está de fato fora da Alma, como a eternidade não está fora do Ser", sendo verdade ainda que "não se pode dizer que a Alma exista no tempo, porque (...) o gera"⁵² (CIANCIO, 2001, p. 50), para Schelling (no FS) não se pode dizer que o fundamento exista no tempo, posto que é o tempo que existe a partir do fundamento. O Ser, por sua vez, determinado pela relação atemporal entre fundamento e existência, pertence à eternidade, embora se mostre através do tempo.

Em sua metamorfose da "Alma do Mundo" no elo entre o infinito e o finito Schelling ainda promoveu uma segunda e mais importante transformação: se em Plotino os princípios originantes da multiplicidade dos seres sensíveis são dois, a Alma universal (relacionada⁵³ à individuação das almas) e a matéria (relacionada à individuação dos corpos) – desempenhando papéis compatíveis com a causa divina inteligente e a causa errante em Platão -, Schelling apresenta no *Freiheitsschrift* a realidade alma-corpo como sendo originada por um único princípio individualizador essencial, a "vontade própria" (particular), operando no plano da matéria e do Espírito em conjunção (harmônica⁵⁴ ou desarmônica) com um princípio universalizante, a "Vontade universal". Não é absurdo aceitar que até mesmo o tratamento schellinguiano da relação entre

a individualidade ontológica e a responsabilidade pessoal possa ter sido influenciado por Plotino, que entendeu que o problema da individuação perpassa os diversos níveis da existência, do inteligível ao sensível, estendendo-se até a dimensão ética.⁵⁵

Para Schelling, a "vontade própria" é a mesma coisa que o mal em potência,⁵⁶ que, interessante-mente, tem valor positivo como *principium individuationis*. Para Schelling, como apontou Francesco FORLIN (2005, p. 21; *itálicos originais*), o mal é "entendido sob o duplo aspecto de possibilidade do finito como *limitação* do Absoluto e como *alteridade* do mesmo finito em confronto com o Absoluto". Conforme Pilar FERNÁNDEZ BEITES (1993, p. 413), "reconhecer não apenas a positividade, mas também a 'eficácia universal' que de fato o mal possui" foi aquilo que levou Schelling a "abandonar definitivamente sua Filosofia da Identidade, na qual um universo totalmente racional e perfeito (...) anulava a possibilidade de formular qualquer pergunta acerca dessa desarmonia essencial que denominamos mal".

Como se pode falar de "positividade" (= existência real) do mal no *Freiheitsschrift* quando nessa mesma obra Schelling qualifica o mal como "uma oscilação entre o ser e o não-ser" (FS, 366)? Jacob ROGOZINSKI (2008, p. 405) recorda, citando Schelling, que o mal [potencial] "é um dos modos do Nada, desse Nada que é o 'não-ente e, justamente por isso, o próprio Ser'".⁵⁷ Se o mal potencial pertence à esfera do não-ser, o mal efetivo, pertence à esfera do ser. A efetividade do mal equivale a uma exaltação da "vontade própria" (e da liberdade) a uma existência independente, em desarmonia com a "Vontade universal", divina.⁵⁸ Enquanto no Cristianismo normativo, agostiniano, o pecado original é apresentado como explicação do mal principal e a vontade desordenada explica o mal derivante dos atos individuais (BUCARELLI, 2006), no *Freiheitsschrift* a ideia da vontade é distendida de modo a permitir assimilar a explicação do próprio mito da queda original, juntamente com o relato plotiniano da descida voluntária da Alma (*Enéade*, IV.8).⁵⁹ A desarmonia entre a "vontade própria" e a "Vontade universal", ou a evolução do mal potencial para o mal efetivo, equivale a uma não-correspondência entre a liberdade e a combinação Deus/necessidade,

subvertendo o sistema que entende a harmonia entre liberdade e necessidade como condição do Absoluto, ou seja, como condição originária e última da Unidade de que se tem nostalgia e pela qual se anseia.

A tese de que a matéria é um princípio de individuação foi associada por Theodor Adorno a Aristóteles:

Deve ser dito, com algum exagero, que a matéria é o principium individuationis em Aristóteles, e não, como estamos inclinados a pensar, a forma, que é aquilo que determina como particular uma coisa particular. Para ele, contudo, a individuação em si é encontrada precisamente nessa particularização - a falta de identidade, ou de identidade plena, de uma coisa existente com sua forma. A individuação, então, torna-se algo negativo em Aristóteles. E isso é uma tese básica de toda a metafísica ocidental (ADORNO, 2000, p. 79).

Heinz HAPP (1971)⁶⁰ resgatou de Aristóteles (especialmente dos livros Γ, E e K da *Metafísica*) uma diferença ontológica entre forma (*eidos*) enquanto atualidade e matéria (*hylê*) enquanto possibilidade entendida como uma privação (*stérêsis*) em dois sentidos: 1. a ausência ou carência de algo positivo (i.e., a forma), ou 2. a condição ou “substrato” sine qua non de toda e qualquer produção “seja pela natureza, seja pela arte” (Z, 1032a12; ARISTÓTELES, 2002, pp. 310-11). O primeiro sentido foi enfatizado por Plotino em algumas passagens,⁶¹ enquanto o segundo sentido, achegado àquele de princípio de individuação e com traços também vislumbráveis em Plotino, pode ter favorecido um entendimento “positivo” da matéria por Schelling.⁶²

A MATÉRIA COMO PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS EM PLOTINO

Acerca da matéria pode-se dizer que, para Plotino a matéria sensível parece ser tanto *principium individuationis* (POURTLESS, 2008, p. 8) quanto “matéria prima universal”, na medida em que carece das qualidades (ideais/formais) que recebe e que nela terão seu substrato individuador, sendo por essa razão chamada de “uma natureza contrária à forma” (*Enéades*, I.8.10; PLOTINO, 2000, pp. 164-5) - não

sendo difícil conceber a fórmula “contrária à forma” = “má”. De fato, a matéria sensível (= o “Mal em si”) carece originariamente tanto das características das Ideias quanto daquelas dos entes, só podendo ser “pensada” por um processo de abstração, por subtração absoluta de toda forma (*Enéades*, I.8.9; PLOTINO, 2000, pp. 162-3),⁶³ por contraste em relação ao *Dator formarum* (o Uno/Bem) e à sua dádiva desinteressada.

Plotino, que atribuiu aos gnósticos⁶⁴ um emprego indiscriminado dos conceitos de matéria e materialidade (*hylê*; *hylôtês*), entendeu como *principium individuationis* a matéria sensível, mas considerou que esta, que carece de qualidades, apesar ou por conta disso acolhe em si as qualidades das Ideias, e para tanto precisa ter propriedades entitativas.⁶⁵ Em Plotino, portanto, o “Mal em si” (observadas as aspas) tem certo estatuto fundacional em relação à existência; a tese de que “o mal é um Princípio necessário,⁶⁶ perenemente operante no ‘mundo cá de baixo’”, constitui sem dúvida alguma a originalidade da *Enéade* I.8 (PRI-NI, 1968, p. 71).⁶⁷ Deve-se observar, contudo, que o mal é um Princípio em alteridade relativa, e não absoluta, em relação ao Bem.⁶⁸ Não é improvável que a constatação dessa avaliação plotiniana tenha feito Schelling caracterizar como “perspicaz (*spitzfindig*)” a descrição plotiniana da transição do Uno/Bem para o mal e a matéria, mas o que podemos dizer da adjetivação dessa descrição como “insuficiente (*ungenügend*)”?

Acreditamos que Schelling qualificou como “insuficiente” o entendimento plotiniano da “transição para a matéria e o mal daquilo que era originalmente o Bem” não apenas por conta da descrição emanacionista dessa transição,⁶⁹ mas também por conta da vinculação por Plotino do mal à matéria, vinculação essa que teria uma nefasta herança: conforme Schelling, o racionalismo que permeia “toda a filosofia europeia moderna desde seu começo (através de Descartes)” (FS, 356) origina-se de uma aversão à matéria, uma atitude que, além de relacionar-se a uma percepção deficiente da natureza,⁷⁰ também priva a Razão, ou Deus, de seu “fundamento” apropriado⁷¹ - consequência esta frequentemente negligenciada (PFAU, 2007, p. 966).

phýsin ápeiron), da qual nascem todos os céus e os mundos neles (*toûs ouranoûs kai toûs en autoîs kósmous*) - “[aquilo] de onde existe geração (*gênesis*) para os seres, ali também tem ocorre a destruição (*phthorâ*), segundo o que deve ser, pois eles se fazem justiça e reparação, uns aos outros (*allêlois*), de sua injustiça mútua, segundo o decreto do tempo (*ex ôñ dè hê gênesis esti toîs oûsi, kai tēn phthorân eis taûta ginesthai katá to creôn, didónai gàr autâ dikēn kai tisin allêlois tēs adikias katâ tēn toû chrónou táxin*)”, como ele diz em termos um tanto poéticos” (fr. 12A9, 4-8 + 12B1 Diels-Kranz). Como disse Conche, existe uma dificuldade em se delimitar exatamente a citação de Anaximandro (*Fragments et Témoignages*, ed., trad. e comentários de M. Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 157). A justificação da destruição (= da finitude) no contexto de uma “injustiça universal” da condição existencial dos seres, associada ao tempo (cf. *Fragments et Témoignages*, pp. 176-185), tem implicações extensas que justificam a duração e complexa herança da sentença de Anaximandro.

28. Em grego, *proûnikos* = “baixo(a); indigno(a)”, a partir do significado original de “transportador(a); carregador(a)”, aquele(a) que transporta cargas às costas [Bentley Layton (ed.), *As Escrituras Gnósticas*, 2002, pp. 200 n., 207 n.]. Irineu (*Contra as Heresias*, I.30.3) chamou-a de “Sinistra (Esquerda)” (quicá a mesma potência da esquerda de que fala Hipólito, *Refutatio*, V, 15, 4), nos moldes do entendimento do autor das *Homilias Clementinas* (c. 150 d.C.), que apresentou o bem e o mal como a mão direita e a esquerda de Deus. Ela tem sido associada à “Grande Deusa” e à *Tellus Mater* das religiões pré-patriarcais [cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of Christianity* (1958), 2ª ed. Boston: Beacon Press, 1963, p. 107] e à “Sophia inferior” de Vladimir Solov’ev (Solovyev, Solovyov).

29. “Segundo ele, a queda da alma se deve à *tólmā*, o desejo-híbris (*hybrid desire*) de ser uma entidade (*self*) isolada (*Enéades*, IV.7.13.11; V.1.1.4 [e VI.9.5.25-30])” (QUISPEL, 2008, p. 298 [inserção nossa]).

30. *Enéades*, II.5.5.13-22.

31. *Enéades*, II.4.15; II.5.4-5; III.6.7.7-11, III.6.13.21-27; VI.3.7; VI.6.1-3.

32. Cf. Platão, *Sofista*, 258d7-e3; VAN RIEL, 2001, pp. 129-30.

33. Cf. Giuseppe Faggin em PLOTINO, 2000, p. 178 n. 200. Para responder à pergunta “como a matéria, sendo sem qualidades, é má?”, Plotino retoma parte de um argumento estóico: “De acordo com os estóicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo que constrói de todas as coisas através da matéria (...)” [D. Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 134; H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: B.G. Teubner, 1905 (reimpr.), 1964, I, 85, p. 24.6; A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. Volume II, Greek and Latin Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 265, t.45B1].

34. Devir extensivo (espacialidade) ou sucessivo (temporalidade).

35. Cf. Platão, *Timeu*, 49e7-8, 50c4-5, 52a4-6, 52b3-5.

36. O fundamento necessita da espaciotemporalidade para existir, e de uma espaciotemporalidade própria para se distinguir daquilo que não é o fundamento.

37. Volume esse que consiste numa coleção de notas e excertos, datada de agosto de 1792, que se abre com o título *Vorstellungsarten der alten Welt über verschiedene Gegenstände gesammelt aus Homer, Plato u. a. [und anderen]* (“Modos de Representação do Velho Mundo sobre Diversos Assuntos coletados de Homero, Platão e outros”). As 49 páginas iniciais do volume, correspondentes ao texto “*Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, und gottliche Einwirkung auf Menschen überhaupt*” (“Sobre poetas, profetas, a inspiração dos poetas, o entusiasmo, a teopneustia e a ação divina sobre o homem em geral – após Platão”) foram transcritas em Michael Franz, *Schellings Tübingen Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (apêndice I, pp. 252-271). A inédita *Geschichte des Gnosticismus* (1794-5), que segue imediatamente após alguns *Vorarbeiten zu Markion* (1794-5), está para ser publicada em um dos livros (*Band II/5*), contendo 8 textos de 1793-5) da *Historisch-kritische Ausgabe* a cargo da *Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der*

Apesar de reconhecer a “limitação ou imperfeição interior da matéria” (FS, 370),⁷² Schelling nem entende a “matéria dos antigos” como “a região das Verdades eternas (*Die Region der ewigen Wahrheiten*)” de Leibniz (FS, 367), nem como “um ser que tende originariamente para Deus, e que por isso é mau em si”⁷³ (FS, 374), que é a interpretação que atribui a Platão, mas que de fato tem mais relação com Plotino.⁷⁴ Se nas *Enéades* a matéria sensível é um *principium individuationis* entendido como causa da inclinação para males secundários,⁷⁵ particulares, no *Freiheitsschrift* o “mal” (observadas as aspas) em potência condiciona a liberdade para o mal secundário. Para Schelling, o mal, que intrinsecamente carece de essência (FS, 366), é “o profotundamento (*Urgrund*) da existência” (FS, 378), um *principium individuationis* que constitui uma transposição metaléptica do “Mal em si”, aquele correspondente à matéria sensível plotiniana.

Nessa transposição, a associação da individuação com o mal sofreu interferência da fórmula spinozana “*omnis determinatio est negatio*”. Buscando afirmar a “positividade” do “mal”, apesar de seguir usando o termo “mal” Schelling sugere existir um tipo de determinação que não é negação: “Com relação a uma determinação desse tipo, o dito *Determinatio* est negatio de nenhum modo se aplica, na medida em que ela mesma é uma com a posição e o conceito da essência, sendo assim de fato a essência na qual a essência está”⁷⁵ (FS, 384). Conforme Rainer E. ZIMMERMANN (2010, p. 44), o ordenamento de negação e afirmação é significativo para Schelling: “O primeiro poder é a negação,⁷⁷ e como tal é o fundamento da afirmação, que é o segundo poder (ao invés de vice-versa). O terceiro poder é a unidade de ambos”.

Se Plotino acreditou que o mal universal da matéria antecede lógica e metafisicamente (como causa)⁷⁸ os males particulares que nos afligem, Schelling, tentando salvar de um dualismo depreciativo (ao modo do Gnosticismo) a natureza material, enxergou aquilo que entendia como “fundamento” onde Plotino viu existir a matéria. Schelling emprega o conceito de “fundamento (*Grund*)” – qualificado ainda de *conditio sine qua non*, *Fundament*, *Unterlage*, *Grundlage*, *Basis*⁷⁹ – com a intenção de conservar

e transcender a tensão entre o ilimitado ou infinito e o limitado ou finito, e de certificar que a natureza seja entendida tanto num sentido ideal quanto num sentido material – o que garantiria a manutenção do dialógico e produtivo entendimento do papel do “fundamento” como uma espécie de *logos/locus* que fornece a matéria (*Stoff*) que assegura, mas simultaneamente entrava, a existência do Absoluto,⁸⁰ e que também asseguraria o entendimento da razão como “matéria (*Stoff*) primordial do ser”.⁸¹ Para Ernst Benz,⁸² a ideia schellinguiana de que a liberdade nasce de um fundamento anterior ao ser remontaria a Plotino e Mario Vitorino,⁸³ através de Jakob Böhme (HADOT, 1993, p. 12). A condição preliminar que teria permitido o desenvolvimento de um pensamento como o de Schelling encontrar-se-ia, segundo HADOT (1993, p. 431), sobretudo na concepção Neoplatônica (por “transposição do Estoicismo”) da “substância inteligível como interna a si mesma e dotada de um movimento de autodeterminação”.

Em relação ao “o profotundamento (*Urgrund*) da existência”, Schelling considera (FS, 374) duas premissas: 1. que deve existir um fundamento universal do apelo para o mal, da tentação, mesmo que seja apenas para trazer à vida os princípios [do mal e do bem] ali contidos, isto é, para tornar o homem consciente desses princípios;⁸⁴ 2. que pode-se dizer do princípio irracional que ele se opõe ao entendimento, ou à unidade e à ordem, sem com isso supor, no entanto, que se trate de uma má essência fundamental [inicial] (*bösen Grundwesen*).⁸⁵ Schelling objeta a essas premissas dizendo: “nós mostramos de uma vez por todas que o mal como tal só pode surgir na criatura”⁸⁶ (...). A essência [fundamental] inicial (*anfängliche Grundwesen*) não pode jamais ser má em si, pois nela não existe nenhuma dualidade de princípios”⁸⁷ (FS, 374-5) – somente na criatura escuridão e luz, mal e bem, podem estar unidas de um modo divisível;⁸⁸ somente na criatura a possibilidade do mal pode se converter em efetividade do mal,⁸⁹ mediante a predominância da treva da “vontade própria” sobre a luz da “Vontade universal”. A matéria, portanto, não pode ser má em si, como pensava Plotino (nisso concordante com os gnósticos), apesar de ser, porquanto interiormente

limitada ou imperfeita, um locus apropriado para a efetivação do mal - daí poder ser nomeada “princípio da treva” (FS, 364).

Segundo Schelling o “mal” transfere a tudo que surge o caráter de existir de modo independente e separado de Deus, ou seja, sem o “mal” seria impossível a criação – daí Gustavo LEVYA (2001, p. 112) afirmar que, na interpretação de Schelling, “o mal aparece como a força criativa do próprio universo, à qual é impossível escapar”. A filosofia schellinguiana apresenta-se como esperança ensinável de que possa ser evitada a radicalização negativa da individuação, a inversão de princípios⁹⁰ traduzível em destemperança moral (FS, 370).

Considerar o “mal” como um princípio necessário à criação, como o faz Schelling, não significa entender e ensinar que o “mal” seja um princípio suficiente para a criação⁹¹ - sem a contraparte do Bem, a existência fica estagnada na inércia do passado, ou “retida no *principium individuationis*”⁹² e fechada à promessa do futuro. Isso também não significa que a criação seja em si má, pois a dimensão da temporalidade é instância de efetivação do Bem (FS, 399-400) e de Auto-revelação de Deus, um ato que segundo Schelling “deve ser considerado não como um ato arbitrário incondicionado (*eine unbedingt willkürliche... That*), mas como um ato moralmente necessário (*eine sittlich-nothwendige That*)”, no qual o Amor e o Bem, desde a eternidade, já “triunfaram sobre a absoluta interioridade (*absolute Innerlichkeit*)” (FS, 402).

CONCLUSÃO

Há indícios de que a equivalência Neoplatônica Uno (ou Deus) = Bem levou Schelling a acolher nominalmente a equivalência separação do Uno (de Deus) = mal.⁹³ Como apontou Philip CLAYTON (2000, p. 491), ao se falar de um princípio “maligno” em Deus, ou chamar de “mal” ao “lado escuro” ou ao afastamento de Deus, ou dizer que a liberdade (em relação a Deus) é “má”, busca-se, através de uma linguagem mítica,⁹⁴ salvar “a bondade inerente do ato inicial da criação”, distanciando-se do dualismo. A absoluta bondade do Criador, contudo, fica como que maculada pelo reconhecimento da

existência do “lado obscuro de Deus”, e Schelling promoveu uma “torção argumentativa”⁹⁵ que tenta evitar o destaque de algo já apontado: o irracional como princípio do mundo”⁹⁶ (BARBOZA, 2009, pp. 241-2). No *Freiheitsschrift*, o filósofo buscou evitar o destaque do irracional (abissal; escuro) porquanto comprometedor da onisciência divina (BARBOZA, 2009, p. 244) e, segundo os defensores da interpretação dualista, também comprometedor da onipotência e da suma bondade de Deus

Para evitar cair num dualismo de tipo gnóstico, Schelling adotou uma espécie de “processão horizontal”, apresentada como *distinta da emanação plotiniana* na seguinte passagem:

*Não importando como alguém pense para si mesmo o modo de processão dos seres a partir de Deus, ela nunca pode ser uma consecução mecânica, nem mera produção ou construção na qual o produto nada é em si mesmo. Igualmente, não pode ser uma emanção na qual aquilo que eflui permanece igual àquilo de onde fluíu, carecendo assim de individualidade e de independência.*⁹⁷ *A processão das coisas a partir de Deus é a Auto-revelação de Deus. Deus, porém, somente pode revelar-Se em criaturas que se assemelham a Ele, em seres livres, autárquicos (...), que são como Deus é* (FS, 346-7).⁹⁸

A capacidade de existir de modo livre e separado de Deus, ou seja, o “mal”, é sob esse enfoque o caráter de assemelhar-se, quanto à liberdade autoadministrada, individuante, a Deus. Se apontamos outra equivalência comum no Neoplatonismo, aquela entre o Bem e a luz, vemos que Schelling vai além da visão neoplatônica mais simplista ao entender (como Jacob Böhme, e não se distanciando de Nicolau de Cusa) que o Bem divino comporta uma unificação harmônica do princípio luminoso com o princípio tenebroso, e recordamos que para Schelling a Vontade universal está radicada na luz da Razão divina (equivalente à dimensão consciente de Deus⁹⁹), enquanto a vontade criatural própria radica-se na treva do fundamento (equivalente à dimensão inconsciente de Deus). Ora, “no homem existe todo o poder do princípio das trevas [do mal] e nele também toda a força da luz [do Bem]”

Wissenschaften, cujos editores são H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltner, e que vem sendo publicada em Stuttgart pela editora Frommann-Holzboog.

38. Para Platão, a felicidade é característica própria da perfeição (MIGLIORI, 2008, p. 24).

39. Conforme John Dillon [“Monist and dualist tendencies in Platonism before Plotinus”.

ΣΧΟΛΗ (Novosibirski),

suplemento I, 2008, pp. 1-16; p.

11], mesmo em um dualista como o medioplatônico Plutarco (em

Sobre a Geração da Alma no Timeu,

1014b) “o elemento desordenado,

que Platão no *Timeu* (48a, 56c,

68e) chama de necessidade

(*anánkē*), não pode ser tomado

como algo simplesmente negativo

e desprovido de características,

tal como a matéria, mas deve

ser uma força positiva, a alma

desordenada ou ‘maléfica’. Mesmo

essa entidade, contudo, está pelo

menos receptiva a ser trazida à

ordem pelo Demiurgo, e no caso

de Ísis no *Sobre Ísis* e Osiris,

positivamente deseja isso”.

40. Na interpretação de MIGLIORI

(2008, p. 31), a causa inteligente

(Deus; comparável ao pai) fornece

o modelo e a causa errante (a

necessidade; comparável à mãe)

fornece o receptáculo, onde se dá

a criação (comparável ao filho).

41. Schelling escreveu nas

Philosophischen Briefe über

Dogmatismus und Kritizismus (SW,

I, 1, pp. 300-1) que “no Absoluto

liberdade e necessidade devem

estar unidos. (...) A absoluta

liberdade e a absoluta necessidade

são idênticas”. Em *Die Weltalter*

(SW, I, 8, p. 210) aprendemos que

“Deus criou as coisas exteriores

a Si não por causa de uma

necessidade cega de Sua natureza,

mas com a maior liberdade. Mais

precisamente, com base apenas

na necessidade divina, aplicada

apenas à Sua própria existência,

não existiam criaturas. Então,

através da liberdade Deus

sobrepuja na criação a necessidade

de Sua natureza; a liberdade é

situada acima da necessidade,

e não a necessidade acima da

liberdade” (q. v. SW, I, 8, p. 306

– se a Auto-revelação de Deus se

fizesse por necessidade mas sem

liberdade, “Deus não seria o que

Ele realmente é).

42. “(...) *die individuelle Freiheit*

ihnen fast mit allen Eigenschaften

eines höchsten Wesens im

Widerspruch scheine, z. B. der

Allmacht. Durch die Freiheit wird

eine dem Princip nach unbedingte

Macht außer und neben der

göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist" (grifo nosso).

43. Para Friedrich Köppen (1775-1858), um discípulo de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) e crítico de Schelling, a liberdade é um poder autodeterminado e autoiniciado, é uma causa primária, sendo propriamente o ser, o substrato de toda a existência [Wilhelm Gottlieb Tennemann, *A Manual of the History of Philosophy* (ed. de 1829), trad. A. Johnson e J. R. Morell. Londres: Henry G. Bohn, 1852 (2ª ed.), p. 457]. Ao menos neste ponto, o pensamento de Köppen parece dever algo a Schelling.

44. Cf. Giusi Strummiello, "Introduzione" a Schelling, *Ricerche Filosofiche sull'Essenza della Libertà Umana*. Milão: Bompiani, 2007, pp. 5-74, cf. pp. 43-44.

45. Cf. *Rep.*, X, 617e; Leis, X, 904a-c.

46. Cf. esp. *Contra as Heresias*, IV, 37, 2 e 6.

47. Q. v. LARRIMORE, 2001, pp. 28-34. Conforme Jean Daniélou (*Message Évangélique et Culture Hellénistique aux I^{le} et III^e siècles*. Paris/Tournai: Desclée, 1961, p. 374), "somos levados à ideia de uma educação progressiva da humanidade. Com efeito, esta é a ideia que sintetiza os dois grandes temas da antropologia de Irineu, a ideia de temporalidade e aquela de liberdade. A educação é própria de uma liberdade que está no tempo e que, consequentemente, avança progressivamente até o bem".

48. Lê-se na obra *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*: "A Natureza é o Espírito visível, o Espírito é a Natureza invisível" (*SW*, I, 2, p. 56).

49. Kant criticou a ideia leibniziana do "princípio dos indiscerníveis", segundo a qual a identidade das determinações conceptuais precede a identidade no ser. Devolvendo à intuição ou percepção as prerrogativas que lhe haviam sido suprimidas por Leibniz, Kant achava que uma localização diferente no espaço e no tempo é suficiente para afirmar a diferença dos seres [*Principiorum Primorum Cognitiones Metaphysicae Nova Dilucidatio* (1755), final da seção II. *Akademieausgabe* I, 409 e ss.; *Nueva Dilucidación de los Primeros Principios del Conocimiento Metafísico*, trad. A. Uña Juárez. Madri: Coloquio,

(FS, 363 [c/ inclusões nossas]).¹⁰⁰ Sob a forma da "inversão dos princípios" Schelling apresentou seu entendimento filosófico, no *Freiheitsschrift*, dos mitologemas clássicos da "queda", do "pecado antecedente" e do pecado edênico,¹⁰¹ e colocou num esquema dipolar (bem/mal; luz/treva; universal/criatural; consciente/ inconsciente), que não envereda para um dualismo essencial, o problema Platônico (que é também gnóstico e neoplatônico) da dualidade inteligível/sensível, sem abraçar, no entanto, a identificação simplista entre o sensível, a matéria, o mal e as agruras do tempo - paradigmática no Gnosticismo (e em outros dualismos) e (já) perspicazmente mitigada em Plotino.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Metaphysics: Concept and Problems* (1998), trad. R. Tiedemann. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2000, conferência 11: "Movement, Change" (06/07/1965), pp. 77-84.

ARISTÓTELES. *Metafísica - Ensaio intradutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*, vol. 2 – Texto grego com tradução ao lado, trad. M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARBOZA, Jair. "Esboço de uma Metafísica do irracional: Schelling e o lado obscuro de Deus". Em: O. F. Bauchwitz, J. A. Bonaccini, D. D. P. Alves, M. F. da Silva (orgs.), *Metafísica: ontologia e história - atas do II Colóquio Internacional de Metafísica (Natal, 2006)*. Natal: Editora da UFRN, 2009, pp. 237-245.

BEIERWALTES, Werner. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt-sobre-o-Meno: Vittorio Klostermann, 1972.

BEIERWALTES, Werner. "El Neoplatonismo de Schelling". *Anuario Filosófico* (Univ. de Navarra), 33 (2), 67, 2000: 395-442.

BIANCHI, Hugo (ed.). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*. Leiden: E. J. Brill, 1967 (reimpr. 1970).

BUcarelli, Marco. "Genesi e struttura del *De Vera Religione*". Em: *Filosofia delle Religione*. Roma: Università degli Studi di Roma Tor Vergata, 2006; disponível em <www.uniroma2.it/didattica/filreli/deposito/4_GENESI_E_STRUTTURA_DEL_DE_V

ERA_RELIGIONE.doc>; acessado em 08/04/2010.

CIANCIO, Claudio. "Eternità nel tempo e temporalità nell'eterno". Em: A. Fabris (ed.), *Il Tempo dell'Uomo e il Tempo di Dio: Filosofie del tempo in una prospettiva interdisciplinare*. Roma/Bari: Giuseppe Laterza & Figli, 2001, pp. 49-69.

CLAYTON, Philip. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (Reino Unido): William B. Eerdmans, 2000.

DECK, John N. *Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

DILLON, John. *The Middle Platonists, 80 b.c. to a.d. 220*, ed. revista. Ithaca, N. Iorque: Cornell University Press, 1996.

FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. "Individuación y mal. Una lectura de Schelling". *Revista de Filosofía*, 3ª época (Madri), 6 (10), 1993: 413-437.

FORLIN, Francesco. *Limite e Fondamento: Il problema Del male in Schelling (1801-1809)*. Milão: Guerini e Associati, 2005.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Aspectos Incomuns do Sagrado* (2000), trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.

HADOT, Pierre. *Porfirio e Vittorino* (1968), trad. G. Girgenti. Milão: Vita e Pensiero, 1993.

HAPP, Heinz. *Hyle: Studium zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlim/Nova Iorque: Walter De Gruyter, 1971.

LARRIMORE, Mark (ed.). *The Problem of Evil: a reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

LEVYA, Gustavo. "The Polyhedron of Evil". Em: M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil: contemporary perspectives*. Berkeley: University of California Press, 2001, pp. 101-112.

MAJUMDAR, Deepa. *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense: a pantomime*. Aldershot (Hampshire)/Burlington (Vermont): Ashgate, 2007.

MIGLIORI, Maurizio. "O problema da geração no Timeu". Em: R. Gazolla (org.), *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofias da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 13-16.

NARBONNE, Jean-Marc. "A Doctrinal Evolution in Plotinus? The Weakness of the Soul in its Relation to Evil". *Dionysius*, 25, 2007: 77-92.

NARBONNE, Jean-Marc. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill NV, 2011.

NEUTZLING, Cláudio. "Comentário à 'Introdução' de 'A Essência da Liberdade Humana' de Schelling". Em: A. da Rosa Oliveira e A. Oliveira (orgs.), *Fides et Ratio: Festschrift em Homenagem a Cláudio Neutzling*. Pelotas: EDUCAT, 2003, pp. 19-46.

O'BRIEN, Denis. "Plotinus on matter and evil". Em: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (reimpr., corrigida, da ed. de 1996), pp. 171-195.

O'BRIEN, Denis. "Plotinus on the Making of Matter, Part I: The Identity of Darkness". *The International Journal of the Platonic Tradition*, 5, 2011: 6-57.

O'REGAN, Cyril. *Gnostic Return in Modernity*. Albany: S.U.N.Y. Press, 2001.

PFAU, Thomas. "The Philosophy of Shipwreck: Gnosticism, Skepticism, and Coleridge's Catastrophic Modernity". *Modern Language Notes*, 122, 2007: 949-1004.

PLATÃO. *Timeu*. Em: *Diálogos: Timeu-Critias/o Segundo Alcibiades/Hípias Menor*, trad. C. A. Nunes. 3ª ed. Belém: UFPA, 2001, pp. 51-147 (introdução de H. Bittar às pp. 23-47).

PLOTINO. *Enneadi*, texto bilíngue, ed. G. Faggin. Milão: Bompiani, 2000.

POURTESS, John A. "Toward a Plotinian Solution to the Problem of Evil". *Aporia*, 18 (2), 2008: 1-19.

PRINI, Pietro. *Plotino e la Genesi dell'Umanesimo Interiore*. Roma: Abete, 1968.

QUISEPEL, Gilles. "Origen and the Valentinian Gnosis". Em: G. Quispel (autor), J. van Oort (ed.), c/ prefácios adicionais de A. De Conick e J.-P. Mahe, *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays*. Leiden: Koninklijke Brill, 2008, pp. 289-303 (originalmente publ. em *Vigiliae Christianae*, 28, 1974: 29-42).

ROGOZINSKI, Jacob. *O Dom da Lei. Kant e o enigma da ética* (1999), trad. S. Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial/ Paulus, 2008.

SALLIS, John. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph [von]. *Sämmtliche Werke*, 14 vols., ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburgo: J. G. Cotta, 1856-1861.

SCHOLTEN, Clemens. "Problemas de la investigación de la 'gnosis': problemas antiguos y nuevos enfoques", trad. E. Rodríguez Navarro. *Communio*, abril-junho de 1999: 153-174.

SHESTOV, Lev. *Na Vesakh Iova: stranstvovaniya po dusham* ("Nas Balanças de Jó: perambulações das almas"), Paris: 1929, seção XVII. Disponível em <<http://magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest16.htm>>, acessado em 18/04/2010.

SINNIGE, Theo G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1999.

STAMATELLOS, Giannis. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.

VAN RIEL, Gerd. "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the procession of matter". *Phronesis*, 46 (2), 2001: 129-153.

VATER, Michel G. "Schelling's Neoplatonic System-Notion: 'Ineinsbildung' and Temporal Unfolding". Em: R. Baine Harris, *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk (Virginia): International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University, 1976, pp. 275-299.

VIELLARD-BARON, Jean-Louis. *Platon et l'Idealisme Allemand (1770-1830)*. Paris: Beauchesne, 1979.

ZIMMERMANN, Rainer E. *The Klymene Principle: a unified approach to emergent consciousness (Philosophy Preprints PP 981201)*. Kassel: Universität-Gesamthochschule Kassel, 2010, p. 44.

Artigo recebido em março de 2012 e aprovado em abril de 2012.

1987, pp. 89-91]. A partir de um entendimento de doutrina da idealidade transcendental do espaço e do tempo na *Nova Elucidação* e na *Crítica da Razão Pura*, Schopenhauer recuperou o termo escolástico "*principium individuationis*" para designar essas duas formas puras do entendimento (espaço e tempo) que condicionam todo o mundo intuitivo/fenomenico, postulando que "apenas por meio do tempo e do espaço algo que é um e o mesmo de acordo com sua essência e conceito aparece como pluralidade de entes coexistentes e sucessivos. Logo, tempo e espaço são o *principium individuationis*, objeto de tantas sutilidades e conflitos entre escolásticos, compilados por Suárez (*Disp.* 5, sect. 3)" [Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818), trad. J. Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 171 (I, livro 2, §23, I 134)], isto é, tempo e espaço [que têm por locus a matéria (Materie; materia prima universal), existente de forma empírica e particular como material (*Stoff*; *materia signata/concreta*)] determinam a possibilidade da pluralidade e da sucessão. Para Schopenhauer, como para Kant, essa determinação é apenas lógico-epistêmica, e não ontológica, e não se aplica à coisa-em-si (que, livre de determinações, independe do tempo e do espaço), mas apenas ao mundo sensível.

50. Q. v. ZIMMERMANN (2010, p. 41).

51. Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platonisme et Interpretation de Platon a l'Époque Moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, pp. 166-196. Admitindo que a Alma do mundo estaria dotada de poder criador, Schelling preparou o caminho para a caracterização, no *Freiheitsschrift*, da gênese do mundo como sendo um processo iniciado a partir de um substrato que é o elo entre a infinitude e a finitude, entre a eternidade e o tempo, não estando ele mesmo, contudo, inserido no tempo da criação, já que a precede imediatamente.

52. Platão considera a dimensão inteligível das Ideias como modelo eterno da dimensão sensível. Na dimensão do modelo inexistem a mudança e o tempo; na dimensão sensível, o tempo é "uma imagem (*eikōn*) móvel da eternidade" (*Timeu*, 37d; PLATÃO, 2001, p. 73). O tempo foi engendrado

junto com o céu e os astros que, por seus movimentos regulares, garantiria a fidelidade da cópia sensível em relação ao modelo. Em Platão o tempo assume “duas características relevantes e decisivas para muitas concepções posteriores”: a sua continuidade em relação à eternidade e o caráter de estar fundamentado nessa eternidade (CIANCIO, 2001, p. 49). Em Plotino (cf. especialmente a *Enéade* III.7), por sua vez, o tempo não apenas é a imagem móvel da eternidade, mas também é gerado por essa, que é condição para a manifestação do tempo (CIANCIO, 2001, pp. 49-50). Plotino, que concebeu a realidade como um sistema de hipóstases emanadas a partir do Uno, defendeu a ideia de que a eternidade é a vida do Uno, enquanto o tempo relaciona-se à Alma do mundo e é por ela produzido ao passar de um ato a outro. “A alma quer exteriorizar e distender o Ser inteligível, e deste modo se temporaliza e temporaliza [a existência], gerando este universo sensível e temporal” (CIANCIO, 2001, p. 50). As implicações da relação entre Alma e tempo em Plotino e Agostinho levaram Roland J. Teske (“The World-Soul and Time in St. Augustine”, *Augustinian Studies*, 14, 1983: 75-92; p. 92, n. 49) a perguntar: “se a Alma do mundo é distendida na criação do mundo, não é a queda da Alma no tempo a mesma coisa que a criação do mundo? Ou, em termos cristãos, não coincidim a criação e o pecado original?” (q. v. ainda Robert J. O’Connel, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”. *Traditio*, 19, 1963: 1-35).

53. Através da sua natureza sensitiva (“alma inferior”), que se articula com sua natureza inteligível (“alma superior”) como uma mesma realidade com duas faces. Q. v. *Enéades*, IV.8.7; IV.8.8.1, e ainda III.9.3.

54. A “vontade própria” de todo ente singular, servindo de base e instrumento da Vontade universal, opera em conjunção harmônica com a “Vontade universal” quando age segundo o Amor.

55. Cf. Gwenéille Aubry, “Individuation, particularisation et détermination selon Plotin”. *Phronesis*, 53 (3), 2008: 271-289, mas leve-se em conta as ressalvas de Christian Tornau, “Qu’est-ce qu’un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l’âme”. *Les Études Philosophiques*, 90, 2009: 333-360 (tradução alemã: “Was ist ein Individuum? Einheit, Individualität und Selbstbewußtsein in Plotins Metaphysik der Seele”. *Tabula Rasa*, 40, abril de 2010, <<http://www.tabularasa.de/40/Tornau.php>>).

56. No gnosticismo valentiniano, recordemos, o mal é o resultado do processo de diferenciação inicial da Divindade, mas pode-se entender que ele é causa de diferenciação (degradação) ulterior.

57. *Stuttgarter Privatvorlesungen*; *SW*, I, 7, pp. 217 e 244.

58. O mal também corresponde, de alguma forma, a um desequilíbrio entre o real e o ideal.

59. Pode-se falar de uma “queda”, posto que a Alma perde a sua plenitude espiritual e a sua autonomia (IV.8.5.16), mas trata-se de um decaimento livremente buscado (alhões qualificado de “audacioso”), objetivando auxiliar as existências situadas no mundo inferior (IV.8.7.1).

60. Cf. especialmente as pp. 449; 451; 453; 468; 552-53; 721-22, e veja-se a resenha de Hector Jorge Padrón, “Heinz Happ, Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff”. *Revue Philosophique de Louvain*, 73 (17), 1975: 176-180.

61. *Enéades*, II.4.6, II.4.6.8, II.4.6.13-14, II.4.6.16; II.5.5; II.6.7; III.6.6.

62. Cf. Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, 2ª ed. Paris/Budapeste/Turim: L’Harmattan, 2002, p. 378 e ss.

63. Cf. O’BRIEN, 2011, p. 19.

64. *Enéades*, II.9.10, 27-29.

65. Essas propriedades devem corresponder à espaciotemporalidade, condição lógica e ontológica para a existência.

66. *Enéades*, I.8.7.1-7. “O mal, se não existe originária e necessariamente, não é possível. (...) O Bem, originária e necessariamente, deve ter em si a razão de Seu próprio ser. Tal razão é precisamente a oposição ao ‘Primeiro mal’, ao ‘Mal em si’ (*Enéades*, I.8.3)” (PRINI, 1968, p. 74).

67. Cf. PRINI, 1968, pp. 70-82.

68. Cf. PRINI, 1968, p. 73 c/ n. 1; “o ‘Mal em si’ não é alguma coisa ou algo ou que existe em si, não é um ente, como o grosseiramente o representaram algumas doutrinas maniqueias ou gnósticas. A sua natureza não é ôntica, mas puramente relacional, dialética” (PRINI, 1968, p. 76).

69. Essa é a crítica de Schelling no FS, 346-7, 355 e 411. Conforme George J. Seidel, Schelling estava preocupado em “preservar alguma medida da transcendência de Deus [= do Bem; do Absoluto]. É por isso que ele critica qualquer forma de teoria emanativa, que destruiria aquela distância da transcendência ao fazer do mundo finito meramente o efluxo (*Ausfluss*) de Deus” (*Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel*. Hildesheim/N. Iorque: Georg Olms, 1976, p. 116 [c/ inserção nossa]).

70. A percepção de que “a natureza não existe por si e que ela carece de uma base viva” (“*die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt*”; FS, 356). Recebendo de volta os respingos da própria crítica, Schelling foi acusado (junto com Hegel) de incapacidade de distinguir a natureza própria ou a concretude da matéria. Disse Baader: “para Schelling o espírito nunca está livre da natureza (significando com isso existir sem natureza, ou sem corpo) ou dela emancipado” [*Segnungen, welche der Schöpfer vom Geschöpf empfängt. XII. Ueber eine Aeusserung Hegels über die Eucharistie* (1833). *SW*, XV (pp. 247-258), p. 255].

71. “O texto de Schelling [= o FS] nos permite vislumbrar os contornos de um problema metafísico – articulado mais vigorosamente pela filosofia do Gnosticismo – que estava há muito tempo enterrado sob as areias do tempo histórico” e cuja energia persistente e não-resolvida constitui um catalisador dos projetos filosóficos da modernidade (PFAU, 2007, p. 966).

72. “(...) *der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie*”.

73. “(...) *ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen*”. Se algo originariamente tende para Deus/para o Bem é porque essencialmente não é divino/bom.

74. Cf. o XVIIº dos *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (*SW*, I, 7; p. 201): “Tudo aquilo que é força cega, sendo exercida sem freio em direção ao exterior, provém, para falar como Platão, da antiga natureza, da natureza simplesmente exterior e insensível, pois somente ela é o nascimento das coisas, onde elas também têm sua vida simplesmente exterior”. Conforme Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau [Schelling, *Oeuvres Métaphysiques* (1805-1821)], onde se lê Platão deve-se ler, “em realidade, Plotino, *Enéades*, I.8.7.6: *tà de kaká ex tês archaías phýseôs*. Bréhier, em sua edição [das *Enéades*], remete a *Timeu*, 90d, onde se lê bem *katà tês archaías phýsin*, mas em um contexto totalmente diferente. Henry e Schwyzer remetem ao Político, 273b5, onde se encontra um movimento de pensamento análogo, mas sem a ‘velha natureza’” (F. W. J. Schelling, *Oeuvres Métaphysiques* (1805-1821), trad. J.-F. Courtine e E. Martineau. Paris: Gallimard, 1980, p. 348, n. 2 à p. 201 dos *Aforismas* e p. 374, n. 2 à p. 374 do FS). A referida passagem das *Enéades* é aquela que comenta a frase que abre o segundo discurso de *Timeu*, “pois a gênese do universo é o resultado da ação combinada da necessidade e da inteligência” (*Timeu*, 48a; PLATÃO, 2001, p. 87). Diz Plotino: “(...) Este universo é feito necessariamente de contrários (*ex enantíon*), e não existiria se não existisse a matéria. Desse modo, a natureza desse cosmos é feita de uma mistura de inteligência e necessidade, e tudo aquilo que nela vem de Deus é Bom; o mal, por sua vez, vem da natureza antiga, entendendo-se com essa palavra a matéria ainda não ordenada” (*Enéades*, I.8.7.2-7; PLOTINO, 2000, pp. 158-9).

75. Associe-se a isso a opinião plotiniana de que nós não somos a origem primeira de nossos males: a encarnação da alma no corpo já condiciona a possibilidade da desmesura (*Enéades*, I.8.4-5).

76. “*von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist*”.

77. E apontamos anteriormente que Plotino (*Enéades*, II.4.16) identifica a matéria sensível como a parte da alteridade que se opõe ao seu sentido pleno às Ideias.

78. *Enéades*, I.8.14.49-50; PLOTINO, 2000, pp. 168-9.

79. Carta a E. F. Georgii (organizador das “Conferências de Stuttgart”, onde Schelling tentou esclarecer seu entendimento da diferença entre fundamento [imane] e causa [transcendente]), 1810, em G. L. Plitt (ed.), *Aus Schellings Leben*. In *Briefen*, 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1869-70, v. 2 (1803-1820), p. 221.

80. Que, além da sua característica de *aition heautoû* (*Enéades*, VI.8.14.41) e *noûsis noûseôs* (Aristóteles, *Met.*, I, 9, 1074b34 e s.) incorpora as funções de *noûs poiêtikós* (alemão *wirkender/thätiger*) (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430a) e *natura naturans*.

81. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (*SW*, I, 4, pp. 333-510), p. 390.

82. E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932.

83. Mario Vitorino falou, no seu escrito *Contra Ário* (*Adversus Arium*, I, 50-51 ed. P. Henry e H. Hadot) - passagem que HADOT (1993, p. 239, n. 187) revela ser devedora do comentário anônimo ao Parmênides de Platão (cf. esp. *In Parm.* XII, 5) -, de uma auto-geração pela qual um *inexistentialiter unum* (ou primeiro Uno) coextensivo com o Ser produz a partir de si mesmo um *exsintentialiter unum* (ou segundo Uno) coextensivo com a Vida. O comentário anônimo ao Parmênides foi atribuído por Hadot a Porfírio

(num artigo da *Revue des Études Grecques* em 1961, e depois, em livro, em *Porphyre et Victorinus*, 1968), Gerald Bechtle (*The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Berna/Stuttgart/Viena: Paul Haupt, 1999) pensa tratar-se de um texto medioplatonista.

84. “Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen” (FS, 374). Essa alegada necessidade tem dois sentidos; um deles vincula-se ao princípio de que “cada essência (Wesen) somente pode revelar-se no seu oposto, o amor apenas no ódio, a unidade apenas na discórdia (jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit)” (FS, 373); o segundo princípio, relacionado ao anterior e que remonta à filosofia mais idealista do “primeiro Schelling” [para o qual a unidade original é a unidade absoluta de contrários; *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*; SW, I, 4, pp. 237 e ss., 242 e ss.], entende que nenhuma ação autoconsciente é possível sem que haja uma dualidade que possa ser unificada subsequentemente (CLAYTON, 2000, pp. 483-4).

85. “(...) von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend”.

86. Conforme Jair BARBOZA (2009, p. 242), Schelling transfere para as criaturas a responsabilidade pelo mal no mundo; “todavia, o lado obscuro do homem é, no fundo, o lado obscuro de Deus revelado na criatura”.

87. “(...) wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne. (...) Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist”.

88. “(...) nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können”.

89. A conversão de possibilidade em efetividade depende da existência de antinomias (FS, 373).

90. Schelling entendeu que a essência humana é individual (FS, 386), determinada e, não obstante isso, livre para agir conforme sua essência (FS, 384), que pode ser inferida como sendo originariamente boa, uma vez que o mal é autodestrutivo (FS, 390-1) e que o “princípio escuro” da egoidade [= vontade particular] está naturalmente sujeito à luz [da Vontade Universal] (FS, 392), correspondendo o mal a uma “inversão de princípios”.

91. Recordemos que MIGLIORI (2008, p. 39) apontou sobre a ch ra Platônica que ela “é uma espécie de postulado necessário, mas não suficiente”, para os processos materiais.

92. A expressão é de Jason Wirth (*The Conspiracy of Life: meditations on Schelling and his time*. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 188), que a emprega para indicar a condição em que, sem o Amor, o Anseio

(*Sehnsucht*) de Deus (o Espírito eterno) não se une à Razão (Verstand) para formar a totipotente Vontade criadora, que tem a natureza (inicialmente desregada) como seu elemento (seu material) ou instrumento (seu meio) de construção “[...] der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet” (FS, 361; cf. *Die Weltalter*, 278)].

93. Q. v. PRINI, 1968, pp. 75-6. Sobre a equivalência separação do Uno = mal em Plotino cf. *Enéades*, VI.6.1.1-3 e VI.6.3.4-9, por exemplo.

94. “Desafortunadamente, argumentos a favor de algum embate cósmico entre dois princípios competitivos inevitavelmente caem até o nível da filosofia enquanto mito universal” (CLAYTON, 2000, 492 n. 42).

95. “O filósofo, por torções contínuas dos argumentos, apesar de vislumbrar num primeiro momento o irracional volitivo como o mais primário do mundo, ignora esse desvelamento e impede-se de identificar e solucionar uma aporia em seu pensamento. Para Schelling, enfim, no final de sua argumentação, Deus é bom” (BARBOZA, 2009, p. 244)

96. Isso “o impede de fundar definitivamente uma metafísica do irracional” (BARBOZA, 2009, p. 244).

97. De modo a preservar a transcendência de Deus, ou seja, de mantê-Lo livre das coisas (dos entes), as coisas têm de ser consideradas como independentes (livres) de Deus (Cristoph Wild, *Reflexion und Erfahrung: Eine interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1968, p. 106).

98. “Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; (...), die aber sind, sowie Gott ist”.

99. A consciência tem importância no entendimento schellinguiano da realidade porquanto em Deus, fundamento supremo de tudo o que existe e de tudo que pode ser pensado, “o princípio do ser e o princípio do pensamento coincidem” [*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794); SW, I, 1 (pp. 85-112), p. 87].

100. “Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts”.

101. Cf. Ugo Bianchi, “Peché originel et peché antécédent”. *Revue de l'Histoire des Religions*, 170, 1966: 117-126 (reimpr. em U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 177-186).