

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º23 | 2003

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Edmundo Balsemão Pires  
Alexandre Franco de Sá  
João Carlos Correia

lectualista que, alegadamente, de certas epístolas paulinas passaria pelos anti-dialécticos do séc. XI, Pedro Damião, Berengário e São Bernardo, João de Jandum, os projectos de Erasmo, os deistas dos séculos XVII e XVIII, a libertinagem erudita, o modernismo, a teologia dialéctica destruidora dos símbolos e o projecto do *Tractatus* de Wittgenstein de ruptura entre ciência e mundo (vd. as nossas referências in *Itinerarium* 41, 1995, 22). Para além de uma tradução exemplar (do texto fixado com base na ed. JP. Waltzing, p. 61), recheada de notas de pendor variado (da estrita filosofia à história da teologia com incursões pela filosofia e a erudição pura), JMC é autor de uma boa introdução ao *Apológico* (c. 197), lido sob duas chaves, certamente adequadas, «idolatria» e «tempo/história» (p. 12-34). O seu contributo não termina sem antes acrescentar preciosas «Notas Técnicas» (p. 35-75), que versam a Vida e Obra de Tertuliano, abordam o Género Literário e a redacção do presente título, a língua, o estilo e a sua transmissão, uma útil e actualizada bibliografia com suplemento – acrescentaria no entanto a reflexão do malgrado J. Rousselet, 'Tertulien joue de la distance', in *Rev des Et. August.* 44, 1998, 3-11 e, no mesmo local (46, 2000, 235-271), a atribuição tertuliana de um fragmento Ms. Vat. lat 3852 do *De execrandis gentium diis*; o estudo de G. Folliet sobre a transmissão dos Setenta em África com base em Tertuliano, in *Rev. Bénédicte* 110 (2000) 181-203; uma interessante leitura sobre a volúpia, a propósito da noção de prazer: Kessler, A., «Tertullian und das Vergnügen in 'De Spectaculis'» *Freib. Zeitschr. für Phil. und Theol.* 41 (1994) 313-53; ou a bibliografia que em qualquer caso nos é mais acessível: M. Sordi in *Humanística e Teologia* 13 (1992) sobre *Apológico V*, a tese de B. Bernardo, *Simbolismo e tipologia do Baptismo em Tertuliano e Stº Ambrósio*, Lisboa 1989. Este belo volume termina com um necessário índice temático e onomástico (p. 603-33, leia-se porém: Luciano de Samósata). Algumas gralhas e descuidos de revisão (pp. 9, 40, 48, 228, 252, 576, etc.) não são suficientes para despromoverem esta notável iniciativa e para deixarmos de congratular o jovem tradutor e editor, por mais este trabalho. Oxalá as suas duas obras de tradução artística sejam apenas as primícias de um fecundo labor.

Mário Santiago de Carvalho

K. GROTSCH (ed.), *F. W. J. Schelling Weltalter-Fragmente, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann*, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 2 vols. Pp. 442 + 328, Einleitung: "Schellings «Weltalter» in der Tradition abendländischer Spiritualität", pp. 1-78; Vorbemerkung, pp. 79-104.

Na colecção *Schellingiana* da editora Frommann-Holzboog, editada por W. E. Ehrhardt, foi publicada uma pré-edição crítica dos manuscritos de F. W. J. Schelling sobre as épocas do mundo.

De acordo com o responsável editorial, K. Grotzsch, a obra baseia-se em um trabalho de edição histórico-crítica de sete grupos de textos manuscritos de Schelling conservados no Arquivo da Academia das Ciências de Berlin-Brandenburgo com a cota de arquivo NL Schelling, 86, S. 20. A presente edição não foi directamente incluída na edição crítica das obras de Schelling de Munique, por lhe faltar o elemento ordenador cronológico dos diferentes textos e ser, nesta medida, o espelho de uma "obra em progresso".

De 1806 em diante trabalhou Schelling no seu conceito das "épocas do mundo". Em 1811, algumas folhas contendo este núcleo doutrinário chegaram a ser impressas mas nunca foi publicada qualquer obra. Em 14 de Agosto de 1814 revelava o filósofo ao editor Cotta



a existência de uma primeira parte do texto sobre as “épocas do mundo” pronta para publicação. Da nota enviada ao editor se pode concluir que o filósofo punha no manuscrito as mais elevadas esperanças e considerava-o o coroamento de vinte anos de actividade.

A presente pré-edição crítica das “idades do mundo” conta com uma Introdução de carácter histórico-filosófico, escrita por W. Schmidt-Biggemann, muito útil do ponto de vista informativo.

Graças a esta introdução ficamos na posse dos elementos conceptuais e doutrinais que na história do pensamento determinaram o núcleo temático dos fragmentos sobre as “idades do mundo”.

W. Schmidt-Biggemann mostra como a teoria das potências de que partiu Schelling na sua carreira filosófica tem uma origem neoplatónica. Em Plotino, na Eneade sobre o Uno e o Bem, em especial, encontramos a discussão do tema da processão da multiplicidade a partir da unidade primitiva, da qual, contudo, não conhecemos qualquer determinação concreta e só é acessível à alma mediante a visão mística. Esta unidade pré-numérica é depois reconceptualizada por Schelling na sua concepção do “ponto de indiferença absoluto”.

Também nos textos de Proclo conhecidos com o título de *Liber de Causis* se comunicou às Idades Média e Moderna esta perspectiva do uno e da multiplicidade e da geração causal do múltiplo a partir do uno como era exigido na ideia de uma processão de todas as coisas a partir de uma primeira causa. Mas o mais decisivo na tradição, que importa observar para entender os textos de Schelling, é o facto de o Uno nunca se poder captar na sua própria posição, na sua própria realidade, mas ter de se captar pela causa segunda, como que por uma via oblíqua.

Esta invisibilidade e ininteligibilidade do Uno como causa primeira da geração de todos os seres é o tópico que recorre desta tradição neoplatónica antiga na Mística medieval e moderna e na chamada Teologia Negativa. O Pseudo Dionísio já transforma o problema da inacessibilidade do Uno na questão da acessibilidade do entendimento às condições de revelação desse Uno.

Junto dos autores cristãos se foi progressivamente reforçando a ideia segundo a qual só conhecemos Deus mediante a forma como ele escolheu revelar-se.

A doutrina teológica da trindade vem juntar-se a esta fonte neoplatónica pagã para conceber as pessoas divinas com base nas noções de hipostase e processão.

Na progressiva aproximação e fusão de neoplatonismo e cristianismo tornou-se central a interpretação do Pai como a expressão mais essencial da vontade de Deus e como a sua dimensão mais secreta, a interpretação do Filho como expressão do conhecimento da vontade do Pai e do Espírito Santo como Vida, ou seja, realização da unidade do Pai e do Filho.

Situada acima do Ser a Vontade é tomada como a unidade de Deus, em autores que vão de Marius Victorinus, a Pseudo Dionísio, Eriúgena, Nicolau de Cusa, Reuchlin, J. Böhme até aos neoplatónicos do século XVII.

Ao lado destes tópicos do neoplatonismo cristão encontra-se ainda uma outra ideia resultante do conceito platónico de mundo inteligível. Trata-se do “mundo primordial” como universo constituído por arquétipos e conceitos que estão no fundo de uma sabedoria inalterável. Para a mundividência cristã este “mundo primordial” não podia deixar de ter sido criado por Deus, mas antes da criação do Mundo e para lhe servir de apoio na exteriorização da sua vontade. Assim, entendido como se fosse uma quarta hipostase da divindade, o “mundo primordial” como universo dos arquétipos de todas as coisas passou da obra de Filon de Alexandria para a Patrística assim como para a cabala judaica e cristã.

É sobretudo na interpretação cabalística do “mundo primordial” que vamos encontrar a ideia de uma estrutura ideal do mundo associada não só à fonte criadora das coisas mas

igualmente ao paradigma de unidade ao qual todas as coisas vão regressar. Como o mundo no seu estado presente pode ser encarado como um conjunto de seres separados da sua primitiva unidade e, por isso, desde logo manchados pelo pecado, o retorno à unidade (como "apokatastasis panton") é um anseio inscrito desde o seu nascimento na alma do mundo, como um impulso para a perfeição.

Nicolau de Cusa integra-se na tradição do pensamento neoplatónico da unidade e da multiplicidade e na sua noção de "possest" pretendeu unir a vontade e o ser de Deus. Mas, na medida em que a própria unidade do ser e do poder está mantida em segredo no Uno, ela é inacessível sem uma revelação especial do Nome de Deus.

A geração da pluralidade das coisas presentes no mundo é explicada pelo cusano com base no devir do múltiplo desde a unidade, graças ao duplo movimento de contracção e de expansão.

Na continuidade da narrativa histórico-filosófica de W. Schmidt-Biggemann mostra-se como J. Reuchlin continuou o projecto cusano de interpretação da fonte da realidade no Uno e como a obra deste autor tinha por base uma síntese entre a filosofia pitagórica e a cabala sob a designação geral de uma "Filosofia simbólica". A compreensão do Tetragrama por meios cabalísticos levou-o a concluir, em consonância com a tradição pitagórica relativa ao número 10, que no nome de Deus se continham já as dez circunferências do diagrama dos sefirots, que revelam o "Adão primordial".

Ora, com a doutrina do significado do diagrama sefirótico está também em causa a indicação de um plano superior, que é o da unidade inteiramente secreta de Deus ou oEn-Sof.

Também em G. Bruno vamos encontrar vários desenvolvimentos da concepção do aparecimento de todas as coisas a partir de uma unidade pré-numérica, tendo-se apoiado igualmente, em alguns aspectos, em N. de Cusa.

Na obra de J. Böhme, que é uma das fontes mais directas do pensamento de Schelling relativamente às "épocas do mundo", encontramos tematizada a processão a partir do uno como um movimento querido pela vontade de Deus, mas nunca inteiramente coincidente com o seu ser secreto.

Para além disso J. Böhme desenvolveu uma doutrina qualitativa dos elementos do mundo material em que estão presentes as perspectivas alquímicas sobre a composição do mundo material e as relações internas entre os elementos e os seres.

É na cidade de Amesterdão que no século XVII se vão localizar os acontecimentos editoriais mais significativos para a compreensão da influência e recepção do neoplatonismo místico-cabalístico na Europa do Norte..

Knorr von Rosenroth publicava em 1677 e 1684 a sua *Kabbala Denudata* que foi a mais importante colecção de filosofia cabalística do século XVII. O *Tractatus Teológico-Político* de Espinosa apareceu em 1670 e a sua *Obra* contendo a *Ética* publicava-se em 1677. A primeira edição alemã da obra de J. Böhme veio à estampa em 1682.

Nesta mesma Amesterdão Knorr von Rosenroth, Espinosa e J. Böhme foram lidos no mesmo círculo de intelectuais dedicados a uma literatura "espiritual" dissidente. É com base neste ambiente teosófico que logo que se conhece o conteúdo da *Ética* de Espinosa tomam lugar as discussões em torno do ateísmo do filósofo.

Em redor de Espinosa vão ter especial importância as interpretações do conceito de "causa sui" e a perspectiva do acesso a Deus a partir da causa segunda.

Segundo os intérpretes, Deus só se daria a conhecer obliquamente mediante a figuração do Adão primordial e no diagrama dos sefirots, permanecendo o seu nome secreto para sempre oculto. Se admitirmos por certo que Espinosa desenvolveu a sua doutrina sobre "Deus sive Natura" na base da ideia de uma produtividade imanente no Todo, que o filósofo pretendeu fundamentar com apoio em Paulo aos Coríntios 15, 28, então, da combinação destas duas ideias se conclui que o seu panteísmo é ateísmo.



J. Jelles, editor de Espinosa, julgou ser possível tornar compatível a doutrina da *Ética* sobre a manifestação de Deus com o cristianismo e, mais particularmente, com o conceito de *Logos* jaonino vertido por Erasmo no conceito de *ratio*.

Na sequência de uma viagem que fez à Holanda com uma bolsa prussiana, J. G. Wachter publicou em Amesterdão, em 1699, um *Spinozismus im Judenthumb*. A sua leitura de Espinosa e particularmente da Proposição 18 da *Ética* (*Deus est omnium rerum causa immanens*) vai no sentido de considerar quer o espinosismo quer a concepção cabalística do *En-Sof*, formada no *Bahir* como no *Zohar*, meras variedades de ateísmo, pois nem uma nem a outra das doutrinas se aproxima de um Deus pessoal.

Jacobi vem directamente associar-se ao diagnóstico de J. G. Wachter de uma identidade entre panteísmo, cabala, espinosismo e ateísmo e vai ensaiar, muito próximo do contexto do Idealismo Alemão, a demonstração do carácter nihilista da filosofia de Espinosa num diálogo famoso com Lessing, publicado em 1785.

No ponto de partida do pensamento de Schelling vamos encontrar o debate em redor do alegado ateísmo de Espinosa. Mas de modo algum de uma forma isolada, pois Schelling tomou contacto com diversas fontes do neoplatonismo e da filosofia da cabala, independentemente do seu conhecimento da obra de Espinosa.

Por um lado, parece comprovado que Schelling leu Orígenes e F. von Baader, que estudou J. Böhme e que tomou contacto com textos cabalísticos por mediação de F. C. Oetinger.

Por outro lado, a filosofia de Espinosa serviu a Schelling sobretudo para elaborar a base objectiva da sua filosofia da natureza, que ele considerou impossível ir encontrar na filosofia transcendental.

A filosofia da natureza de Schelling consiste num ensaio vasto de tornar perceptível a força e mobilidade interna dos processos orgânicos, como se a vida se tratasse de uma "autoprodução sem consciência".

É deste ponto de vista que parte o *Sistema do Idealismo Transcendental* e ainda o *Bruno*.

Já naquela primeira obra se ocupava Schelling com uma doutrina da natureza que permitisse harmonizar duas séries aparentemente incompatíveis: a série relativa às fases do desenvolvimento da vida e a série das épocas do desenvolvimento da consciência. Ambas deveriam estar coordenadas uma à outra tanto de um ponto de vista processual como genético.

No *Bruno* desenvolveu o filósofo as bases de uma doutrina do espaço e do tempo em pleno território conceptual neoplatónico, tendo-se servido da exposição figurativa que comparava o nascimento da multiplicidade das coisas do mundo material à contracção e expansão do ponto na direcção do espaço e do tempo, como uma semente do múltiplo.

Schelling nunca terminou o seu trabalho sobre as "épocas do mundo". Mas desde o esboço de 1810 que a moldura triádica proveniente de Orígenes está claramente visível. Deste ponto de vista, as "épocas do mundo" coincidem com uma era do Pai ou época teogónica e da pré-concepção do Todo; a era do Filho e do presente do mundo e a terceira época que coincide com o retorno à Alma de todas as coisas e que é a época do Espírito, como "apokatastasis panton". Esta última época encontra-se por cumprir e é ela que condiciona a abertura do futuro.

Na sua Introdução à edição dos fragmentos considerou W. Schmidt-Biggemann que um dos fragmentos mais claramente delineados e estruturados é o fragmento NL 81 datado de 1817. Aqui estão em causa os desenvolvimentos dos principais tópicos da tradição neoplatónica já assinalada e o ensaio de repensamento de Deus de um ponto de vista processual e trinitário, graças a um conceito de tempo.

Do entendimento do começo do universo a partir da vontade está o conceito de uma liberdade sem qualquer limitação e sem objecto definido.

O começo é depois desenvolvido e articulado como um processo contractivo e não simplesmente emanacionista: *Anfang allen Anfangs bedeutet sich selbst anziehen* (p. 57).

Na medida em que este começo absoluto se identifica com a liberdade é possível, a partir dele, definir a própria liberdade: *Die Freiheit ist das, was sich anzieht und sie ist das Anziehende selbst* (idem).

À luz do processo que se inicia com o próprio começo absoluto cabe também afirmar que a liberdade é como um processo que autodesencadeia a sua formação.

Como resultado do autodesencadeamento deste processo surge uma outra perspectiva, distinta do processo autoreferente da liberdade, que é o processo do ser. Este último nasce como consequência do processo da liberdade no cumprimento da contração e dirige-se no sentido da efectivação de Deus na natureza e no homem.

A este processo do ser se vai seguir o processo do espírito, que cumpre o movimento do retorno das coisas a Deus, sempre em aberto, e que deve resultar na "apokatastasis panton".

Só neste último se cumpre a totalidade das relações entre Deus, natureza e humanidade.

*Edmundo Balsemão Pires*