

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPE/UFPB/UFRN
(área de concentração: Filosofia; linha de pesquisa: Metafísica)

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS
DA PROBLEMÁTICA DO TEMPO E DO MAL
NO *FREIHEITSSCHRIFT* DE SCHELLING:
APROXIMAÇÕES GNÓSTICAS

Edrisi de Araújo Fernandes

Natal, RN
2010

EDRISI DE ARAÚJO FERNANDES

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS
DA PROBLEMÁTICA DO TEMPO E DO MAL
NO *FREIHEITSSCHRIFT* DE SCHELLING:
APROXIMAÇÕES GNÓSTICAS

Tese apresentada ao Programa Integrado
de Doutorado em Filosofia da
UFPE/UFPB/UFRN como requisito
parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini

Natal, RN

2010

Divisão de Serviços Técnicos
Catalogação da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Fernandes, Edrisi de Araújo.

Antecedentes histórico-filosóficos da problemática do tempo e do mal no *Freiheitschrift* de Schelling : aproximações gnósticas / Edrisi de Araújo Fernandes. – Natal, RN, 2010.
269 f.

Orientador: Juan Adolfo Bonaccini.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Neoplatonismo – Tese. 2. Gnose – Tese. 3. Gnosticismo – Tese. 4. Schelling – Tese. 5. Teodicéia – Tese. I. Bonaccini, Juan Adolfo. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 141.131(043.2)

EDRISI DE ARAÚJO FERNANDES

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS
DA PROBLEMÁTICA DO TEMPO E DO MAL
NO *FREIHEITSSCHRIFT* DE SCHELLING:
APROXIMAÇÕES GNÓSTICAS

Tese defendida em maio de 2010

BANCA EXAMINADORA:

ORIENTADOR: PROF. DR. JUAN ADOLFO BONACCINI - UFRN

MEMBRO: PROF. DR. FERNANDO A. DE B. REY PUENTE - UFMG

MEMBRO: PROF. DR. KLEBER CARNEIRO AMORA - UFC

MEMBRO: PROF. DR. GLENN W. ERICKSON - UFRN

MEMBRO: PROF. DR. MONALISA CARRILHO DE MACÊDO - UFRN

SUPLENTE: PROF. DR. ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JR. - UFPE

SUPLENTE: PROF. DR. JAYMIR CONTE - UFRN

Natal, RN

2010

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, pela sugestão de estudar o eclético pensamento de Schelling e investigar a problemática filosófica do tempo, por aceitar colaborar com minha indagação sobre a relação entre o tempo e o mal na filosofia do Platonismo e do Idealismo, por delimitar alguns referenciais importantes nessa vasta pesquisa e pela inestimável ajuda no melhoramento das versões preliminares do texto;

Aos membros de minha banca de qualificação (Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora, Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz) e da banca de defesa, pelas valiosas sugestões de melhoramentos da investigação;

Aos meus colegas da *Sociedade Brasileira de Platonistas*, da *Sociedade Iberoamericana de Estudos Neoplatônicos*, do *Grupo de Estudos em Metafísica e Tradição* e do *Grupo Archai – as Origens do Pensamento Ocidental* -, pelos debates instigadores ao longo de um bom número de anos de convivência;

Ao professor Glenn W. Erickson, por algumas contribuições bibliográficas sucintas embora preciosas;

Ao meu pai, pelo precoce e persistente estímulo à leitura e à indagação;

A Deus/*Allâh/Yhvh*, o Uno dadivoso, pelo dom da vida e da inteligência.

“Para penetrar os segredos mais profundos da natureza,
não devemos nos furtar de escrutinar os extremos opostos e conflituosos das coisas;
encontrar o ponto de união não é o maior trabalho;
desdobrar, a partir desse ponto, o seu oposto,
eis propriamente o verdadeiro e mais profundo segredo da arte”

F. W. J von Schelling, *Bruno; Sämmtliche Werke*, I, 4, p. 328
(citando Giordano Bruno, *De Causa, Principio et Uno*)

“A insígnia de Schelling era uma esfinge [alada]* que apontava para a roda do tempo,
como se tal roda falasse do enigma cuidadosamente guardado da esfinge,
sobre o ser da natureza e do humano”

Jason M. Wirth, *The Conspiracy of Life: meditations on Schelling and his time*.
Albany: State University of New York Press, 2003, p. 4
[*alegorizada no poema “*An die Geliebte*” (À Amada), de 24/12/1812;
Sämmtliche Werke, I, 10, p. 451]

RESUMO

Esta tese objetiva contribuir para um melhor entendimento da relação entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift* de Schelling, a partir de aproximações desde o Gnosticismo. Para tanto, antes de começar a tratar dessa relação far-se-á uma revisão da questão do Gnosticismo (capítulo I) – corrente de pensamento essencialmente preocupada com a problemática do tempo e permeada pela crença em uma natureza má da criação, e que alegadamente teria influenciado de modo significativo algumas ideias de Schelling. Seguir-se-á uma avaliação das aproximações entre Gnosticismo, gnose e pensamento alemão (capítulo II) e outra particularmente dedicada às aproximações schellinguianas ao Gnosticismo (capítulo III). Analisar-se-á então o *Freiheitsschrift* como texto onde Schelling, tendo feito uma apropriação muito particular do Gnosticismo, vai além da teodicéia kantiana (capítulo IV). Interrogar-se á então (capítulo V) se algumas ideias-chave da filosofia schellinguiana (sobre a gnose, a criação, a dualidade, o tempo, o mal) são concebidas de um modo essencialmente distinto daquele do Gnosticismo histórico, apesar do muito que se disse em contrário. Apresentar-se-á em seguida a proposta de uma “chave” Platônica-plotiniana para o entendimento das relações entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift* (capítulo VI), passando-se logo em seguida às considerações conclusivas (capítulo VII). Constata-se que o Gnosticismo e o Neoplatonismo constituem sistemas por vezes convergentes entre si, e que o pensamento alemão é um dos espaços dessa convergência. Não obstante essa constatação, é possível afirmar que o pensamento schellinguiano, com sua valorização do tempo e de uma certa percepção do mal, é essencialmente antignóstico, a despeito de algumas observações em contrário.

Palavras-chave: Gnose; Gnosticismo; Neoplatonismo; Schelling; Teodicéia.

ABSTRACT

This thesis aims better understanding the relation between time and evil in Schelling's *Freiheitsschrift*, having its starting point in approximations from Gnosticism. For that purpose, before approaching that relation, it is reviewed (chapter I) the question of Gnosticism, a strain of thought essentially concerned with the problem of time and permeated by the belief in an evil nature of creation, and which is alleged to have significantly influenced certain ideas of Schelling. An evaluation of approximations between Gnosticism, gnosis and German thought follows (chapter II), as well as an evaluation of Schellingian approximations to Gnosticism (chapter III). Then, the *Freiheitsschrift* is analysed as the text where Schelling, having taken hold of a very distinct appropriation of Gnosticism, goes beyond Kantian theodicy (chapter IV). Some interrogations about whether key ideas of Schellingian philosophy (about gnosis, creation, duality, time, and evil) are conceived in a way that is essentially different from that of historic Gnosticism, despite the much that has been said to the contrary, are then addressed (chapter V). The proposal of a Platonic-Plotinian "key" to the understanding of the relations between time and evil in the *Freiheitsschrift* comes next (chapter VI), and then gives way to the concluding remarks (chapter VII). We perceive that Gnosticism and Neoplatonism are systems of thought that sometimes converge, and that German thought is one of the places of this convergence. Notwithstanding this perception, it is possible to affirm that Schellingian thought, with its valorization of time and of a certain perception of evil, is essentially anti-gnostic, despite some contrary observations.

Keywords: Gnosis; Gnosticism; Neoplatonism; Schelling; Theodicy.

SUMÁRIO

SEÇÃO	PÁGINA
INTRODUÇÃO	1
I- A QUESTÃO DO Gnosticismo	8
I.1- A DEFINIÇÃO PROBLEMÁTICA DO Gnosticismo	10
I.1.1 - A VISÃO GNÓSTICA DA EXISTÊNCIA	21
I.1.2 - A GNOSE FILOSÓFICA	27
I.2 - O LASTRO PLATÔNICO DO Gnosticismo	31
I.3 - Gnosticismo e Neoplatonismo:	
APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS	41
I.3.1 - Gnosticismo e Neoplatonismo: APROXIMAÇÕES	41
I.3.2 - Gnosticismo e Neoplatonismo: AFASTAMENTOS	49
I.3.3 - O LASTRO GNÓSTICO DO NEOPLATONISMO CRISTÃO	67
I.4 - O PROBLEMA DO TEMPO E DE SUAS IMPLICAÇÕES MALÉFICAS NO Gnosticismo	73
II- APROXIMAÇÕES ENTRE Gnosticismo, GNOSE E PENSAMENTO ALEMÃO	82
II.1 – APROXIMAÇÕES ENTRE O Gnosticismo, A GNOSE E O PENSAMENTO ALEMÃO ANTERIOR AO IDEALISMO	87
II.1.1 – UMA QUESTÃO-CHAVE: O Gnosticismo DE BÖHME	87
II.1.2 – Gnosticismo, GNOSE E ROMANTISMO	104
II.2- APROXIMAÇÕES ENTRE Gnosticismo, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO	114
II.2.2 - APROXIMAÇÕES HISTÓRICAS ENTRE Gnosticismo, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO	114
II.2.3- APROXIMAÇÕES GRAMATOLÓGICAS ENTRE Gnosticismo, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO	124
II.2.4- APROXIMAÇÕES FENOMENOLÓGICAS ENTRE Gnosticismo, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO	133
III- APROXIMAÇÕES SCHELLINGUIANAS AO Gnosticismo	143
III.1 – VIAS DE ACESSO DE SCHELLING AO Gnosticismo	144
III.1.2 – ESTABELECENDO CONTATOS E DIMENSIONANDO APROPRIAÇÕES	148
IV – O <i>FREIHEITSSCHRIFT</i> : ONDE SCHELLING VAI ALÉM DA TEODICÉIA DE KANT	163
V – A GNOSE, A CRIAÇÃO, A DUALIDADE, O TEMPO, O MAL – IDEIAS DIFERENTEMENTE CONCEBIDAS NO Gnosticismo E NO PENSAMENTO SCHELLINGUIANO?	182
V.1 - A GNOSE, A CRIAÇÃO E A DUALIDADE NO <i>FREIHEITSSCHRIFT</i>	183
V.1.1 - A GNOSE	183
V.1.2 - A CRIAÇÃO	185
V.1.3 - A DUALIDADE	198
V.2 - O TEMPO E O MAL NO <i>FREIHEITSSCHRIFT</i>	211
VI.2.1 - O TEMPO	211
VI.2.2 – O MAL	219
VI – TEMPO E MAL NO <i>FREIHEITSSCHRIFT</i> – PROPOSTA DE UMA CHAVE PLATÔNICA-PLOTINIANA	226
VII – CONCLUSÃO	241
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	246

RELAÇÃO DAS TABELAS ANEXAS

TABELA	PÁGINA
1 - PRINCIPAIS PONTOS DISTINTIVOS DA NARRATIVA VALENTINIANA EM RELAÇÃO À NARRATIVA CRISTÃ TRADICIONAL	15
2 - IDEIAS E METAIDEIAS MAIS SIGNIFICATIVAS DE PLATÃO	56

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS
DA PROBLEMÁTICA DO TEMPO E DO MAL
NO *FREIHEITSSCHRIFT* DE SCHELLING:
APROXIMAÇÕES GNÓSTICAS

INTRODUÇÃO

Muitos anos se passaram desde que Bertrand Russel, na seção sobre Kant (1724-1804) de sua obra *A History of Western Philosophy*, após discutir a filosofia de Fichte (1762-1814), termina com o seguinte comentário: “Seu sucessor imediato, Schelling (1775-1854), era mais amável, mas não menos subjetivo. Estava intimamente ligado aos Românticos alemães; do ponto de vista filosófico, embora famoso na sua época, ele não é importante” (RUSSELL, 1957, p. 276). Para HEIDEGGER (1985, p. 4), contudo, “Schelling é o pensador verdadeiramente criativo e mais audaz de todo esse período da filosofia alemã”. Heidegger entendeu (p. 51) que “o questionamento da filosofia é sempre e intrinsecamente tanto onto-lógico quanto teológico no sentido mais amplo” - quanto mais a filosofia for, original e simultaneamente, ontoteologia, mais verdadeiramente ela é filosofia. O *Freiheitsschrift*¹ de Schelling seria, deste modo, “um dos mais profundos trabalhos de filosofia, pois ele é, num sentido singular, ontológico e teológico ao mesmo tempo”² (p. 51). Com toda sua criatividade e audácia, Schelling “impulsiona o Idealismo alemão desde dentro até ultrapassar sua própria posição fundamental [no Idealismo]” (p. 4). Hoje em dia há cada vez mais pessoas concordantes com a opinião de Heidegger e discordantes da opinião de Russell em relação a Schelling, e o número de artigos, teses e livros sobre este filósofo, com os mais variados enfoques, cresce a par com a reconsideração e valorização de sua importância.

Félix Duque aponta acertadamente que temos em Schelling um verdadeiro “Jano” do pensamento;

é ele quem rompe a via *especulativa* do Idealismo alemão, cujo traçado tão poderosamente ele mesmo havia ajudado a desenhar; mais ainda, é ele quem se separa abruptamente do “cartesianismo” que preside a filosofia moderna, desconfiado do poder da razão humana para dar conta – sequer formalmente – de si mesma e, conjuntamente,

¹ *Freiheitsschrift* ou “Escrito sobre a Liberdade” é como se conhece abreviadamente as *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). A edição que citaremos do *Freiheitsschrift* (FS) é a seguinte: Schelling, F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke* (14 vols.; doravante SW), *I Abteilung, Band 7, 1805-1810* (SW, I, 7), ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1860, pp. 331-416.

² Adiante (seção V.1.3) falaremos brevemente do entendimento heideggeriano do recuo do ontológico ao teológico em Schelling.

da *existência*. Se se quer – com uma formulação simplista e muito batida -, no último Schelling a “existência” é anterior à “essência”, guia a esta e lhe confere sentido, de modo que são muitos os que vêem no pensador maduro³ a primeira apresentação da *filosofia existencial*. Todavia, um profundo fio condutor une Schelling a Descartes, assegurando a continuidade da “metafísica” em um ponto chave, mas ao qual pouco se atenta: o “voluntarismo”, ou seja, a primazia da “vontade” sobre o “intelecto”. Quando, no fim do percurso, aquela [vontade] se identifica com o Ser e com o Fundamento, podemos dizer que a metafísica entrou na reta final que leva à sua culminação e também à sua consumação (DUQUE, 1998, p. 254; *itálicos originais*).

Estudos aprofundados da obra schellinguiana têm permitido sua reabilitação como um filósofo extremamente importante para um entendimento apropriado do Idealismo alemão como um todo⁴ e de algumas das grandes correntes do pensamento contemporâneo, como o Existencialismo, as “filosofias do processo”⁵ e várias correntes organicistas da filosofia⁶.

O *Freiheitsschrift* tem por eixo central a preocupação com a relação entre o Absoluto e a finitude, que estaria na base da filosofia transcendental de Kant e do Idealismo alemão e que tem suas raízes mais antigas na pergunta dos pré-socráticos, que também foi de Platão, sobre a relação entre o uno e o múltiplo, o permanente e o que devém, o sempre igual e o corruptível, e que se fundiu na tradição judaico-cristã, com a mediação importante das filosofias do helenismo e incorporando uma boa medida de pseudomorfose⁷, à pergunta acerca da relação entre o bem e o mal – na verdade, Robert

³ Alguns autores, como WHITE (1983, pp. 1-2, 93-4 e 106-7), acompanhando indicações do próprio Schelling, consideram a publicação do *Freiheitsschrift* - ou a retomada nesta obra de alguns temas pouco-aprofundados no tratado *Philosophie und Religion* (1804), como quer BEISER (2002, p. 573) - como o marco inicial da maturidade filosófica schellinguiana, de certo modo assinalando uma mudança da “filosofia negativa” (“essencial” ou “conceptual”/“racional”) para a “filosofia positiva” (“existencial”). Sobre o tratado de 1804, BEISER (*loc. cit.*) escreveu: “Essa obra tem as faces de Jano. Enquanto ela defende explicitamente a posição desenvolvida nos trabalhos anteriores ela implicitamente também a abandona. Corretamente, ela tem sido considerada como uma obra transicional, o começo da ulterior ‘Filosofia da Liberdade’ de Schelling”.

⁴ BERNSTEIN (2002, p. 77) sugeriu que, entre os sucessores imediatos de Kant, Schelling foi o filósofo que “apreendeu mais profundamente o movimento do pensamento de Kant”.

⁵ Aquelas filosofias vinculadas ao pensamento de Alfred North Whitehead (1861-1947), conforme o entendimento da *Society for the Study of Process Philosophies* (SSPP, dos E.U.A.). Para Mark LARRIMORE (2001, p. 293), a teodicéia de Josiah Royce (1855-1916) “forma uma ponte que vai de Schelling e Hegel até o pensamento processual”.

⁶ Essas correntes organicistas tiveram e têm um papel destacado na filosofia russa, sendo por vezes associadas a perspectivas vinculadas à ideia de *sobornost* (“comunalidade”).

⁷ Termo cunhado por Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. 2 – *Welthistorische Perspektiven*. Munique: Beck, 1922, p. 227 e ss.), a partir do fenômeno geológico que ocorre quando numa formação rochosa uma estrutura cristalina perde seu núcleo e outra estrutura bastante diferente ocupa esse espaço, e que constitui uma metáfora usada em relação à cultura para indicar aquelas ocasiões nas quais o “molde” (por exemplo, um vocábulo) se mantém (ou modifica-se pouco) enquanto o moldado (por exemplo, o conjunto de significados de um vocábulo) se diferencia, muitas vezes no contexto de transformações importantes da ordem cultural na história. Para exemplos de pseudomorfose relacionados à explicação do mal, q. v. Neil Forsyth, “The Origin of Evil: Classical or Judeo-Christian?”. *Perspectives on Evil and Human Wickedness*, 1 (1), 2002: 17-52.

BROWN (1977, p. 117 n. 7) apontou que talvez o *FS* deveria ter sido intitulado “Uma Investigação sobre a Natureza do Mal”, com os problemas da teodicéia e da liberdade humana sendo tratados como assuntos correlatos.

Não obstante a profundidade filosófica do *Freiheitsschrift (FS)*, uma importante dificuldade aguarda o leitor: Schelling pratica ali, na sua obra “mais bela, acabada e profunda” (DUQUE, 1998, p. 251), “um esoterismo consciente: muito poderia ser expressado mais claramente, ele admite, mas ele preferiria ser ininteligível a ser incompreendido⁸” (WHITE, 1983, p. 107). Acerca das instâncias pouco claras ou de questionável inteligibilidade do pensamento schellinguiano George Seidel escreveu o seguinte:

O fato de Schelling ter uma mente muito imaginativa e criativa não deve nos cegar para os aspectos avoados (*flighty*), e mesmo bizarros, do seu pensamento. Ele pode ser um autor filosófico bastante exasperador. Muitas páginas podem transcorrer brilhantemente, e então a ideia sofre uma queda, ou desaparece. Talvez ele tenha adquirido uma tamanha maestria da arte da dialética que veio a tornar-se desconfiado de suas próprias sínteses, pois ele percebeu a inadequação de seus momentos (SEIDEL, 1976, p 35).

A palavra “esoterismo” relaciona-se a muitas outras empregadas em críticas contra o estilo obscuro e o conteúdo místico da obra de Schelling começada com o *Bruno*⁹ (1802), e desde essa época foi imputada a um filósofo que começava a dar seus primeiros passos de teósofo, isto é, de conhecedor das coisas divinas. H. E. G. Paulus (editor das obras completas de Spinoza em Jena), por exemplo, chamou Schelling de místico e obscurantista, enquanto os católicos, “tanto clericais como ilustrados”, tomaram a nova filosofia schellinguiana como “estranha beberagem de misticismo e materialismo, de obscurantismo e de ateísmo, ademais formalmente apresentada mediante uma mescla inadmissível de poesia e metafísica” (DUQUE, 1998, p. 250). Duque (1998, p. 253) qualifica Schelling de filósofo proteiforme e inclassificável, “odiado pelos racionalistas e pelas mentes piedosamente religiosas”.

É importante ressaltar que os elementos místicos¹⁰ e os racionais do pensamento de Schelling não se antagonizam; pelo contrário, se complementam. Peter KOSLOWSKI (1988, p. 9) apontou que “o sentimento dominante do místico é aquele

⁸ “*FS*, 409 nota 2 [“(…) Muitas coisas poderiam ter sido definidas mais precisamente e guardadas menos informalmente; muitas coisas poderiam ter sido salvas da má-interpretação mais expressamente. O autor falhou em fazê-lo em parte propositadamente. Quem quer que não possa aceitar isso dele desse modo, ou não quer fazer isso, é melhor que nada tome dele e busque outras fontes. (...)”]; cf. 334” (nota de DUQUE).

⁹ *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*; *SW*, I, 4, pp. 213-332.

¹⁰ Isto é, relativos a uma alegada relação originária e privada de comunhão ou unidade com o Absoluto ou com Deus.

de unidade”, enquanto “o *insight* central do filósofo é aquele da totalidade (*Ganzheit*)”. Pensador com inclinações místicas, não obstante essa particularidade Schelling escolheu um modo de expressão racional, o que o distancia seus escritos daqueles da literatura mística ou gnóstica – que trata de “conhecimentos de algo inteiramente alheio [à experiência racional], através do qual o eu experiencia a si mesmo ao mesmo tempo como uma integridade e como alheado do mundo” (KOSLOWSKI, 1988, p. 9).

Obra essencial para a compreensão do pensamento de Schelling, o *Freiheitsschrift* foi qualificado por Heidegger como de “o tratado que faz sacudir [o sistema d’]a *Lógica* de Hegel antes mesmo de esta ter sido publicada”. Schelling teria mostrado “antes de tudo como o sistema¹¹ é fendido pela realidade do mal” (HEIDEGGER, 1985, p. 97-8):

A liberdade é liberdade para o bem e o mal. O ‘e’, a possibilidade dessa ambiguidade e tudo o que nela se oculta, é o que é decisivo. Isso significa que todo o conceito de liberdade deve mudar. (...) A questão da natureza da liberdade humana torna-se [no *FS*] a questão da possibilidade e da realidade do mal (...). Por si só, o mal determina o novo começo da metafísica. A questão da possibilidade e da realidade do mal ocasiona uma transformação da questão do Ser (...). Sistemas anteriores, especialmente o Idealismo, são incapazes de fundar um verdadeiro sistema reconhecendo a realidade do mal. Na ocasião seguinte [= a schellinguiana], a reflexão é afirmativa: a determinação do fundamento do sistema, a essência do Ser em geral, deve ser concebida mais primordialmente¹², de modo a tornar o mal compreensível no seu próprio ser, e portanto introduzido-o no sistema, tornando possível, assim, um sistema da liberdade. (...) Mas por que, então, o tratado sobre o sistema é um tratado sobre a liberdade? Porque o mal existe verdadeiramente na liberdade humana e *como* natureza humana. O desacordo [ou: a discórdia] mais extremo existente nos seres existe verdadeiramente na liberdade do *homem* (HEIDEGGER, 1985, pp. 97-8 e 177).

Ao dizer que a questão da possibilidade e da realidade do mal ocasiona uma transformação da questão do Ser, Heidegger sugere que a questão do mal determina nossa própria forma de ser. Quando Schelling procurou tornar o mal compreensível no seu próprio ser, no entanto, apontou para uma dimensão extra-humana da teodicéia,

¹¹ Conforme Ignacio Falgueras [*Libertad y verdad (esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling)*]. *Anuario Filosófico*, 19 (2), 1986: 25-60; p. 27], “para Schelling a liberdade é o princípio da filosofia, ou seja: o princípio do saber. Neste sentido, mais que ser um problema, a liberdade é a solução de um problema. Kant havia deixado o saber humano em uma patente situação de falta de unidade; depois dele o mais urgente a fazer seria encontrar um princípio de unidade para o saber. Esse princípio havia de ser, como Fichte soube descobrir (*Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte. Berlin: W. de Gruyter, 1971, vol. I, pp. 22-3), um princípio circular, ou seja, uma proposição cuja forma determina seu conteúdo e cujo conteúdo determina sua forma, única maneira de poder fundar sem ser fundado, e ser assim verdadeiramente primeiro princípio (*Schellings Werke*, ed. M. Schröter. Munique: Beck, 1979, vol. I, pp. 54-5). Schelling interpretou que a forma dessa proposição primeira e principal era forma sistemática, e seu conteúdo era a autonomia ou conteúdo do eu”. Sobre a problematização da questão do sistema (e mais especificamente sobre o sistema da liberdade) no *Freiheitsschrift*, q. v. Martin HEIDEGGER, 1985, pp. 14-61, bem como as pp. 27 e ss do texto de Falgueras, e ainda Cláudio NEUTZLING, 2003, pp. 27-39.

¹² Essa proposição precisa ser entendida em articulação com aquela que propõe que devemos pensar Deus mais primordialmente (cf. as seções IV e V.1.3).

radicada no mistério das relações do particular com o universal, do finito com o infinito, do temporal com o atemporal e o eterno, do imanente com o transcendente, do ideal com o real, do contingente e relativo com o essencial e Absoluto, do criatural com o Divino. Christian Godin pensa que “é sem dúvida por causa do mal que a religião existe, pois foi para combater o mal que *todos* os fundadores de religião surgiram (...). Mas, sem o mal, haveria igualmente a arte e as técnicas? Aquela [= a arte] representa-o e sublima-o, estas [= as técnicas] o combatem. O mal não é somente o fundamento da história humana; ela é o seu motor”¹³ (GODIN, 2001, p. 6; *italico original*). Por outro lado, “o mal é um verdadeiro ‘desafio’ à filosofia, segundo expressão de Paul Ricœur¹⁴” (FOSSEL, 1999, p. 6).

Para Michaël FOSSEL (1999, p. 5), “é fato que o homem, ao refletir sobre sua própria experiência, sempre reservou uma posição privilegiada para o mal”. Contudo, quando Cristoph Schulte publicou uma história do conceito de mal no Ocidente, ele argumentou que o mal era um assunto com o qual a filosofia contemporânea já não lidava: depois da secularização do mal promovida por Kant, a noção de mal havia sido protelada, principalmente em contextos estéticos, mas parecia, no final do século XX, ter desaparecido da agenda dos debates filosóficos (SCHULTE, 1988, pp. 323-364). Acontecimentos internacionais de causar espanto aos mais otimistas em relação à condição humana, como o recrudescimento de guerras étnicas e genocídios em massa (em Ruanda, nos Bálcãs e alhures), e a disseminação de atos terroristas de grande escala contra populações civis (em Nova Iorque, Beslã, Madri, Moscou, p. ex.), entre outros, fizeram com que os filósofos voltassem a aceitar o mal como um tópico atual¹⁵, chegando-se até a uma caracterização do mal como o problema central da filosofia moderna¹⁶.

O que podemos dizer da relação entre tempo e mal? Que o tempo seja intrinsecamente tomado como maléfico dimana naturalmente do decaimento e

¹³ Essa “posição privilegiada” fez com que, entre 1960 e 1990, aparecessem pelo menos 3.140 importantes artigos acadêmicos (somados a 591 publicações populares e miscelâneas e 504 dissertações doutorais) sobre o “problema do mal”, divididos entre diversos tipos de teodicéia - do livre arbítrio; do melhor mundo possível; do mal natural; de Irineu; processual, e outras teodicéias filosóficas; bíblica; histórica; do sofrimento de Deus (Barry L. Whitney, *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil*. N. Iorque/Londres: Garland Publishing Co., 1993).

¹⁴ “Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie”. Em: *Lectures 3*. Paris: Ed. du Seuil, 1994, pp. 229-30.

¹⁵ Cf. María Pía Lara (ed.). *Rethinking Evil: contemporary perspectives*. Berkeley: University of California Press, 2001.

¹⁶ Susan Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno: uma história alternativa da filosofia* (2002), trad. F. Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

corrupção materiais ocorridos na escala temporal (ofensivos ao apego do pensamento pela estabilidade e pelo repouso) e também de doutrinas teológicas que propõem a involução da condição humana desde um estado de pureza, inocência ou condição divinal natural a partir da ocasião de uma “queda” no tempo ou para o tempo. O trabalho de Jérôme PORÉE (1997) sobre o sofrimento e o tempo mostrou que o sofrimento, manifestação subjetiva do mal (e percebido pela maioria das pessoas, na maioria das épocas, como vinculado ao tempo)¹⁷, corresponde a uma transformação ou alteração da temporalidade, e nem sempre tem uma significação inteiramente negativa: sofrimento não é necessariamente desespero; a revolta pode dar lugar à esperança¹⁸. Noutra abordagem otimista, a partir da leitura do *Freiheitsschrift* de Schelling, “o sentido do tempo é aquele da superação progressiva da angústia” (GOGLIN, 2002).

É convencional (ao menos no kantismo) a associação entre a independência em relação ao tempo (\approx atemporalidade; infinitude) e a liberdade¹⁹ e, ainda, entre estas e o bem, do mesmo modo que a dependência em relação ao tempo (\approx temporalidade; finitude) é muitas vezes associada à falta de liberdade e também ao mal. No *Freiheitsschrift*, Schelling nega com veemência que a finitude seja, em si mesma, má, e procura demonstrar que o mal deriva de uma finitude exaltada a uma existência independente. Afirma, contudo, que o mal carece de existência essencial e seria intrinsecamente ilusão ou aparência, vacilando entre o ser e o não-ser, mas aparecendo ao sentimento como algo bastante real – donde o mal ser expresso em formulações paradoxais como “transgressão positiva” (*FS*, 366) ou “antítese positiva” (*FS*, 367), onde “positivo” = “que se dá na existência”. Parece relevante investigar de que modo Schelling relaciona o tempo o mal entre si e, no *Freiheitsschrift*, àquele “Ser primordial” identificado com a Vontade, que é eterna e independente do tempo - Vontade essa, contudo, que não apenas intervém criativamente no tempo, mas que cria, ela mesma, a temporalidade.

Esta tese não consiste numa reconstrução do pensamento de Schelling acerca do Gnosticismo e da gnose; seu principal objetivo é o de contribuir para um melhor

¹⁷ Para Mircea Eliade [*The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History* (1949), trad. W. R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1954, p. 94 n.], para a maior parte das pessoas, na maior parte dos períodos históricos, “o sofrimento é equivalente à ‘história’”.

¹⁸ E para o jovem Schelling, em sua dissertação de mestrado em filosofia sobre a origem do mal (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. [= Gênesis] III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, 1792, abordada adiante), a culpa (*Schuld*) deve ser considerada como uma grande oportunidade para alcançar a salvação.

¹⁹ “Enquanto espontaneidade, a liberdade é um tipo de causalidade ‘atemporal’; ela não deve ser identificada com a causalidade natural (temporal)” (BERNSTEIN, 2002, p. 76).

entendimento das relações entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift* a partir de aproximações desde o Gnosticismo. Para tanto, antes de começar a tratar da relação entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift* far-se-á uma revisão da questão do Gnosticismo (capítulo I) – corrente de pensamento essencialmente preocupada com a questão do tempo e permeada pela crença em uma natureza má da criação, e que alegadamente teria influenciado de modo significativo algumas concepções de Schelling. Seguir-se-á uma avaliação das aproximações entre Gnosticismo, gnose e pensamento alemão (capítulo II) e outra particularmente dedicada às aproximações schellinguianas ao Gnosticismo (capítulo III). Analisar-se-á então o *Freiheitsschrift* como texto onde Schelling, tendo feito uma apropriação muito particular do Gnosticismo, vai além da teodicéia de Kant (capítulo IV). Interrogar-se á então (capítulo V) se algumas ideias-chave do pensamento schellinguiano (sobre a gnose, a criação, a dualidade, o tempo, o mal) são concebidas de um modo distinto daquele do Gnosticismo histórico, apesar do muito que se disse em contrário. Finalmente, apresentar-se-á a proposta de uma “chave” Platônica-plotiniana para o entendimento das relações entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift* (capítulo VI), passando-se logo em seguida às considerações conclusivas (capítulo VII).

I – A QUESTÃO DO Gnosticismo

“Como devo responder àquele que pergunta ‘Que fazia Deus *antes* de fazer o céu e a terra?’. Não respondo, como se diz que alguém o fez de brincadeira, descartando jocosamente a força da questão, que ‘[Ele] preparava o Inferno para aqueles que escrutinam coisas tão elevadas’.

Uma coisa é ver [a questão], uma outra é rir[-se dela]”

Santo Agostinho, *Confissões*, XI, 12, 14²⁰

A ideia de que o Idealismo alemão guarda afinidades importantes com o Gnosticismo e a gnose vem sendo apontada há muitos anos. Kenneth Schmitz sugeriu que “existem (...) traços de gnose, no sentido gnóstico, operativos no Iluminismo e naquilo que foi chamado de pensamento alemão pós-iluminista”²¹, e que “é impossível evitar a pergunta sobre se existem mais do que lampejos de luz gnóstica [no pensamento alemão do pós-Iluminismo]; sobre se, de fato, existem importantes pensadores durante essa era em quem se pode encontrar um traço coerente da visão gnóstica como um padrão significativo, ou mesmo essencial, do seu pensamento” (SCHMITZ, 1997, pp. 691 e 693). Giovanni FILORAMO (1990, p. XII), autor de uma importante história do Gnosticismo, qualificou o Idealismo alemão de forma revivida da *Weltanschauung* gnóstica, enquanto Jean-Louis Vieillard-Baron pensa que situar o Idealismo alemão entre a gnose e a religião cristã é um problema essencial (VIEILLARD-BARON, 1999a, p. 145), proclamando ademais (1999b, p. 353) a existência de “um elemento gnóstico irreduzível” no Idealismo alemão.

Acreditamos que os estudos sobre o Idealismo alemão podem ser enriquecidos pela sua contextualização em relação com o Gnosticismo cristão²², e pela apreciação do autoentendimento de alguns sistemas do Idealismo alemão, como aqueles de Hegel e Schelling, como um conhecimento integrador do todo, definitivo e salvífico, ou seja, uma gnose. Algumas perguntas importantes, entretanto, aparecem imediatamente: Em que medida os conceitos de “gnose” e “gnosticismo” se aproximam e se distanciam um do outro? O que significam “traços de gnose no sentido gnóstico”, “luz gnóstica” e “visão gnóstica”? Como se caracteriza o “elemento gnóstico” do Idealismo alemão?²³

²⁰ AUGUSTINE, 1912, p. 232.

²¹ Como o mesmo autor esclarece a respeito dos “principais pensadores alemães durante o final do século XVIII e início do XIX”, “não se deve categorizar os grandes sistemas idealistas simplesmente como pós-Iluminismo. Embora eles rejeitem o racionalismo estreito dos progressistas do século XVIII, eles deram continuidade a importantes temas do Iluminismo, se bem que de um modo mais aprofundado e compreensivo” (SCHMITZ, 1997, p. 691 n. 1).

²² Conceituado adiante.

²³ No contexto dos estudos da religião, essas questões merecem ser articuladas com outras como aquelas formuladas e discutidas por WALSH (1994): em que medida a profusão de espiritualidades que acompanha a modernidade foi um renascimento e em que medida foi uma distorção de formas espirituais

Tais perguntas têm recebido respostas bastante diversas, e muitas vezes insatisfatórias, talvez principalmente em virtude de estudos históricos da filosofia e da religião terem poucas vezes se dado conta uns dos outros com a devida profundidade e extensão, para grande prejuízo de ambos.

Toda caracterização começa por uma generalização, e uma preocupação incomum com circunstâncias que antecederam a criação do mundo²⁴ tem sido considerada como um dos temas estereotípicos da especulação do Gnosticismo desde os primeiros heresiólogos da Igreja. Antes de constituir um assunto de interesse da ciência, esse tópico instigou mentes inquietas de religiosos e filósofos, levando Agostinho a indagar:

Como, então, devo responder àquele que pergunta ‘Que fazia Deus *antes* de fazer o céu e a terra?’²⁵. Não respondo, como se diz que alguém o fez de brincadeira, descartando jocosamente a força da questão, que ‘[Ele] preparava o Inferno para aqueles que escrutinam coisas tão elevadas’²⁶. Uma coisa é ver [a questão], outra coisa é rir[-se dela]. Portanto, não respondo [assim]. Com mais boa vontade eu responderia que ‘não sei o que não sei’ do que faria com que fosse ridicularizado alguém que faz uma pergunta elevada, e elogiado quem dá uma resposta falsa (...) (*Confissões*, XI, 12, 14; AUGUSTINE, 1912, p. 232).

Acreditando já estar vivendo numa espécie de Inferno aqui mesmo na Terra, os gnósticos não se furtaram a indagar, em suas conjecturas sobre o tempo e sobre o mal, acerca de potências e princípios que teriam precedido e condicionado a criação, e ao proceder assim teriam se aproximado da filosofia greco-helênica, numa problemática relação que ainda mal se compreende. Para ensaiarmos alguns passos nessa seara, temos de avaliar antes de tudo o que se entende por Gnosticismo. É o que se fará a seguir.

tradicionais? A busca de iluminação espiritual foi genuína ou foi meramente retórica? Em relação a Hegel, algumas respostas a essas perguntas, no contexto da articulação entre “o elemento conceptual – a mística – e o elemento histórico – a identidade germânica”, podem ser encontradas em David König, *Hegel et la Mystique Germanique*. Paris: L’Harmattan, 1999. Cyril O’Regan, em *The Heterodox Hegel: Trinitarian ontotheology and Gnostic narrative* (tese doutoral, Yale University, 1989; O’REGAN, 1994), aborda essas perguntas sob a perspectiva de reconfigurações e adaptações de uma “gramática narrativa valentiniana [gnóstica]” (também objeto de seu *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme’s Haunted Narrative*. Albany: State University of New York Press, 2002), sendo esperada no futuro uma prometida publicação de O’Regan sobre a relação de Schelling com essa tradição narrativa gnóstica.

²⁴ Preocupação esta presente em Platão; cf. MIGLIORI, 2008, p. 27.

²⁵ “*Quid faciebat deus antequam faceret caelum et terram?*”.

²⁶ “*Alta scrutantibus gehennas parabat*”. Cf. o comentário de Edward Peters: “No vocabulário de Agostinho, *altus* geralmente significa um atributo de Deus ou o objeto impróprio da atenção humana” [*Limits of Thought and Power in Medieval Europe*. Aldershot (Hampshire): Ashgate, 2001, p. 73].

I.1 – A DEFINIÇÃO PROBLEMÁTICA DO Gnosticismo

Para Clemens SCHOLTEN (1999, p. 153), “dizer em poucas palavras o que é a ‘gnose’ e como se lhe deve delimitar historicamente como objeto de investigação é difícil inclusive para os eruditos (...), embora seja legítimo em todos os aspectos o desejo de começar as sondagens neste terreno de difícil acesso, tomando por base definições claras”. Podemos apontar ao menos três conjuntos de dificuldades nessa tentativa de delimitação epistêmica (SCHOLTEN, 1999, pp. 153-4): 1. a grande ramificação do fenômeno designado com os conceitos de Gnosticismo ou gnose antiga, associado a uma “profunda base antiga, espiritual e social, muito extensa” (p. 153), que tornou possível sua aparição - surgindo pela primeira vez em época e local imprecisos; 2. “a ininteligibilidade e disparidade de muitos detalhes, assim como para unificar a amplitude (...) do material das fontes ‘gnósticas’” (p. 153); 3. “o emprego [ao menos em língua alemã] da palavra ‘gnose’ para denominar uma forma universal da religião, no transcurso de sua evolução desde a antiguidade tardia, unitária em certas constantes básicas, e que incorporou à consciência esse significado do conceito repetindo-o e utilizando-o durante mais de cem anos” (p. 154).

O maior problema dessa empreitada decorre do fato, indicado por WILLIAMS (1996, p. 7), de que “o termo ‘gnosticismo’ parece ter se originado no século XVIII. Por outro lado, as palavras ‘gnose’ e ‘gnóstico’ são termos gregos que de fato são encontrados em algumas fontes antigas”. Em relação à categoria moderna dos “gnósticos” como hipotético grupo de seguidores de um movimento organizado em torno de um núcleo de crenças uniformes, os termos “gnosticismo, “gnose” ou “a religião gnóstica”, no entanto, são termos que carecem de um equivalente antigo, como apontou Williams.

Na antiguidade não existiu um conceito universal de “gnose” lastreando uma unidade religiosa ou um credo:

Nenhum “gnóstico” viu a si mesmo na antiguidade como membro confessional da “gnose”, nem tampouco se experimentou como tal, como um membro de uma comunidade religiosa própria com o nome de “gnose”. (...) Tal conceito de identidade religiosa universal não foi criado senão pela investigação científica da idade moderna, enredada em controvérsias confessionais. E isto porque com tal expressão resultava muito a propósito sustentar um debate: fenômenos religiosos que se apartavam das normas, embora muito diferenciados entre si, foram agrupados (...) em bloco sob o conceito de “gnose” [i.e., Gnosticismo] (SCHOLTEN, 1999, pp. 155-6).

A investigação historiográfica moderna sobre a “gnose”²⁷ polarizou-se em duas atitudes genericamente representativas das perspectivas Católica e Protestante, podendo didaticamente ser resumida do seguinte modo: A perspectiva predominantemente Católica da história dos dogmas²⁸ considerou a “gnose” ou Gnosticismo como um movimento herético, enquanto a perspectiva predominantemente Protestante da história das religiões²⁹ considerou a “gnose” como uma forma religiosa “helenista ou oriental extra-cristã – entendendo-se isso, quase sempre, no sentido de ‘pré-cristã’ – e, em qualquer caso, anterior à cristã e, conseqüentemente, que se tem de relativizar”, como “um fenômeno universal³⁰ da antiguidade tardia que penetrou desde fora quase todos os setores da vida cultural (os mistérios pagãos, a filosofia, o Judaísmo e também o Cristianismo)” (SCHOLTEN, 1999, p. 156).

A título de ilustração, um livro recente (LAUGHLAND, 2007) pode servir de amostra do que se está falando. Em suas 150 páginas de texto (fora referências e índices), John Laughland - um pensador com nítidas simpatias católicas, cuja perspectiva poderíamos qualificar de neo-heresiológica - emprega as palavras *Gnosis*, *Gnostic* e *Gnosticism* em várias ocasiões, com contornos nem sempre precisos e com múltiplas implicações, até chegar a apontar os traços “gnósticos” de Schelling - um filósofo de origem Protestante e trajetória de livrepensador. Vejamos uns poucos exemplos:

- Nos começos de sua filosofia, Schelling teria retido uma doutrina marcadamente gnóstica, aquela da contemplação (ou intuição) intelectual (*intellektuelle Anschauung*)³¹

²⁷ Essa investigação muito pode se beneficiar da contribuição de outras modalidades de abordagem, como aquelas da gramatologia e da fenomenologia.

²⁸ Cf., p. ex., J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*. Paderborn: Schöningh, 1922.

²⁹ Cf., p. ex., C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, pp. 9-68; G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, pp. 195-214. Entre os principais representantes dessa escola habitualmente são apontados Wilhelm Bousset (1865-1920) e Richard Reitzenstein (1861-1931).

³⁰ “A escola *religionsgeschichtlich*, se bem que tenha reconhecido em princípio a necessidade da identificação daquilo que há de propriamente específico de cada fenômeno estudado, contentou-se na prática, com muita frequência e muito tipicamente, em identificar a ‘explicação’ (histórica) de um fato com a constatação, mais ou menos positiva e definitiva, da preexistência de certos aspectos ou elementos constitutivos desse mesmo fato” (Ugo Bianchi, “Perspectives de la recherche sur les origines du Gnosticisme”. Em: BIANCHI, 1967, pp. 1-27 e 716-746; p. 2 [reimpr. em U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 237-294; p. 238]).

³¹ Na seção V.1.1 teremos oportunidade de discutir essa identificação estreita entre contemplação ou intuição intelectual e gnose. O conceito schellingiano de “*intellektuelle Anschauung*”, “faculdade de ver o universal no particular, o infinito no finito, reconduzidos à sua unidade viva” [*Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802); *SW*, I, 4 (pp. 333-510), p. 362]; “conhecimento imediato do Absoluto, e o primeiro conhecimento especulativo, o princípio e fundamento da possibilidade de toda a

(p. 44). Em 1804-6, identificar-se-iam em Schelling “sentimentos marcadamente gnósticos” (p. 54), como na seguinte sentença: “É apenas na ciência suprema que os olhos mortais se fecham, ali onde o homem não mais vê, mas onde a eterna visão tornou-se visão nele”³²;

- O que Schelling disse em *Filosofia e Religião* sobre a criação, que a origem do mundo sensível só poderia ser pensada como uma ruptura total em relação ao Absoluto, uma “queda desde o Absoluto”³³, seria incompatível com o ensinamento cristão tradicional e mostraria que naquela obra ele permanece firmemente num molde gnóstico-dualista (p. 56);

- No *Freiheitsschrift*, 371, Schelling teria insinuado “hereticamente”, inspirado numa ideia teosófica ou gnóstica, que “Deus de algum modo precisa do mundo para tornar-se consciente de Si, para revelar a Si mesmo e tornar espírito absoluto” (p. 76);

- Schelling “levou um longo tempo para descarregar o considerável lastro neoplatonista e gnóstico com que começou sua viagem (embora, paradoxalmente, alguns de seus elementos sejam precisamente aquilo que o ajudou ao longo do trajeto)” (p. 39).

Laughland não deixa claro o conteúdo e o peso do “lastro gnóstico” de Schelling, misturando neste lastro elementos órficos (pp. 56, 58), neoplatonistas (pp. 7 e 54), teosóficos (p. 76), do misticismo oriental (pp. 44, 57, 58)³⁴, spinozistas (p. 19) e do Idealismo (pp. 18, 44), e ademais não esclarece a distinção entre Gnosticismo histórico

experiência” (SEIDEL, 1976, p. 95); “abertura do espírito que corresponde à abertura do horizonte ontológico”, única possibilidade de chegar ao ser como unidade e simplicidade trans-reflexiva, anterior à dicotomia sujeito/objeto e que abre o espaço de toda possibilidade de relação sujeito/objeto, e que é “anterior a toda posição e toda oposição, bem como a toda síntese” (COURTINE, 2006, pp. 63-4 c/ n. 71), foi desenvolvido tematicamente desde o *Vom Ich* (1795), mas sobretudo nas (aporéticas; cf. TILLIETTE, 1985, p. 208) *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795-6), *SW*, I, 1, pp. 281-342 (cf. esp. a p. 319), vinculando-se remotamente à *intellectualis intuitio* de Nicolau de Cusa e ao *amor intellectualis Dei* (“conhecimento do terceiro gênero) de Spinoza (DAVID, 2001, pp. 33-4), ou ainda à *vis intuitiva* de Spinoza, harmonizada com a ideia fichteana da intuição intelectual (SEIDEL, 1976, pp. 95-6). Essa expressão aparece em Fichte na *Aenesidemus-Rezension* (1793; publ. 1794), e na *Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre* (1798), onde se aprende que “a intuição intelectual é o único ponto de vista seguro (*der einzige feste Standpunkt*) para toda a filosofia” (J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre. Sämtliche Werke*, 8 vols., ed. I. H. Fichte. Berlin: Veit & Comp, 1845-6, vol. 1, p. 47) (COURTINE, 2006, pp. 63-4 c/ n. 71), donde a afirmação de Schelling: “Sem intuição intelectual não há filosofia” [*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802); *SW*, I, 5 (pp. 207-352), p. 255]. Cf. ainda SEIDEL, 1976, pp. 74-7, 94-6 e 108, TILLIETTE, 1985, pp. 207-212, e *L'Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, *passim*, e Tonino Griffero, “Intuizione intellettuale e intuizione estetica. *Theoria e Visio beatifica* nel primo Schelling”. *Paradosso*, 3, 1994: 59-82.

³² “Kritische Fragmente”; *Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft* (1806); *SW*, I, 7 (pp. 127-288), p. 248.

³³ *Philosophie und Religion* (1804); *SW*, I, 6 (pp. 11-70), p. 38.

³⁴ Na p. 50 aparece a equalização entre orientalismo e orfismo no que concerne à crença de que o corpo é prisão da alma e que existe uma culpa que antecede a presente existência (*Philosophie und Religion*; *SW*, I, 6, p. 113).

e gnose³⁵. Também não explicita quais elementos gnósticos teriam ajudado Schelling em sua trajetória rumo a uma filosofia própria e importante, ao invés de atrapalhá-lo.

É lícito, portanto, tentar esclarecer o que seria “gnose no sentido gnóstico”. O Colóquio de Messina (1966), que abordou a questão das origens do Gnosticismo, propôs que o vocábulo “Gnose” deveria ser empregado para implicar um “conhecimento dos mistérios divinos reservados para uma elite” (BIANCHI, 1967, p. XX), enquanto o vocábulo “Gnosticismo” deveria ser empregado para indicar um fenômeno histórico específico, associado aos relativamente bem-documentados sistemas gnósticos do século II (e do subsequente):

O Gnosticismo das seitas do século II envolve uma série coerente de características que pode ser sumarizada com a ideia de uma centelha divina no homem, derivada do reino divino, caída nesse mundo de provação, nascimento e morte, e necessitando ser despertada pela contraparte divina do eu, de modo a ser finalmente reintegrada. Comparada com outras concepções de uma “devolução” [= involução] do divino, essa ideia está ontologicamente baseada na concepção de um movimento descendente do divino cuja periferia (frequentemente chamada *Sophia*³⁶ ou *Énnoia*) teve de submeter-se à provação de enfrentar uma crise e produzir - ainda que apenas indiretamente - este mundo, em relação ao qual não pode dar as costas, pois lhe é necessário recuperar o *pneuma* (...) (BIANCHI, 1967, pp. XXVI-XXVII).

Outro autor (WILSON, 1968, p. 4) sugeriu quatro pontos caracterizadores do Gnosticismo das seitas do século II: 1. uma distinção entre o Deus desconhecido e

³⁵ Johannes Zacchuber (“Review of *Schelling versus Hegel: from German Idealism to Christian Metaphysics*”. *Ars Disputandi*, 9, 2009: 115-117) apontou ainda uma implícita mas inadequada polarização feita por Laughland entre uma tradição Platônica-Idealista (extendendo-se de crenças orientais até o Idealismo alemão, passando por Platão, Plotino, pensadores da Reforma e racionalistas como Spinoza) e outra Judaico-Cristã, desprezando o fato de muitos dos pensadores “platônico-idealistas” serem judeus ou cristãos.

³⁶ “Essa figura andrógina [Sophia dos gnósticos] é o(a) último(a) dos eões que foram engendrados pelo Pai [cf. Irineu de Lyon, *Contra as Heresias*, I, 2, 2], e por essa razão o(a) mais inclinado(a) ao pecado” (Mark J. Edwards, “Gnostic Eros and Orphic themes”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 88, 1991: 25-40; p. 33). Conforme Joachim Gnllka [Bíblia e Alcorão: o que os une – o que os separa (2004), trad. I. J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006, p. 107], “na fase final do *Antigo Testamento* desenvolveu-se a representação de que Deus teria criado auxiliares que o haveriam assistido na criação. Esse desenvolvimento, que possivelmente tem um pano de fundo mitológico egípcio, concretiza-se na figura da Sabedoria”. Uma distinção fundamental deve ser apontada entre a Sophia dos Gnósticos e a Sabedoria veterotestamentária tardia: esta é a primeira das obras de Deus (*Provérbios*, VIII, 22-31; *Eclesiastes*, XXIV, 9), e não uma retardatária como a Sophia dos gnósticos. “Não é somente incidental o fato que o Gnosticismo pense o mundo como originado através da queda e exteriorização da ‘Sophia’, da sabedoria (sistema de Ptolomeu [= Valentinianismo] em Irineu, *Contra as Heresias*, I, 2, 2 e ss.). O mundo, segundo o Gnosticismo, é ‘insabedoria’ materializada e consolidada, sabedoria caída” (Peter Koslowski, “Cientificidad y Romanticismo. Acerca de las relaciones entre Cientismo, Gnosticismo y Romanticismo”. *Anuario Filosófico*, 14, 1991: 75-89; p. 85, c/ nota 13). A obra de Irineu intitulada *Contra as Heresias* a partir da tradução latina (*Adversus Haereses*) preparada por volta do ano 180 originalmente intitulava-se *Élenchos kai anatropé tês pseudonýmou gnóseos*, “Denúncia [tb. repreensão; investigação] e refutação da falsa gnose” (do texto grego só restaram fragmentos). Irineu também atacou os gnósticos em outras obras que se perderam (Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 1).

transcendente e o Demiurgo ou criador deste mundo³⁷ (identificado com o Deus do *Antigo Testamento*); 2. um mito narrando algum tipo de “queda” anterior à existência do mundo; 3. a crença de que o homem, em sua verdadeira natureza, é essencialmente uma centelha divina aprisionada num corpo feito de matéria decaída; 4. a crença numa gnose salvífica.

A “gnose no sentido gnóstico” seria, portanto, a gnose do Gnosticismo antigo, que Bentley LAYTON (2002, pp. XV-XVII c/ quadro 1; p. 5) entende ter envolvido um substrato fundamental não-cristão, a “escritura gnóstica clássica” (do Gnosticismo “sethiano”³⁸), que mesclou-se à doutrina da salvação mística da “Escola de S. Tomé”³⁹, e a outras correntes antigas, tais como o Platonismo, o sistema de Basíledes⁴⁰, o Hermetismo (do qual falaremos adiante)⁴¹ e a exegese do platonista Filo de Alexandria, no cabedal de aportes que teriam influenciado o pensamento de Valentino e de sua escola (Gnosticismo “valentiniano”). **A esses gnosticismos da antiguidade, que coexistiram com muitos outros, nos referiremos coletivamente como Gnosticismo**

³⁷ Essa distinção se fez acompanhar desde cedo de uma associação entre o criador deste mundo e o mal, seguindo uma longa tradição grega [q. v. Jaap Mansfeld, “Bad world and Demiurge: a ‘Gnostic’ motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo”. Em: G. Quispel, R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Leiden: Brill Archive, 1981, pp. 261-314]. No *Timeu* (29a), por outro lado, postula-se que o criador deve ser bom, e “o postulado teológico da bondade do criador é relevante pelas consequências éticas e ontológicas que implica” (cf. 41c-d) [José Gabriel Trindade Santos, “O Tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu*”. *Hypnos*, 12 (18), 2007: 42-55; p. 44 n. 5 (cf. pp. 47-8 n. 18)]. Os Estóicos retiveram a ideia de um bom Demiurgo.

³⁸ No entendimento de ROBINSON (1988) e LAYTON (2002), Gnosticismo “clássico”, um Gnosticismo essencialmente não-cristão que não corrobora em detalhes os relatos patrísticos 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* (NHC XI, 3), no *Livro Santo do Grande Espírito Invisível* [*Evangelho dos Egípcios* (NHC III, 2; IV, 2)] e em outros escritos, em distinção àquele correspondente à gnose cristã de Valentino (110-175 d.C.) e dos “valentinianos” [por ordem de menção]: Ptolomeu, Secundus, Marcus (seg. Irineu de Lyon [c. ano 180], *Contra as Heresias*, lv. 1); Secundus, Ptolomeu, Heracleon, Marcus, Colarbasus (seg. Hipólito de Roma [começo do século III], *Refutatio Omnium Haeresium*, lvs. V-IX); Ptolomeu, Secundus, Heracleon (seg. o Pseudo-Tertuliano [metade do século III?], *Adv. Omnes Haereses*). Outros tratados gnósticos representativos de um Gnosticismo essencialmente não-cristão seriam, segundo alguns autores, o *Eugnosto o Abençoado* (NHC III, 3; V, 1), o *Apocalipse (Revelação) de Adão* (NHC V, 5), a *Paráfrase de Shem* (NHC VII, 1) e os tratados herméticos do Códice VI de Nag Hammadi [*Discurso sobre a Ogdóade e a Enéade* (VI.6), *Prece de Ação de Graças* (VI, 7), *Asclépio* 21-29 (VI, 8)]. LAYTON (2002, p. 21) apresenta um quadro diferenciando entre escritos gnósticos “distintivamente cristãos” e “distintivamente platônicos”. Entre estes últimos, onde haveria uma “total ausência de aspectos caracteristicamente cristãos”, Layton inclui apenas o *Zóstrianos*, o *Alógenes*, e as *Três Tabuletas (Estelas) de Seth* (NHC VII, 5).

³⁹ Representada pelo *Evangelho segundo Tomé*, pelo *Livro de Tomé* e pelo *Hino da Pérola*.

⁴⁰ Que LAYTON (2002, p. XVI) qualifica de “uma filosofia esotérica não-cristã um tanto quanto semelhante ao mito e à imaginária gnósticos [i. e., sethianos]”, mas que a maioria dos autores conhece simplesmente como “Gnosticismo de Basíledes e de sua escola”.

⁴¹ Do qual falaremos adiante.

histórico, empregando o termo Gnosticismo cristão⁴² para referirmo-nos ao Gnosticismo que incontestavelmente assimilou elementos cristãos essenciais, em distinção ao Gnosticismo não-cristão⁴³ da literatura hermética, dos mandeus, de algumas crenças iranianas e dos gnósticos “sethianos”. O sistema valentiniano (provavelmente a modalidade de Gnosticismo histórico menos distante do alegado “gnosticismo” de Böhme e Schelling), cristianizado de forma pouco profunda (cf. a Tabela 1, na p. seguinte) - deixando perceber sua essência pagã -, representa uma forma de transição do Gnosticismo histórico para o Gnosticismo cristão.

Schmitz esclarece que existiram correntes na época pós-iluminista que em um ou outro aspecto guardam uma semelhança com o Gnosticismo, existindo “o Deus incognoscível do misticismo cristão alemão, o Uno transcendente dos neoplatonistas, a sabedoria atemporal dos spinozistas, o resgate de uma alquimia paramitológica⁴⁴, para não falar das brilhantes luzes inatas da razão racionalista e das escuras sombras da memória romântica”, e que “cada um desses aspectos pode ser encontrado em uma ou outra versão do Gnosticismo antigo” (SCHMITZ, 1997, p. 692). Schmitz prossegue dizendo que, “se é de algum modo possível falar de uma gnose gnóstica nesse período, será em um sentido radicalmente analógico, considerando tanto de diferença quanto de similaridade em relação à gnose antiga [= o Gnosticismo]” (p. 694). Desconsideradas as diferenças, conforme o autor dois **aspectos são centrais para a caracterização [em qualquer época] de uma gnose gnóstica** (p. 695): a radicalidade da alteridade – identificação da primordialidade do real “ao não-racional, ao princípio sombrio⁴⁵ que encontra um lugar e um poder não-erradicáveis não apenas através da totalidade do real, mas em seu próprio centro” (p. 697) - e a crença na salvação através da aquisição de um tipo especial de conhecimento.

Na tentativa do Colóquio de Messina de reservar o termo “Gnosticismo” para indicar um fenômeno histórico específico podemos delimitar um campo semântico que compreende as ideias de queda, provação e crise, e ao qual podemos contrapor um outro

⁴² Equivalente à “Cristandade Gnóstica (*Gnostic Christianity*)” de PHEME PERKINS, *Gnosticism and the New Testament*. Mineápolis: Fortress Press, 1993.

⁴³ Cf. particularmente Edwin Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*. Londres: Tyndale Press/Grand Rapids: Eerdmans, 1973 (2ª ed. revista: Grand Rapids: Baker Book House, 1983); “Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?”. *Church History*, 48 (2), 1979: 129-141, e P. PERKINS, *Gnosticism and the New Testament* (*op. cit.*).

⁴⁴ Aquela alquimia aproximada à mitologia egípcia, grega e latina, iniciada com Michael Maier (1568-1622) e que abandona “o forno e o cadinho” para consagrar-se às tradições paralelas ao Cristianismo tradicional, como a filosofia Hermética e a Cabala.

⁴⁵ Relacionado com o mal mediante complexas especulações.

TABELA 1
PRINCIPAIS PONTOS DISTINTIVOS DA NARRATIVA VALENTINIANA
EM RELAÇÃO À NARRATIVA CRISTÃ TRADICIONAL

NARRATIVA CRISTÃ TRADICIONAL	NARRATIVA VALENTINIANA
Deus criador supremo, ímpar	Divindade suprema representada pela díada Pai Primordial (<i>Propatêr</i>) ou Abismo (<i>Bythós</i>) + Silêncio (<i>Sigê</i>)
Criação do mundo a partir do gesto bondoso (voluntário) do Criador ⁴⁶	Criação a partir da queda acidental (involuntária) de um dos eões ⁴⁷
Origem da matéria desde o nada, a partir da vontade e do poder de Deus ⁴⁸	Origem da matéria a partir da corporificação dos sentimentos desagradáveis de uma deidade secundária “desgarrada”
Inexiste a figura do demiurgo	Existe um demiurgo, encarregado de nosso mundo ⁴⁹
A queda resulta de um ato humano ⁵⁰	A queda resulta de um ato suprahumano
O homem todo, e cada homem, é divino <i>ab origine</i>	Só o <i>pneuma</i> do homem, e só o homem “pneumático” (espiritual), é divino <i>ab origine</i>
O enviado de Deus é o salvador	O enviado de Deus é um profeta
O homem se salva pela sua fé, pela graça e pelas suas obras	O homem se salva pela <i>gnósis</i> e pela sua natureza “pneumática”
O mundo se renova materialmente no “fim dos tempos”; a morte deixa de existir; os mortos ressuscitam em corpos celestiais	Ao fim do tempo demiúrgico ⁵¹ , o mundo termina ⁵² , sem renovação material ⁵³ , “quando todo o elemento pneumático estiver formado [i. e., restaurado] e aperfeiçoado pela <i>gnósis</i> ” ⁵⁴
Doutrina exotérica, acessível aos simples	Doutrina esotérica, para iniciados

⁴⁶ Para Irineu, “a manifestação de Deus por meio da criação dá a vida a todos os seres que vivem na terra” (*Contra as Heresias*, IV, 20, 7; IRINEU, 1995, p. 433).

⁴⁷ “Emissões” da primeira hipóstase da Fonte divina onipotente e perfeita, também conhecidos como “eternos”, “incorruptíveis” ou “imortais”. Em grego, *aiones* “significa ‘domínios’, ‘eternidades’, ‘eras’ ou ‘domínios eternos’; os eões são, ao mesmo tempo, lugares, extensões de tempo e abstrações (com nomes como ‘Providência’, ‘Incorruptibilidade’, ‘Vida eterna’ etc.). O último dos eões é a ‘Sabedoria’ (Sophia)” (LAYTON, 2002, pp. 14-5).

⁴⁸ *Contra as Heresias*, II, 10, 2; IRINEU, 1995, p. 148, citando *2 Macabeus*, VII, 28.

⁴⁹ Valentino identificou o *Criador do mundo* do Gnosticismo anterior ao *Demiurgo do Timeu*. “O Demiurgo valentiniano não é tão mau (como ele é em certas tradições gnósticas) quanto simplesmente ignorante. Ele não conhece a natureza verdadeira das coisas; ele não pode ver as Formas [Ideias], mas, no entanto, pensa que é o Deus único e supremo” (DILLON, 1996, p. 387).

⁵⁰ “Essa queda proporciona uma oportunidade para que o Deus justo e bom torne visível a gratuidade do amor divino, o que Ele faz na redenção” (O’REGAN, 2001, p. 68).

⁵¹ Q. v. Irineu, *Contra as Heresias*, I, 1, 1-8, Hipólito, *Refutatio*, VI, 29, 1-36, e GASPARRO, 2002, *passim*.

⁵² Retorna ao seu caos primordial (WILSON, 1968, p. 4).

⁵³ “O elemento material perecerá porquanto é incapaz de receber qualquer sopro de incorruptibilidade”; “a essência material não é capaz de receber salvação” (*Contra as Heresias*, I, 6, 1; trad. LAYTON, 2002, p. 347; IRINEU, 1995, p. 47).

⁵⁴ *Contra as Heresias*, I, 6, 1; IRINEU, 1995, p. 47 (com ligeiro reparo). “Por último, antevê-se, tudo o que é pneumático no mundo material ascenderá para reunir-se ao *Pleroma*, e o mundo material, inclusive o Demiurgo, simplesmente cessará de existir” (DILLON, 1996, p. 388).

campo semântico envolvendo as ideias de reino divino (= de onde se caiu), despertar (= saída da provação, mediante a *gnósis*) e reintegração (= resolução da crise originada pela queda). Essa polarização em dois campos semânticos⁵⁵ traduz uma visão dualista da existência, que adiante esperamos caracterizar melhor, enquanto a interação dos dois campos semânticos aponta, como observou FILORAMO (1990, p. 144), para uma identidade de essências entre o sujeito conhecedor - o “gnóstico”, dotado da centelha (ou luz) divina ou *pneuma* –, o conhecimento despertador e reintegrativo, e o objeto – a substância divina do eu.

Para os primeiros padres da Igreja, que combateram os “gnósticos (*gnôstikói*)”, seria falsa a “luz” do [pretense] conhecimento (*gnósis*) salvífico maravilhoso dos falsos cristãos, heréticos, formadores de grupos particularmente ativos no século II e que sobreviveram pelo menos até o século VII (PUECH, 1957, p. 53), ramificados em inumeráveis facções. Uma obra clássica de Jacques Matter, a *Histoire Critique du Gnosticisme et de son influence* (1828)⁵⁶, define o Gnosticismo como “a introdução no seio do Cristianismo de todas as especulações cosmológicas e teosóficas que haviam formado a parte mais considerável das antigas religiões do Oriente, juntadas àquelas especulações das doutrinas egípcias, gregas e judaicas que, por seu peso (*leur gravité*), apresentavam mais afinidade com o Cristianismo, e que os neoplatonistas também haviam adotado no Ocidente” (MATTER, 1843, p. 15). Investigações posteriores comprovaram que

Certos sistemas gnósticos denunciados pelos heresiologistas foram, na verdade, cristianizados apenas superficialmente e no seu estrato mais recente, sendo o [seu] núcleo original puramente pagão; em segundo lugar, todas as gnoses do período em questão, cristãs ou não, empregavam um corpo idêntico de figuras – imagens e temas míticos – cujas origens vão muito além do primeiro século de nossa era e que devem ser buscadas no antigo Oriente, talvez no Egito, mais provavelmente na Babilônia, ou Irã, ou mesmo, conforme o argumento mais arrojado, na Índia (PUECH, 1957, p. 55).

A descoberta, notadamente no século XX (com os achados de Nag Hammadî⁵⁷, no Egito, em 1945), de sistemas gnósticos bem mais diversificados que aqueles

⁵⁵ Há um campo associado ao “reino divino” e outro associado ao “mundo decaído.

⁵⁶ *Histoire Critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*. Paris: P. Bertrand, 1828; 2ª ed. revista e aumentada (3 vols.) Estrasburgo: V. Levrault/Paris: P. Bertrand, 1843-1844.

⁵⁷ Treze códices achados escondidos nas encostas de Jebel at-Tarif, nas imediações de Nag Hammadî e de Xenoboskion (Chenoboskion; Khenoboskion), às margens do Nilo, c. 100 Km a sudoeste do Vale dos Reis em Luxor. Cf. S. Farid, G. Garitte, V. Girgis *et al.* (eds.), *The Facsimile edition of the Nag Hammadî Codices*, 12 vols. Leiden: E. J. Brill, 1972-1984, com tradução em inglês - J. M. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadî Library in English*, 3ª ed. revista. San Francisco: Harper & Row, 1988.

conhecidos pelos heresiologistas clássicos⁵⁸ fez com que se chegasse a entender a gnose como “um gênero determinado, largamente distribuído tanto no espaço quanto no tempo, do qual a gnose herética cristã representou apenas uma espécie particular” (PUECH, 1957, p. 54). Inúmeros historiadores das religiões se esforçaram para vincular as origens do Gnosticismo cristão com uma fonte anterior ao Cristianismo, chegando à conclusão que “longe de ser o resultado de uma reflexão espúria de certos espíritos sobre aspectos do Cristianismo, o Gnosticismo aparecerá finalmente (...) como um fenômeno de ‘sincretismo’, mais ou menos casual, entre o Cristianismo e crenças profundamente alheias a este” (HUTIN, 1964, p. 6)⁵⁹. Para Jules Monnerot, o Gnosticismo foi o campo de convergência de “intelectuais com aspirações místicas e homens piedosos com necessidades intelectuais”;

gnósticos eram seus pontos de encontro (não os únicos). Platonismos, estoicismos, peripatetismos, epicurismos, cinismos, já não se distinguem mais uns dos outros tão nitidamente como antes. (...) Um sincretismo generalizado das místicas, das ideologias e das doutrinas se manifesta, simbolizado plasticamente pela célebre *villa* de Adriano, na qual figuravam todos os estilos de épocas e de países conhecidos por uma pessoa culta do Mediterrâneo. (...) No Gnosticismo os mitos gregos, frígios, fenícios e babilônicos misturam-se aos relatos bíblicos. São *ideologias*, diríamos, que ocupam uma posição ideal paradoxalmente intermediária entre os ritos de mistérios mais materiais e a filosofia de Plotino, e que provêm da usura de fronteiras entre mística e filosofia (MONNEROT, 1945, p. 84).

Os diversos Gnosticismos cristãos foram liberados da perspectiva heresiológica⁶⁰ após os trabalhos dos especialistas alemães (K. Kessler, F. W. Brandt, Wilhelm Anz, Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, entre outros) e a chancela de

⁵⁸ Cabe recordar que os códices de Nag Hammadî “surpreenderam decifreadores e intérpretes pelo modo como seu conteúdo coincidia com fragmentos e fontes indiretas já conhecidas, confirmando-as em alguns casos, completando-as em outros. *O Estrangeiro* [ou *Alógenes*], *O Livro Secreto* [ou *Apócrifo*] *segundo João* e *A Revelação* [ou *Apocalipse*] *de Adão*, encontrados em Nag Hammadî, eram, verificou-se, os mesmos textos citados, comentados e refutados entre 150 e 200 d.C. por neoplatônicos não-cristãos como Plotino, Amélio e Porfírio de Tiro, ou entre 150 e 380 d.C. por Irineu, Hipólito e Epifânio” (WILLER, 2007, p. 54).

⁵⁹ Nessa reflexão, Hutin - que remete a W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907) - segue de perto a PUECH, 1957, p. 55.

⁶⁰ “Em uma palavra, o gênero heresiológico, de ranço cristão avoengo e criador da noção de ‘heresia’ em sentido condenatório, não é o melhor modelo para solucionar as questões que são colocadas pelas desorientações atuais, motivadas pelos exclusivismos intramundanos da filosofia, das ciências e do relaxamento dos costumes, e tampouco para abordar as questões religiosamente delicadas da multiplicação das seitas”. (...) “Trata-se de ter a vontade firme de separar o erro das interpretações, cotejando-as com outras mais reais, e não de fortalecê-lo involuntariamente, combatendo-o com instrumentos não-apropriados, que encobrem e consolidam a natureza do que se quer corrigir” (GARCÍA BAZÁN, 2002, pp. 176-7 e 176). O mesmo autor dá a entender (p. 177 n. 156) que, no delicado problema de “separar o joio do trigo” quando da investigação das crenças transmitidas, seria sábia a aplicação do método hermenêutico de H.-G. Gadamer e do “intrivialismo” de Miguel Herrera Figueroa (1913-1999; cf. referências em GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 177 n. 56), e aplica em suas obras os métodos histórico-críticos e exegéticos de Antonio Orbe (1917-1996) à investigação das origens da filosofia cristã.

Henri-Charles Puech. O Gnosticismo passou a ser visto como um fenômeno religioso⁶¹ geral, cujo alcance histórico ultrapassa muitíssimo os limites do Cristianismo antigo e cujas origens são exteriores, ou mesmo anteriores, ao Cristianismo, de modo que. “se houve gnosticismos cristãos, esses não foram, falando propriamente, heresias imanentes à cristandade⁶², mas os resultados de um encontro e uma fusão entre a nova religião e um gnosticismo que já existia antes dele, que lhe era originalmente alheio e que, em essência, permaneceu assim (PUECH, 1957, p. 55).

Apesar dessa afirmação, Karen KING (2003, p. 18) pensa que “o problema de se definir o Gnosticismo foi e continua a ser primariamente um aspecto do continuado projeto de se definir e manter uma cristandade normativa”, lembrando (*op. cit.*, cap. 2) que, no processo de construção da identidade cristã, certas diferenças doutrinárias ou práticas em relação aos “gnosticismos” foram exageradas, e outras tantas criadas, ao mesmo tempo em que similaridades foram esquecidas ou suprimidas. Como resultado, o “Gnosticismo” como construção epistêmica moderna é entendido por King como sendo uma reificação que, em última análise, é a derivação última de um primitivo discurso cristão de ortodoxia e heresia.

Se por um lado a ênfase em certas diferenças ou similaridades com o Gnosticismo contribuiu para a construção da identidade cristã, também ajudou a que se visualizasse uma “identidade gnóstica” na antiguidade⁶³ e que se falasse de uma “tradição gnóstica” que se mantém ativa por anos a fio nas entranhas do mundo - como um enorme veio de carvão mineral em combustão que, queimando sem ser visto (exceto

⁶¹ Para GARCÍA BAZÁN (1978, p. 44), os gnósticos, pessoas eminentemente especulativas, empregaram “os dois recursos linguísticos que são próprios do nível doutrinário das religiões”, o simbolismo – com o qual procuraram “sugerir uma experiência [do Absoluto e do mistério] que escapa à expressão” – e a linguagem demonstrativa – através da qual tentaram “manter-se fiéis a tantas exigências quanto a razão possa solicitar”.

⁶² Dentro da perspectiva de Georges Bataille, que não deixa de ser heresiológica (embora transcenda os limites do Cristianismo), “a gnose, com efeito, antes e depois da predicação cristã, e de um modo quase bestial - quaisquer que tenham sido seus desenvolvimentos metafísicos -, introduziu na ideologia greco-romana os fermentos mais impuros; emprestou de toda parte à tradição egípcia, ao dualismo persa, à heterodoxia judaica oriental, os elementos menos conformes à ordem estabelecida; acrescentou-lhes seus próprios sonhos, exprimindo com clareza algumas obsessões monstruosas; não se repugnou, na prática religiosa, com as formas mais baixas (por isso, inquietantes) da magia e da astrologia gregas ou assírio-caldaicas, e ao mesmo tempo utilizou, porém talvez mais exatamente comprometeu, a nascente teologia cristã e a metafísica helenística” [G. Bataille, “*Le Bas Matérialisme et la Gnose*” (1930). Em: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 1970, pp. 220-226; p. 222].

⁶³ As “pegadas institucionais” do Gnosticismo se perderam no século V (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 175), sendo que Teodoro Bar-Konai registrou que até o século VIII o “Apocalipse dos Estrangeiros” (“*Apokalýpseis te prophérontes... Allogenoûs*” em Porfírio, *Vida de Plotino*, 16)” ainda era usado pelos Audianos (cf. H.-C. Puech, “Fragments retrouvés de l’Apocalypse d’Allogène”. *Mélanges Franz Cumont*, 4, 1936: 935-962). No Ocidente, o que restou do Gnosticismo histórico foi assimilado ao esoterismo medieval e moderno como “um mosaico de fragmentos e de elucubrações sobre esses mesmos fragmentos dispersos” (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 176).

pelas emissões de fumaça que ocasionalmente deixa escapar, como que a assinalar que ainda subsiste), revelaria de tempos em tempos seu caráter de energia-força-fogo-luz⁶⁴ através de sinais perceptíveis de sua atividade continuada ao longo da história.

Atualmente se aceita que o problema de se definir o Gnosticismo deve necessariamente delimitar o que seria a “visão gnóstica da existência” e busca-se discenir, em relação a essa, o que se pode entender por “gnose filosófica”. O estudo das relações entre o Gnosticismo histórico e a Filosofia remete necessariamente para uma investigação do lastro platônico do Gnosticismo e para uma tentativa de indicação de circunscrições e convergências entre Gnosticismo, Neoplatonismo e Cristianismo. Será este o empenho das seções seguintes.

⁶⁴ “A gnose é o conhecimento da Realidade supra-sensível (...), e é considerada como a energia motriz de toda forma de existência, no núcleo do mundo sensível e para além dele” [Hans Leisegang, *La Gnose* (1936), trad. J. Gouillard. Paris: Payot, 1951, p. 9].

I.1.1 - A VISÃO GNÓSTICA DA EXISTÊNCIA

A *Weltanschauung* gnóstica, ou “visão gnóstica” no sentido do Gnosticismo histórico, teve como traço “permanente e fundamental”, conforme Puech, a ideia de uma oposição entre o mundo ou criação e Deus:

Todo o universo dos sentidos é experimentado e julgado como mau⁶⁵. Deus não é tido como responsável nem pelo mal que existe neste mundo nem pelo mundo em si, que é mau. Deus transcende absolutamente o mundo (...). Deus não produziu o mundo e não o governa. Ele não é conhecido pelo mundo (...), ou no mundo (...). Se Ele intervém no mundo, é para salvar deste os homens, (...) e não para realizar qualquer coisa através do mundo (PUECH, 1957, p. 57).

A protohistória da ideia de uma oposição entre o mundo e Deus foi assim explicada por Arthur Lovejoy: quando o universo criado veio a ser concebido explicitamente não mais como sendo completo de uma vez por todas e eternamente igual, mas como evoluindo gradualmente em plenitude e excelência, “surgiu inevitavelmente a questão sobre se poderia se supor que um Deus eternamente completo e imutável se manifestaria num tal universo” (LOVEJOY, 1964, p. 316). No Gnosticismo, essa suposição ganhou ares de certeza dogmática; assim, conforme PUECH (1978, p. 241), onde o pensamento grego ligava indissolivelmente Deus e o mundo, entendendo que “Deus é o mundo”, o gnóstico passou a enxergar duas realidades distintas, independentes e irreconciliáveis, sob a forma da dicotomia “Deus ou o mundo”. Nessa perspectiva, a ação providencial de Deus não consiste mais na execução e manutenção das leis do universo, intervindo, ao contrário, para contradizer e romper essas leis (PUECH, 1978, p. 241).

Abaixo do Deus bom absolutamente transcendente, ou em oposição a Ele – dependendo de tratar-se de um dualismo mitigado ou absoluto -, e distinto desse Deus alheio ao mundo, desconhecido, oculto, inefável,

existe um outro Deus, inferior ou essencialmente mau, que criou e que domina o mundo. Esse é um Demiurgo⁶⁶, fraco, de mente estreita se não ignorante, ou ele pode ser o próprio Diabo, princípio não-engendrado ou Príncipe das Trevas e encarnação do Mal como tal, culpado por ter produzido o universo e o homem carnal (...). A imperfeição e iniquidade desse Deus são conhecidas – e bastante bem – por esses produtos [as Trevas

⁶⁵ Sobre o “problema do mal” no Gnosticismo cf. PUECH, 1978, pp. 190-206.

⁶⁶ A suposição de um Deus oculto (*absconditus*) descrito paradoxalmente como equivalente à *coincidentia oppositorum* e do qual o Jeová veterotestamentário seria apenas uma manifestação ou emanção fornece subsídios para a transformação gnóstica de Jeová em Demiurgo e para a crença em seres intermediários (benignos ou malignos) entre Deus e o homem, enquanto os qualificativos do Deus veterotestamentário (Adonai, Elohim, El Shaddai, Iaô, Sabaoth), de sinônimos do Uno e Supremo, passam a ser nomes próprios de divindades inferiores e malévolas, os arcontes (WILLER, 2007, pp. 47-8).

e o Mal] e pelas leis tirânicas que ele impõe sobre o curso dos eventos e sobre suas desgraçadas criaturas (PUECH, 1957, p. 59).

Para os diversos sistemas do Gnosticismo, o modo apropriado de o homem, aprisionado na carne imperfeita e no mundo maligno, conseguir escapar destes e do Mal é através da gnose, conhecimento que se apresenta como experiencial, íntimo, superracional, apropriado, eficiente, transcendentalizante e salvífico.

A *História Imparcial das Igrejas e das Heresias* (1699-1700)⁶⁷, do pietista Gottfried Arnold (“Christophorus Irenaeus”; 1666-1714), define as condições da gnose: “1. que se possa conhecer propriamente as coisas; 2. também, que se consuma o que se sabe, e 3. que o que na verdade está oculto possa ser explicado de modo divino”⁶⁸ (ARNOLD, 1740, p. 70). Essa definição reúne em sua mirada tanto uma visão da gnose num sentido filosófico (1; 2) quanto uma visão da gnose num sentido teológico (3), e resgata o significado da gnose segundo as aspirações do Gnosticismo histórico: entendimento apropriado das coisas; conhecimento eficaz; conhecimento divino, verdadeiro [= salvífico], desocultado e efetivado. A busca gnóstica pela compreensão superior seria “uma verdadeira completude do homem (...) através da sabedoria das coisas divinas, tanto em palavras quanto nas ações e na vida inteira (...). É por isso que esses cristãos têm chamado a si mesmos *gnósticos*, especialmente aqueles que têm se interessado em refletir sobre as coisas divinas em uma vida contemplativa”⁶⁹ (ARNOLD, *op. & loc. cit.*). Esse entendimento da “gnose” é diferente daquele do Cristianismo normativo (da Igreja), que favorece outros significados para esse vocábulo: 1. aperfeiçoamento e aprofundamento da fé (PERKINS, 1994, pp. 339, 341); 2. aquilo que só pode encontrar-se na maestria da interpretação da lógica interna e da coerência doutrinal das Escrituras (PERKINS, *op. & loc. cit.*); 3. algo que “coloca a alma em condição de entender sua verdadeira semelhança com Deus, mas não é uma

⁶⁷ Gottfrid (*sic.*) Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auff das Jahr Christi 1688*. Frankfurt-sobre-o-Meno: Thomas Fritsch, vol. 1 (tomos 1 e 2), 1699; vol. 2 (tomos 3 e 4, com o título *Gottfried Arnolds Fortsetzung und Erklärerung, oder, Dritter und verdrter Theil der Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie*), 1700. Cf. ainda Andreas Urs Sommer, “Fragmentarisierte (Heils-)Geschichte? Bemerkungen zu Gottfried Arnold”. Em: U. Sträter, H. Lehmann, T. Müller-Bahlke, J. Wallmann (eds.), *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*, 2 vols.; vol. 1. Halle: Franckesche Stiftung, 2005, pp. 135-144, e a obra sofiológica de Arnold, *Das Geheimniss der göttlichen Sophia*. Leipzig: Thomas Fritsch, 1700 (reimpr. c/ nova introdução: Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1963).

⁶⁸ “1) Daß man die sachen wol erkennt: 2) auch vollbringet was man weiß: 3) und darlegen kann was in der warheit auf Göttliche art verborgen ist”.

⁶⁹ “Eine rechte vollendung des menschen (...) durch die weißheit in Göttlichen dingen, so wol in worten als in wercken und im gantzen leben (...). Und daher haben sich nun auch die Christen selber Gnosticos genennet, zumal die, welche sich auf betrachtung Göttlicher dinge in einem beschaulichen leben geleet haben”.

condição necessária para a salvação. (...) Os termos fundamentais com que os cristãos descrevem a salvação são a fé e a graça, antes que a *gnósis*” (*id., ibid.*).

Para os gnósticos, a salvação não é consequência da fé, das boas ações e da graça, mas do conhecimento vivificante, e a “ignorância” ocupa o lugar do “pecado”⁷⁰ (JONAS, 1963, p. 127; PAGELS, 2006, p. 141). Conforme Hans Jonas, “no contexto gnóstico [a palavra] ‘conhecimento’ tem um sentido enfaticamente religioso ou sobrenatural, e se refere a objetos que hoje em dia chamamos aqueles da fé, mais que aqueles da razão” - “o ‘objeto’ supremo da gnose é Deus: seu advento na alma transforma o conhecedor por fazer dele um participante da existência divina”. O conhecimento de Deus, apreensão noética de um objeto incognoscível por essência, associada aos segredos da salvação, “está estreitamente ligado a uma experiência de revelação, de modo que a *recepção* da verdade, seja por tradição sagrada e secreta ou por iluminação interior, substitui o argumento e a teoria racional” (JONAS, 1963, pp. 34 e 35; *italico original*).

O Gnosticismo constitui um complexo de elementos míticos, místicos, psicológicos e filosóficos apresentados num amplo espectro de crenças e sistemas⁷¹, surgidos no Oriente mediterrâneo e regiões adjacentes aproximadamente à época dos primórdios do Cristianismo⁷², nos quais, conforme diversos autores, seria perceptível com maior ou menor clareza um mito central⁷³ caracterizado por uma experiência do mundo, do universo material, como um lugar inóspito (HANRATTY, 1997, pp. 35-7) do qual o homem deve e pode escapar mediante a *gnósis*. Conforme Thomas Altizer, “o antigo Gnosticismo pôde nomear miticamente a dicotomia do Criador, mas apenas pôde fazê-lo conhecendo o Criador [do mundo, o Demiurgo] como o Deus alheio que é totalmente dissociado da Divindade ou Puro Espírito, de modo que a criação é uma queda⁷⁴ desde o Espírito absolutamente inatual e puramente primordial” (ALTITZER, 1993, p. 98). De fato, após recordar a opinião de Möller⁷⁵ acerca da dificuldade de se reunir as tendências divergentes do Gnosticismo sob um ponto de vista comum, Rudolf

⁷⁰ “No Gnosticismo, a ideia do pecado original não tem lugar: a Queda é um acidente cósmico ou drama teológico, e não um erro humano” (WILLER, 2007, p. 81).

⁷¹ Sobre os gnósticos, Epifânio de Salamina [no *Panarion*, i. e. “Antídoto (contra as heresias)” (c. 380 d.C.), XXV, 2, 1] relatou: “cada um deles produziu sua própria escola de pensamento por suas paixões particulares próprias, e inventaram inúmeros caminhos do mal” (LAYTON, 2002, p. 241).

⁷² Cf. WILLER, 2007, p. 46 e ss.

⁷³ O mito central do Gnosticismo é melhor discutido adiante.

⁷⁴ Cf. ALTITZER, 1993, pp. 80 e 97.

⁷⁵ E. W. Möller, *Geschichte der Kosmologie der griechische Kirche in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle, 1860, p. 412 e ss.

Baxmann pronunciou que “a ideia geral e fundamental do Gnosticismo não é adequadamente expressa nem na doutrina das emanções nem naquela do dualismo⁷⁶, nem, menos que tudo, na forma filosófica em que ele repousa. Primeiro que tudo, a ideia do *dēmiourgós* (...) leva ao centro da concepção gnóstica do mundo” (BAXMANN, 1862, p. 661). Influenciado por sua discordância do entendimento da gnose e do Gnosticismo advogado por Hegel e pelos “hegelianos de esquerda”⁷⁷, e sem concordar inteiramente com os “hegelianos de centro”⁷⁸, Baxmann sugere indiretamente que a ideia do *dēmiourgós* se vincula à doutrina das emanções e que essas percepções se encaminham para uma visão metafísica processual da realidade que dispensa a crença num Deus criador soberano e num Redentor do mundo e da humanidade:

Enquanto os apologistas cristãos, a despeito de sua inclinação teórica em direção ao *ón* filosófico, se apegaram à personalidade de Deus, e conseqüentemente explicaram a transição de Deus para o mundo (...) como um ato de vontade livre (...), os gnósticos viram essa transição apenas como um processo do Absoluto. (...) Indubitavelmente pareceu aos gnósticos que era insuficiente explicar o *polythryllêton zêtêma, pothên he kakia*⁷⁹, pela determinação livre da vida criada. A Redenção também não lhes sugeriu qualquer ideia de um mediador, mas, assim como sua cosmologia, segue a lei da necessidade natural. A falsa separação entre a vida natural e a espiritual, que se reflete no caráter docético de sua cristologia⁸⁰, proíbe que se alcance qualquer explicação moral [para a existência do mundo]. (...) No lugar de uma história sagrada de redenção, os gnósticos apresentam um *processo* cósmico ou meramente fenomênico, e no lugar de uma realização historicamente estabelecida apresentam a ideia universal, filosófica, do espírito como em si idêntico à divindade, necessitando apenas apreender o conhecimento dessa identidade⁸¹ de modo a alcançar a perfeição suprema. Os gnósticos idealmente sutilizam o elemento histórico da redenção, sendo a pessoa e a obra do Cristo para eles meramente o reflexo de uma ideia universal especulativa (BAXMANN, 1862, pp. 661-2 e 664).

Se muitos autores concordam que a ideia de um Demiurgo distinto da Divindade é parte essencial da concepção gnóstica do mundo, para Peter KOSLOWSKI (1988, p. 9) “a experiência determinante do gnóstico é aquela de ser um estrangeiro⁸² no mundo

⁷⁶ Sobre as múltiplas nuances do dualismo religioso e do dualismo filosófico (distintos entre si) cf. GARCÍA BAZÁN, 1978, pp. 17-23; 89 e ss.

⁷⁷ Explicitamente criticados (BAXMANN, 1962, pp. 659, 664 e *passim*), embora sem menção de nomes, foram aqueles que extraíram conclusões teológicas radicais, por vezes até mesmo ateístas, do hegelianismo. Certamente, Baxmann tinha em mente pelo menos David Friedrich Strauss (1808-1874) e Bruno Bauer (1809-1882).

⁷⁸ Aqueles que submeteram dogmas religiosos à reinterpretção em linhas hegelianas, como Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Karl Ludwig Michelet (1801-1893) e Karl Rosenkranz (1805-1879).

⁷⁹ “A muito badalada [*thryllêô*] questão, ‘donde vem o mal?’”.

⁸⁰ O docetismo foi uma doutrina cristã do século II, geralmente atribuída a correntes gnósticas, que refutou a encarnação do Cristo e ensinou que este apenas pareceu (*dokêô*) ter um corpo humano com uma história natural de nascimento, crescimento, padecendo e morte.

⁸¹ Ou seja, os gnósticos advogam a *gnôsis* (gnose) no lugar da *pistis* (fé) (BAXMANN, 1962, p. 679).

⁸² “A palavra ‘alheio; estranho; estrangeiro’ (em grego, *állos, héteros, xénos, allótrios, allogenês*; em latim *alius, alienus, extraneus*; em mandeu, *nukráya* [síriaco *nukrayá*]) repete-se permanentemente na literatura gnóstica” (HUTIN, 1964, 15 n. 32). Sabe-se a partir de Epifânio de Salamina (*Panarion*,

(...). O mundo é, para o gnóstico, experiência deslocada (*versetztes*) e decaída, ou existência no erro (*In-der-Irre-Sein*); ao mesmo tempo, mediante a gnose “o inteiramente alheio torna-se perceptível além do mundo decaído”. A experiência do mundo material como um domínio inóspito não é exclusiva do Gnosticismo, mas aparece neste com uma intensidade inusitada, o que tende a afastá-lo do espectro de crenças representado pelo Hermetismo⁸³, onde há, como no Neoplatonismo, uma gradação na escala do ser e não um abismo não-ultrapassável entre o que está em cima e o que está em baixo. Stuart Holroyd sublinhou uma importante diferença nas imagens de Deus e do Demiurgo entre a “gnose hermética” e outras formas de Gnosticismo judaizante ou cristológico, apontando que no “Gnosticismo Hermético” “o Deus supremo e o criador, ou Demiurgo não são designados como poderes opostos ou antitéticos, e conseqüentemente o cosmos e o mundo material são entendidos como ordens do ser deficientes, mas não degeneradas, e não há [nele] nenhuma expressão da característica repugnância gnóstica em relação ao físico e ao material” (HOLROYD, 1994, p. 77).

O Gnosticismo deixou de existir como forma de organização social no Ocidente com o extermínio dos albigenses ou cátaros no século XIII, “mas não como doutrina e visão de mundo. Além de seus reflexos em heresias, dissidências e revoltas religiosas, reapareceria em hermetistas e magos da Renascença, e em místicos e esoteristas, os ‘iluminados’” (WILLER, 2007, p. 52)⁸⁴. Com o passar dos séculos, Gnosticismo e Hermetismo se misturaram em medidas variadas. Como expõe Claudio Willer,

Provavelmente, as expressões de duas visões de mundo, uma dualista e outra monista, à medida que iam sendo alteradas através da cópia e transmissão de um lugar e uma época para outra, influenciaram-se mutuamente. As doutrinas eram distintas, mas seu centro de difusão, Alexandria, foi o mesmo. Pode-se, por isso, supor transfusão de conteúdos, do Gnosticismo para o Hermetismo, e vice-versa. E, principalmente, nos séculos XV a XVII as duas visões de mundo, monista e dualista, como que se ajustaram. Passaram a fazer parte de uma configuração do saber mais ampla: aquela do Neoplatonismo renascentista (...).

XXXIX-XL) que os gnósticos sethianos e os arcontianos, que lhes eram próximos, consideravam a si mesmos como estrangeiros ao mundo (a partir de sua exegese do *Gênesis*, IV, 25, onde entendiam que a “outra semente” de Seth havia vindo do “poder no alto”, i. e., do Céu). Sobre a noção de estrangeiridade ou alogenia no Gnosticismo q. v. PUECH, 1978, pp. 207-13.

⁸³ Apesar disso, é importante recordar que os escritos do gênero hermético do Códice VI de Nag Hammadî (*Discurso sobre a Ogdôada e a Enéade, Oração de ação de graças e Asclépio*) “constituem uma síntese da interpretação gnóstica do Hermetismo egípcio e [pela semelhança entre seu conteúdo e a matéria dos tratados do *Corpus Hermeticum*] são uma prova da forte influência que o Gnosticismo exerceu em vários dos tratados [escritos em grego] que integram o *Corpus Hermeticum*, compilado na época bizantina e posteriormente reinterpretado pelos autores renascentistas (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 146).

⁸⁴ Q. v. HANRATTY, 1997, p. 69 e ss.

Os renascentistas neoplatônicos e os místicos contendores da Contra- Reforma não apenas confundiram as duas doutrinas, Hermetismo e Gnosticismo, ou gnose otimista⁸⁵ e pessimista. Ao desconhecerem seu antagonismo, talvez tivessem tentado sintetizá-las. E, também, sintetizar dois modos do misticismo: um deles, o misticismo da natureza, a visão do mundo como impregnado da presença divina; outro, o misticismo da superação do abismo entre o mundo e o Deus remoto. (...) Com ou sem demiurgo a interpor-se entre eles e o *Pleromá*⁸⁶, qualquer que fosse a natureza dos males e sofrimentos dos quais queriam livrar-se - mundanos ou cósmicos, ilusórios ou materiais -, interessava-lhes ascender e reencontrar a Unidade (WILLER, 2007, pp. 112 e 113).

Mesclado com elementos de procedência muito diversa e tendo seu pessimismo atenuado ou ofuscado, o mito central do Gnosticismo teria influenciado profundamente, mas de forma costumeiramente velada, as especulações de religiosos como Joaquim de Fiore⁸⁷, místicos como o Mestre Eckhart e Jacob Böhme – indivíduos que não reivindicaram qualquer herança do Gnosticismo histórico. Para Jean DORESSE (1958, pp. 1-2), foi apenas no século XVIII que se começou a julgar mais digno de interesse o Gnosticismo antigo. Dessa época em diante, o Gnosticismo teria influenciado, de um modo menos implícito, filósofos como Hegel e Schelling (notadamente através de Böhme), psicólogos como Carl Jung⁸⁸, e um vasto grupo de pensadores, escritores e ativistas reincidentemente rotulados de “gnósticos” por seus contemporâneos ou extemporâneos. Vejamos, então, o que se pode dizer acerca das relações entre gnose e filosofia.

⁸⁵ Enquanto a experiência terrena da encarnação está subordinada à morte, prefigurada no sono, e à incompletude, representada pelo dimorfismo sexual (e ainda melhor evidenciada na necessidade alimentar), na visão hermética do ser humano a nossa essência imortal e andrógina persiste inalterada fora do tempo. “Conicionados (*schooled*) que estamos por relatos judaicos e cristãos acerca desse acontecimento, ou pelas iradas inversões Gnósticas desses mesmos relatos, provavelmente somos de início aquietados pelo tom equânime desta versão Hermetista. Seu afeto é sutil e nostálgico, e também sobrenaturalmente (*preternaturally*) calmo, ainda que descreva uma catástrofe e não uma Queda afortunada. Sermos drogados pelo abraço da natureza naquilo que designamos como o mais natural em nós, nosso sono e nossos desejos sexuais, é ao mesmo tempo um fado agradável e infeliz, pois aquilo que permanece imortal em nós é tanto andrógino como insone. O Gnosticismo pagão dos Hermetistas é bastante mais gentil e resignado no que concerne a este paradoxo do que qualquer coisa que possamos encontrar no Gnosticismo judaico ou cristão” (BLOOM, 1996, pp. 180-181).

⁸⁶ Do grego *plērōma* (“plenitude; totalidade; inteireza”), o indiviso nível ontológico mais superior e originário. Antônimo de *kénōma*. Para o Gnosticismo, “há o domínio do Espírito, o campo da visão introspectiva do gnóstico, a que ele chama expressamente o *Pleroma*, a Totalidade, o Todo; e, opondo-se a ele, o mundo da Matéria, que está fora do *Pleroma*, e que é Caos, hostil, intrinsecamente mau. (...) O *mýthos* gnóstico procurará explicar a origem do ‘mundo externo’ não em termos duma criação na qual um Deus ‘bom’ vê que é ‘bom’ e ‘muito bom’ aquilo que chamou à existência, mas em termos de uma ‘Queda’, um afastamento do *Pleroma*. E (...) alguns amuletos gnósticos que nos chegaram à mãos apresentam símbolos em que o mundo material é figurado como estando completamente *fora* da mandala [do *Pleroma*]. O seu *mýthos* assim como a sua prática hão de ter por objetivo comunicar uma gnose pela qual a alma seja libertada, exatamente do “mundo externo” da matéria e não nele ou através dele” [Victor White, Deus e a Psicanálise (*God And The Unconscious*, 1953). Lisboa: Livraria Moraes, 1964, p. 309].

⁸⁷ Cf. H. de Lubac, *La Posterité Spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Éditions Lethielleux/Namur: Culture et Verité, 1978 (reimpr. 1987).

⁸⁸ Para Richard Smith, “Jung toma o mito dualista inteiro e o situa dentro da psiquê” (SMITH, 1988, pp. 540-1).

I.1.2 - A GNOSE FILOSÓFICA

VIEILLARD-BARON (1999, p. 354) apontou a necessidade de “distinguir radicalmente” entre o “Gnosticismo histórico das seitas cristãs heréticas” e a “gnose eterna ou gnose filosófica”, caracterizando-se esta por um “esforço de interiorização espiritual e de concentração espiritual” que no Gnosticismo histórico desviou-se desse esforço e favoreceu um “apelo à astronomia e à magia, a crenças mitológicas de proveniência alexandrina”⁸⁹. Christian Hermann WEISSE (1837) opinou que o Gnosticismo representou a primeira tentativa abrangente de uma filosofia do Cristianismo⁹⁰, uma tentativa que, em virtude da enorme amplitude de suas ideias especulativas, teria se inclinado para o misticismo, a mitologia e a teosofia – não obstante a existência de ocasiões nas quais os gnósticos foram identificados como articuladores de um pensamento filosófico, ou ao menos de uma filosofia teosófica⁹¹.

Embora engenhosamente elaborada pelos gnósticos, sua tentativa protofilosófica⁹² teria extrapolado em muito o escopo de sua empreitada, degenerando rapidamente em um modo de expressão absolutamente diferente da filosofia, abandonando progressivamente as especulações metafísicas enquanto valorizava as experiências religiosas e a imaginação poética. Pensadores como Schelling, Hegel e Ferdinand Baur, contudo, enfatizaram os aspectos conceptuais da gnose mesmo no Gnosticismo histórico, e ao fazê-lo tornaram-se defensores da ideia de uma “gnose eterna” que não viam problema em aproximar de suas próprias filosofias. Hoje se aceita que a moderna hermenêutica permite abordar filosoficamente pelo menos aqueles textos gnósticos que “adotam a forma descritiva e reflexiva sobre os fenômenos que abordam”,

⁸⁹ Conforme Scholem, o gnosticismo concebido no confronto com o Judaísmo, o “conquistador monoteísta da mitologia”, foi uma das últimas grandes manifestações da mitologia no pensamento religioso [Gershom Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica (The Hilda Stich Stroock lectures*, 1941) (1961 ed. inglesa, 1957 ed. alemã), trad. Jacó Guinsburg *et al.* São Paulo: Perspectiva, 1972 (reimpr. 1995), pp. 65-6, 231 e ss., 74 e ss., 324-5 e *passim*].

⁹⁰ O mais arcaico modelo de exegese cristã que se conhece é aquele que Irineu de Lyon, em sua obra *Contra as Heresias*, atribui ao valentiniano Ptolomeu (*Contra as Heresias*, I, 8, 5; IRINEU, 1995, pp. 56-8). Floro de Lyon escreveu em seu prólogo (c. 860) às obras de Irineu: “Acerca das heresias daquele tempo, nenhum outro discutiu com maior profundidade e clareza. (...) [*Contra as Heresias* é] a única fonte atual para o conhecimento dos sistemas gnósticos e da teologia da Igreja dos Padres [contemporânea] do final do século II (...); é a mais antiga discussão sobre as heresias de que se tem memória. (...) [Irineu é] o primeiro grande teólogo dogmático dentre os Padres” (Helcino Ribeiro, “Introdução” a IRINEU, 1995, pp. 9-27; pp. 9, 10, 11 e 18).

⁹¹ Cf. F. García Bazán, “En los comienzos de la filosofía cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos”. *Teología y Vida* (Santiago), XLIII, 2002: 251-268; EMMEL, 2002.

⁹² Hans Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist, I. Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934 [reimp. 1966], p. 253) entendeu que, “na medida em que Platão estilizou a filosofia como religião ostensiva (*Scheinreligion*), ele possibilitou a estilização de uma religião tardia como filosofia ostensiva (*Schein-philosophie*)”, e John DILLON (1996, p. 384) classificou de “fenômenos subfilosóficos” os escritos gnósticos e herméticos e os *Oráculos Caldeus*.

por tratar-se de modos de exposição que são familiares para a mentalidade do investigador atual (GARCÍA BAZÁN, 2002, p. 138).

Uma sentença de Michel Foucault (de uma aula de 6 de janeiro de 1982) pode representar uma posição fenomenológica válida para exemplificar o que seria, num sentido filosófico hodierno, lograr uma visão ou uma existência gnóstica:

A gnose, e todo o movimento gnóstico, é (...) um movimento que sobrecarrega o ato de conhecimento, ao qual, com efeito, atribui-se a soberania no acesso à verdade. Sobrecarrega-se o ato de conhecimento com todas as condições, toda a estrutura de um ato espiritual⁹³. A gnose é, em suma, o que tende sempre a transferir, a transportar para o próprio ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual (FOUCAULT, 2004, p. 21).

A dimensão da “sobrecarga do ato de conhecimento” na gnose aparece sintetizada no seguinte fragmento gnóstico citado por Hipólito de Roma⁹⁴ (*Refutatio Omnium Haeresium*, V, 6, 6): “O conhecimento do homem é o começo da perfeição; o conhecimento de Deus é sua consumação” (*apud* HUTIN, 1964, p. 15). O autoconhecimento é um caminho reintegrativo que leva à totalidade: “Conhecer-se é, com efeito, reconhecer-se, reencontrar e recuperar o verdadeiro ‘eu’ anteriormente obnubilado pela ignorância e pela inconsciência a que a fusão com o corpo e a matéria submete o homem: a *gnósis* é em realidade uma *epignósis*, um ‘reconhecimento’, uma auto-rememoração” (PUECH, 1979, p. 232). “O conhecimento de si implica redenção de si, assim como aquele do universo implica os meios de se libertar do mundo e dominá-lo” (PUECH, 1978, p. 259).

Na gnose, o conhecimento é hipervalorizado em detrimento da fé e da graça. Vieillard-Baron esclarece, partindo da afirmação de Orígenes (*Comentário a S. João*, livro XIX, cap. IV, 17) de que conhecer verdadeiramente alguma coisa é “misturar-se e unir-se a ela”, que a gnose é “um conhecimento que implica o sujeito no conhecimento mesmo, descartando-se toda ideia de conhecimento exterior ao seu objeto” (VIEILLARD-BARON, 1999b, pp. 353-4). Lemos no texto gnóstico valentiniano *O Evangelho Segundo Filipe* (*Nag Hammadi Codex [NHC] II, 3*), 12, 20-34:

As pessoas não podem ver coisa alguma no mundo real, a não ser que se tornem essa mesma coisa. No reino da verdade, não é como os seres humanos no mundo, que vêem o sol sem ser o sol, e vêem o céu e a terra e assim por diante sem serem eles. Antes, se você viu qualquer coisa lá, você se tornou aquela coisa: se você viu o Ungido (Cristo), você se tornou o Ungido (Cristo); se você viu [o Pai, você] se tornará o Pai. Assim

⁹³ Para FOUCAULT (2004, p. 38), se acompanharmos o pensamento de Hegel, Schelling, Nietzsche, do Husserl da *Krisis* e de Heidegger, ver-se-á que “as estruturas da espiritualidade não desapareceram nem da reflexão filosófica nem, talvez, do conhecimento”.

⁹⁴ Um autor cuja acurácia em relação às fontes Gnósticas foi confirmada após os achados de Nag Hammadi (EDWARDS, 1991, p. 26).

[aqui] (no mundo) você vê tudo e não [vê] a si mesmo. Mas lá, você vê a si mesmo; pois você se torna o que você vê. (LAYTON, 2002, pp. 401-2).

Claudio Willer apontou as consequências da suposição de um conhecimento intransitivo: o desaparecimento de um dos termos da relação cognoscitiva, de um objeto delimitado, coloca o outro termo, o sujeito cognoscente, à beira de um solipsismo ou de um abismo – o conhecimento de tudo, da infinitude, equivale à anulação daquele que conhece ou da linguagem (carecendo de referências distintivas), ou a um conhecimento de nada, do próprio Nada (WILLER, 2007, p. 33). “Da exaltação mística ao pessimismo, é uma questão de ênfase em um ou outro dos dois termos”, nada ou tudo, vazio ou infinitude, abismo ou plenitude (WILLER, 2007, p. 99). Daí o contraste entre *Pleroma* e *kenoma*; daí a ênfase gnóstica valentiniana na noção de um Abismo que precede a criação do mundo.

Paul MASSON-OURSSEL (1949, p. 149) declarou que “a gnose, conhecimento beatificante, é possuída quando se distingue o Absoluto, em suas profundidades, daquilo que O relativiza”. A gnose consiste na com-preensão unificadora do gnóstico com o Absoluto, numa espécie de *unio mystica* que só se alcança mediante a subsunção do subjetivo no objeto, do particular no universal. No entendimento de Henri-Charles Puech,

no curso de uma iluminação, que é regeneração e divinização, o homem [gnóstico] se apodera de si em sua verdade, se relembra e retoma consciência de si, isto é, a um mesmo tempo, de sua natureza e de sua autêntica origem; desse modo ele se conhece e se reconhece em Deus, conhece Deus e aparece a si mesmo como emanado de Deus e estrangeiro ao mundo, adquirindo assim, com a posse do seu “Eu” e de sua verdadeira condição, a explicação de seu destino e a certeza definitiva de sua salvação, descobrindo-se como ser salvo por direito e desde toda a eternidade (PUECH, 1978, p. 190).

Como o jovem Schelling, Hegel estudou com simpatia as “heresias” gnósticas, aquelas que “emergiram mais notavelmente pouco antes ou depois de a religião cristã ter aparecido em cena”, e às quais preferiu qualificar de “representações que surgiram da necessidade de *cognoscibilizar* Deus”⁹⁵ (HEGEL, 1984, p. 129). Nos sistemas schellinguiano e hegeliano, os mitos e a religião representam figurativamente aquilo que a filosofia expressa sob forma conceitual. Para Schelling, “o mito nada mais é que uma configuração sensível de uma especulação filosófica, cujo caráter persuasivo vai além da conceptualidade rigorosa do conhecimento demonstrativo” (DISTASO, 2004, p. 6 n.

⁹⁵ Citação de uma conferência de Hegel, manuscrito de 1824.

16)⁹⁶. Os sistemas gnósticos são formas de representação que “têm como princípio, em conjunto, as mesmas determinações, e a necessidade geral a que respondem e que lhes serve de fundamento é justamente uma necessidade profunda da razão, a saber: determinar e captar como concreto o que é em si e para si” (HEGEL, 1977, p. 430)⁹⁷. Nesse raciocínio, os diversos sistemas gnósticos são percebidos como formas imaginativas pré-filosóficas – amiúde permeadas pela fantasia e pelo mito – de apreensão das ideias (aquilo que é em si e para si)⁹⁸. Quer sejam representados como pré-filosóficos, para-filosóficos ou, em sua intenção, trans-filosóficos, o certo é que os sistemas gnósticos interagiram com a filosofia de um modo assaz complexo, notadamente com o Platonismo, em suas múltiplas vertentes. Uma sondagem acerca do “lastro” Platônico do Gnosticismo, portanto, pode mostra-se de algum valor no contexto de nossas investigações, e esse é o tema da seção seguinte.

⁹⁶ Distaso cita Schelling, “Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt”; *Historische-kritische Ausgabe*, ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976, vol. I, p. 209: “als ein zu Versinnlichung einer philosophischen Spekulation gedichteter Mythos ist”. O *Über Mythen* teria influenciado Hegel.

⁹⁷ Para Hegel, “A Igreja repudiou o Gnosticismo porque ele permaneceu no universal e apreendeu a Ideia na forma da Imaginação, que então se opôs à Autoconsciência real do Cristo encarnado (*Christós én sarkí*). Os docetistas dizem que o Cristo teve meramente um corpo e uma vida aparentes (...). A Igreja permaneceu firmemente em oposição a isso em favor de uma forma definida de personalidade, e aderiu ao princípio da realidade concreta” (HEGEL, 1977, p. 430). Hegel, que pretendeu traduzir com sua filosofia a experiência própria do Absoluto, alegou que o mesmo cristianismo, apesar de sua metanarrativa deficiente (cf. O’REGAN, 1994, p. 3), pode dar a conhecer Deus através da sua revelação, e reconheceu o valor da encarnação e da Trindade como símbolos da Auto-revelação de Deus ou do Espírito. A ênfase hegeliana sobre o conhecimento confronta a exaltação do “Deus incógnito” e outras variedades de teologia negativa - presentes, p. ex., no Pietismo [Cf. O’REGAN, 1994, seção 1.1 (“Against Negative Theology”), pp. 31-42] -, bem como as limitações impostas à razão pela primazia kantiana do entendimento.

⁹⁸ Um relato gnóstico chamado de *O Trovão – Intelecto Perfeito* (NHC VI, 2), 20, 28-34, apregoa: “Sou eu o escutar que é aceitável em todos os assuntos;/ Sou eu o falar que não pode ser restringido./ Sou eu o nome da voz, e a voz do nome./ Sou eu o sentido do texto,/ E a manifestação da distinção (...)” (LAYTON, 2002, p. 102).

I.2 - O LASTRO PLATÔNICO DO GNOSTICISMO

Para os gnósticos como para os cristãos⁹⁹, a gnose deve ser vista como uma categoria do conhecimento, e não como um sistema de crença. Assim, não é acidental que os antigos gnósticos,

com sua abertura sem limites à vida espiritual de sua época, (...), sejam encontrados nos círculos dos filósofos Platônicos. Ali participam produtivamente no desenvolvimento da discussão e provocam, dessa forma, o desacordo de Plotino, Porfírio e Amélio, que conservam os clássicos da escola [Platônica], porque reclamam, por sua vez, um conhecimento mais profundo, que se separa da norma, da doutrina dos filósofos anteriores, e se envolvem com a aura da antiga sabedoria revelada, como conta Porfírio (na *Vida de Plotino*), o que no fundo também é confirmado pelo conteúdo dos textos de Nag Hammadî do *Alógenes [O Estrangeiro]* (NHC XI, 3) e do *Zóstrianos* (NHC VIII, 1)¹⁰⁰ (SCHOLTEN, 1999, p. 166).

FOUCAULT (2004, pp. 97 e 312) considera que a relação do homem consigo mesmo e com o divino como si-mesmo enquanto uma das condições de acesso à [e rememoração da] verdade fez do Platonismo constantemente o fermento, o solo, o clima, e a paisagem de todos os movimentos gnósticos¹⁰¹, enquanto Jean DORESSE (1958, p. 297) pensa que “o Platonismo já havia traçado como que um esboço do que foram certos temas da teologia gnóstica. Que se abra o *Fedro*, o *Timeu*, o *Fédon* ...: já se lerá como a queda acidental da alma a projetou do mundo supraterrrestre na materialidade dos corpos, e como a alma caída ainda guarda aqui, como um tesouro secreto, lembranças de realidades absolutas que havia contemplado em suas origens”. Deve-se avançar com cautela, no entanto, na empreitada da determinação da influência do Platonismo sobre algumas correntes esotéricas do pensamento, pois “muito trabalho detalhado é necessário antes que conclusões aceitáveis possam ser alcançadas sobre o tipo de Platonismo que repousa sob as elaboradas construções metafísicas dos gnósticos, hermetistas e [dos autores dos *Oráculos*] caldeus¹⁰²” (DILLON, 1996, p. 384).

⁹⁹ Cf. p. ex. *I Timóteo*, VI, 20, e o uso que Irineu repetidamente faz dessa passagem.

¹⁰⁰ Esses textos, em suas versões originais em grego, foram conhecidos por Plotino e seu círculo, que a eles reagiram tolerando certos pontos de vista e atacando outros (cf. um resumo desses pontos em TURNER, 1992, pp. 455-456).

¹⁰¹ Sobre o desenvolvimento da espiritualidade cristã em oposição a uma gnose “fundamentalmente neoplatônica” cf. FOUCAULT, 2004, pp. 510-11 (q. v. ainda a p. 312 e ss.).

¹⁰² Cf. DILLON, 1996, pp. 392-6.

No mito gnóstico central¹⁰³ (FILORAMO, 1990, p. 54 e ss.; O'REGAN, 2001, pp. 102-135), um ato de imprudência, soberba ou arrogância rebelde de uma deidade secundária (amiúde identificada como *Sophia* ou *Énnoia*), traduzido em pensamentos transtornados e revoltosos em relação à ruptura com o *Pleroma*, diversifica-se em sentimentos desagradáveis que se condensam na forma dos elementos materiais do mundo que habitamos¹⁰⁴. Em alguns relatos gnósticos esses pensamentos e sentimentos “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 cria¹⁰⁵ daquela deidade secundária rebelde¹⁰⁶. Misturada à matéria do nosso mundo, no

¹⁰³ Para GARCÍA BAZÁN (1978, p. 45-57; 84-6 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 plenifica 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 é 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 à recuperação da Realidade eterna e imutável; em segundo lugar, um regime emanacionista. “Se bem que estas características têm uma natureza própria, não possuem um caráter absoluto, mas relativo, de modo que sistematicamente se requerem entre si e, por esta razão, a ausência de algum deles pode revelar-se pela presença dos demais” (GARCÍA BAZÁN, 1978, p. 45).

¹⁰⁴ No mito valentiniano na versão de Ptolomeu (conforme Irineu, *Contra as Heresias*) aprendemos que “ao [indagar sobre a ‘raiz sem começo’ e] tentar [fazer] o impossível e o incompreensível, ela [Sophia] produziu uma substância amorfa [ou: essência sem forma] (...). A essência da matéria – dizem eles – teve sua primeira fonte na ignorância [falta de conhecimento], tristeza [desgosto], medo e assombro [terror]” (I, 2, 3) - isto é, insatisfação, temor, e profunda perturbação e insegurança - “tristeza [desgosto] por não ter atingido a luz [ou: porque não entendera (a ‘raiz sem começo’)], medo de que a vida a deixasse [i.e., Sophia] como o fez a luz, angústia [insegurança] diante de tudo isso” (I, 4, 1), ou “temor, tristeza, angústia [medo, desgosto, incerteza]” (I, 5, 4). Os quatro elementos constituintes do mundo são associados nesse relato a modalidades ou atributos negativos (seguimos aqui a tradução de Layton): “Do terror e desespero foram gerados os elementos que compreenderam o mundo, da mesma forma que as coisas corpóreas foram geradas do que é mais estacionário, como dissemos acima; a terra (foi gerada) pela fixidez do terror; a água, pela atividade do medo; o ar, pela fixação do desgosto. Mas o fogo está naturalmente presente em todos esses, como (um princípio de) corrupção e morte, do mesmo modo como a falta de conhecimento – assim ensinam eles – está escondida nas três paixões acima mencionadas” (I, 5, 4) (IRINEU, 1995, pp. 34-5, 41 e 45-6; LAYTON, 2002, pp. 335-6, 342, 346). O processo de transformação das paixões em matéria aparece ainda em *Contra as Heresias*, I, 4, 5 e II, 10, 3-4 (no contexto de uma crítica que estende-se de II, 10, 2 até 11, 1).

¹⁰⁵ Versão Gnóstica do Demiurgo de Platão [conforme Edwards, “Gnostic Eros and Orphic themes”., 1991 (*op. cit.*), pp. 37-8, o deus Hefesto também pode ter servido como modelo para o Demiurgo]. No mito gnóstico valentiniano na versão de Ptolomeu (LAYTON, 2002, pp. 332-358), temos Sophia e seu pensamento (aspecto) demiúrgico, Achamôth (do hebraico *hokmah*, *hokhmôth*, “sabedoria”), espécie de “sabedoria inferior”. No *Evangelho de Filipe* (NHC, II, 3, 34), a distinção se dá entre Ekhamôth (= Sophia), a Sabedoria, e Ekh-Môth, a “Sabedoria da Morte” (do aramaico e hebraico mishnaico ‘*ek môth*, “como [a] morte”). No *Apócrifo de João* (e em seis outros textos gnósticos indicados por LAYTON, 2002, p. 39), a cria de Sophia (mãe sem um parceiro e, portanto, bissexual e autofecundante) é Ialdabaôth, que apesar de sempre ser identificado pelo pronome masculino apresenta outrossim características femininas (cf. E. A. Fisher-Mueller, “Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in its Fullness”. *Novum Testamentum*, 31, 1989: 79-95), revelando sua natureza andrógina. Para Irineu de Lyon, Ialdabaôth é um ente afeminado e “como um aborto” [*Contra as Heresias*, I, 2, 3; I, 4, 1; cf. a *Hipóstase dos Arcontes* (NHC, II, 4), 94, 15; *Apócrifo de João* (NHC, II, 1 e IV, 1), 10, 1-9]. A figura do Demiurgo gnóstico

entanto, sobrevivem (na alma dos homens, por exemplo) resíduos de uma matéria espiritual (“pneumática”) não-corrompida, divina e passível de reintegrar-se à sua fonte supramundana¹⁰⁷ mediante a *gnósis* (ou por intermediação de um Salvador), auxiliando nesse processo a reintegração (ao *Pleroma*) da deidade rebelde – cujos esforços próprios para recuperar-se da queda são descritos, no relato valentiniano preservado por Irineu de Lyon¹⁰⁸ (*Contra as Heresias*, I, 2, 2; IRINEU, 1995, p. 34; LAYTON, 2002, p. 335), empregando a linguagem do *Fedro* (249-254)¹⁰⁹.

Sabe-se hoje que o mito da criação caracteristicamente gnóstico assemelha-se à especulação mítica filosófica já corrente no tempo de Jesus, e que a formulação do mito gnóstico se alimentou das interpretações platônicas do mito criacional do *Timeu*, em combinação com o relato bíblico do *Gênesis*¹¹⁰ (LAYTON, 2002, p. 5)¹¹¹. Conforme John Dillon,

Os principais problemas deixados pelo *Timeu*, problemas que o próprio Platão deve ter abdicado de resolver, parecem ser os seguintes: (1) se o processo cosmogônico descrito deve ser pensado como ocorrendo em algum ponto no tempo; (2) a identidade do Demiurgo; (3) a identidade dos deuses jovens a quem o Demiurgo delega a criação da parte inferior da alma humana¹¹²; (4) a natureza da atividade que pode ser propriamente

apresenta aspectos de uma reelaboração do tema Platônico do Demiurgo humano que gera filhos inferiores (*República*, 603b), remetendo ainda à ideia de que a relação entre o Modelo (inteligível) e as cópias (sensíveis) fabricadas pelo Demiurgo só pode ser apreendida por um “raciocínio bastardo” (*Timeu*, 52b2), confirmada pela opinião de que aqueles que se devotam às coisas da matéria experimentam prazeres bastardos [*Rep.*, 587d – uma passagem pouco anterior a outra (588a-589b; sobre a injustiça) cuja paráfrase constitui um dos tratados de Nag Hammadi (*NHC* VI, 5)] e mesclada em diversos escritos gnósticos a desonrosas alusões veterotestamentárias à artesanaria imitativa das coisas divinas (*Isaias*, 44: 12 e ss., 46: 6 e ss.).

¹⁰⁶ Enquanto as emoções de Achamôth dão origem aos quatro elementos do mundo material, seu ato de conversão em direção ao que lhe está acima (*epistrophê*) produz a Alma. A partir da substância desta, Achamôth produz um filho, o Demiurgo (DILLON, 1996, p. 387; *Contra as Heresias*, I, 4, 5 e ss.).

¹⁰⁷ Cf. p. ex. Clemente de Alexandria, *Excerpta ex Theodoto*, 1-2; Hipólito, *Refutatio*, VIII, 1; *Evangelho dos Egípcios* (*NHC* III, 2 e IV, 2), 59-60.

¹⁰⁸ A obra de Irineu *Contra as Heresias* dedica-se apenas à crítica dos “discípulos de Valentino” (I, prefácio, 2; IRINEU, 1995, p. 30), mas aproveita a oportunidade para apresentar outras “escolas” gnósticas que considera relacionadas àqueles através de “erros” comuns.

¹⁰⁹ Cf. Mark J. Edwards, “Gnostics and Valentinians in the Church Fathers”. *Journal of Theological Studies*, 40, 1989: 26-47; p. 42.

¹¹⁰ Para LAYTON (2002, p. XXII), os detalhes do mito gnóstico “eram paralelos aos do sistema do *Gênesis*, mas totalmente incompatíveis com ele [em virtude de sua ‘franca hostilidade’ ao deus criador de nosso mundo]. (...) O mito gnóstico compete vigorosamente com o livro do *Gênesis*, rivalizando assim com o sistema básico usado pelos outros cristãos para se orientarem em relação ao mundo, ao divino e às outras pessoas”. Conforme BLOOM (1980, p. 58), Valentino leu antiteticamente “o *Gênesis* e o *Timeu* de Platão, e talvez, mais sutilmente, o *Evangelho de João* (...), vinculando-se a uma asseverada verdade anterior que esses textos supostamente teriam distorcido”.

¹¹¹ Cf. tb. LAYTON, 2002, p. 16. O único dos tratados gnósticos de Nag Hammadi que LAYTON (2002, p. 21) sugere poder estar livre de aspectos distintivamente Platônicos é o *Apocalipse de Adão*.

¹¹² *Timeu*, 69c1-5; deve-se articular essa passagem com 41a e ss. (especialmente 41c5 e 42e8), com o *Político*, 270d, e com as *Leis*, X, 903b.

atribuída ao receptáculo; (5) a maneira pela qual qualquer combinação de triângulos imateriais podem criar uma substância sólida; (6) que relação esses triângulos básicos podem ter com as Ideias em sua forma tradicional (DILLON, 1996, pp. 6-7)¹¹³.

Desses problemas irresolvidos do *Timeu*, os primeiros quatro tiveram uma repercussão especial entre os gnósticos, e uma apreciação da abordagem gnóstica aos dois primeiros problemas sugere que, “se alguém desvia o olhar das tradições bíblicas que apresentam uma figura de tipo demiúrgico e olha, ao invés disso, para a parte do mito gnóstico que precede os eventos do *Gênesis*, a parte relacionada com a geração e estrutura do domínio supracelestial, percebe-se que ela tem mais afinidade com os interesses cosmológicos do Medioplatonismo” (EMMEL, 2002, p. 133). Diferentemente dos filósofos platonistas, que teriam efetuado uma interpretação literal-filosófica dos mitos de Platão (por “desmitologização”¹¹⁴), os gnósticos teriam promovido uma interpretação mística dos mitos e do resto da filosofia de Platão – nas palavras de John TURNER (2001, p. 2), “pode-se mesmo dizer que o Gnosticismo em parte surgiu como uma rejeição estridente da racionalização dos mitos antigos que tinha sido alcançada pelos profetas e filósofos clássicos”.

Richard KHAITZINE (2006, p. 47) opinou que o Gnosticismo “emprestou seu vocabulário de Platão. Este, no *Górgias*, emite o pensamento, que retoma no *Crátilo*, de que a vida talvez seja uma morte, que o corpo é um túmulo, que a existência é uma queda. No *Fédon* (o estudo da alma sobre a alma), Platão pinta a alma na vida, ‘jazendo sob montanhas de males’”. Mircea Eliade, por sua vez, resumiu da seguinte maneira algumas importantes diferenças entre o Platonismo (incluindo-se aí o pensamento de Plotino e aquele dos Estóicos) e o Gnosticismo:

para Platão, o Demiurgo não é a encarnação do Mal. O Mundo é um “Cosmo” [= um ordenamento], sendo, portanto, perfeito e harmonioso. Para Plotino, assim como para os Estóicos, os astros são deuses cuja contemplação facilita o relacionamento dos seres

¹¹³ David T. Runia perguntou-se sobre os “principais problemas de interpretação [do *Timeu*] que deram origem a controvérsia” e, modificando a lista de Dillon para adequá-la às inquirições do “Platonismo tardio” chegou aos seguintes problemas: “(1) deve-se considerar o evento criacional como um ato que ocorre no tempo ou ele simboliza algum processo eterno de gênese? (2) qual é a identidade do Demiurgo, e qual a sua relação com o mundo das Ideias? (3) como devemos conceber a natureza e a atividade do receptáculo? (4) qual é a relação entre a análise da realidade no *Timeu* e a metafísica apresentada nos livros VI e VII da *República* e as chamadas Doutrinas não-escritas? (5) numa análise final, a avaliação de Platão sobre o cosmos e suas partes (especialmente os seres celestiais) é positiva ou negativa? (6) como a alma do homem se relaciona com a Alma do cosmos, o Demiurgo e as Ideias?” (*Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 39).

¹¹⁴ A expressão aparece em G. MacDonald Ross, “Leibniz and Renaissance Neoplatonism”. Em: R. S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments*. Londres/N. Iorque: Routledge, 1994, pp. 491-514; p. 496.

inteligíveis; cf. *Enéades*, (II; IV.8 etc.). No que se refere à encarnação da alma, ela é, para Plotino, uma “queda”, já que a alma perde a sua plenitude espiritual e a sua autonomia (IV.8.5.16); mas é ainda uma descida livremente consentida a fim de auxiliar as existências situadas no mundo inferior (IV.8.7.1) (ELIADE, 1979, p. 141).

Para Benjamin WALKER (1983, pp. 167-8), o “movimento neoplatonista” desenvolveu-se saturado pelo Gnosticismo - o trabalho de Plotino e Proclo, por exemplo¹¹⁵, refletiria certas ideias gnósticas, e “embora alguns neoplatonistas tenham sido hostis aos gnósticos, todos eles tiveram pupilos gnósticos”. Com sua filosofia de revelação e desdobramento divinos, o Neoplatonismo teria entendido a criação do mundo acompanhando de perto a teoria medioplatônica e gnóstica das emanações; na verdade, acredita-se hoje que as contribuições do Gnosticismo à filosofia Platônica foram importantes na transição do Medioplatonismo para o Neoplatonismo (TURNER, 2001, pp. 5 e 25).

Conforme PHEME PERKINS (1994, p. 341), os mestres gnósticos do século II assimilaram materiais próprios da especulação medioplatônica sobre o “Deus desconhecido”, sobre a emanação do mundo e sobre a providência divina, lado a lado com materiais oriundos do Cristianismo emergente, que forneceu o contexto socioreligioso para o desenvolvimento das seitas gnósticas. Espantado com o abismo existente entre o *Pleroma* indiviso e invisível dos eões¹¹⁶ e o mundo da multiplicidade material visível, um gnóstico se perguntou no tratado *Zôstrianos* (*NHC* VIII, 1), 24, 11-13 e 25-31, sobre o enigma da existência:

De que maneira a realidade, que não existe, foi manifestada com poder como existente? (...) Como poderiam seres derivados do eão¹¹⁷ [que consiste] de derivados de um Espírito invisível, o qual é um Auto-originado indiviso mesmo sendo três imagens não-geradas, ter uma fonte superior à realidade e existir anteriormente [a] todos esses¹¹⁸ [seres], mesmo embora estando [no mundo]? (...) (LAYTON, 2002, p. 150, com discretos reparos).

¹¹⁵ Acerca da influência gnóstica sobre Jámblico, cf. F. García Bazán, “Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatônica”. *Syllecta Classica* (Iowa City), 7, 1997, pp. 129-147.

¹¹⁶ Sobre o qual q. v. John Dillon, “*Pleroma* and Noetic Cosmos: A Comparative Study”, em R. T. Wallis e J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 99-110; pp. 102-3 e 109 n. 9.

¹¹⁷ Barbêlô, nome que, cf. TURNER, 1992, p. 445, parece significar algo como “em quatro [i. e., no tetragrama YHWH] está Deus” (aramaico *b' arba' eloh*), e que LAYTON, 2002, p. 15, sugere poder ter significado “grande emissão”, derivando de uma hipotética forma egípcia *brbr ô* (de *brbr*, “emissão; transbordamento”, e *ô*, “grande”), com três constituintes: o eão oculto, cujos aspectos são a realidade e a divindade; o eão primeiro-manifesto, cujos aspectos são a bem-aventurança e o conhecimento, e o eão auto-originado, cujos aspectos são vida e vitalidade.

¹¹⁸ LAYTON (2002, p. 150 n.), sugere que a expressão “todos esses (seres)” - aqui, seres espirituais - é provavelmente um jargão gnóstico para “a totalidade”.

Por trás dessa linguagem confusa escuta-se o eco das palavras da tradição Platônica¹¹⁹ sobre a estrutura da realidade em três graus relacionados entre si na *República*, 509b: *hen* [ápollon], o Uno propriamente dito [indiviso], *hen-pollá*, o Uno-múltiplo, e *hen-kai-pollá*, o Uno-e-múltiplo, associados com as três primeiras hipóteses sobre o Uno da 2ª parte do *Parmênides*¹²⁰ - o Uno que não é [= não tem qualquer característica] (137c-142a), o Uno que é [= tem todas as características possíveis] (142b-155e), o Uno que é não é (155e-157b) -, organizadas segundo a *Carta II*¹²¹, 312e, que serve de base para o delineamento da teoria das hipóstases e de sua hierarquia. Percebe-se ainda a semelhança com um esquema mais genérico das realidades mais elevadas, segundo o Neoplatonismo e o Gnosticismo: 1. primeiro Uno, Deus Uno; 2. segundo Uno, totalidade una indiscriminada/Mônada princípio da essência inteligível; 3. terceiro Uno, totalidade potencialmente divisível/Ideias inteligíveis (GARCÍA BAZÁN, 1992, pp. 55-6; 2002, pp. 111-2, 115, 126).

Alguns escritos gnósticos têm tintas fortemente filosóficas, como o *Tratado Tripartido* (*Nag Hammadi Codex I*, 5)¹²², que Francisco GARCÍA BAZÁN (2002, pp. 138-9) considera como parte do ciclo de escritos “que integram a resposta gnóstica ao argumento de Plotino diante dos gnósticos¹²³ (...) porque, ao levar em conta as

¹¹⁹ Cf., por exemplo, Plotino, *Enéades*, VI.1.8, com sua leitura do poema de Parmênides e do *Parmênides* de Platão (as passagens específicas são indicadas por GARCÍA BAZÁN, 1992, p. 72 n. 2).

¹²⁰ Hipótese I = 137d-142a; hipótese II = 142b-157b, Hipótese III = 157b-159b.

¹²¹ Hoje atribuída a um platonista que teria sido contemporâneo de Arcesilau (316/5-241/0 a.C.), fundador da segunda academia. Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 33-47.

¹²² Cf. ANÔNIMO, 1988b. Esse tratado, que apresenta uma forma revisada do Gnosticismo valentiniano, pode ter sido escrito por Heracleon (TURNER, 2001, p. 53).

¹²³ Foi Porfírio (*Vita Plot.*, 5.34 e 16.11) quem identificou como Gnósticos aqueles que Plotino ataca na *Enéade* II. 9 [a “polêmica antignóstica” ocupa as *Enéades* III.8, V.8, V.5 e II.9 - tratados 30, 31, 32 e 33 na ordem cronológica de Porfírio, que chamou o último deles de “Contra os Gnósticos (*Prós tois Gnóstikous*)” (*Vita Plot.*, 16.11) ou “Contra aqueles que dizem que o Demiurgo do mundo e o mundo são maus” (*Vita Plot.*, 24.56-7)]. Conforme WILLIAMS (1996, pp. 48, 134, 146, 179, 210), esses antagonistas de Plotino provavelmente tinham uma postura semelhante àquela representada por tratados como o *Zóstrianos* e o *Alógenes* (conhecidos de Porfírio), que representam os ensinamentos do Gnosticismo “Sethiano”, se bem que GARCÍA BAZÁN (2002, p. 140) seja de opinião que a *Enéade* II.9 também parece responder à leitura “de um resumo da doutrina valentiniana”. O débito de Plotino para com os gnósticos deve ser reconhecido, como apontaram C. Schmidt (*Plotinus Stellung zum Gnosticismus und Kircklichen Christentum*. Helsingfors/Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901), H.-C. Puech (“Plotin et les Gnostiques”. Em: E. R. Dodds, W. Theiler, P. Henry *et al.*, *Les Sources de Plotin*. Vandoeuvres-Genebra: Fondation Hardt/Cambridge: Heffer, 1960, pp. 159-190, versão revisada em PUECH, 1978, pp. 83-116 [pp. 110-116 = “apêndice”]), H. J. Krämer [*Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (1964), 2ª ed. Amsterdã: B. R. Grüner, 1967, pp. 223-264], C. Elsas (*Neuplatonismus und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlim/N. Iorque: Walter De Gruyter, 1975), M. Jufresa (“Basilides, a Path to Plotinus”. *Vigiliae Christianae*, 35, 1981: 1-15), GARCÍA BAZÁN (1978, pp. 195-229 [“Los gnósticos de Plotino”]; *Plotino y la Gnosis: Un nuevo capitulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*. Buenos Aires: FECYC, 1981), T. G. Sinnige [“Gnostic Influences in the Early Worls of Plotinus and Augustine”. Em: D. T. Runia (ed.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Amsterdã: Free University Press, 1984, pp. 73-97;

invectivas de um filósofo contra pontos específicos do ensinamento e das atitudes dos gnósticos, se neutraliza o ataque no mesmo nível racional e discursivo”¹²⁴. Plotino, recordemos, atacou os gnósticos¹²⁵ nas *Enéades*, II.8, V.8, V.5 e, especialmente, II.9¹²⁶, pela combinação que promoviam do Platonismo com os mitos gnósticos. Para WALKER (1983, p. 167), “Plotino (m. em 268) opôs-se fortemente a certas crenças gnósticas e escreveu um tratado contra elas [*Enéade* II.9], mas seu trabalho reflete certas ideias gnósticas, e através dele essas ideias entraram na corrente principal da filosofia religiosa ocidental”. Dois mestres gnósticos, Adélfio e Aquilino¹²⁷, conviveram com Plotino nos cursos ministrados por Amônio Sacas (*Enéades*, II.9.10; PLOTINO, 2000, pp. 306-7)¹²⁸. Para Giovanni REALE (2008, p. 26), é possível que Plotino tenha sido levado a formular “um problema estranho à especulação grega precedente e que diz respeito ao próprio Absoluto – a saber, o problema *do por que existe o próprio*

SINNIGE, 1999, *passim*], L. T. Howe (“Plotinus and the Gnostics”. *Second Century*, 9, 1992: 57-71), R. T. Wallis e J. Bregman [eds., *Neoplatonism and Gnosticism*, 1992 (*op. cit.*)], D. O’Brien (*Théodicée Plotinienne, Théodicée Gnostique*. Leiden/N. Iorque/Colônia: E. J. Brill, 1993), G. F. Gasparro (“Plotino i gli gnostici: un contributo al problema ‘gnosticismo ed ellenismo’”. *Cassiodorus*, 1, 1995: 127-38), J. D. Turner e R. Majercik (editores, *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, Text*. Atlanta: SBL, 2000), TURNER, 2001, e Z. 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. 95-112], entre outros.

¹²⁴ Foi Jámblico (*De Anima apud Stob. Ecl.*, p. 375 Wachsmuth [*Ioannis Stobaei Anthologium, recensuerunt C. Wachsmuth et O. Hense*, vol. I-II: *Eclogae Physicae et Ethicae, libri I-II, rec. C. Wachsmuth*. Berlim: Weidmann, 1894, reed. 1958]) o primeiro doxógrafo a considerar os Gnósticos como filósofos. Para GARCÍA BAZÁN (2000, p. 125), “é lícito pensar que a influência do Gnosticismo sobre Jámblico é digna de ser realçada, assim como é lícito pensar que utiliza seus conceitos, mas [faz isso] - que valha o paradoxo - para fazer-lhe oposição e corrigi-lo ou para com este procedimento tornar precisas algumas noções de neoplatonistas anteriores (Plotino e Porfírio) que inconscientemente os aproximaria da visão gnóstica da realidade”. Conforme GARCÍA BAZÁN (2000, p. 132), são notáveis os paralelos do *De mysteriis* com o *Marsanes* (*NHC X*, 1) e com o tratado hermético-gnóstico *Discurso sobre a Enéade e a Ogdóade (a Oitava e a Nona)*.

¹²⁵ Não escapando modernamente (pelo menos desde 1954, com os trabalhos de Antonio Orbe) de acusações de haver formulado “censuras baseadas em um conhecimento incompleto da ideologia combatida” e “críticas doutrinárias infundadas” (GARCÍA BAZÁN, 1978, p. 197 n. 1).

¹²⁶ GARCÍA BAZÁN [1978, p. 198 n. 5; “En los comienzos de la filosofía cristiana...”, 2002 (*op. cit.*)], acompanhando R. Harder (“Eine neue Schrift Plotins”. *Hermes*, 71, 1936: 1-10; reimpr. nos seus *Kleine Schriften*, ed. W. Marg. Munique: C. H. Beck, 1960, pp. 303-313) e D. Roloff (*Plotin, die Großschrift III 8, V 8, V 5, II 9*. Berlim/N. Iorque: Walter de Gruyter, 1971), menciona esses tratados como a “grande tetralogia” dos anos 265-66. Jean-Marc Narbonne [“Les écrits de Plotin: genre littéraire et développement de l’oeuvre”. *Laval théologique et philosophique*, 64 (3), 2008: 627-640, p. 634] não acredita na tese de um *Großschrift* formado por esses quatro tratados, mas defende a existência de um “*Großzyklus*, quer dizer, de um grande período que vai além da série tradicional [dos tratados] 30-33, e se liga notadamente com os tratados 27, 28 e 29 sobre a Alma e se declina em diferentes tons, depois de 30-33, no 34 (VI.6), no 38 (VI.7) e no 39 (VI.8), ressoando ainda mais longe em alguns tratados particulares, como no 51 (I.8), por exemplo”.

¹²⁷ GARCÍA BAZÁN (2000, p. 121; *Plotino y la Gnosis* [*op. cit.*], 1981, pp. 321-2) considera Aquilino como o autor do *Tratado Tripartido* e o inspirador da organização de todo o códice I de Nag Hammadí.

¹²⁸ Cf. Ático, fr. 51 Des Places (Atticus. *Fragments*, ed. e trad. Edouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1977).

Princípio e qual a razão do seu existir”, motivado por “certos tópicos da doutrina gnóstica”.

Em alguns estudos importantes, Kevin Corrigan e John Turner demonstraram que os chamados tratados platonizantes “sethianos” podem ter feito Plotino revisar algumas de suas posições de modo a lidar com a crítica dos gnósticos¹²⁹ (CORRIGAN, 2000; TURNER, 2000, 2001 e 2006). Theo SINNIGE (1999, pp. 101-2) alegou que, não obstante a polêmica antignóstica de Plotino, há uma inconfundível presença do Gnosticismo nas *Enéades*, embora largamente retocada e abrandada. Essa presença poderia ser percebida não apenas no sentido negativo, com a refutação e a reprovação de uma mitologia confusa, mas também no sentido positivo, com a elaboração de algumas teorias fundamentais assemelhadas àquelas dos gnósticos, notadamente quanto à descida da alma até este mundo. Sinnige também cita os textos de Basíides e Valentino como tendo contribuído, junto com escritos de padres da Igreja como Clemente e Orígenes, para a visão de mundo alexandrina a partir da qual Plotino construiu sua filosofia¹³⁰.

Conforme Cyril O'REGAN (2001, p. 171), Plotino aponta quatro faltas fundamentais dos gnósticos¹³¹: 1. sua falta de rigor filosófico, 2. sua irresponsabilidade hermenêutica¹³² (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 ataque plotiniano aos gnósticos encontra-se perceptivelmente prefigurado nos quatro pontos da crítica que Irineu de Lyon fez aos seguidores de Valentino no tratado *Contra as Heresias*: 1) a alegação de possuir um

¹²⁹ Os “sethianos” se consideravam transmissores de um ensinamento mais puro, pois se inseriam numa tradição que, recuando de Platão a Pitágoras, remontava até Seth passando pelos magos (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 122).

¹³⁰ No prefácio [na verdade, uma longa carta-dedicatória, de 27/08/1526, a Bernhard von Cles] de sua *editio princeps* do *Adversus Haereses* de Irineu (Basiléia: Froben, 1526, reimpr. 1528 e 1534), Erasmo de Roterdã considerou Valentino como um *philosophus* (filósofos também teriam sido Marcião e Celso, os anti-valentinianos Justino e Irineu, o anti-marcionita Tertuliano, e Orígenes, autor do *Contra Celso*) [Osborn, *Irenaeus of Lyons*, 2001 (*op. cit.*), p. 8].

¹³¹ A crítica que Irineu de Lyon fez aos seguidores de Valentino no *Contra as Heresias* se apóia em quatro pontos que de certo modo prefiguram a crítica plotiniana: 1) a alegação de possuir um conhecimento superior (a “gnose”), levando a um desprezo por outras formas de conhecimento; 2) a interpretação das tradições escritas e orais de uma maneira irresponsável (com contradições lógicas importantes, esmiuçadas [notadamente em relação à 2ª hipóstase neoplatônica] por GARCÍA BAZÁN, 1992, pp. 70-1), inclusive falsificando os ensinamentos de Jesus (resultando numa cristologia e soteriologia falsas); 3) o desprezo ao Deus criador; 4) a depreciação do mundo material (associada a uma ética problemática) (SCHOLTEN, 1999, pp. 162-3).

¹³² Compare-se a acusação de Plotino aos gnósticos com aquela de Irineu: “por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se mais intérpretes do que foi corretamente expresso” (*Contra as Heresias*, I, prefácio, 1; IRINEU, 1995, p. 29).

conhecimento superior (a “gnose”), levando a um desprezo por outras formas de conhecimento¹³³; 2) a interpretação das tradições escritas e orais de uma maneira irresponsável¹³⁴ (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, 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 valentiniana¹³⁵ 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” (*op. cit.*, p. 171). Noutras palavras, se o Platonismo está representado nos tratados gnósticos isso se dá num nível narrativo secundário, com o mito gnóstico central 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 nos seus anos de preparação ao mestrado¹³⁶.

Os gnósticos diluíram os limites da filiação religiosa e da cultura de sua época; seus textos mostram que “certas pessoas receberam a filosofia pagã, a religiosidade dos mistérios, a magia, a herança judia e o Cristianismo como reciprocamente permeáveis e não desde o princípio como limites confessionais [e culturais] insuperáveis” (SCHOLTEN, 1999, p. 166). Em consonância com essa diluição de limites, ampliou-se a possibilidade de aproximações entre o Gnosticismo e o Neoplatonismo, por vezes como entrosamento, noutras vezes gerando situações conflituosas que reforçaram sua

¹³³ Conforme Eric Osborn [*Irenaeus of Lyons*, 2001 (*op. cit.*), pp. 4-5], Irineu demonstra “um conhecimento das obras de Platão, Homero, Hesíodo e Píndaro”, “uma consciência (*awareness*) das filosofias Medioplatônica e Estóica de sua época” e “um amor à verdade” recebido “através de Justino, desde Sócrates, Platão e Paulo”.

¹³⁴ A “irresponsabilidade” hermenêutica dos gnósticos envolve contradições lógicas importantes, esmiuçadas (notadamente em relação à 2ª hipóstase neoplatônica) por GARCÍA BAZÁN, 1992, pp. 70-1. Irineu temia que a unidade essencial da fé cristã pudesse ser comprometida [Osborn, *Irenaeus of Lyons*, 2001 (*op. cit.*), p. 6].

¹³⁵ Isto é, o desdobramento do mito gnóstico central.

¹³⁶ No começo do manuscrito schellinguiano sobre a *História do Gnosticismo* encontram-se cerca de 20 páginas de notas, datadas de agosto de 1792, designadas coletivamente como “Sobre poetas, profetas, inspiração poética, entusiasmo, teopneumática e influência divina sobre a humanidade em geral conforme relatada por Platão” [Rüdiger Bubner, *The Innovations of Idealism* (1995), trad. Nicholas Walker. Cambridge, R. Unido/N. Iorque: Cambridge University Press, 2003, p. 11], o que sugere que o jovem Schelling estava convencido do importante papel do Platonismo na pneumatologia do Gnosticismo.

distinção original. Para compreendermos melhor esse quadro, passaremos agora a um tratamento das aproximações e afastamentos entre esses dois sistemas¹³⁷.

¹³⁷ Para um tratamento das relações entre o Gnosticismo e do Platonismo como um todo q. V. TURNER, 2001, p. 9 e ss.

I.3 - GNOSTICISMO E NEOPLATONISMO: APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS

I.3.1 - GNOSTICISMO E NEOPLATONISMO: APROXIMAÇÕES

Harald HOLZ (1970, p. 47 n. 13), Manfred DURNER (1979, p. 181) e Werner BEIERWALTES (1980, p. 206, n.) são alguns autores que procuraram deixar claro que a questão das origens teosóficas, neoplatônicas ou patrísticas de alguns temas ou ideias não deve levar a uma exclusão mútua. Para começar, podemos dizer que sob o próprio rótulo de “teosofia” encontramos desde elementos das religiões místicas e do Gnosticismo até expressões do pensamento do esoterismo cristão menos distante da ortodoxia – no *Freiheitsschrift*, por exemplo, é possível dizer que Schelling entende os teósofos como os indivíduos místicos e de temperamento religioso de todas as eras que encontraram sua sabedoria inicial em Deus¹³⁸. Também é importante ressaltar que qualquer distinção contemporânea entre Gnosticismo e Neoplatonismo deve levar em conta o fato de que, à época de Schelling, nem se entendia o “Gnosticismo” como fenômeno histórico particularmente associado aos sistemas gnósticos dos séculos II e III (como se faz, com adesão entusiasta ou crítica, desde o Colóquio de Messina de 1966), nem se tinha uma definição de “Neoplatonismo” semelhante à atual. Como esclarece Pauliina Remes,

O termo “Neoplatonismo” implica que esta escola de pensamento dedicava-se aos ensinamentos de Platão, mas de alguma maneira nova, distinta não apenas [daquela] de Platão, mas [também] dos precedentes Platonismos, prevalentes nos mais de 500 anos entre Platão e Plotino. A aplicabilidade do termo, contudo, tem sido contestada. Primeiramente, ela é oriunda da erudição (*scholarship*) alemã do século XIX, e não guarda relação com o autoentendimento de Plotino e de seus seguidores, que, sem dúvida, entendiam a si mesmos como simplesmente os pupilos espirituais e filosóficos de Platão (...). Em segundo lugar, tem-se argumentado que o termo “Neoplatonismo” cria uma brecha artificial entre os neoplatonistas e aquilo que tem sido costumeiramente chamado de Medioplatonismo, embora seja evidente a continuidade entre alguns dos medioplatonistas e Plotino, e embora os Platonistas posteriores não vissem uma diferença decisiva entre eles (REMES, 2008, pp. 2-3).

A palavra “Neoplatonismo” teve inicialmente uma conotação negativa: historiadores do Iluminismo conceberam o termo para rotular os Platonistas da fase tardia do Império Romano anterior à cisão, acreditando que, em seu ecletismo, esses

¹³⁸ *FS*, 339 e 415. Em *Die Weltalter* (1811-13, obra inconclusa) [*SW*, I, 8 (pp. 195-345), p. 204], por sua vez, “aquele que ama a ciência” é admoestado a tentar preservar a fronteira entre teosofia e filosofia: “A precedente [teosofia] tem tantas vantagens sobre a sucedânea [filosofia] em profundidade, abundância e vitalidade de conteúdo quanto o objeto real tem sobre sua reprodução, e a natureza sobre sua representação. E de fato essa diferença alcança o ponto de incomensurabilidade se uma filosofia morta, uma que busca a essência das coisas apenas em formas e conceitos, é tomada em comparação. Daí a preferência de espíritos profundos pela teosofia, uma preferência tão prontamente explicável como a preferência pela natureza em contraste com a arte”.

pensadores haviam descaracterizado a filosofia de Platão até um ponto avesso a qualquer reconhecimento. Conforme esclarecimento de Jens Halfwassen,

A designação da filosofia de Plotino e de seus sucessores como “Neoplatonismo” não é antiga, tendo se desenvolvido a partir da influência da *Historia Critica Philosophiae* do historiador da filosofia [Johann] Jakob Brucker¹³⁹ [1696-1770], aparecida em 1742; ela surge pela primeira vez em 1774 com Anton Friedrich Büsching¹⁴⁰ [1724–1793] e torna-se um termo firme (*festen Terminus*) por volta do final do século 18. Brucker e os historiadores da filosofia do Iluminismo que o acompanharam queriam diferenciar desse modo essa filosofia, na qual eles viam apenas uma exaltação mística obscura (*unklare mystische Schwärmerei*), da filosofia de Platão. Plotino e todos os outros neoplatonistas, contudo, chamavam a si mesmos simplesmente de Platônicos. Eles não queriam ser novos [a esse respeito], tendo entendido a si mesmos como fiéis guardiães e intérpretes da filosofia do “divino” Platão, que para eles representava o cume da sabedoria. Plotino formula esse autoendendimento em toda sua fundamentalidade (*Enéade* VI.8). Seu programa é a interpretação da metafísica de Platão e da verdade ali contida (HALFWASSEN, 2004, pp. 12-13).

Schelling não partilhou a opinião negativa dos historiadores do Iluminismo acerca dos neoplatonistas; para ele, “as obras dos neoplatonistas (...) comprovam que eles conceberam o espírito de seu ancestral com tal profundidade e pureza que nenhum de seus sucessores conseguiu igualar”¹⁴¹. Cauteloso em suas diversas e ricas sugestões de vinculações entre o Platonismo e o Idealismo alemão, VIEILLARD-BARON (1979, p. 196) afirmou que “em razão da proximidade de pensamento e das alusões aos neoplatonistas, parece bastante provável que Schelling tenha lido não apenas Platão, mas também seus intérpretes antigos”. Muito resta a ser investigado sobre o gnosticismo alegado ou comprovado desses intérpretes.

Que algumas concepções gnósticas foram compartilhadas por neoplatonistas é fato que já não se questiona. TENNEMANN (1832, p. 174 [ou 184]) já opinara que o pensamento dos neoplatonistas aproximou-se daquele de Valentino; mais recentemente, ARMSTRONG (1978, pp. 109-123) tratou das “possíveis influências da Gnose [i. e., do Gnosticismo] sobre a filosofia de Plotino”. Sabe-se também que a teosofia dos *Oráculos Caldeus*, um “gnosticismo puramente pagão”, exerceu uma profunda influência sobre o Neoplatonismo tardio, começando por Jâmblico (PUECH, 1957, p. 54), e TURNER

¹³⁹ Johann Jakob Brucker, *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabuli ad nostram usque aetatem deducta*, 4 vols. em 5 tomos. Leipzig: Literis et Impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1744 (reimpr. Hildesheim/N. Iorque: G. Olms, 1975), vol. 1 pp. 189 e ss. (há uma segunda edição, ampliada, da obra, 5 vols. em 6 tomos [o 5º vol./6º tomo é suplementar] - Leipzig: Impensis haeredes Weidemannii & Reichii, 1766-1767). Brucker chamou os neoplatonistas de “a seita eclética” e tomou as experiências místicas de Plotino como produtos da imaginação exaltada de um insano.

¹⁴⁰ Anton Friedrich Büsching, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben*, 2 vols. Berlin: J. G. Bosse, 1772-1774, vol. 2, p. 471 e ss. Büsching chamou de “novos Platonistas (*neue Platoniker*)” àqueles que Brucker qualificara de sectários ecléticos.

¹⁴¹ *Philosophie und Religion*; SW, I, 6, p. 37.

(1992, pp. 437-8)¹⁴² apontou a notável semelhança entre uma passagem do tratado gnóstico *Alógenes* (NHC XI, 3; 66, 32-36) e outra dos *Elementos de Teologia* de Proclo (103, 13-16). Sobre a assimilação de concepções neoplatonistas pelos gnósticos pode-se sugerir, acompanhando Thomas PFAU (2008, pp. 949, 963, 964), que o Gnosticismo ulterior a Plotino emprega estruturas do sistema neoplatonista, embora não seja uma extensão desse sistema, consistindo mais propriamente numa usurpação (Pfaufala de uma “reocupação”) de suas posições, passando por uma radicalização da maledição neoplatonista da matéria.

Perguntar pela essência, elementos fundamentais e estruturas típicas do Gnosticismo em relação ao Neoplatonismo pode não ter muito sentido quando se leva em conta a opinião de alguns autores a favor da existência de um “Neoplatonismo gnóstico” (GELPI, 1987; GARCÍA BAZÁN, 2000). Trata-se de uma expressão bastante imprecisa¹⁴³, pois pode apontar tanto para traços de gnose (conhecimento supraracional direto) no Neoplatonismo quanto para um pensamento de convergência entre Neoplatonismo e Gnosticismo, uma vez que o Platonismo renovado de Plotino e seus seguidores (ou, em certa medida, contendores, como é o caso de Jâmblico) e o Platonismo muito alegorizado dos antigos gnósticos são novos Platonismos (Neoplatonismos). Esse segundo sentido (de convergência) parece ser aquele intencionado por Garcia Bazán¹⁴⁴, que argumentou que a escola alexandrina de Amônio Sacas congregava alunos identificados com pelo menos três linhas de uma abrangente corrente filosófica “pitagórica”¹⁴⁵: 1. “platônico-pitagorizantes dualistas”, ao modo do Orígenes neoplatônico¹⁴⁶ [e, antes dele, de Numênio de Apaméia¹⁴⁷ (2ª metade do séc.

¹⁴² Para uma discussão aprofundada desse e de outros exemplos cf. ainda as outras obras de TURNER que apontamos entre as referências bibliográficas.

¹⁴³ Ela aparece, por exemplo, aplicada ao pensamento do pseudo-Dionísio Areopagita em Eugène Aroux, *La Comédie de Dante, II – Le Paradis, traduit en vers selon la lettre, et commenté selon l’esprit, suivie de la clef du langage symbolique des Fidèles d’Amour*. Paris: Librairie des Héritiers Jules Renouard, 1856, p. 922.

¹⁴⁴ Um sentido assemelhado aparece em Armando Hurtado que, citando Raoul Berteaux (autor de *La Voie Symbolique*), entende a tradição helenista como um “Neoplatonismo gnóstico” (*Porqué soy Masón. Filosofía, simbolismo y tradición iniciática de la Masonería*. Madri: EDAF, 1994, p. 140).

¹⁴⁵ Corrente onde não se insiste sobre o ensinamento de Sócrates, mas sobre o Pitagorismo no qual este às vezes é incluído (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 118).

¹⁴⁶ Sobre quem q. v. Karl-Otto Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*. Munique: Beck, 1962 (versão revista de uma tese de doutoramento, Frankfurt-sobre-o-Meno, 1959), contendo os fragmentos preservados em grego (pp. 1-12). Há quem insista acreditando que “Orígenes o neoplatonista” e “Orígenes o [neoplatonista] cristão” são a mesma pessoa, talvez refletindo momentos distintos de sua vida [cf. Ilaria L. E. Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”. *Vigiliae Christianae*, 63 (3), 2009: 217-263]; nossa opinião coincide com a de Jérémy M. Schott, para quem os dois Orígenes são distintos [“Living Like a Christian, but Playing the Greek’: Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius”. *Journal of*

II)); 2. “platônico-pitagorizantes não-dualistas”, ao modo de Plotino [e do Orígenes cristão]¹⁴⁸, e 3. cristãos gnósticos (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 122)¹⁴⁹. Para GARCÍA BAZÁN (2000, p. 141), os seguidores de cada uma dessas três linhas filosóficas podem, por sua vez, ter valorizado uma atitude mais contemplativa/filosófica¹⁵⁰ (como o fez Plotino) ou mais teúrgica/religiosa¹⁵¹ (como a maioria dos gnósticos), e um complexo contexto de “atrações e rechaços” ajudaria a explicar “a apagada censura que Porfírio emite, tardiamente inclusive, contra os gnósticos; as vacilações de alguns de seus alunos neoplatonistas e as correções de Jâmblico” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 142). Em Jâmblico, Nestório, Plutarco de Atenas, Proclo e Olimpíodoro, por exemplo, seria visível uma reunião das funções teórica e prática, das atitudes contemplativa e teúrgica, do pensamento “platônico-pitagorizante” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 142; 2002, p. 118).

A identificação de correntes do Platonismo como dualistas ou não-dualistas incorpora e faz avançar a controvérsia pitagórica sobre se existe um ou dois Princípios primordiais – um par antinômico de Mônada e Díada existindo desde a eternidade ou uma Mônada que produz a Díada a partir de Si. Numênio, concordando com pitagóricos anteriores, adotou uma posição dualista, enquanto Eudoro de Alexandria e Moderato de Gades (Cádiz) tomaram uma perspectiva não-dualista (DILLON, 1996, p. 373). A percepção de correntes Platonistas como dualistas ou não-dualistas passa ainda pela apreciação de entendimentos distintos acerca da relação entre o Princípio [ou Deus] supremo e o Demiurgo, ou entre o “mundo inteligível” e o “mundo da percepção ordinária”, resultando em posições mais dependentistas ou mais conflitualistas (TURNER, 2001, pp. 7-8), e leva em grande consideração a atitude dos membros de cada corrente em relação à matéria - assim, medioplatonistas como Xenócrates, Ático, Plutarco de Queroneia, Harpocracção de Argos e Máximo de Tiro, além de um

Late Antiquity, 1 (2), 2008: 258-277; pp. 260-1; *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 210 n. 73].

¹⁴⁷ Um filósofo com muitas ideias em comum em relação aos gnósticos (Christoph Elsas, *Neuplatonism und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlim/N. Iorque: Walter De Gruyter, 1975, pp. 238 e ss.), não se sabendo quem influenciou quem (DILLON, 1996, p. 449).

¹⁴⁸ Cf. Rowan A. Greer (ed.), Introdução a Orígenes, *An Exhortation to Martyrdom, [On] Prayer, and Selected Works*. Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1979, pp. 1-39; p. 24.

¹⁴⁹ Sobre o Valentinianismo como Neopitagorismo q. v. TURNER, 2001, pp. 11-2 e 33-6, e principalmente EMMEL, 2002, pp. 129-32 com as menções e referências ali presentes sobre as investigações de Einar Thomassen.

¹⁵⁰ Identificada com uma “função teórica” do pensamento “platônico-pitagorizante” (GARCÍA BAZÁN, 2000, pp. 142-3), apesar de ser paralela ao exercício prático das virtudes.

¹⁵¹ Identificada com uma “função prática” do pensamento “platônico-pitagorizante” (GARCÍA BAZÁN, 2000, pp. 142-3).

platônico-pitagorizante como Numênio, foram dualistas que consideraram que a matéria sensível, origem do mal, não provém do Primeiro Princípio, existindo e subsistindo por si mesma e em resistência Àquele – posição semelhante à dos gnósticos -, enquanto platônico-pitagorizantes como Espeusipo, Eudoro, Nicômaco de Gerasa, Moderato, os autores dos *Oráculos Caldeus* e Plotino consideraram que a matéria sensível, instância mais afastada do Bem-Uno, é uma espécie de privação, não-ser ou não-bem, aparecendo como debilidade e malignidade (GARCÍA BAZÁN, 2010). A percepção de algumas correntes Platonistas como não-dualistas deve passar ainda pelo entendimento de que uma notável consequência da persistente influência do Platonismo no ocidente, como apontou Arthur Lovejoy, foi que

a religião ocidental, nas suas formas mais filosóficas, teve dois deuses através da maior parte da sua história (do mesmo modo como, em suas formas mais filosóficas, ela teve mais que dois). Os dois foram, de fato, identificados como um ser com dois aspectos, mas as ideias correspondendo aos ‘aspectos’ eram ideias de dois tipos de ser antitéticos. Um era o Absoluto da transmudandidade (*otherworldliness*): autosuficiente, fora do tempo, alheio às categorias do pensamento e da experiência humana ordinária, não necessitando nenhum mundo de seres inferiores para suplementar ou ampliar Sua própria perfeição autocontida. O outro era um Deus que enfaticamente não era autosuficiente nem, em qualquer sentido filosófico, ‘absoluto’, um Deus cuja natureza essencial requeria a existência de outros seres (...) de todos os tipos (...) – um Deus cujo atributo primário era a generatividade, cuja manifestação deveria ser encontrada na diversidade das criaturas e, portanto, na ordem temporal e no espetáculo diversificado dos processos da natureza (LOVEJOY, 1964, p. 315).

Como se vê, conceitos como “monismo” ou “dualismo” necessitam ser bem particularizados ou relativizados quando aplicados às correntes derivadas do Pitagorismo e do Platonismo ou por eles significativamente influenciadas.

Determinar em que medida algum filósofo de extração cristã foi “tocado” pelo Gnosticismo é mais um problema¹⁵², na medida em que, ao menos para alguns autores (WHITTAKER, 1909; BULTMANN, 1956 e 2001), o próprio *Novo Testamento* representou uma fase crucial no desenvolvimento do movimento gnóstico, e na medida em que mesmo teólogos/filósofos cristãos “ortodoxos” da antiguidade receberam aportes gnósticos (GARCÍA BAZÁN, 2002 e 2003). Orígenes (c. 185-254), que hoje não é incluído entre os cristãos “ortodoxos” da antiguidade, mas que só foi largamente considerado herege a partir do séc. VI¹⁵³, foi tão influenciado em sua reação ao

¹⁵² Mais adiante, trataremos com mais profundidade do lastro gnóstico do neoplatonismo cristão.

¹⁵³ Com a “segunda crise origenista”, notadamente após o imperador Justiniano ter escrito o *Liber adversus Origenem* e a realização do Sínodo de Constantinopla em 543.

Valentinianismo¹⁵⁴ que Holger STRUTWOLF (1993, p. 23) opinou que a obra origeniana constituiu “a recepção do Gnosticismo valentiniano” na corrente principal do pensamento cristão.

Na época helenística houve em Alexandria, como já vimos (citando WILLER, 2007, p. 112), um aporte de conteúdos gnósticos no Hermetismo, e nos séculos XV a XVII, principalmente, houve uma espécie de “ajuste” entre a visão monista do Hermetismo e a perspectiva dualista do Gnosticismo, passando ambas a compor a configuração do saber do Neoplatonismo renascentista. Numa outra abordagem, no campo dos historiadores da religião¹⁵⁵, ao menos desde *A História Crítica de Maniqueu [Mani] e do Maniqueísmo*¹⁵⁶ de Isaac de Beausobre (1659-1738) havia se dado “a união do Gnosticismo e do Platonismo” (VIELLARD-BARON, 1988, p. 92), continuando com Johann Friedrich Kleuker (1749-1827), que enxergou uma aproximação entre textos de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) e escritos gnósticos¹⁵⁷ e que teria mesclado o Gnosticismo ao Platonismo mediante a aproximação entre a tradição Pitagórico-Platônica, a Cabala¹⁵⁸, a Teosofia alemã de Johann Reuchlin¹⁵⁹ e de Jacob

¹⁵⁴ A obra de Orígenes “testemunha a favor de uma íntima familiaridade com as doutrinas gnósticas, particularmente aquelas de Valentino e Marcião, e de um sério engajamento com os desafios que elas apresentaram para a fé cristã, particularmente em relação à bondade do Deus de Israel e à extensão do livre-arbítrio humano. (...) Dentre os gnósticos, Valentino e seus seguidores tiveram a influência mais profunda sobre Orígenes” (Joseph Wilson Trigg, *Origen*. Londres/N. Iorque: Routledge, 1998, p. 8).

¹⁵⁵ Gedaliahu Stroumsa acredita que existiu uma motivação polêmica, “mais que um interesse e uma crença na unidade comum da revelação religiosa e do pensamento da humanidade”, à raiz da atitude dos historiadores das religiões interessados no Gnosticismo - para os quais “a interpretação tinha substituído a publicação de textos patrísticos como o principal objetivo”: “Todos eram teólogos. E quase todos eram teólogos Protestantes alemães. Quando estudaram as raízes e a natureza das antigas heresias cristãs, eles estavam movidos por um desejo, expressado ou secreto, de vindicar a verdadeira Cristandade, isto é, a Luterana (ou, em alguns casos, a Calvinista), e de entender como o erro Católico tinha logrado ser vitorioso nos estágios iniciais da Igreja. Embora muitos retratassem os primeiros gnósticos como vilões, e todos reivindicassem simultaneamente serem bons teólogos evangélicos e oferecerem estudos “*unpartheyisch* [imparciais]” das antigas heresias, eles tiveram dificuldade em esconder uma certa simpatia por aquelas características que representaram a mais antiga oposição ao emergente poder eclesiástico e episcopal, e em certos casos uma certa sedução exercida por movimentos antinomiais” (STROUMSA, 1992, pp. 47-8).

¹⁵⁶ *L'Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme*, 2 vols (I. *Histoire... selon les Grecs et les Latins*; II. *Histoire... selon les Syriens, les Persans, et les Arabes*). Amsterdã: J. Frederic Bernard, 1734 e [continuada postumamente por Johann Heinrich Samuel Formey] 1739 (reimpr. Leipzig, 1970). Entende-se hoje o Maniqueísmo como uma religião caracterizada pelo sincretismo de elementos gnósticos, cristãos e orientais, enxertados sobre uma base dualista de proveniência iraniana. No passado houve quem tratasse do Maniqueísmo como Gnosticismo, mas Schelling parece nunca ter partilhado dessa crença.

¹⁵⁷ Já para VIELLARD-BARON (1979, p. 86), “a aproximação de Saint-Martin e de Platão [feita por Kleuker] sobre a natureza do homem não passa pelo Neoplatonismo: a ideia fundamental é que o homem é um ser decaído, que ele perdeu suas asas e que ele deve lenta e penosamente reencontrar essa ciência esquecida”.

¹⁵⁸ O conhecimento pelos cristãos europeus da Cabala se deu majoritariamente por meio da “Cabala cristã do Renascimento” [cf. François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiennes de la Renaissance*, Paris: Dunod, 1964; Gershom Scholem, *Die Erforschung der Kabala von Reuchlin bis zum Gegenwart*. Frankfurt-sobre-

Böhme, o Rosacruzianismo¹⁶⁰ e o Martinismo¹⁶¹ (VIEILLARD-BARON, 1988, pp. 92-113).

Na obra *Magikon*¹⁶² (1784), de Kleuker, aparece frequentemente a expressão “tradição primitiva” – que surge aqui e ali nos escritos de Saint-Martin -, pondo em relação de continuidade objetiva pensadores “neo-alexandrinos”¹⁶³, neoplatonistas, gnósticos, cabalistas e teósofos cristãos¹⁶⁴, e que nos escritos de Kleuker (ao lado da expressão afim “tradição-mãe”) e de diversos escritores sucedâneos toma o lugar da expressão latina *philosophia perennis*¹⁶⁵. Um desses escritores sucedâneos, Kurt Sprengel (1766-1833), em sua *Investigação para uma História Pragmática da Medicina*¹⁶⁶ (1792), associa a sabedoria oriental dos persas e dos caldeus à doutrina da emanção, que ali abrange o pensamento de Plotino, dos gnósticos cristãos e dos cabalistas¹⁶⁷ (VIEILLARD-BARON, 1979, pp. 124). Para VIEILLARD-BARON

o-Meno: Suhrkamp, 1970; Ernst Benz, “La Kabbale chrétienne em Allemagne du seizième au dix-huitième siècle”. Em: G. Scholem (ed.), *Kabbalistes Chrétiens*. Paris: Albin Michel, 1979, pp. 89-148].

¹⁵⁹ Johann (Johannes) Reuchlin (1455-1522) escreveu *De Verbo Mirifico* (Basileia: Johann Amerbach, 1494) e *De Arte Cabalistica Libri Tres* (Hagenau: Thomas Anselm, 1517; “a Bíblia da Cabala Cristã” [F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiennes de la Renaissance* (op. cit.), p. 57]). Publicou as obras *Defensio Reuchlini Contra Calumniatores Suos Colonienses* (1513) e *Clarorum Virorum Epistolae Latinae, Graecae et Hebraicae Variis Temporibus Missae ad J. Reuchlinum* (1ª ed. 1514) em Tübingen (onde lecionou em 1521-2), reduto dos “humanistas” contra os “clérigos” de Colônia, Erfurt, Mainz, Speyer, Louvain e Paris na polêmica de Reuchlin com Johann (Johannes) Pfefferkorn, Jacob (Jacobus) van Hoogstraten, Hardwin (ou Ortwin) von Grätz (Ortuinus Gratius) e os dominicanos.

¹⁶⁰ O Rosacruzianismo moderno remonta aos escritos do suábio Johann Valentin Andreae (1586-1654). No primeiro manifesto rosacruz, *Fama Fraternitatis Rosae Crucis*, aparecem alternadas confissões de fé monista (de base Hermética) e dualista (de fundo Gnóstico), “sem dar atenção à contradição” (WILLER, 2007, p. 112) e emulando o princípio da *coincidentia oppositorum*. Vários graus da maçonaria recebem o nome de Graus Rosacruzes.

¹⁶¹ Martinez de Pasqually [Jacques de Livron Joachim de la Tour de la Casa Martinez de Pasqually; 1715 (?)-1779] foi um cabalista, maçom e filho de maçom. Fundou em 1754 o rito maçônico dos “Elus-Coëns” (*Ordre des Chevaliers Maçons Élus Cohens de L’Univers*, ramificação do “Rito Escocês Antigo e Aceito”), e foi mestre de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) e Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Aos três remonta a tradição martinista [cf. BENZ, 1983, pp. 59 e ss.; Ovidio La Pera, “Martinismo e Martinezismo. *L’Ordine dei Cavalieri Massoni Eletti Cohen*”. *Hiram* (Roma), 2, 2005, pp. 29-36; Giuseppe Abramo, “Gli Eletti Cohen”. *Hiram*, 4, 2005, pp. 41-65].

¹⁶² *Magikon, das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen unter einzelne Artikel geordnet, durch Anmerkungen und Zusätze erläutert und beurtheilt, und dessen Verwandtschaft mit älteren und neuern Mysteriologien gezeigt* (obra publicada anonimamente). Frankfurt-sobre-o-Meno/Leipzig: s/n, 1784.

¹⁶³ A partir de Filo de Alexandria e Amônio Sacas.

¹⁶⁴ Kleuker cita Paracelso [Theophrastus Philippus Aureolus Bombastus von Hohenheim] (1493-1541), Valentin Weigel (1533-1588), Salwigt [Georg von Welling] (1655-1727), Jacob Böhme e Samuel Pordage (1633 - c.1691).

¹⁶⁵ Antoine Faivre, “Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVè-XXè siècles)”. Em: A. Faivre (ed.), *Symboles et Mythes dans les Mouvements Initiatiques et Ésotériques (XVIIè-XXè siècles): Filiations et Emprunts*. Paris: Arché & La Table d’Emeraude, 1999, pp. 3-48.

¹⁶⁶ *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneykunde*, 4 vols. Halle: Jacob Gebauer, 1792-1799, vol. I, pp. 271-286.

¹⁶⁷ No *FS* (353, 411), a doutrina da emanção envolve o pensamento de Plotino e dos cabalistas.

(1979, p. 124), “depois da leitura de Kleuker tornou-se impossível opor Platão ao hermetismo oriundo da Cabala”. Conforme Gedaliahu STROUMSA (1992, p. 47), o primeiro autor a falar especificamente sobre conexões diretas entre a Cabala e o Gnosticismo, propondo uma influência da primeira sobre “ofitas, gnósticos e heréticos valentinianos”, foi Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), no seu tratado *Da Incertitude e Vaidade das Ciências e das Artes* (1527; 1531)¹⁶⁸. “Infiltrando-se através dos séculos XVII e XVIII, algumas vezes subterraneamente mas também através dos poucos estudos precoces da Cabala, essa tradição veio a informar o pensamento e as ideias intelectuais do *Aufklärung*”. Depois, “o movimento Romântico, na Alemanha do início do século XIX, forneceu o *background* para certa renovação do interesse na Cabala” (STROUMSA, 1992, pp. 47 e 45).

Tendo tratado nessa sessão das muitas instâncias de aproximação entre Gnosticismo e Neoplatonismo, essenciais para o entendimento de que é extremamente complicado tentar distinguir essas duas correntes de pensamento sem levar em conta as complexas relações entre ambas, passaremos agora às instância opostas, aquelas de afastamento - que parecem ser bem mais enfatizadas que as outras, como parece demonstrar a abundância de literatura de apoio às teses divergencionistas.

¹⁶⁸ Henricii Cornelii Agrippae ab Nettesheym, *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva* (1526). Colônia: s/ ed., 1527; *De Incertitudine & Vanitate omnium Scientiarum & Artium, atque excellentia Verbi Dei, declamatio invectiva*. Antuérpia: Joannes Grapheus, 1530, 1531; Colônia: Melchior Novesianus, 1531; Paris: Ioannes Petrus, 1531.

I.3.2 - GNOSTICISMO E NEOPLATONISMO: AFASTAMENTOS

Nessa seção abordaremos algumas áreas de afastamento entre o Gnosticismo e o Neoplatonismo no que concerne particularmente à problemática do tempo e do mal. Entendemos que é especialmente no tratamento de questões relativas ao tempo, ao mal e à relação entre ambos que se demarcam e consolidam as divergências do Neoplatonismo em relação ao Gnosticismo histórico (minoradas quanto o foco recai sobre o Gnosticismo cristão e o Neoplatonismo cristão).

O entendimento da tradição Platônica a respeito do tempo é assaz complexo, e não poderia ser de outro modo, uma vez que “o grau de abstração requerido [para pensar o tempo e sua natureza] é idêntico àquele da estrutura do próprio tempo, que não tem qualquer relação com aquilo que se pode encontrar ‘no tempo’” (GADAMER, 1978, p. 45). Resumidamente pode-se dizer que 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 (*eikón*) móvel da eternidade” (*Timeu*, 37d; PLATÃO, 2001, p. 73)¹⁶⁹. 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 (*Timeu*, 37d)¹⁷⁰. Pode-se afirmar, então, que em Platão o tempo assume “duas características relevantes e decisivas para muitas concepções ulteriores”: a sua continuidade em relação à eternidade e o caráter de estar fundamentado nessa eternidade (CIANCIO, 2001, p. 49). Em Plotino, 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). Neoplatonistas como Jâmblico, Proclo e Damásio propuseram a existência de um tempo distinto da eternidade imóvel e do tempo mutável: um tempo

¹⁶⁹ Sobre a ideia Platônica do tempo cf. Philip Turetzky, *Time*. Londres/N. Iorque: Routledge, 1998, pp. 11-17.

¹⁷⁰ A distinção implícita entre o modelo e a cópia “parece não ser respeitada, por terem sido usados [no *Timeu*, em relação àqueles,] termos da mesma família (*aiōnos*; d6, 7; *aiōnios*, d4, 8), sugerindo que a imagem é tão eterna quanto a eternidade que imita. (...) A vida ‘eterna’ do modelo inteligível poderá ser captada como ‘perpétua’ (*pantelôs ou dynaton*; 37d5) pela sua cópia sensível” [J. G. Trindade Santos, “O Tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu*”, 2007 (*op. cit.*), p. 48; p. 49 n. 22].

estático inteligível, entidade hipostática com identidade própria (SAMBURSKY e PINES, 1971, pp. 10 e 12). Os gnósticos não conceberam a realidade como um sistema de princípios positivos hierarquizados a partir do Uno, como é o caso das hipóstases neoplatônicas, mas como um sistema de princípios positivos e negativos, sendo que os princípios positivos habitualmente não interferem no mundo subceleste, essencialmente regido por princípios negativos. Nessa mesma vertente, não conceberam o tempo do mundo como estando fundamentado na eternidade inteligível.

Para os gnósticos, que acreditavam que tudo o que se situa neste mundo (exceto algumas porções residuais do *pneuma* divino aqui precipitado) é corrompido e decaído, o céu constitui a abóbada de uma enorme prisão, da qual os astros nada mais seriam que guardiães malévolos (PUECH, 1978, p. 248; WILLER, 2007, p. 114)¹⁷¹. O tratamento gnóstico do problema do tempo parodia o entendimento Platônico do *Timeu* (37c e ss.), como se pode ver no mito valentiniano relatado por Irineu:

Dizem que o Demiurgo, querendo imitar a natureza ilimitada, eterna, infinita e atemporal da Ogdôada superior¹⁷² e não tendo o poder de reproduzir a imutável eternidade daquela, por ser ele fruto de uma degradação, reduziu esta eternidade a tempos, épocas, e grandes números de anos, pensando imitar a infinidade dela com a multiplicidade dos tempos. Então, dizem, afastando-se dele essa verdade sobreveio a mentira; por isso a sua obra será destruída quando se completarem os tempos (*Contra as Heresias*, I, 17, 2; IRINEU, 1995, pp. 87-8, com reparos).

Conforme John DILLON (1996, p. 388), o Demiurgo tenta imitar a estrutura do mundo superior em sua criação do mundo material, mas falha sistematicamente por conta de sua ignorância. A paródia valentiniana do *Timeu*¹⁷³ provavelmente alcança “sua manifestação mais acentuada (*sharpest*)” nessa descrição da tentativa do Demiurgo em imitar a eternidade com a criação do tempo.

Platão entendeu que “o universo foi criado sob o signo da eternidade, isto é, da razão, da identidade, do bom e do belo”; a realidade sensível, empírica, procura imitar a inteligível “em sua racionalidade, beleza e bondade”, mas não pode assemelhar-se àquela a contento, em virtude de existir corporalmente em mudança e instabilidade (REIS, 1994, pp. 18 e 19). A eternidade e a incorruptibilidade seriam específicas da existência associada à dimensão das Ideias, enquanto o tempo e a corruptibilidade

¹⁷¹ Q. v. citações específicas adiante, na seção I.4.

¹⁷² “A Ogdôada fundamental, Raiz e substância de todas as coisas, que por eles é chamada com quatro nomes: Abismo, *Noûs*, *Lógos* e Homem. Cada um deles é masculino e feminino, da seguinte forma: inicialmente o Protopai [Abismo] se uniu, segundo a sизígia, à sua *Énnoia*, que eles chamam também Graça e Silêncio; depois o Unigênito, também chamado *Noûs*, uniu-se à Verdade; depois o *Lógos*, à *Zôé*; por fim, o Homem, à Igreja” (*Contra as Heresias*, I, 1,1; IRINEU, 1995, p. 32).

¹⁷³ Q. v. BLOOM, 1980, pp. 65-7.

seriam específicos da existência empírica. Na interface entre a eternidade e o tempo, recebendo as impressões modelares das Ideias e permitindo sua conversão em entes sensíveis, encontramos no *Timeu* a *chóra* (“abertura” ou “região” para o ser)¹⁷⁴, apresentada por Platão como “o *outro* por excelência tanto em relação a *tò òn* [aquilo que é] quanto a *tò gignómenon* [aquilo que devém], possibilitando, por isso, seu entrelace sem confundir os dois”. O devir dos entes a partir do modelo *inteligível* é um começar indicado pela expressão *tò exaíphnês* [aquilo que surge], indicadora de “uma temporalidade fora do ‘tempo’”, enquanto a *chóra* é um “lugar atópico”¹⁷⁵ (BOCAYUVA, 2001).

Acerca do mal, com base em Platão pode-se falar deste em dois sentidos bastante diferentes: como a ausência do Bem, ou como o “outro” (o mau), o diferente do Bem e do Bom. Na acepção absoluta do primeiro sentido, o mal não pode existir, por não poder se admitir uma negação completa do ser do Bem. Numa acepção relativa do primeiro sentido - acepção esta que se confunde com o segundo sentido - o mal existe, porquanto possui uma natureza específica, aquela da diversidade (da relatividade e da diferença) em relação ao Bem¹⁷⁶. Podemos, então, dizer que o mal (tomado de modo absoluto) não é, na medida em que de nenhum modo participa do ser do Bem, mas podemos dizer também que o mal (tomado de modo relativo) é, na medida em que existe como privação (se bem que nunca completa) do Bem.

¹⁷⁴ *Chóra* é uma certa espacialidade nas diversas equivalências em francês propostas por Luc Brisson em sua tradução do *Timeu* [além daquela de “*materiau*” (52a8)]: “*place*” (19a5; 52b4; 57c1; 58a7; 82a3; 83a4), “*pays*” (22e2; 23b8), “*milieu spatial*” (52d3), “*lieu*” (53a6), “*région*” (79d6) [cf. *Timée/Critias*, trad., introd. e notas por Luc Brisson (c’ a colaboração de Michel Patillon na tradução), 2ª ed. corrigida. Paris: Flammarion, 1995. Cf. L. Brisson, *Le Même et l’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, 2ª ed. revista e ampliada. Sankt Augustin: Akademie (Academia), 1995, cap. 3 - “le milieu spatial”]. A expressão “espaço substancializado” foi aplicada à *chóra* por Rafael Ferber [“Why did Plato maintain the ‘Theory of Ideas’ in the *Timaeus*?”. Em: T. Calvo e L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum; Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia, 1999, pp. 179-86; trad. italiana: “Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la Teoria delle Idee”. *Elenchos*, 19, 1997: 5-27], que postula que, se bem que as objeções do *Parmênides* não são explicitamente refutadas no *Timeu*, as suposições nas quais elas se baseavam – a substancialidade das realidades físicas e a separação entre estas e as Ideias –, são descartadas por meio da introdução da *chóra* como “espaço substancializado” e de uma consequente de-substancialização dos entes físicos, que vêm a ser concebidos relacionalmente, como qualidades ou acidentes das Ideias no espaço.

¹⁷⁵ “Espacialidade fora do ‘espaço’ físico, desde a qual pode acontecer o *princípio*”; o “entre” em que há “articulação não-contraditória entre ‘ser’ e ‘não-ser’” e “ultrapassagem do interstício abismal da *diferença* ‘intransponível entre *ón* e *tò ón*” (BOCAYUVA, 2001).

¹⁷⁶ E aqui talvez coubesse fazer uma analogia com a posição do *Sofista* a respeito do não-ser, que admite tanto um sentido absoluto, parmenídico, como um sentido relativo, como alteridade e diferença – a grande descoberta de Platão.

Nas suas “doutrinas não-escritas (*agrapha dógmata*)”¹⁷⁷, tão caras aos neoplatonistas, Platão indica “a natureza do princípio antitético ao Uno”¹⁷⁸ em todos os seus níveis”¹⁷⁹ (REALE, 1997, p. 466)¹⁸⁰ pela expressão “Díada de grande-e-pequeno ([*dyáda*] *toû megálou kai toû mikroû*)” ou “Dualidade indeterminada [ou Díada infinita] (*tên aóriston dyáda*)”¹⁸¹, identificável no *Timeu*¹⁸² (52d2-53b4) com um estado “sem razão e sem medida (*alógôs kai amétrôs*)”, isto é, com um conjunto de forças sem uniformidade ou equilíbrio (*Timeu, loc. cit.*)¹⁸³, com uma “matéria”¹⁸⁴ desordenada e

¹⁷⁷ A filosofia platônica transmitida pela tradição indireta dá conta que “ao Uno-Bem se opõe um princípio contrário de multiplicidade (...) igualmente original mas não, contudo, de valor e posição igual. (...) Esse princípio oposto de multiplicidade não foi concebido simplesmente como um contrário oposto à unidade, ou seja, como a essência da pluralidade das coisas, mas como estritamente contrário, como não-unidade, isso é, como indeterminado e ilimitado (...), princípio e substrato de cada multiplicidade individual (*ápeiron plêthos*)” (KRÄMER, 1990, p. 77-8). “A doutrina não-escrita, segundo a informação contida nos escritos de alguns seguidores [de Platão], foi ensinada na Academia com o título de *Sobre o Bem* (*perì toû agathoû*). A partir disto, é patente (...) que Platão (...) não acreditava que tivesse transgredido os limites daquilo que Sócrates havia iniciado. O Bem, segundo a perspectiva da ordem do conhecimento (*ratio cognoscendi*), era mais precisamente determinado como sendo o Uno; segundo a perspectiva da estrutura e ordem do ser (*ratio essendi*), ele é apresentado como um aspecto do Uno. O mesmo se aplica ao princípio contrário ao Uno, princípio esse que é especificado como a causa do mal ou diretamente como mau (*kakón*). A equalização da unidade com o bem se torna clara através da explicação da unidade dentro da organização do ser: a unidade, como princípio, produz ordem (*táxis*) e estabilidade (*èremía*) naquilo que é condicionado, e precisamente, primeiro nos números (ideais) e então nas virtudes (*aretai*) do homem que toma parte do número, e também analogamente nas características pertencentes ao cosmos. (...) Tudo o que existe, na medida em que é limitado e determinado pelo Uno, não apenas é ser e é cognoscível, mas, ao mesmo tempo, está dotado de valores (bom e bonito: *kalón*)” (KRÄMER, 1990, p. 85-6).

¹⁷⁸ Comparado ao Bem na *República*, 509a9-c10.

¹⁷⁹ Nível das Ideias, nível dos entes matemáticos e nível das realidades sensíveis (REALE, 1997, especialmente p. 469).

¹⁸⁰ Cf. tb. REALE, 1997, p. 468. Para Maria Jesús Soto [“Revisión del Neoplatonismo. Presentación”. *Anuario Filosófico* (Múrcia), 200, 33: 11-27; 13-14] “o universo deve ser explicado por princípios o mais limitados e simples possível. (...) Platão (...) se aproximou de uma dualidade última de dois princípios, isto é, de um princípio de unidade e de identidade e a um princípio oposto de multiplicidade e diferença, de multiplicação e de gradação. Toda forma existente, ideal ou real, podia ser considerada como formada por esses dois princípios, ou vice-versa: a análise estrutural de todo ser reconduzia, segundo Platão, a esses dois princípios. Desde aqui, toda forma existente é na medida em que é um todo idêntico, determinado, delimitado, persistente, e, como tal, participa da pura unidade. Mas o que é pode participar da unidade porque participa ao mesmo tempo da multiplicidade e, portanto, é diferente da unidade mesma. O ser é assim essencialmente unidade na multiplicidade. Essa teria sido, então, a concepção ontológica fundamental de Platão (cf. H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, Amsterdã, 1962). Partindo da tese platônica, todas as posteriores diferenciações ontológicas entre os entes devem ser reconduzidas aos diferentes graus de ‘mescla’ dos dois princípios fundamentais; isso conduz à compreensão dos diversos níveis do ser e, portanto, a uma concepção hierárquica do real”.

¹⁸¹ Aristóteles, *Física*, Δ 2, 209b33-210a2; Teofrasto, *Metafísica* 6a23-b5 (REALE, 1997, pp. 464 e 465).

¹⁸² Obra que, segundo T. A. Szlezak [“Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios*”, em T. Calvo e L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias* (*op. cit.*), pp. 195-203] não oferece uma exposição suficiente ou completa dos Princípios, apesar da patente exigência do tema mesmo do diálogo e do nível de seus interlocutores.

¹⁸³ Cf. o *Timeu*, 30a.

¹⁸⁴ Para matéria sem aspas (= *hylê*), cf. as ressalvas de REALE [*op. cit.*, pp. 451 (c/ n. 31), 454-5 e 465] e de Marco Antônio Valentim, “Xώρα não é matéria: um diálogo com *Timeu* e Aristóteles”. *Sofia*, 7 (1), 2001: 201-218; especialmente as pp. 209-211, 217 (“matéria constitui uma abstração de que *Timeu* não chega mesmo a tratar”) e principalmente a p. 214: “Ela [*chóra*] não equivale à matéria enquanto [sendo]

irregular, que é chamada por Simplício de “instável (*astaton*), informe (*amorphon*), indefinida (*ápeiron*) e não-ser (*ouk on*)¹⁸⁵, em virtude da negação do ser (*apóphasin tou ontos*)”¹⁸⁶, e que Eudemo associou ao movimento (*kinêsis*)¹⁸⁷. Se o “criacionismo” platônico consiste na passagem da desordem para a ordem, esse processo, uma

em si mesma o contrário e a mera privação da forma, visto que, caso contrário, não poderia cumprir a sua natureza de princípio da gênese do mundo, gênese a que está sujeita, segundo Aristóteles mesmo, a própria matéria. Eis aí a grande diferença entre a informidade da abertura [*chóra*] como o ilimitado que limita e o ‘vazio inocupado’ da matéria como o ilimitado que se opõe ao limite”. Cf. ainda John SALLIS, 1999, pp. 151-154, e Hayden W. Ausland, “Plato’s Newest Place” (resenha sobre J. Sallis, *Chorology*). *Intl. J. of the Classical Tradition*, primavera de 2002: 580-585 (esp. pp. 583-5), que recorda que “no seu sentido primário (‘o bosque’. i.e., a floresta, ao invés das árvores), *hylê* é uma metáfora adequada para o fundamento indeterminado da mudança natural concebida geralmente. Aristóteles chama o mesmo princípio de ‘a natureza subjacente (*he hypokeimênê phýsis*)’, e diz que ele é cognoscível apenas por analogia” (p. 584-5). Para um extenso tratamento acerca dos dois tratamentos distintos sobre a natureza da matéria na tradição filosófica antiga (como objeto corpóreo ou como princípio independente da existência que não é primariamente corpóreo) cf. Heinz Happ, *Hyle: Studium zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlim/N. Iorque: Walter De Gruyter, 1971. Happ pensa (pp. 88; 257-8; 290 n. 49) que a noção aristotélica de *hylê* depende de modo essencial da noção platônica [da tradição indireta] de *aoristos dyás*. Franz Brentano (*On the Several Senses of Being in Aristotle [Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, 1862], trad. R. George. Berkeley: University of California Press, 1975, p. 27), que já havia apontado um dos sentidos da matéria (*hylê*) de Aristóteles como potencialidade (*dýnamis*), em contraste com a forma (*eidós*) como [pura] atualidade (*enérgeia*), e Happ (cf. esp. as pp. 449; 451; 453; 468; 552-3; 721-2) resgata de Aristóteles (esp. dos livros Γ e K da *Metafísica*) uma diferença ontológica entre forma (*eidós*) 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” (Γ 7, 1032a20). O primeiro sentido foi enfatizado por Plotino em algumas passagens [p. ex., *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], enquanto o segundo pode ter favorecido a leitura “positiva” da *hylê* por Schelling (cf. VETÖ, 2002, p. 378 e ss.).

¹⁸⁵ Enquanto o ser é considerado, nas “doutrinas não-escritas”, como “um ‘misto’ derivado do Uno-Bem (e da Diada)” (REALE, 1997, p. 297), ou se deverá dizer melhor que o ser é “seja uno, seja muitos” (Maurizio Migliori, *L’Uomo fra Piacere, Intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone*. Milão: Vita e Pensiero, 1993, p. 98), “de modo que o Bem é um acima-do-ser [cf. *República*, 509b, e q. v. Proclo, *El. Teol.*, 8] e não simplesmente um ser, e em todo caso não é *um ser no sentido usual*. O ser de que fala o *Sofista*, portanto, já é uma determinada Ideia, embora muito geral, e tem os *Princípios supremos* [o Uno e a Diada indefinida] *acima de si*” (REALE, 1997, p. 297 [e cf. p. 260 e ss.]). Para um outro estudioso, “os princípios e suas relações são anteriores ao ser determinado e às suas determinações de identidade e diferença, similaridade e dissimilaridade, igualdade e desigualdade. (...) Portanto, num sentido estrito elas só podem ser válidas para os princípios supremos (o Uno, a Diada) num sentido prototípico e através de analogia. A cooperação dos dois princípios constitui a estrutura da realidade. Cada ser é essencialmente resultante da cooperação dos dois princípios, e precisamente pela determinação, pela fixação e limitação da multiplicidade ilimitada – i.e., da ‘equalização’ entre os dois aspectos do grande-e-o-pequeno – por meio da unidade como um princípio de determinação. Essa ‘geração’, naturalmente, não deve ser entendida como um processo temporal, mas sim como uma metáfora para explicar a análise das estruturas ontológicas; ela tem por objetivo tornar compreensível à cognição, que opera de um modo discursivo, a estruturação do ser que é não-processual (*aprocessive*) e atemporal” (KRÄMER, 1990, p. 78-9). Algo só pode ser algo, ser uma coisa caracterizável pela unidade, se ao mesmo tempo é outra coisa em relação à unidade em si. “O ser é, portanto, unidade dentro da multiplicidade” (KRÄMER, 1990, p. 79).

¹⁸⁶ *In Arist. Phys.*, p. 249, 5-16 Diels (REALE, 1997, p. 466).

¹⁸⁷ “Platão diz que o movimento é o grande-e-pequeno, o não-ser, o anômalo, e tudo o que conduz ao mesmo com relação a estes (*Plátôn dê tò méga kai mikròn tò mè on kai tò anómalon kai osa toutois epi tautò phérei iên kinêsin légei*)” (*apud* Simplício, *In Arist. Phys.*, p. 430, 34 até 431, 16 Diels; REALE, 1997, p. 467).

cosmopoiese¹⁸⁸, é interpretado como imposição de proporção e medida, atualização da unidade na multiplicidade¹⁸⁹, e a *aóristos dyás* [Díada indeterminada] é, por assim dizer - como disse Thomas A. Szlezák numa conversa com Enrico Berti (BERTI, anos 1990) -, “a possibilidade da flutuação, da modificabilidade, da desigualdade na sua primeira forma, na sua forma mais elementar. Trata-se da abstração da desigualdade, do *anisóthês*”. A associação entre o mal e a carência de definição e ordem, incidente no devir temporal, é quase que uma inferência direta do que foi dito¹⁹⁰, e Jâmblico afirmou especialmente (*Protréptico*, 6.38, 7-8 Pistelli)¹⁹¹ que “coisas boas são mais definidas e ordenadas que coisas más”.

Segundo Kenneth SAYRE (1983), os princípios do Uno e da Díada indeterminada corresponderiam a *péras* e *ápeiron*, o limite/limitante (fonte de determinação em relação ao princípio material) e o ilimitado/ilimitável¹⁹² (substrato para a ação delimitante do Uno) no *Filebo* (16c; 23c-d). Outra interpretação (BITTAR, 2001, p. 43) tem por certo que *péras* corresponderia às Formas inteligíveis (Ideias), enquanto o *ápeiron* corresponderia ao *metalêptikón* ou *hypodoché* [*genéseôs*] (receptáculo [daquilo que se gera; do devir]; *Timeu* 49a6, 50b6 e ss., 50e5, 51a5, 51a7 e ss., etc.). Para Francisco LISI (1999), não se deve identificar *péras* e *ápeiron* nos corpos com os Entes ideais e os entes sensíveis, respectivamente; tratar-se-ia na verdade de dois princípios superiores aos entes: o primeiro corresponderia à unidade e indivisibilidade características das Ideias e o segundo corresponderia à dispersão e divisibilidade próprias da *chóra*¹⁹³ (52a8 e ss.). Cabe recordar que, no *Timeu*, o *metalêptikón/hypodoché* [*genéseôs*] é conhecido ainda como *hedra* (sede; 52b1), *tópos* (lugar; 52b4), *tithéne* (nutriz; 49a6; 52d5; 88d6), *métêr* (mãe; 51a4 e s.), *gênesis* (princípio de geração; 52b2), e uma ampla série de conotações de caráter amplamente

¹⁸⁸ “Para o *Timeu*, a criação do mundo é o recebimento (*incoming*) de um tipo de ordem estabelecendo uma época cósmica. Não é o começo de fato da matéria, mas o recebimento de certo tipo de ordem social” (Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*. N. Iorque: The Free Press, 1961, p. 147).

¹⁸⁹ Cf. G. Reale, “Plato’s Doctrine of the Origin of the World, with special reference to the *Timaeus*”, em Tomás Calvo e Luc Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum; Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia, 1999, pp. 149-164.

¹⁹⁰ Apesar de que, no *Timeu* 48e-52d, a Díada é responsável pela mudança e pelo devir, sendo a fonte da multiplicidade, mas não é má nem identifica-se com o não-ser (TURNER, 2001, p. 326).

¹⁹¹ KRÄMER, 1990, p. 215.

¹⁹² Em nota acima já se falou da diferença entre o ilimitado que [de]limita e o ilimitado “que se opõe ao limite”. Essa “oposição ao limite” pode ser entendida de forma não-absoluta; assim, no *Filebo* o ilimitado é aquele que se caracteriza como suscetível a uma graduação nos termos do ‘mais’ e do ‘menos’ (*mállón te kai hêttón*; 24e, 25c).

¹⁹³ Sobre diferenças entre *metalêptikón* (*hypodoché*) e *chóra* q. v. MIGLIORI, 2008, pp. 36-43.

ontológico ou gnoseológico, somadas a variadas imagens analógicas¹⁹⁴, que podem ser agrupadas em quatro conjuntos: o primeiro envolve as conotações de necessidade (*anáncê*) e causa errante/mutável (*planôménês... aítias*), o segundo está centrado na noção de receptáculo, o terceiro está centrado na noção de espacialidade e o quarto está centrado na noção de movimento caótico.

Segundo a tradição das “doutrinas não-escritas”, Platão remeteu ao Uno a causa do Bem e à Díada a causa do mal. Essa mesma tradição indireta preservou a ideia de que “há uma matéria sensível (*aisthêté*) e uma inteligível (*noêté*)” (Aristóteles, *Metaf. Z* 10, 1036a9-12; REALE, 1997, p. 470), deduzindo-se daí a existência de uma Díada material inteligível – relativa aos entes matemáticos e às Ideias – e de outra sensível, relativa às entidades sensoriais. É a Díada sensível que deve ser considerada a causa dos males, e sua postulação permite entender uma passagem do *Teeteto* (176a-b) onde aprendemos que “é necessário que sempre haja algo que é o subcontrário do Bem - não é possível que os males tenham lugar entre os deuses; eles giram necessariamente em torno da natureza mortal e deste lugar [= deste mundo]”¹⁹⁵. Essa passagem confirma aquela da *República* (II, 379c5-7) que diz que “dos males se deverá buscar outra causa, mas não Deus”¹⁹⁶. Reale esclarece:

O princípio antitético ao Uno-Bem é causa de mal (pelo menos de maneira concreta específica) só no seu nível mais baixo, ou seja, como *Díada sensível*, e, desse modo, o discurso de Platão torna-se verdadeiramente muito claro: no nível sensível, a Díada não é dominada *totalmente* pelo inteligível e pelo racional, e deixa brechas abertas para uma des-ordem e para uma des-medida de densidade bem diferente relativamente à que se verifica na esfera dos inteligíveis, onde a Díada causa, em última análise, prevalentemente *diferença, multiplicidade e abaixamento de grau* no nível metafísico, enquanto na esfera do sensível a Díada mantém abertas as consequências negativas do devir, da *caducidade ontológica*, da *insuficiência gnoseológica* e da *problematicidade axiológica* (REALE, 1997, p. 471; itálicos originais).

REALE (1997, p. 299) apresenta um quadro indicativo (Tabela 2) daquilo que seriam as Metaideias¹⁹⁷ mais significativas de Platão, passíveis de combinação entre si “nas suas relações de participação positiva e negativa” (p. 296) na configuração da realidade ontológico-metafísica e axiológica (mas deixando de lado Ideias de caráter aritmético, geométrico e gnoseológico), cabendo recordar que, quando aplicados aos

¹⁹⁴ Revisados em REALE, 1997, pp. 449-51.

¹⁹⁵ “*Hypenantion gár ti tói agathôi aei einai anánkê – out’én theoís autà idústhai. Tèn dè thnêtên phýsin kai tóude tòn tópon peripolei ex anánkês*”. Q. v. o que Proclo diz sobre isso no *De Mal. Subsist.* 54.12-25 (PROCLUS, 1980, pp. 162-3; 2003, p. 99), e tb. no *DMS*, 6.29-7.2 (PROCLUS, 1980, p. 84; 2003, p. 62).

¹⁹⁶ “(...) *tôn dè kakôn all’atta dei zêteinta aitia. All’où tòn theón*”.

¹⁹⁷ Metaideias por tratar-se de Ideias suplementares àquelas dos Princípios primeiros do Uno e da Díada indeterminada. A expressão “Metaideias” justificar-se-ia com base na *República*, 516a6 e ss., [consultando-se ainda 532a] (KRÄMER, 1990, p. 247 n. 18).

TABELA 2

IDEIAS E METAIDEIAS MAIS SIGNIFICATIVAS DE PLATÃO

UNO	DÍADA
unidade	multiplicidade
ser	não-ser
em si	relativo
identidade	diferença (alteridade)
igualdade	desigualdade
semelhança	dessemelhança
limitação	ilimitação
determinação	indeterminação
forma	privação de forma
indivisibilidade	divisibilidade
imobilidade	mobilidade
imutabilidade	mutabilidade
ordem	desordem
ímpar	par
bem	mal
virtude	vício

(Fonte: REALE, 1997, p. 299)

seres determinados, “todos esses pares de contrários têm parte dos dois Princípios, se bem que de um modo tal que ora prevalece um, ora prevalece outro. Ademais, a mesma distinção no grau de mistura dos dois Princípios está na base da relação entre o mundo inteligível e o mundo sensível” (KRÄMER, 1990, p. 81).

Nas “doutrinas não-escritas”, como o ser é considerado como um “misto” derivado do Uno-Bem e da Díada (REALE, 1997, p. 297)¹⁹⁸, devemos entender toda existência temporal, que vem depois (e abaixo) do Bem enquanto sua fonte suprema¹⁹⁹, como tingida pelo mal em alguma medida, por mais ínfima que seja. O vocábulo *hypenantion* (“subcontrário”), indicativo do padrão dessa medida no *Teeteto* (176a) – e que infelizmente aparece vertido como “contrário” na maioria das traduções -, parece ter sido empregado por Platão para indicar uma relação de oposição que nunca perde seu caráter de dependência última: como explica Hans-Joachim Krämer,

Trata-se de uma relação ontológica de derivação, na qual os graus mais altos possuem uma prioridade ontológica com respeito àquilo que está abaixo deles (*próteron* – *hýsteron phýsei*), e na qual, falando em terminologia platônica, os primeiros podem existir ou serem concebidos sem os segundos, mas os segundos não podem existir ou serem concebidos sem os primeiros (*synanaireîn kai mê synanaireîsthai*). Existe, portanto, uma relação assimétrica de dependência que não é reversível, na qual, contudo, o nível mais alto é apenas a condição necessária, mas não a suficiente, para os níveis seguintes (KRÄMER, 1990, p. 83).

Por seu lado, Xavier Ibáñez Puig explica em sua *Lectura del ‘Teetet’* que a palavra *hypenantion*

é um termo composto a partir do prefixo *hypó*, “debaixo”, e da raiz *enantios*, “oposto” ou “contrário”. O prefixo nos permite pensar essa oposição como estando situada na vertical: não é o choque de dois termos postos um diante do outro, mas a tensão entre um termo superior, o Bem, e um termo inferior, o mal. A palavra, portanto, nos faz pensar na topologia axiológica formulada na apresentação do sábio astrônomo²⁰⁰ (IBÁÑEZ PUIG, 2004, p. 257).

¹⁹⁸ Cf. também REALE, 1997, pp. 260 e ss.

¹⁹⁹ Na *República*, VII, “O fulgor máximo do ser (*toû ontos tò phanótaton*)” (518c9), “o ótimo entre os seres (*toû aristou en tois oúsi*)” (532c5).

²⁰⁰ No *Timeu*, 27a, o protagonista é apresentado como “de todos, o mais entendido em astronomia”. A argumentação de Ibáñez Puig prossegue: “Nos ouvidos de Teodoro, isso deve ter soado assim: o mundo aqui abaixo, o mundo humano, que está marcado pelo mal, se opõe ao mundo d’além do alto, o mundo celeste, o âmbito da bondade própria da harmonia divina. Até aqui, o mal pareceria um fardo inescapável, uma fatalidade contra a qual nada se pode fazer. (...) Nas palavras seguintes, Sócrates mobiliza o imaginário de Teodoro em direção a uma descrição da situação humana que já não é a de Teodoro. (...) [Mas] a dupla referência socrática à necessidade ilumina a condição humana mediante termos que Teodoro poderia tomar por seus. Destacando que o mal que afeta a condição humana responde à necessidade, Sócrates faz com que Teodoro considere a condição humana sob a óptica do seu próprio saber. Ora, se o bem de cada coisa é a sua plenitude, se é encontrar-se plenamente naquilo que se segue ao seu ser, a afirmação de que o mal perpassa *por necessidade* a natureza mortal constitui, certamente, um paradoxo. Que o lobo se alimente da ovelha não faz com que o lobo seja mau, porque é por necessidade natural que se comporta do modo como o faz. Que a necessidade faça com que o mal perpasse a natureza mortal não pode significar, de igual modo, que ele determine positivamente o comportamento humano,

É importante apontar a tradução correta de *hypenantion* para que se entenda a crítica explícita que Schelling fará ao dualismo segundo o qual o princípio do mal não se situa lado a lado com o do bem, mas subordinado a ele (*FS* 354; 359 n. 1). Com essa crítica (que retomaremos na seção VI.2.2), Schelling assumirá uma opinião contrária à de Platão e da grande maioria dos Neoplatonistas.

IBÁÑEZ PUIG (2004, p. 258 n. 3) esclarece que a posição Platônica acerca do mal “constitui (...) uma correção à posição dos megáricos, para quem somente existe o Bem” [e, acrescentamos, para quem inexistente o problema do livre-arbítrio]. De fato, para Euclides de Megara

(1.) somente existe *tò agathón*, o bem, ou o que é a mesma coisa, *he theós* (o deus)²⁰¹, *he sophía* (a sabedoria), *ho nóus* (o pensamento ou a mente) [Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 106-7]; o Bem-Deus-Sabedoria-Pensamento é aquilo que existe, e assim é tudo: não podemos admitir nada que lhe seja contrário, e temos de negar assim a existência de tudo aquilo que se lhe oponha, e (2.) “o homem só é capaz de fazer uma coisa quando já a está fazendo” [D. Laércio, *loc. cit.*]: o ato e a potência (no sentido de Aristóteles) são o mesmo, de modo que o que é não pode deixar de ser e o que não é não pode chegar a ser [D. Laércio, *loc. cit.*] (IBÁÑEZ PUIG, 2004, p. 55).

Apesar da proximidade, em pontos importantes, de diversas concepções gnósticas e neoplatonistas, PLOTINO (2000, pp. 286-325) considera que os principais pontos de divergência entre suas ideias e aquelas dos gnósticos são: 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, com sua beleza e regularidade²⁰², não deve ser desprezado (II.9.16) nem odiado (II.9.18). Na sua argumentação, Plotino aponta 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 blásfemos ao alegarem possuir poderes de

porque então já não seria mal, mas necessidade *tout court*. Sobre um homem, somente faz sentido dizer que é bom ou que age bem se existe então a possibilidade de que fosse mau ou de que agisse maldosamente. É assim que se entende a afirmação de Sócrates: sem a possibilidade do mal, tão somente é possível o bem. *A presença do mal sobre a terra ('este lugar aqui') é o sinal da liberdade humana*: a frase de Sócrates é paradoxal porque nos faz considerar a liberdade sob a óptica da necessidade; é paradoxal porque nos faz considerar o paradoxo humano” (IBÁÑEZ PUIG, 2004, p. 257 e 258; itálicos originais).

²⁰¹ “A ideia de Deus foi tomada como sendo também definição do bem supremo” (LOVEJOY, 1964, p. 316).

²⁰² Atributos frágeis, há que se reconhecer (PRINI, 1968, p. 78).

alta magia (II.9.14), e completamente enganosos em sua crença na salvação apenas de si mesmos - seres privilegiados salvos por natureza e únicos a interessar a Deus -, alcançando 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; PLOTINO, 2000, pp. 308-11 e 24-5), 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 racional”. O maior argumento plotiniano contra aquilo que aparece em muitas fontes (maniquéias, p. ex.) como sendo o prototípico dualismo dos gnósticos, no entanto, está presente no tratado que trata da natureza e da origem do mal (*Enéade* I.8): se o Bem situa-se além do ser, não se pode dizer de fato que 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: “a matéria, concebida como um fator negativo, *quando* a alma volta-se para ela, para longe do Uno, ao invés de permanecer fiel à sua fonte suprema e diretamente *ante* a alma, percebe a esterilidade dessa escolha e inicia sua dialética regressional (*epistrophic*)” (VON DER LUFT, 1994, p. 39). Apesar de Plotino qualificar a matéria do mundo como má²⁰³,

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 alteridade²⁰⁴, mas no sentido de oposição (*Enéades*, I.8.3.7-9; cf. II.4.16.1-5) (VAN RIEL, 2001, pp. 129-30). A principal associação entre o problema do tempo e do mal em Plotino parece se dar através da investigação da relação entre a verdadeira natureza e a soteriologia do homem. Para Plotino, o tempo é produzido pela Alma do mundo, situando-se entre o *Noûs* e a dimensão sensível (SAMBURSKY e

²⁰³ Cf., p. ex., *Enéades*, II.4.16.16-21.

²⁰⁴ Grego *heterótês*. Cf. o *Sofista*, 257c-258c.

PINES, 1971, pp. 11-12 e 16; JOLY, 2003). O mal na alma é visto como privação, ou seja, como ausência do Bem (*En.*, I.8.11), ou como fraqueza (*En.*, I.8.14.1-55)²⁰⁵. A matéria, que é antecedentemente e primariamente “má”, tanto é causa de fraqueza da alma quanto de pecado (*En.*, I.8.14.49-50; PLOTINO, 2000, pp. 168-9).

No seu tratado *Sobre a eternidade e o tempo* (*Enéade* III.7), PLOTINO (2000, pp. 474-505) vincula ao tempo o mundo físico da existencição na matéria, enquanto vincula o mundo inteligível imutável e transcendente à eternidade junto ao Uno. A principal abordagem do tratado procura tratar do tempo pela via do entendimento da eternidade, busca “determinar a imagem a partir do arquétipo”, e essa mudança de objetos é vista “não meramente como mudando de um objeto (metafisicamente superior) para outro, mas em termos da descida da alma – ‘então devemos descer da eternidade para a investigação do tempo, e para o tempo’ (III.7.7.7). Descemos não meramente para um nível epistemológico inferior, mas ‘para o tempo’, para um nível inferior do ser” (SMITH, 1999, p. 197). Mas essa descida não afetaria nossa “alma superior”, divina:

Para Plotino, como diz Bréhier, “*notre salut n’est pas à faire, il est éternellement fait*”²⁰⁶. Nosso verdadeiro eu é estável, eterno e divino; paixão, pecado e sofrimento não podem tocá-lo. O que chamamos de “salvação” em linguagem cristã significa em Plotino despertar para aquilo que verdadeiramente já somos, retornando aos nossos “eus” verdadeiros e superiores por um processo de purificação – uma empreitada que Plotino parece pensar que é possível apenas para uns poucos escolhidos cuja dotação original para os princípios superiores é excepcionalmente boa. É importante entender que esse eu superior estável e eterno em Plotino não é, estritamente falando, nosso Intelecto em arquétipo, mas nossa alma superior [*Enéades*, I.1 e V.3]. (...) Em Plotino, é essa alma superior que é perpetuamente “salva”, impassível e impecável. E sua dependência em relação a princípios superiores para sua existência e iluminação não deprecia, no seu modo de pensar, sua estabilidade divina (ARMSTRONG, 1957, p. 132).

Segundo 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”. No *Freiheitsschrift* há uma única menção explícita a Plotino (*FS*, 355) no contexto de uma crítica do

²⁰⁵ Q. v. John Phillips, *Order from Disorder: Proclus’ doctrine of evil and its roots in ancient Platonism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2007, pp. 227-258 [capítulo 6, “Evil as weakness of the human soul”, versão modificada de “Platonists on the origin of evil” em H. Tarrant e D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*. Londres: Duckworth, 2006, pp. 61-72].

²⁰⁶ “Nossa salvação não está para ser construída; ela está definitivamente construída” (Émile Bréhier, *Ennéades*, vol. IV. Paris: Les Belles-Lettres, 1927; introdução à *Enéade* IV.8, p. 215, cit. por Jean Trouillard, *La Purification Plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 125).

entendimento emanacionista sobre a origem do mal²⁰⁷ (q. v. o capítulo VI, adiante). No entanto, apesar da ampla discussão acerca da debilidade das teodicéias nos sistemas criacionistas e emanacionistas, Schelling não faz qualquer menção ao nome de Proclo, apesar de quase certamente ter levado em conta ideias deste quando fala em um princípio do mal subordinado²⁰⁸ ao princípio do Bem. Conforme Michael Vater, em um pensador ao mesmo tempo eclético e original, capaz de pensar segundo a tradição recebida, mas simultaneamente situado no seu próprio tempo, é difícil documentar a exata medida da influência da escola de Plotino, e 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 neoplatonistas que uma questão de herança livresca ou [transmissão] textual direta”. Já VIEILLARD-BARON (2001, p. 389) entendeu que, sobre o problema do Ser, do Absoluto, da Unidade, da Natureza, da Criação e da Alma do mundo, o pensamento de Schelling “é mais o arremate (*l'aboutissement*) histórico do Neoplatonismo que a recepção consciente e efetiva dessa doutrina no seio de uma hermenêutica própria”: poder-se-ia falar de uma “*influência* de Platão” sobre Hölderlin, Schelling e Hegel, enquanto em relação a esses dois últimos seria mais apropriado falar de uma “*convergência* com os neoplatonistas” (*op. & loc. cit.*).

A investigação historiográfica demonstrou que Schelling parece não ter lido Plotino seriamente até 1804, quando solicitou a Windischmann a edição de Plotino preparada por Ficino (VATER, 1976, 292 n. 2)²⁰⁹, e BEIERWALTES (1972, p. 104 n.) sugeriu que até 1820 Schelling não teria lido Proclo, mas VIEILLARD-BARON (1979, pp. 188-196)²¹⁰ mostrou serem muito fortes as possibilidades de Schelling ter conhecido e sido influenciado entre 1804 e 1806 pelo menos pelo comentário procleano ao *Timeu* (disponível àquele em duas edições)²¹¹, além de ter podido conhecer a edição da *Teologia Platônica* e dos *Elementos de Teologia* editada por Portus (Hamburgo, 1618) e dotada de um excelente índice.

Para Proclo, o tempo é uma hipóstase que se situa antes e acima da Alma do mundo (SAMBURSKY e PINES, 1971, pp. 17-18; JOLY, 2003). Nesse sentido, Proclo

²⁰⁷ Retomando a argumentação do *FS*, 346-7, e prosseguindo no *FS*, 411.

²⁰⁸ “(...) *dem guten... untergeordnet*”; “(...) *unter (...) dem guten*” (*FS*, 411).

²⁰⁹ Citando missiva de Schelling, *Aus Schellings Leben in Briefen*, ed. G. L. Plitt. Leipzig, 1869, vol. II, p. 16.

²¹⁰ Cf. especialmente a p. 195.

²¹¹ “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).

se aproxima da concepção de Jâmblico, para quem a eternidade situa-se entre o Uno e o *Noûs*, enquanto um tempo intelectual (*noêrỗs*) situa-se entre o *Noûs* e a dimensão sensível, dele participando o nosso tempo físico segundo complexa relação: o movimento do tempo físico corresponde à imobilidade do tempo intelectual; a mobilidade do tempo intelectual equivale à imobilidade da eternidade (SAMBURSKY e PINES, 1971, p. 16). Para Proclo, o tempo intelectual ou “tempo primário” assemelha-se, em seu caráter dual, a uma esfera cujo centro, ancorado na eternidade, não se move, enquanto a periferia, participando do “tempo secundário” do mundo sensível, move-se (SAMBURSKY e PINES, 1971, pp. 17-18). O fato de os objetos inanimados, privados de alma, também participarem do tempo é para Proclo uma evidência de que o tempo não depende da Alma do mundo.

Proclo percebeu incongruências na concepção plotiniana do mal (seu alvo principal é a *Enéade* I.8) que a aproximariam perigosamente de algumas concepções gnósticas: ao postular que a matéria não reverte ao princípio do Bem, a doutrina plotiniana do caráter maléfico da matéria (*Enéades*, I.8.10, p. ex.) insinuaria indiretamente a existência de um “princípio do mal” – equivalendo assim a um dualismo grosseiro - ou, em última instância, tornaria o Bem responsável pelo mal (OPSOMER, 2001). Christian SCHAEFER (1999) pensa que Proclo não teria entendido que, segundo Plotino, o bem e o mal, o ser e o não-ser, são contrários na medida em que não têm substrato comum nem são do mesmo *gênos*. Já segundo Jan OPSOMER (2001) e Opsomer e Steel (PROCLUS, 2003, pp. 10-19), ao equacionar matéria e privação Plotino aponta que a matéria seria uma espécie de não-ser, violando os preceitos aristotélicos acerca da *ousía*, enquanto Proclo reinstaura a posição aristotélica. Para o diádoco, a matéria nem é causa do mal nem é em si má. Por outro lado, seguindo a tradição de Jâmblico, para quem o limite (*horismóũ*) e o indefinido (*aóriston*) vêm imediatamente depois do Uno, Proclo não concorda com a ideia aristotélica de que a privação é em si má (Opsomer e Steel, em PROCLUS, 2003, p. 19), de modo que para ele “a matéria é simplesmente a manifestação mais inferior da falta de limite. Então, ela é produzida pelo Bem; então, ela não é má” (Opsomer e Steel, em PROCLUS, 2003, p.17)²¹².

Para responder de que modo o mundo é engendrado (*gegonen*) e, no entanto, também é sem-começo (*agenes*) (cf. Platão, *Timeu*, 27c5), Proclo (*In Tim.* I, 279-280)

²¹² Cf. tb. PROCLUS, 2003, p. 50 n. 62, e 121 n. 250.

apresenta uma relação dos possíveis significados da palavra *genêtos*, arrematando com a apresentação do significado que defende - a saber, o de “aquilo cuja natureza é gerada, embora em si ele não seja realmente gerado”. Proclo postula que a essência do mundo é engendrada, embora o mundo não seja realmente gerado no tempo. O cosmos, que, como a alma, situa-se entre os seres sujeitos ao trânsito do devir e os seres que são eternos, é *tò [aei] gignómenon*: aquilo cujo ser consiste em sempre estar vindo a ser (cf. *Timeu*, 27d6-28a1; *In Tim.* I, 276, e 281.27 até 282.4) - a partir de uma substância eterna (instável, desordenada e irregular que seja) -, numa atividade eterna que, no entanto, se expressa no tempo. Com a leitura que Proclo faz do *Timeu*, 28a6-b3 – aquilo cujo modelo é eterno é necessariamente belo²¹³; aquilo cujo modelo vem a ser não é belo -, fecha-se, pela associação direta do belo com o bem, o raciocínio sobre o mal em sua relação com o tempo: o mal é aquilo que, modelado na desrazão, na desmesura e na mutabilidade de tudo que não se identifica com o Uno-Bem, não pode ser bom.

A percepção procleana do mal como sendo incapaz de subsistir *per se* pode ser encontrada no seu comentário ao *Parmênides* (835.12-29 ed. V. Cousin):

Nada é tão desprezível (*atimon*) ou trivial (*phaûlon*) que não participe do Bem e não seja originado a partir de cima. Mesmo a matéria, se você a considerar, há de descobrir que ela é boa, e percebe-se que mesmo o mal (*kakón*) tem em si [algum] bem, que ele é incapaz de existir de outro modo que não seja carregando um matiz do Bem e participando d’Ele de alguma maneira. Mas a opinião popular envergonha-se em associar a existência de coisas comuns e insignificantes à causa divina, pois essa opinião olha para sua natureza, e não para o poder daquela causa, e não considera que uma causa capaz de criar as maiores coisas está além disso capacitada para trazer à existência coisas menores, como o estrangeiro ateniense diz em algum lugar²¹⁴. Mas os filósofos genuínos consideram todas as coisas no cosmos, grandes e pequenas, como dependentes da providência; eles nada vêem de abjeto ou rejeitável (*apoblêton*) na Casa de Zeus, mas vêem todas as coisas como boas, na medida em que surgem da providência, e belas, já que vieram a existir de acordo com uma causa divina (PROCLUS, 1987, p. 193, e *apud* SORVANES, 1996, p. 256).

Em um tratado provavelmente tardio, o “*De Malorum Subsistentia/Sobre a Subsistência [Realidade Substancial] do Mal*” (PROCLUS, 1980, 74-175; PROCLUS, 2003), ao tratar da questão do mal Proclo segue, em linhas gerais, seu predecessor

²¹³ Cf. o *Timeu*, 92c. Deus é bom (29e1), o mundo é bom (29a3) - é a mais bela das coisas geradas -, e o Demiurgo é a melhor das causas (29a5). O mundo é “um vivente de conjunto tão perfeito quanto possível, e constituído de partes perfeitas” (32b-c); o corpo do mundo é harmônico (homogêneo pela proporção; 32c1-2); por todas essas razões, o mundo é divino (34a8-b1), e Deus é feliz (34b8-9). Falar de uma perfeição “na medida do possível” (29d-e; 32b-c; 37d; 38c; 41c; 42e; 53b; *passim*) é empregar uma “fórmula restritiva” que, se “por um lado, torna o criador irresponsável pelas deficiências da sua obra, de uma perspectiva teológica, ontológica e física, com consequências éticas e antropológicas, por outro [lado] (...) justifica a falibilidade do discurso plausível [‘raciocínio plausível’ de 29c3-d1 e *passim*]” [J. G. Trindade Santos “O Tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu*”, 2007 (*op. cit.*), p. 44 n. 7]. Sobre os raciocínios plausíveis em Platão q. v. MIGLIORI, 2008, p. 36 c/ n. 20.

²¹⁴ Platão, *Leis*, X 902e.

Jâmblico²¹⁵, como se percebe a partir de tratados como o *De Mysteriis* e o *De Communi Mathematica Scientia* (BECTHLE, 1999). Schelling deve ter tido acesso ao conteúdo do *De Malorum Subsistentia* (DMS) pelo menos através da célebre *expositio* de Tomás de Aquino sobre a obra *Os Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio²¹⁶ (final do séc. V - início do séc. VI), a partir da qual fica claro – pelo menos depois da leitura de Lutero²¹⁷ - o débito do “Dionísio” para com a obra procleana²¹⁸. OPSOMER E STEEL (1999) pensam que a noção procleana do mal como *parypóstasis*²¹⁹ no DMS deve muito à discussão da contingência no *De Fato* de Alexandre de Afrodísias, e OPSOMER (2001) sugeriu que Jâmblico foi o originador da teoria “procleana” da *parypóstasis*. Opsomer e Steel (PROCLUS, 2003) esclarecem que, de acordo com Simplício (*in Cat.*, 418, 4-6), Jâmblico desenvolveu uma série de argumentos para mostrar que o mal existe *en parypóstasei* e é o resultado de alguma falha. Proclo tenta encontrar uma posição distinta daquelas que encontra na tradição filosófica e no Gnosticismo: de que existe um princípio do mal do mesmo modo que há uma fonte única para tudo que é bom; que há uma forma ou ideia do mal; que uma “alma maléfica” é o princípio do mal. De modo a inocentar os deuses, o diádoco rejeita essas três posições, e através da ideia de *parypóstasis* chega muito perto de afirmar que não existe uma causa do mal: o mal

²¹⁵ A doutrina procleana sobre o descenso da alma (*In. Tim.* III.277.31 e ss. Ed. Diehl) também “representa, em uma considerável extensão, o ensinamento de Jâmblico” (ARMSTRONG, 1978, p. 98 c/ n. 17). Jâmblico e Proclo também concordam na defesa da teoria de que a salvação inclui tanto a alma quanto o corpo ou seu substrato, a matéria (SIORVANES, 1996, p. 256).

²¹⁶ Cf. *Thomae Aquinatis in librum beati Dyonyssii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, introd. histórica P. Caramello, síntese doutrinal C. Mazzantini. Turim/Roma: Marietti, 1950 (c’o texto latino do *De malorum Subsistentia* de Proclo, ed. V. Cousin [1820; 1864], num apêndice às pp. 378-398). Cf. tb. *Sancti Thomae de Aquino In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio, Textum Taurini* [: Marietti] 1950 editum (disponível em <www.corpusthomisticum.org/cdn00.html> e ss.) e ainda *Doctores angelici, divi Thomae Aquinatis, sacri ordinis EF. Praedicatorum opera omnia... Tomus vigesimus nonus*, pp. 374-580: *in libri beati Dionysii de divinis nominibus expositio*. Paris: Vives, 1876, 1889, 1927.

²¹⁷ Quando Lutero, um teólogo apaixonadamente devotado à herança de Agostinho, apareceu na cena teológico-filosófica ocidental, acertadamente percebeu que porções substanciais da obra pseudo-areopagítica tinham sido alinhavadas junto ao tecido do pensamento do bispo de Hipona e, no caso de Tomás de Aquino, que foram incorporadas (com elegância magistral, diga-se de passagem) aos ensinamentos agostinianos - De Gandillac chegou a afirmar que “S. Tomás escreve seu comentário ao *De Divinis Nominibus* talvez colocando na *Summa* a autoridade de Dionísio acima daquela de Agostinho” (PSEUDO-DENYS, 1943, p. 18). Lutero protestou contra essas apropriações enquanto elementos estranhos, dizendo que “Dionísio” *plus platonizans quam christianizans* [*Do Cativo da Babilônia* (1520); *Weimarer Ausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1883-1993), 6, 562; cf. ainda PSEUDO-DENYS, 1943, p. 20 c/ n. 28], Com essa acusação, que indignou a Sorbonne, começou o grande debate ocidental sobre Dionísio.

²¹⁸ Compare-se o *De Malorum Subsistentia*, 40, 110, 111, 123, com o *De Divinis Nominibus*, lv. IV, seções 18-35 (713d-736b), e q.v. Carlos G. Steel, “Proclus et Denys: l’existence du mal”. Em: Ysabel de Andia (ed.), *Denys l’Areopagite et sa posterité en Orient et Occident, Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997, pp. 89-116.

²¹⁹ Subproduto; “*deviation from subsistence*” em T. Taylor; “existência parasítica” na tradução de Opsomer e Steel, “falsa substância” para Maurice de Gandillac (introd. ao PSEUDO-DENYS, 1943, p. 24).

existe porque um agente não logra apropriadamente seu intento. A distinção aristotélica entre causalidade *per se* e *per accidens* mostra-se essencial à sugestão procleana de que a *parypóstasis* diz respeito a seres que nem vem a ser através de causas segundo a natureza nem resultam num fim definido. Opsomer e Steel (PROCLUS, 2003, p. 26) explicam que “o acidental não é necessário, mas indeterminado (*aóriston*), e as causas de uma tal coisa são desordenadas (*ataкта*) e indefinidas (*apeíra*)”. Sobre a “causação do mal”, Proclo sugere (*De Mal. Subsist.*, 50.29-31; trad. seguindo Opsomer e Steel) que “é apropriado chamar tal engendramento de existência parasítica, pois ele é sem finalidade e intenção (*askopon*), é de certo modo incausado (*anaitíon pós*) e indefinido (*aóriston*)”. Proclo encontra ainda em Platão (*Teeteto*, 176a) a ideia de que o mal, como uma derivação parasítica do Bem, não é o contrário, mas o “subcontrário (*hyphenantíon*)” deste, e “a noção do subcontrário permite a Proclo manter uma forma de oposição entre males particulares, isto é, relativos, e o bem, sem [contudo] atribuir qualquer existência independente a eles. (...). Posto que os males sempre parasitam boas disposições, eles podem usurpar o poder dessas disposições e usá-lo contra o bem” (PROCLUS, 2003, p. 31).

Para Proclo, Deus (noutra leitura, o Uno-Bem), ademais de ser Causa Final, como para Aristóteles, é também Causa Eficiente, como aprendemos do *Comentário ao Parmênides*, 922: “Como poderia o Divino permanecer inativo e sem efeitos enquanto o céu, imitando-O como ele o faz, exibe um tal poder criativo em relação àquilo que está abaixo dele, de modo que todo seu movimento e arranjo age sobre o inteiro reino da geração, e o faz girar e ordena por meio de uma legião de princípios racionais imanentes, até chegar às plantas e mesmo aos objetos inanimados?” (PROCLUS, 1987, p. 278). Conforme Morrow e Dillon (PROCLUS, 1987, p. 205), Proclo contesta no *Comentário ao Parmênides*, 921.10 e ss., “concepções inadequadas da relação das Formas [Platônicas] com os particulares, tanto aquela depois apropriada pelos Estóicos, que [entende que] a Forma é imanente na matéria, quanto aquela dos Peripatéticos, que [entende que] o Divino não está providencialmente preocupado com o mundo sensível”. Com Dodds, aprendemos que “ao desencadear o efeito, a causa permanece sem diminuição e inalterada”²²⁰ (PROCLUS, 1963, p. 214). Para conciliar esse ponto de vista com a realidade da existência do mal como “subcontrário” do Bem, se chegou a falar de uma “causa deficiente” (*causa deficiens*) mais que uma causa eficiente (*causa*

²²⁰ Interpretação da proposição 26 dos *Elementos de Teologia*.

efficiens) do mal em Proclo. Na verdade, como aponta Lucas SIORVANES (1996, p. 151), “para Proclo o Criador [do mundo] não é apenas a Causa eficiente (*poiêtikós*), mas também a formal (*eidêtikós*) e final (*telikós*) do mundo temporal e físico²²¹. Com essa atribuição radical Proclo rejeita os aristotélicos, para quem o primeiro Intelecto é a causa final, mas não uma causa eficiente, e os Estóicos, para quem o intelecto criador é inseparável da matéria”. Podemos dizer que segundo Proclo o mal tem consistência numa subprodução “sem finalidade e sem intenção” a partir do Bem, uma gradação diminutiva deste, uma diferenciação melhor vista como quantitativa do que como qualitativa, mais subtrativa que ontologicamente transmutativa.

Na doutrina procleana do mal, o Bem transcende a oposição primal entre Ilimitado e limite, e nessa doutrina

o princípio da multiplicidade indefinida já não é mais, em nenhum sentido, um princípio do mal, mas é em cada nível descendente até [aquele d]a matéria deste mundo uma expressão da infinitude divina que procede do Bem (...). O mal, nesta forma da doutrina [pitagórico-platônica], é “negativo não no sentido de que proceda de um princípio negativo, mas no sentido de que ele não tem qualquer princípio ou qualquer existência reais, apenas uma quase-existência parasítica como um defeito do bem (foi sob essa forma, é claro, que a doutrina foi aceita pelos teólogos clássicos cristãos, que unanimemente rejeitaram [até] mesmo a ideia de um negativo e independente princípio do mal (ARMSTRONG, 1978, p. 98).

Para Gerd VAN RIEL (2001), enquanto Plotino apresenta um esquema emanacionista vertical²²² no qual um substrato engendrado por um nível que lhe é superior recebe sua forma a partir de cima, neoplatonistas posteriores defenderam um esquema horizontal onde a processão (gr. *prohodos*, lat. *processio*) consiste na combinação de dois elementos, que seriam modalidades de uma dualidade de princípios primordiais, em um mesmo nível - implicando numa [re]aproximação, ainda que remota, com concepções gnósticas [por exemplo, com os pares masculino/feminino (“sízígias”) dos eões]. Um esquema processional horizontal nesse molde estaria provavelmente mais próximo das concepções de Schelling sobre a criação, que parecem buscar um entendimento que busca valorizar mais as semelhanças que as divergências entre Gnosticismo e Neoplatonismo. Com efeito, convergências entre esses dois sistemas são antigas, apesar de muitas vezes negligenciadas. Por esse motivo, parece ser relevante avaliar o lastro gnóstico do Neoplatonismo cristão, o que será feito a seguir.

²²¹ *Theol. Plat.*, V cap. 20, V.55, V.61.10-15; *In Tim.*, I.266.25-30.

²²² Cf. Michael F. Wagner, “Vertical Causation in Plotinus”. Em: R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*. Albany: State University of New York Press, 1982, pp. 51-72.

I.3.3 - O LASTRO GNÓSTICO DO NEOPLATONISMO CRISTÃO

Apesar das admoestações de pagãos²²³ e cristãos²²⁴, desde muito cedo em sua história o Cristianismo apropriou-se de elementos da filosofia pagã, notadamente de proveniência Platônica. “Se foram intelectuais pagãos que se sentiram atraídos pelo Cristianismo ou pensadores cristãos que quiseram conciliar entre si o Cristianismo e a religiosidade filosófica, e onde e quando e com que resultado isso sucedeu pela primeira vez, é uma questão que não se pode responder de uma maneira definitiva” (SCHOLTEN, 1999, p. 168). Em Alexandria, García Bazán chega a enxergar um “prolongamento sem rupturas” do Neoplatonismo pré-cristão até aquele dos escolarcas cristãos. “O acordo²²⁵ de Amônio [de Hérmiás, c. 440-c. 520] com Atanásio II [patriarca de Alexandria desde 490; m. em 496] parece ter sido produtivo neste aspecto, e as figuras de Asclépio e Olimpíodoro, assim como as de João Filopono, por uma parte, e Elias, Davi e Estevão (século VI e começo do século VII [alunos ou seguidores de Amônio²²⁶]), centrais para a adaptação e projeção do Neoplatonismo tanto para o Oriente como para o Ocidente” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 143). Para trás ficaram as invectivas de Plotino contra seus adversários filosóficos, entre os quais nem sempre é fácil distinguir entre gnósticos e cristãos (GARCÍA BAZÁN, 1978, p. 195-197 n. 1; VON IVÁNKA, 1992, p. 98; STAMATELLOS, 2007, p. 18).

Para Sarane ALEXANDRIAN (s/d, p. 37), “os gnósticos, que foram considerados, durante muito tempo, como heréticos do Cristianismo, são hoje tidos como os representantes de um sistema de pensamento independente que rivalizou com o os cristãos, tendo chegado a influenciá-los em diversos pontos e deles recebido vários elementos²²⁷”. A maioria dos livros do *Novo Testamento* circulavam entre os gnósticos, “que foram particulares entusiastas do apóstolo São Paulo”; “no caso do *Evangelho de*

²²³ Cf. p. ex. Celso (refutado por Orígenes, *Contra Celso*) e Porfírio, *Contra os cristãos*.

²²⁴ Cf. Tertuliano, *Dictum praescaescriptione haereticorum*, 7, 9: “Que tem em comum Atenas com Jerusalém? E a Academia com a Igreja?” (*apud* GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 122).

²²⁵ Criticado por Damásio, segundo Fócio, *Biblioteca*, 242 (“Damásio de Damasco, *Vida do Filósofo Isidoro*”), 292 [351a 11-14; Photius, *Bibliothèque*, ed. e trad. René Henry, VI (Códices 242-245). Paris: Les Belles Lettres, 2003, p. 53], conforme aponta GARCÍA BAZÁN (2000, p. 143 n. 92)

²²⁶ Também Boécio (c. 475 a 480-524) foi aluno de Amônio

²²⁷ Para Ugo Bianchi [“Le Gnosticisme et les origines du Christianisme”. Em: J. Ries (ed.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1982, pp. 211-35; p. 228], o Cristianismo é indispensável para uma compreensão do desenvolvimento do Gnosticismo: “Apenas a perspectiva de um Messias concebido como uma manifestação divina, como uma pessoa divina encarnada, já presente na fé do *Novo Testamento* e da Igreja, mas interpretada pelos gnósticos com base em pressuposições ontológicas da doutrina misteriosófica grega do *soma-sema* (‘corpo’-‘tumba’) e da cisão no divino, poderia permitir o desenvolvimento de uma nova teologia gnóstica onde o Deus da Bíblia, o Criador, tornou-se o demiurgo”.

*São João*²²⁸, o primeiro comentário dele de que se tem notícia precede do valentiniano Heracleon” (GARCÍA BAZÁN, 1978, pp. 171-2). Alguns intérpretes defendem a tese de que versões cristianizadas de mitos e tradições gnósticas pré-cristãs poderiam ser encontrados, por exemplo, em alguns escritos atribuídos a Paulo e mais notadamente no *Evangelho de João* (WHITTAKER, 1909, esp. pp. 127-9; BULTMANN, 1956, *passim*, e 2001, p. 227; GARCÍA BAZÁN, 1978, pp. 172-188), enquanto outros autores²²⁹ (contrários à tese da existência de um Gnosticismo pré-cristão) consideram esses textos como anteriores às tradições gnósticas com que mostram semelhanças, ou como exemplos de uma empreitada antignóstica.

Conforme Serge Hutin, é possível observar em palavras atribuídas ao apóstolo Paulo doutrinas comuns ao Cristianismo primitivo e ao Gnosticismo:

O apóstolo apela inclusive à ‘Sabedoria de Deus (...), sabedoria recôndita, que Deus preparou antes mesmo dos séculos (*aiones* [eões]) para nossa glória, sabedoria que nenhum dos príncipes (*archontes*) deste século (*aiôn* [eão]) conheceu’ [*1 Coríntios*, II, 7-8]. São Paulo polemiza antes de Marcião²³⁰ contra a Lei de Moisés, cujos mandamentos são classificados como ‘lei de morte, gravada em letras sobre duas lápides’, em contraposição à Lei nova, ‘Lei do Espírito’, ditada por Jesus. Paulo adota a divisão tripartite do homem: corpo, alma e espírito. Satã é o ‘Príncipe (*Archôn*) deste mundo’ [*2 Coríntios*, IV, 4]²³¹, assistido por numerosas potências. Na perspectiva paulina, o homem ressuscitará em corpo glorioso, pois ‘a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus’ [*2 Coríntios*, III, 7]. Mas São Paulo se nega absolutamente a atribuir ao Criador a responsabilidade pelo mal e o pecado original, e não encontramos nele qualquer docetismo (HUTIN, 1964, pp. 49-50).

Para WILLER (2007, p. 64), “vê-se que a relação da pregação paulina com o Gnosticismo foi dúplice. O apóstolo tanto pode ser apresentado como precursor (é a interpretação de Valentino, cuja doutrina lhe teria sido ensinada por Teudas, discípulo de Paulo) quanto como seu contendor” (WILLER, 2007, p. 64). Até mesmo pensadores cristãos “ortodoxos” da antiguidade receberam aportes gnósticos; esses aportes forneceram “instrumentos conceituais para a elaboração da doutrina trinitária e das polêmicas contra o arianismo” (GARCÍA BAZÁN, 2003, p. 30). Como observa GARCÍA BAZÁN (2000, p. 137), grande parte do arsenal conceptual das reflexões sobre a natureza unitrina de Deus “não é de origem neoplatonista, mas gnóstica”, e já o Neoplatonismo posterior a Plotino “tomou do Gnosticismo seus empréstimos nesse

²²⁸ O Evangelho preferido de Fichte, Schelling e Hegel (cf. SEIDEL, 1976, p. 21).

²²⁹ Cf. a bibliografia citada por William W. Combs em “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament interpretation”. *Grace Theological Journal*, 8 (2), 1987: 195-212.

²³⁰ Marcião de Sínope viveu c. 85-160 d.C. O Marcionismo é um Gnosticismo cristão.

²³¹ Ecoando *João*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11. Basíledes chamou Satã de “o grande príncipe (*archôn*), o chefe do cosmos” (Hipólito, *Refutatio*, X, 14, 6), e qualificou-o ainda de “aquele que passa por Deus dos judeus” (Irineu, *Contra as Heresias*, I, 24, 4). No *FS*, 401, o diabo aparece qualificado como “o príncipe deste eão”.

sentido”. Assim, “se adivinha deste modo que tanto em Roma quanto em Alexandria as especulações sobre a Trindade devem mais, no que têm de específico, aos gnósticos e às suas especulações sobre *o Uno e o distinto*, que às reflexões do Platonismo e do Neoplatonismo sobre o Uno e o múltiplo”. Ainda conforme GARCÍA BAZÁN (2000, pp. 137-8), devem ser apresentadas como comprovações dessa sugestão as evidências das reações que a primeira parte do *Tratado Tripartido* (NHC I, 5), ao se opor à apologia antignóstica de Plotino, desencadearam no ambiente alexandrino onde se acredita que foi produzida a matriz grega desse escrito gnóstico (que chegou até nós em tradução copta), vindo a influenciar o cristão Orígenes (c. 185-253), que em seu escrito *Sobre os princípios*²³² apresenta respostas aos problemas teológicos trinitários que são paralelas àquelas do *Tratado Tripartido*.

Mário Vitorino (séc. IV) utilizou em sua obra ideias e vocábulos emprestados dos gnósticos, citando literalmente em seu *Adversus Arium* (II, 2, 49.8-50.23) um trecho do *Apocalipse de Zostriano*²³³. Remetendo a Michel Tardieu e Pierre Hadot²³⁴, García Bazán aponta que, “contra os detratores da dupla acepção de *homooúsios*, que abarca tanto a consubstancialidade quanto a substancialidade simultânea das entidades trinas”²³⁵, a doutrina trinitária de Mário Vitorino (que iria influenciar fortemente Agostinho) tem sua maior fonte de inspiração não no entendimento neoplatonista sobre as hipóstases e a composição triádica do Uno-todo, mas “na técnica racional de exposição do processo intratrinitário de emissão e entidades divinas”²³⁶, registrado nos escritos do Gnosticismo que continuavam sendo lidos em círculos seletos de Roma²³⁷ e que previamente haviam inspirado no Oriente a constituição da tríade Pai, Potência e Conhecimento dos *Oráculos Caldeus*” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 135).

²³² GARCÍA BAZÁN (2000, p. 138 n. 84) aponta para “Orígenes, *De principiis*, I, 2, 2, 4, 10 e inclusive Hilário de Poitiers, *De Trinitate*, I, 5-6; II, 5-7 e XI, 24-25”.

²³³ Obra que chegou até nós em tradução copta (NHC VIII, 1), onde a referida passagem corresponde a 64, 13-75, 24.

²³⁴ M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. Leuven: Peeters/Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996; P. Hadot, “‘Porphyre et Victorinus’. Questions et hypothèse”. Em: *Res Orientales IX*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient, 1996, pp. 117-125.

²³⁵ GARCÍA BAZÁN (2000, p. 135 n. 76) aponta para Mario Vitorino, *Ad Candidum*, 23, I-5, *Adversus Arium*, II, 2, 50-55, e *De homoousio*, 2, 30 e ss.

²³⁶ “Inspirado na *probolé/prolatio* gnóstica de origem cristã e não na *apórroia*[*emanatio*] neoplatônica” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 136).

²³⁷ “No contexto do Neoplatonismo romano, alguns de seus membros tiveram acesso à literatura gnóstica que circulava em seu meio desde antes do curso letivo plotiniano dos anos 265-266 ([conforme Porfírio,] *Vida de Plotino*), e usufruíram dos aportes de seu ensinamento no plano teológico e metafísico” (GARCÍA BAZÁN, 2000, p. 141)

Como recordou Giovanni REALE (2008, p. 26), Porfírio (*Vida de Plotino*, 16), que falou que numerosos cristãos frequentavam as aulas de Plotino, não distinguiu entre cristãos e gnósticos, chegando mesmo a identificar totalmente aqueles com estes. No começo do século XIX, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), discípulo²³⁸ de Hegel e fundador da escola de Tübingen, tomou os gnósticos como os primeiros filósofos cristãos (BAUR, 1835, pp. 236 e ss.). Antonio Orbe²³⁹, Hans JONAS (1963), Pierre Hadot²⁴⁰ e Federico GARCÍA BAZÁN²⁴¹ (1978, pp. 24, 87; 2003, p. 28), entre outros, reiteraram a ideia de terem sido os gnósticos os primeiros filósofos cristãos ou de haver sido o Gnosticismo a primeira expressão de uma teologia cristã sistematizada, não obstante sua especulação “invariavelmente mitológica” (JONAS, 1963, p. 236).

Seria uma empreitada hercúlea, e ademais extrapoladora do propósito de nossa investigação, um levantamento minucioso do lastro gnóstico do Neoplatonismo cristão. Bastante menos difícil é sugerir (embora sem averiguar detidamente, ainda tendo em vista nosso foco investigativo) que muitos pensadores cristãos assimilaram elementos do Neoplatonismo no contexto de um municiamento filosófico realizado para garantir melhores resultados no combate às ideias gnósticas, e que nesse processo reconfiguraram e mudaram o sentido de muitas das ideias – tanto neoplatônicas quanto gnósticas – que assimilaram. A contribuição da tradição pseudodionisíaca para o Neoplatonismo cristão foi gigantesca²⁴², e muito colaborou para fazer com que prevalecesse no seio da cristandade a concepção “antignóstica” do mal como privação (concepção esta atacada por Schelling no *Freiheitsschrift*), que deve muito às argumentações antimaniquéias de Agostinho²⁴³ mas, veladamente, muito deve também aos argumentos antignósticos de Proclo, assimilados pelo pseudo-Dionísio.

²³⁸ Um “hegeliano de centro”; cf. Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: University Press, 2005, pp. 15-16.

²³⁹ Em diversos de seus *Estudios Valentinianos* (Roma, 1955-66) e mais tarde noutras obras (como em *Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vols. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, vol. 1 pp. 3-12).

²⁴⁰ “Gnose-Gnosticisme Chrétien”. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 7. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1970, pp. 782-791.

²⁴¹ Ex-aluno de Antonio Orbe.

²⁴² Cf. VON IVÁNKA, 1992, pp. 173-227.

²⁴³ Agostinho reforçou a definição do mal como privação, já presente, dentro da tradição cristã, desde Clemente de Alexandria (*Strom.*, IV, 13) e Orígenes (*De Princ.*, I, 109). “Distanciando-me da verdade, eu pensava que ia a seu encontro: porque não sabia que o mal é somente a privação de um bem e que tende para o que não é de maneira alguma” (*Confissões*, III, c. 7, n. 12). E ainda: “nenhuma natureza é o mal, e este nome não indica nada a não ser a privação do bem” (*Cid. Deus*, XI, 22). Combatendo fortemente a doutrina maniqueísta das duas substâncias, Agostinho conclui que o mal não é uma substância, pois se fosse, seria o bem (*Conf.* VII, 12).

Se bem que o débito do pseudo-Dionísio para com a obra procleana pareça ter adquirido projeção, como já dissemos, a partir da leitura de Tomás de Aquino d'*Os Nomes Divinos (DDN)*²⁴⁴, Maurice de Gandillac pensa que “o parentesco [do *Corpus Dionisiaco*] com Proclo não pode ser a prova de uma influência direta. Ela é certa, se bem que possa ter sido exagerada por [Hugo] Koch²⁴⁵, e revela sobretudo mestres comuns” (PSEUDO-DENYS, 1943, p. 24). Qualquer que seja a medida do débito do pseudo-Dionísio em relação a Proclo, Tomás de Aquino (*S.T.*, r q. 48s; *S.c.G.* iri 4-15; *De Malo*) - cujas influências neoplatônicas haviam sido fortalecidas pelo pseudo-Dionísio (*DDN*, IV, 18-35) - de certo modo reinterpreta a doutrina de Agostinho do mal como privação, com um rigor lógico-ontológico tomado da escola de Aristóteles (*Metaf.*, 9, 9s)²⁴⁶. Tomás esclarece que o bem só indiretamente procede do mal (*S.T.*, I q. 19 ad 12): o mal se opõe ao bem não em uma oposição contraditória, mas numa oposição restritiva, privativa. A oposição contraditória se dá entre o ser e sua negação pura e simples. Já que o mal não consiste na pura negação do bem, então a carência simplesmente negativa não tem estatuto de mal. Na privação há uma afirmação definida; algo falta; não se realiza normalmente uma lei inerente à essência; não se cumpre uma exigência natural. Não há mal algum no fato de uma árvore carecer de olhos - para ela, não enxergar é uma simples negação ou ausência -, mas no homem isso é uma privação, e quem tem olhos que não vêem certamente perceberá sua condição como um mal. Conforme Tomás, que tenta conciliar o pensamento de Agostinho com aquele do pseudo-Dionísio,

o ser e perfeição de cada natureza é o bem. Por conseguinte, é impossível que o mal signifique algum ser ou alguma forma ou natureza. Portanto, é necessário que com a palavra mal seja designada alguma carência do bem. Por isso se diz [*DDN*, IV], que “o mal não é algo que existe nem é bom”²⁴⁷; pois, posto que o ser enquanto tal é bom, a

²⁴⁴ Compare-se o *DMS*, 40, 110, 111, 123, com o *DDN*, IV, 19-35, e q.v. Carlos G. Steel, “Proclus et Denys: l’existence du mal”. Em: Ysabel de Andia (ed.), *Denys l’Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21-24/09/1994*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997, p. 89-116.

²⁴⁵ Cf., p. ex., H. Koch, “Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen” (*Philologus*, 54, 1895: 438-454), e *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. zur christl. Literatur und Dogmengeschichte, I, 2-3*. Mainz, 1900).

²⁴⁶ Quando enunciou as diversas classes de privação (*Metaf.*, 5, 22), Aristóteles esteve muito próximo de reconhecer o mal como privação. Não obstante, ao associar o mal com a matéria ele recai no dualismo platônico: Contraposta ao princípio do Bem (Ato Puro), a matéria é o princípio do mal. Mas Aristóteles nega a positividade do mal: “Com respeito ao mal, seu fim e seu ato são necessariamente piores que sua potência, pois o ser em potência é o mesmo ser simultaneamente para o bem e o mal. É evidente, pois, que o mal não é independente dos objetos sensíveis, pois o mal é, por natureza, posterior à potência” (*Metaf.*, 9, 1051a15).

²⁴⁷ Em latim, “*malum non est existens neque bonum*”.

carência de ser implica a carência de bem (*S.T. I q. 48 a. 1 co.*) (AQUINAS, 2006, p. 108)²⁴⁸.

Com essa curta argumentação, Tomás dá conta da aparente contradição entre “o mal é uma natureza” (*S.T. I q. 48 a. 1 arg. 5*), calcada no pensamento de Agostinho²⁴⁹ - e a afirmação do pseudo-Dionísio, “o mal não é algo que existe nem é bom”. Em linhas gerais, Nicolau de Cusa dá continuidade à concepção procleana-dionisiana-agostiniana-tomista do mal como privação (FERNANDES, 2008, p. 559 e ss.), concepção essa condenada por Schelling no *Freiheitsschrift*.

No início da seção I.3.2 dissemos entender que é especialmente pelo seu tratamento peculiar das questões relativas ao tempo e ao mal que podem ser avaliados os traços distintivos do Gnosticismo histórico em relação ao Neoplatonismo. Assim sendo, passaremos a seguir a um tratamento do problema do tempo no Gnosticismo e a uma avaliação de suas implicações maléficas²⁵⁰ (seção I.4), para depois termos melhores condições de falar das aproximações entre o Gnosticismo, a gnose e o pensamento alemão (seção I.5).

²⁴⁸ “(...) esse et perfectio cujuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum; quia cum ens, inquantum hujusmodi sit bonum, eadem est remotio utrorumque”. Cf. ainda a *Lectio 16* da “*In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*”: “Deinde, cum dicit: igitur ipsum malum et cetera, concludit ex praemissis quid pertineat ad malum. Si enim malum non est per se virtus, sequitur quod ipsum malum, ita quod ly ipsum ponatur loco articuli et malum accipiatur pro essentia mali, sic inquam malum acceptum neque existens est neque bonum neque operatur generationem neque est effectivum existentium et bonorum; sed res quae est mala, inquantum habet aliquid de bono est existens et operativa generationis et effectiva existentium et bonorum”.

²⁴⁹ “Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona” (“De todas as coisas é feita a admirável beleza do universo, no qual mesmo o que é chamado de mal, bem ordenado e no seu lugar, é eminente comenda daquilo que é bom”. *Enchiridion*, 10,11).

²⁵⁰ Para uma visão geral de diversas concepções do tempo na tradição do neoplatonismo pagão, judaico e cristão que chega até Schelling, q. v. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (2002, *passim*).

I.4 - O PROBLEMA DO TEMPO E DE SUAS IMPLICAÇÕES MALÉFICAS NO Gnosticismo

De acordo com Paul Ricoeur, a pergunta sobre o mal está na origem dos sistemas gnósticos; de fato, foi especialmente no Gnosticismo que o pensamento ocidental “colocou o problema do mal, como uma totalidade problemática: *unde malum* (de onde vem o mal)?” (RICOEUR, 1988, p. 31). O problema do tempo, por sua vez, é na visão de Hans-Georg GADAMER (1978, p. 40), “mais inextricável e mais desconcertante que todas as outras questões filosóficas”²⁵¹. Para Ghislain LAFONT (1994, p. 928), uma ligação bastante forte e “quase essencial” entre o tempo e o mal é bem ressaltada, tanto no Oriente mediterrâneo, com as teorias da “dupla criação” (influenciadas pelo dualismo persa), desde Orígenes até Gregório de Nissa e ainda até mais tarde, quanto no Ocidente, com os “refluxos excessivamente pessimistas e todavia continuamente renascentes” da teoria do pecado original.

Na cultura grecolatina, tanto na pagã quanto na judaico-cristã, “dois pontos essencialmente fixos permitem suportar a instabilidade [associada à passagem do tempo], esperando que essa se esgote: o ponto, para além do firmamento, em que está o Deus imóvel e eterno, e o centro (da alma, do mundo...) cuja profundidade insondável está isenta de toda flutuação. Entre estes dois pólos, que talvez formem um só, os inevitáveis movimentos e tempos se hierarquizam” (LAFONT, 1994, p. 927). Segundo Mircea Eliade, “a existência humana é, por definição, efêmera e sobrecarregada de preocupações”, e essa concepção pessimista impõe-se inarredavelmente quando se toma consciência da “precariedade da condição humana” (ELIADE, 1979, p. 91). Na Grécia clássica, contudo, essa visão trágica, em vez de inibir as forças criativas do gênio, conduziu a uma “revalorização paradoxal da condição humana” e a uma valorização do tempo da existência: “os gregos aprenderam que o meio mais seguro de escapar do tempo é explorar as riquezas, à primeira vista insuspeitáveis, do instante vivido” (ELIADE, 1979, p. 94). O tempo foi pensado pelos gregos como algo mais do que uma dimensão da *phýsis*, ganhando importância o conceito de *kairós*, o momento oportuno em que se deve agir.

No contexto de uma religiosidade demarcadora de limites *a priori* muito restritivos da acessibilidade ao divino, o homem grego da era clássica paradoxalmente

²⁵¹ “Os pensadores ocidentais não cessaram de considerar a natureza do tempo como um problema crucial, e jamais se contentaram com explicações que fazem do tempo uma ilusão ou uma simples aparência, a despeito de todas as dificuldades ontológicas resultantes dessa atitude” (GADAMER, 1978, p. 43).

acabou por “realizar a perfeição e, portanto, a sacralidade da condição humana”; uma religião que proclamava uma distância irreduzível (somente franqueada por capricho divino) entre o mundo dos deuses e aquele dos mortais logrou fazer da perfeição da forma humana uma representação assaz adequada dos deuses (ELIADE, 1979, p. 94). Na crença judaicocristã tradicional, por sua vez, tem-se por certo que Deus assevera a bondade da criação em cada um dos seus dias²⁵², e como recorda Helcion Ribeiro (introdução a IRINEU, 1995, pp. 20 e 23) o Homem²⁵³ “não foi criado nem perfeito nem imperfeito, mas perfectível²⁵⁴; (...) o tempo e a história são condições para o amadurecimento”. No Gnosticismo, por outro lado, a existência se fez acompanhar de um pessimismo negativista, com uma visão nebulosa do mundo, da temporalidade e da condição humana, de modo que o tom positivo que o autor do *Zôstrianos* (1, 10-18) transmite resulta de ter conseguido evadir-se “por meio do intelecto” das “trevas corpóreas”, do “caos psíquico” e da “criação morta” dentro de si (ROBINSON, 1988, p. 403; LAYTON, 2002, p. 149).

Uma das preocupações características do Gnosticismo é aquilo que HUTIN (1964, p. 14) qualificou de “obsessão pelo tempo” - um interesse intrinsecamente mesclado com a preocupação com o problema do mal. Para Puech, “o problema do tempo repousa no seio mesmo da Gnose”;

a atitude dos gnósticos em relação ao tempo era uma parte de sua atitude geral em relação à situação do homem aqui em baixo, e conseqüentemente em relação ao mundo como um todo, à sua história passada e futura, e ao drama que está sendo representado nele. Em conformidade com isso, devemos estar em condições de discernir e entender a atitude gnóstica em relação ao tempo apenas em função da visão gnóstica do mundo como um todo (PUECH, 1957, p. 38).

Segundo Irineu (*Contra as Heresias*, I, 24, 3 e 7; IRINEU, 1995, pp. 102 e 104; LAYTON, 2002, pp. 497 e 501), os seguidores do gnóstico Basíledes (de Alexandria) acreditavam na existência de um arconte²⁵⁵ (chamado Abrasax ou Abraxas)²⁵⁶ príncipe

²⁵² *Gênesis*, I, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31; II, 3.

²⁵³ Criado à réplica (*tselem*) e segundo a semelhança (*demut*) de Deus, e por este abençoado (*Gênesis*, I, 26-27). Conforme Irineu, “Deus não cessa de beneficiar e enriquecer o homem e o homem de ser beneficiado e enriquecido por Deus. O homem agradecido ao seu Criador é o receptáculo da Sua bondade e objeto da Sua glorificação; o ingrato, que despreza o Criador, é objeto de justo juízo, por ser rebelde ao Verbo de Deus, que prometeu dar sempre mais aos que frutificam ao máximo e possuem capital maior de Deus (...)” (*Contra as Heresias*, IV, 11, 2; IRINEU, 1995, p. 395).

²⁵⁴ Cf. *Contra as Heresias*, IV, 38, 2-4; IRINEU, 1995, pp. 505-8, e q. v. K. Prümm, “Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus ‘Adversus haereses’”. *Scholastik*, 13, 1938: 206-224 e 342-366.

²⁵⁵ *Archôn* (arconte) é o título de cada auxiliar-mor do Demiurgo em diversos sistemas gnósticos.

²⁵⁶ Conforme o valor numérico das letras do alfabeto grego: *alpha* = 1, *beta* = 2, *ro* = 100, *alpha* = 1, *sigma* = 200 (ou *ksi* = 60), *alpha* = 1, *ksi* = 60 (ou *sigma* = 200), totalizando 365.

regente de 365 seres espirituais, correspondentes ao número de dias do ano solar. Essa correspondência entre potências espirituais e dias do ano solar também está presente no *Apócrifo de João*²⁵⁷, um tratado representativo do Gnosticismo “sethiano” (GASPARRO, 2002, p. 112).

O *Apócrifo de João* e outros relatos gnósticos falam de doze eões ou arcontes²⁵⁸, provavelmente espelhando os doze signos do zodíaco²⁵⁹ e doze meses do ano. Muitos gnósticos também acreditavam em sete arcontes, um para cada dia da semana²⁶⁰ - entre os ofitas ou naasenos, Ialdabaôth²⁶¹ [criador(a) dos outros seis²⁶²], Iaô, Sabaôth, Adoneus, Eloeus, Oreus e Astanpahaesus, segundo Irineu (*Contra as Heresias*, I, 30, 5)²⁶³. Conforme Orígenes (*Contra Celso*, VI, 31) e o tratado *Hipóstases dos Arcontes*

²⁵⁷ *Apócrifo de João* ou *Livro Secreto segundo João*, NHC II, 1; NHC III, 1; NHC IV, 1; *Ms Berolinensis gnosticus* 8502 (*Codex Berolinensis; Akhmim Codex*), fólhos 19-77; LAYTON, 2002, pp. 31-60; GARCÍA BAZÁN, 2003, pp. 261-278).

²⁵⁸ No *Apócrifo de João*, por ordem geracional, Athôth, Harmas (Hermas), Kalila-Oimbri (Galila; K.-Kimbri), Iabêl (Iôbêl), Adônaios chamado Sabaôth, Caim (Kainan-Kasin; Kainan e Kae), Abel, Abrisene (Abiressine; Abiressia), Iôbêl, Armoupieêl (Harmoupiaêl; Armoupiaêl), Melkheir-Adonêin (Adônin), Belias. A semelhança entre alguns nomes (Abel/Iabêl/Iôbêl; Adônaios/Adonêin) pode sugerir uma extrapolação a partir de um número menor, provavelmente sete – número de arcontes regentes dos sete céus.

²⁵⁹ “O quadro de referências cosmológico admitido como axiomático é sempre astrológico, mesmo quando isso não está expressamente declarado. O mundo material se encontra sob o domínio das estrelas e dos sete planetas, os ‘Sete Governadores’. As leis da natureza nas quais vive o religioso gnóstico são leis astrológicas, e são o cenário da sua experiência religiosa” (Frances Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, trad. Y. Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995p. 33).

²⁶⁰ Michael Howard (*The Occult Conspiracy*. Vermont: Destiny Books, 1989, p. 24), depois de afirmar que na mitologia clássica greco-romana os planetas eram tomados como representações celestiais dos deuses que lhes emprestavam os nomes, disse que “os gnósticos derivaram algo de sua doutrina da religião estelar praticada pelos astrólogos caldeus. Eles adotaram os sete espíritos ou deuses planetários (...) representados pelos deuses clássicos da mitologia Grega e Romana - Mercúrio (Hermes), Vênus (Afrodite), Marte (Áries), Júpiter (Zeus), Saturno (Cronos, o devorador), o Sol e a Lua”. Q. v. tb. GASPARRO, 2002, pp. 111-2.

²⁶¹ Também Ialtabaôth, Aldabaôth e Iadabaôth; talvez do aramaico *yal'ad*, “gerador de”, e do hebraico *sabaôth*, “exércitos; poderes”, “originalmente a segunda metade de um epíteto tradicional de Javé, ‘deus dos exércitos (ou poderes)’. Por volta do primeiro período cristão, a palavra isolada ‘sabaôth’ tinha começado a ser tomada como um nome de deus”, e no tratado Gnóstico *Hipóstases dos Arcontes* ou *A Realidade (ou Natureza) dos Governantes* (NHC II, 4) Sabaôth corresponde ao deus de Israel, cujo pai é Satã (LAYTON, 2002, p. 89 nn.). No tratado *Sobre a Origem do Mundo* (NHC II, 5), o aspecto preminente de Ialdabaôth (relacionado à *Pronoia*) chama-se Sambathas.

²⁶² No tratado *A Hipóstase dos Arcontes/A Realidade dos Governantes* (NHC II, 4) Ialdabaôth aparece como criador(a) de sete filhos (arcontes secundários) andróginos como ele/ela.

²⁶³ Na tradução brasileira, Jaldabaôth, Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Horeu e Astafeu (IRINEU, 1995, p. 116). Conforme outra relação (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 31), Ialdabaôth, Iaô, Sabaôth, Adonaios (Adonaeus), Astaphaios (Astaphaeus), Elôaios (Aiolaeus) e Horaios (Horiaeus). No *Apócrifo de João* (11, 26-33) aprendemos que os nomes dos arcontes dos sete céus são os seguintes: “o primeiro é Athôth (Iaôth; Athô), com a face de um carneiro ou leão; o segundo Elôaios, com a face de um asno; o terceiro Astaphaios, com a face de uma hiena; o quarto Iaô (Iazô), com a face de uma serpente de sete cabeças; o quinto Sabaôth (Adônaios), com a face de um dragão ou cobra; o sexto Adônin, com a face de um macaco; o sétimo Sabbataios (Sabbadaios; Sabede), com a face de labaredas de fogo. Estes são os sete da semana; estes são os seres que governam o mundo” (*The Secret Book of John. The Secret Teachings of Jesus*, trad. Marvin W. Meyer. N. Iorque: Vintage Books, 1984, p. 56; ROBINSON, 1988, p. 111; LAYTON, 2002, p. 42).

(ou *A Realidade [ou Natureza] dos Governantes*, NHC II, 4; LAYTON 2002, pp. 81-91), os arcontes são os guardiões dos portais das sete esferas planetárias²⁶⁴, bloqueando a ascensão das almas não-purificadas. Ialdabaôth era representado com uma cabeça de leão, assim como o iraniano Zurvan (Zervan), o védico Narasimha²⁶⁵ e o mitraico Kronos (Chronos). No mundo helenístico Zurvan foi identificado com Chronos ou Saturno (o Tempo), e também veio a ser conhecido como Aiôn (Eão)²⁶⁶ (CUMONT, 1956, p. 107). É bem provável que o Zurvanismo, com sua ideia do Absoluto como eternidade, tenha contribuído substancialmente para a teosofia gnóstica dos eões, e é muito possível que a ideia no Zurvanismo de uma divindade transcendente de quem procedem emanações hipostásicas, bem como o contraste nessa religião entre o luminoso e sereno reino atemporal “do alto” e o tenebroso e conflituoso mundo temporal “de baixo”, tenham caracterizado crenças prototípicas do Gnosticismo. Outras crenças prototípicas que contribuíram para a visão gnóstica do tempo podem ser buscadas no *Timeu* de Platão – obra fundadora da especulação filosófica sobre o tempo (GADAMER, 1978, pp. 43-4), na qual os gestos insensatos dos neonatos são “sinais evidentes da finitude e até da malícia da materialidade em movimento” (LAFONT, 1994, p. 927) - e em algumas ambiguidades do tratamento cristão do problema do tempo.

Distinta da concepção circular do tempo, predominante na cultura grega (REIS, 1994, pp. 146-9), a concepção linear do tempo caracteriza a cultura judaicocristã. “A história é concebida como uma epifania de Deus. (...) A revelação se deu no tempo, e não fora dele. (...) O messianismo valoriza ainda mais o tempo: o futuro regenera o tempo, dá-lhe pureza e integridade. (...) A história não aparece mais como repetição infinita, mas, diretamente controlada por Deus, é uma sequência de teofanias positivas e negativas²⁶⁷, cada uma com seu valor de evento: singular e irreversível” (REIS, 1994, p. 150). Judeus e cristãos, apesar de valorizarem a experiência temporal em alguma

²⁶⁴ A própria ideia de corpos celestes “errantes” (planetas) é atribuída por Hipólito (*Refutatio*, V, 14, 4-5) à ignorância dos gnósticos.

²⁶⁵ Uma forma de Vishnu, o aspecto destruidor do uno-trino deus Brahman.

²⁶⁶ Cf. R. Pettazoni, “Aion-(Chronos) Kronos in Egypt”. *Studies in the History of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1954, pp. 171-9.

²⁶⁷ “Os eventos descontínuos expressariam a vontade de Deus e, como *presença de Deus*, teriam uma continuidade, teriam sentido e seriam *reais*. (...) Os eventos são *situações* do homem diante de Deus. (...) Os sofrimentos devem ser tolerados, pois são a vontade de Deus. (...) O cristão valoriza a experiência temporal, pois a toma como uma *punição merecida* e tem *fé* na misericórdia de Deus, no seu perdão, que o liberará da miséria temporal e o recolocará na eternidade” (REIS, 1994, pp. 150 e 151; itálicos originais).

medida, são, no entanto, anti-históricos por outros aspectos. Se por um lado valorizam a história como “vontade de Deus” e instância de “diálogo com Deus e local da intervenção constante da Providência”, por outro lado, por quererem livrar-se do sofrimento, a desvalorizam e desejam seu fim, acreditando ainda que o fim da história acontecerá por uma espécie de “regeneração” radical do tempo, a uma só vez, num futuro iminente. No fundo, aceitam a história mediante uma estratégia de evasão, muito bem caracterizada por José Carlos Reis e que muito aproxima ao Gnosticismo o Judaísmo e o Cristianismo normativos:

Regenerar o tempo, na verdade, é aboli-lo: há alguma contradição nessa expressão. Na verdade, o que se quer não é *regenerar*, mas impedi-lo de *gerar*. A história será abolida totalmente no futuro. A irreversibilidade dos eventos é tolerada, primeiro porque os eventos são a voz de Deus; segundo, porque terá uma duração limitada: a história e seus horrores vão acabar. A resistência à história é mais radical: ela só é tolerada porque se acredita que ela cessará um dia. A regeneração periódica mítica é substituída por uma *fê* na regeneração única e definitiva que se dará. A história não é eterna, o tempo e seu império serão abolidos e a eternidade vencerá. O sistema de defesa da história, dos cristãos e hebreus, (...) admite conviver com a história e até a valoriza, mas evade de duas formas: pela renovação da *fê* por meio de rituais (...) e pela *fê* de que a eternidade abolirá o tempo de uma só vez (REIS, 1994, p. 151).

No Cristianismo normativo, elementos para uma valorização do tempo podem ser percebidos: 1. na pretensa vinculação genealógica entre Jesus Cristo e Abraão e deste com Adão e os primeiros instantes da (boa) criação; 2. na encarnação de Jesus, o Filho de Deus; 3. na ressurreição de Jesus Cristo; 4. na santificação da missão apostólica e das gerações futuras pelo influxo do Espírito Santo e com a presença invisível do próprio Cristo; 5. na promessa de uma transfiguração do tempo e da ressurreição dos cristãos após o retorno do Cristo. Por outro lado, na medida em que a encarnação do Filho de Deus e sua ressurreição foram entendidas como eventos característicos da plenitude [e, num certo sentido, como final] dos tempos, a continuidade da passagem dos dias e anos, em espera do retorno do Cristo, levou o tempo a ser percebido “negativamente, como contrário à iminência e sob a categoria do *retardamento*” (LAFONT, 1994, p. 928). Outra consequência da ideia da plenitude dos tempos é que “o passado assume um sentido somente como anúncio e figura da realização obtida no Cristo, enquanto o futuro é considerado menos sob o signo do tempo como duração e novidade do que sob o da perfeição para além do tempo” (LAFONT, *op. & loc. cit.*). Numa perspectiva mais pessimista desse mesmo enfoque,

o valor redentor do mistério cristão corre o risco de ser pouco sublinhado, em detrimento de seu valor de mediação e de transfiguração: os eventos da encarnação e da cruz não são mais, neste caso, promoção de um tempo valorizado, mas remédio para um

tempo pervertido; quanto ao presente, a única esperança diante do cúmulo do mal seria o “apocalipse”, em prazo mais ou menos curto (LAFONT, 1994, p. 928).

No Gnosticismo, o tempo é regido pelos arcontes, e em última análise o tempo é mais um aspecto da prisão do mundo sensível. Para WILLER (2007, p. 114), a abóbada celestial, abrangendo os círculos que correspondem aos planetas, associados aos arcontes guardiões do mundo, confunde-se numa “sincronia do mal (ou do erro)” com o mundo terrestre²⁶⁸, regido pela temporalidade: ambos são *kenoma* e contrastam com a atemporalidade do *Pleroma*, a esfera supracelestial dos eões, da Divindade suprema e de suas emanações. De fato, no Gnosticismo

o céu estrelado é povoado de opressores e déspotas (*archontés, kosmocratorés, tyrannoi*); as esferas planetárias são postos de fronteira ou cárceres (...) ou guardiões demoníacos que se esforçam em reter as almas que tentam escapar às cadeias perpetuamente reformadas do devir. O firmamento, cujo espetáculo era para o grego uma evocação da ordem e da beleza, e que lhe inspirava sentimentos de admiração e de veneração religiosa, torna-se aos olhos do gnóstico o teatro de uma tragédia²⁶⁹, de um drama espantoso (PUECH, 1978, p. 248).

Os arcontes auxiliam o Demiurgo a governar nosso sistema solar; parodiando o judaísmo tradicional, esses seres receberam nomes habitualmente identificados com o Deus criador veterotestamentário (Adonai, Elohim, Iaô, Sabaoth, El-Shaddai). Segundo PUECH (1978, p. 243), algumas facções dos gnósticos acabaram por exaltar “todos os malditos do *Antigo Testamento*, todos aqueles que se revoltaram contra o Criador e sua Lei: a Serpente, Caim, Koré, Dathan, Abiram, Esaú, os Sodomitas. Em outros termos, o passado é condenado e rejeitado; o presente é absolutamente dissociado dele, assim como o *Novo Testamento* o é do *Antigo*, ao qual contradiz e abole”.

Em diversos mitos gnósticos o Deus ou Demiurgo maligno que é o arconte regente do nosso mundo aparece como uma personificação do tempo: no *Apócrifo de João* ele é Ialdabaôth²⁷⁰, que conforme Orígenes (*Contra Celso*, 6, 33) representa o planeta Saturno, e Saturno como *Chronos*, o Tempo, é descrito por Plutarco (*Sobre Ísis e Osiris*, 44), um autor com inclinações dualistas muito assemelhadas às dos gnósticos (DILLON, 1996, pp. 202-208), como o criador do mundo (ALBRILE, 2005, pp. 6-7). Temos, então, “dois deuses cujas atividades são antagonistas: de um lado um Deus de

²⁶⁸ “A correspondência entre o alto e o baixo, entre macrocosmo e microcosmo, base do pensamento analógico, não é revogada: torna-se implícita e mais complexa” (WILLER, 2007, p. 116).

²⁶⁹ Essa tragédia, no mínimo, é aquela do alheamento em relação ao divino: “A vastidão e multiplicidade do sistema cósmico expressa o grau em que o homem está afastado de Deus” (JONAS, 1963, p. 43).

²⁷⁰ Neste e em outros tratados gnósticos o Demiurgo maligno é ainda Saklas (Sacla) – do aramaico *sakla*, “tolo; insensato; desarrazoado; louco” (personificando o inimigo da Sabedoria) -, e é Samaël – o “veneno (*samm*) de Deus (*El*)” ou, conforme outra etimologia, o “deus cego”.

Salvação e Graça, de outro lado um Deus da criação e da natureza ou matéria; um proporcionando libertação da existência no tempo, o outro infligindo a existência temporal e dominando-a” (PUECH, 1957, p. 59). Nesse contexto, o tempo do mundo é apresentado como um castigo e uma provação, em virtude de ser ele a dimensão da corruptibilidade, da fragmentação, da perecibilidade e da degradação, pois para o Gnosticismo

O tempo é também sujeira: estamos mergulhados nela e participamos dela pelo corpo, que, como toda coisa material, é obra abjeta do Demiurgo inferior ou do príncipe do mal; no tempo e pelo tempo, nosso verdadeiro “eu”, espiritual ou luminoso por essência, é agrilhado a uma substância estrangeira, à carne e suas paixões, ou às trevas da matéria. (...) Nesse cativo aviltante no corpo e no tempo somos introduzidos pelo nascimento, e nossa existência terrestre nos mantém ali (PUECH, 1978, p. 217).

Em relação ao tempo e ao mal, Serge Hutin esclareceu que até gnósticos que não admitem a reencarnação, como por exemplo Marcião, acharam-se “obcecados pelo tempo”:

Igualmente ao mundo físico, o tempo – que subjaz, por outra parte, em todas as manifestações do cosmos visível – é “mescla” e “mancha”: o ciclo do tempo não é outra coisa que a Fatalidade; o tempo pertence ao mundo material²⁷¹, enquanto o mundo superior é atemporal (e se acha separado do primeiro por um limite que, em princípio, é absoluto). O tempo é mau e constitui uma fonte de angústia; a gnose se opõe tanto à doutrina estoica do tempo cíclico, circular, como à doutrina cristã de um tempo linear que se estende irreversivelmente desde a criação (HUTIN, 1964, p. 14).

Continuando o argumento da citação anterior, podemos dizer com Henri-Charles PUECH (1978, p. 217) que, pela exigência de uma salvação imediata, o Gnosticismo rompe com a servidão e a repetição do tempo cíclico do helenismo, bem como com a continuidade orgânica do tempo unilinear do Cristianismo; estilhaçando um e outro. Em termos mais figurativos, estariam em jogo três concepções opostas, podendo o tempo ser representado, respectivamente, por um círculo no helenismo, por uma linha reta no Cristianismo, por uma linha quebrada no Gnosticismo²⁷². Tão hostil ao tempo é o

²⁷¹ “Praticamente, é possível dar como um *leitmotiv* da gnose [= do Gnosticismo] a concepção da matéria como um princípio ativo tendo sua existência eterna autônoma, que é aquela das *trevas* (que não seriam a ausência de luz, porém os arcontes monstruosos revelados por essa ausência), aquela do mal (que não seria a ausência do bem, mas uma ação criadora). Essa concepção era perfeitamente incompatível com o princípio mesmo do espírito helênico, profundamente monista e cuja tendência dominante tomava a matéria e o mal como degradações de princípios superiores” [Georges Bataille, “*Le bas matérialisme et la gnose*” (*op. cit.*), p. 223].

²⁷² Existe uma quebra (marcada pela “queda”) separando a natureza pré-temporal e a existência no mundo do devir, e uma outra quebra (marcada pela “redenção”) separando a existência em devir e o retorno à bem-aventurança pré-temporal. Fala-se de “quebra” para assinalar que as fases da “história” na concepção gnóstica (origem, queda, redenção) são marcadas por um dualismo extremamente pronunciado (TURNER, 2001, p. 38), com as fases da origem e redenção correspondendo à dimensão positiva (Deus,

Gnosticismo que a *Pistis Sophia*, um tratado gnóstico cristão, apresenta o Salvador (Ieu, i.e., Jesus) como sendo capaz de inverter a rotação da esfera celestial, mudando-lhe o sentido e corrigindo o destino.

Tempo e mal aparecem no Gnosticismo como expressões de um mesmo “exílio”, como expôs Puech²⁷³:

Quer nos limitemos à existência presente, quer o imaginemos estendendo-se através de uma sucessão imensa e, em princípio, interminável de reencarnações, o devir humano será brusca e inexoravelmente interrompido pela morte, no primeiro caso, e no segundo, se prolongará indefinidamente com seu cortejo de desilusões e de sofrimentos: em ambos os casos, [o tempo, reduzido ao devir,] reveste-se de um aspecto lúgubre e trágico, e tem o caráter de um drama. (...) O tempo, que em si mesmo é insuficiência, nasceu de um desastre, de uma “deficiência”, da fusão e da dispersão no vazio, no *kenoma*, de uma realidade que existia desde antes, una e integral, no seio do *Pleroma*, da “plenitude”, ou do *Aion*, da eternidade (...).

O gnóstico não aspira a mais do que ser libertado do tempo, e estabelecido ou restabelecido fora de todo devir, devolvido ao estado no qual supõe que se achava no princípio: na estabilidade e na verdade do *Pleroma*, do *Aion*, do ser eterno, de seu ser completo. (...) O gnóstico chegará assim [finalmente] à comprovação fundamental: estou *no* mundo, mas não sou *do* mundo. Nesta perspectiva, o mundo e a existência no mundo constituirão algo mau, porque são uma mescla violenta e anormal de duas naturezas ou de dois modos de ser contrários e inconciliáveis, que têm exigências opostas (*apud* HUTIN, 1964, pp. 14-15).

As perguntas sobre a causa última dessa dualidade e sobre como, diante da constatação dessa existência dual, o gnóstico pode ser salvo, fundamentam os difíceis e duradouros problemas da cosmogonia (por sua vez proveniente de uma teogonia) e da soteriologia gnósticas. Mediante a “economia da salvação”, “o gnóstico resolverá o lacerante enigma da origem do mal, para o qual o católico tem uma resposta completamente distinta, mesmo quando a linguagem de São Paulo [de Tarso], por exemplo, se assemelha àquela da gnose” (HUTIN, 1964, 15).

Em consequência de sua condenação do tempo, o caráter não-histórico, conforme Claudio Willer, é inerente ao Gnosticismo:

Os gnósticos negaram o tempo [histórico] e não se interessaram pelos assuntos deste mundo. (...). O *mito histórico* das escrituras judaica e cristã está ausente dos textos gnósticos: um dos termos, o histórico, inexistente, restando o puro mito. Isso, por ser o Gnosticismo consistentemente dualista: a separação das duas esferas, do *Pleroma* e *kenoma*, é absoluta, e só interessam o *Pleroma* e os meios de chegar lá. O tempo seria propriedade do *kenoma*. Onde a Bíblia é o relato a partir de uma gênese, da criação do mundo, “escrituras” gnósticas tratam do que precede essa origem. Por isso, não são protagonizadas por personagens, quer fossem historicamente reais ou fictícios, mas por arquétipos e divindades (WILLER, 2007, p. 68-9).

Espírito, eleição, luz, bem, ser, totalidade, unidade...) e a fase da queda correspondendo à dimensão negativa (mundo, matéria/corpo, rejeição, treva, mal, devir/não-ser, nulidade, divisão...).

²⁷³ “Phénoménologie de la gnose” (resumo de um curso). *Anuaire du Collège de France*. Paris: Imprimerie Nationale, 1955, pp. 173-4 e 176.

Para Layton, mesmo nos “evangelhos” em que Jesus Cristo comparece, a exemplo de *O Evangelho segundo Tomé*, “a moldura histórica é irrelevante (...) porque a salvação que ele proclama não é o futuro reino de Deus na Terra, a ser introduzido por um Messias, mas antes o reconhecimento de nossa verdadeira natureza e o conhecimento de si mesmo, que leva a imediato repouso e torna trivial a ‘morte’” (LAYTON, 2002, p. 445). Em sua tentativa de efetuar uma “reversão da história”, os Gnósticos

recuperaram mitos arcaicos, ou uma visão mítica do mundo, em um confronto com a perspectiva racionalista. Queriam a revanche do mito contra o *lógos*. A separação entre modalidades do conhecimento não fazia sentido para eles, por seu desprezo pelo mundo sensível. É o espírito anti-clássico do Gnosticismo, colidindo frontalmente com a visão de um mundo harmônico e organizado da cultura helenística (...).

Se a essência do sincretismo gnóstico é um processo de transformação dos símbolos e doutrinas, então enxerga-se melhor o seu sentido: é regressivo, voltado para o passado ou para aquilo que seria anterior ao passado, o começo de tudo, pois o mito é um relato da origem, do início dos tempos. Simão²⁷⁴ e seus seguidores não pretenderam apenas reverter o tempo, porém destruí-lo, talvez para começar tudo de novo (WILLER, 2007, pp. 86 e 87).

Conforme Claudio Willer, no Gnosticismo não tem lugar o milenarismo cristão tal como sancionado no Concílio de Nicéia, e uma remissão coletiva dos pecados no Juízo Final e a conseqüente ressurreição da carne não cabem em sua teologia.

Para correntes cristãs do Gnosticismo, o Apocalipse já aconteceu. O primeiro Advento foi suficiente: daí em diante, cabe a cada um optar ou não pelo acesso à gnose. É mencionado, contudo, em “escrituras” sethianas, um combate final, equivalente à definitiva libertação dos escolhidos, aqueles da raça eleita. E o Maniqueísmo recolheu do Mazdeísmo, Zoroastrismo e Hinduísmo a expectativa de um fim dos tempos, um confronto final entre luz e trevas, com a vitória da luz. Mas quem se salva não é a humanidade, porém a divindade, que se descontamina do mal uma vez destruído o mundo, e assim recupera sua plenitude luminosa (WILLER, 2007, p. 98).

Tendo avaliado nesta seção a distintiva percepção gnóstica do tempo como inarredável malefício do mundo, passaremos agora a algumas aproximações entre o Gnosticismo, a gnose e o pensamento alemão, principiando por um tratamento do pretense gnosticismo de Jacob Böhme, antes de tratar de outras aproximações ao Gnosticismo e à gnose.

²⁷⁴ Simão o Mago, tomados por muitos como gnóstico modelar (FILORAMO, 1990, pp. 147-52).

II - APROXIMAÇÕES ENTRE GNOSTICISMO, GNOSE E PENSAMENTO ALEMÃO

“Vê como nasce o tempo para ti e verás como nasce tudo”
Fichte, *Wissenschaftlehre* (1798), *nova metodo*²⁷⁵

Neste capítulo, revisamos algumas aproximações entre Gnosticismo, gnose e pensamento alemão, iniciando por uma breve apreciação dessas aproximações no pensamento anterior ao Idealismo alemão (ênfase particularmente no pensamento de Jacob Böhme e do Romantismo) e prosseguindo com o tratamento dessas aproximações no pensamento do Idealismo, a partir de uma perspectiva histórica, complementada por uma perspectiva gramatológica e fenomenológica, notadamente no que toca ao pensamento de Schelling. Nossa investigação, primordialmente empenhada na elucidação das aproximações do pensamento de Schelling à gnose e ao Gnosticismo, não tratará com profundidade de questões relacionadas à motivação e ao significado das aproximações do pensamento alemão não-schellinguiano ao Gnosticismo, cuidando, no entanto, de tentar elucidar em que medida Schelling relacionou-se com a gnose e o Gnosticismo emulando ou confrontando as motivações de seus antecessores germânicos, e preservando ou contrariando o entendimento desses antecessores acerca do significado dessas aproximações.

Uma enorme distância histórica separa o Gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã do período do surgimento de um pensamento alemão teosófico e filosófico. Nesse período, o avanço da Igreja fez o Gnosticismo recuar e, finalmente, desaparecer das vistas do público. No entanto,

à medida em que a investigação (*scholarship*) histórica tem proporcionado um retrato mais detalhado das voláteis condições sociais, intelectuais e espirituais dos primeiros séculos do Cristianismo e da luta entre os padres da Igreja e os gnósticos, tem se tornado claro que, embora os defensores da tradição apostólica ou ortodoxa prevalessem, as chamadas do extremismo gnóstico não foram completamente extintas. Por muitos séculos, a proteiforme tradição gnóstica foi conduzida por grupos sectários às margens do mundo cristão ou pelos adeptos de movimentos ocultos e quiliásticos²⁷⁶ (HANRATTY, 1985, p. 208).

²⁷⁵ *Nachgelassene Schriften*, vol. 2 (*Schriften aus den Jahren 1790-1800*), ed. H. Jacob. Berlin: Jünker und Dünnhaupt, 1937, §16, p. 536.

²⁷⁶ “O abade Joaquim de Fiore, do século XII [1145-1202], é considerado o maior representante da recorrente tradição do gnosticismo quiliástico” (HANRATTY, 1997, p. 11; cf. tb. pp. 47 e ss.).

Uma das razões da sobrevivência do Gnosticismo diante das investidas da Igreja foi apontada por Jean-François Marquet que, falando das relações entre René Descartes e Robert Fludd²⁷⁷, escreveu que

entre a filosofia dita oficial (e que de fato o foi bem pouco) e sua sombra ou seu *underground* esotérico, há uma troca constante que não é sem relação com a dialética do eu e do inconsciente: tanto materiais míticos ou teosóficos são elevados à elaboração secundária do conceito²⁷⁸ quanto, ao contrário, noções filosóficas são restituídas ao processo primário (‘condensação e transferência’) da imaginação produtiva. Hoje em dia, quando esses dois movimentos parecem haver atingido seu *ponto morto*, torna-se enfim possível tratar de seu balanço, e assim de apontar o motor secreto da história do pensamento ocidental (MARQUET, 2007, p. 165).

Não nos deteremos no tópico da sobrevivência e dos reavivamentos de orientações gnósticas no pensamento europeu medieval, adequadamente abordado alhures (HANRATTY, 1997, pp. 41-68), bastando apontar por ora que “existem inúmeras passagens nos sermões do Mestre Eckhart que podem ser localizadas no espectro da especulação gnóstica” (HANRATTY, 1997, p. 55)²⁷⁹. Para Franz Pfeiffer, editor da obra do Mestre Eckhart (c. 1260–c. 1328) e daquela de alguns místicos pouco conhecidos da alta Idade Média alemã (Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg), “os místicos alemães são corretamente chamados os patriarcas da especulação alemã: neles situam-se as origens de uma filosofia alemã independente; enfim, os princípios sobre os quais se construíram sistemas tornados célebres cinco séculos mais tarde se encontram entre eles não somente em seu germe, mas em parte já em sua totalidade” (PFEIFFER, 1845, p. IX). Muitos dos teósofos germanófonos pós-eckhartianos, inclusive diversos pensadores do Renascimento (HANRATTY, 1997, p. 69 e ss.), deram continuidade à tradição da “especulação gnóstica” dos místicos medievais. No período do Renascimento, no qual Horst FUHRMANS (1954, p. 108) já havia sugerido terem existido “correntes gnósticas (*gnostische Strömungen*)”²⁸⁰, houve um “reavivamento de atitudes e ideias gnósticas derivadas de tradições da astrologia, da alquimia e da magia”, que haviam sobrevivido à condenação pela Igreja sob a forma de esoterismo, tendo inclusive seus aspectos “menos provocativos” sido apropriados por algumas das figuras mais influentes do Renascimento” (HANRATTY, 1997, p. 69). Entre os pensadores da Reforma, traços “gnósticos” foram apontados em Jan Hus (c.

²⁷⁷ Que foi conhecido por Descartes pelo menos através de Mersenne e Gassendi.

²⁷⁸ No pensamento de Schelling, “tanto a mitologia quanto a teosofia vêm em auxílio da filosofia, não para decifrar tudo, mas para tudo enquadrar em seus bosquejos (*aperçus*)” (MATTER, 1845, p. 150).

²⁷⁹ Cf. HANRATTY, 1997, pp. 54-59 e 143-159.

²⁸⁰ Correntes subterrâneas, como apropriadamente notou FORLIN (2005, pp. 250-1 n. 55).

1372-1415), Lutero (1483-1546), e Thomas Müntzer (1489-1525), entre outros (HANRATTY, 1997, pp. 52-3).

Erasmus acusou Lutero de ter revivido as antigas heresias do dualismo maniqueu e do Gnosticismo, devido à confiança extremada do pregador alemão em uma iluminação interior direta (BOYLE, 1983, p. 144) e por conta do dualismo radical de sua concepção de Deus e do homem (*id.*, p. 145). Para Heiko OBERMAN (1982, *passim*²⁸¹), Lutero estava completamente convencido de um conflito cósmico universal entre Deus e o Diabo, uma luta da qual não haveria escapatória na existência humana mortal, em virtude da constante atividade diabólica neste mundo caótico²⁸². Apesar de Heinrich BORNKAMM (1925; 1927) haver distinguido entre a visão neoplatonista de um cosmos harmonioso e a visão dualista (partilhada por Lutero e por Böhme), de uma natureza cheia de conflitos (ou contradições) inescapáveis e de dor²⁸³, Robin Bruce BARNES (1988, p. 310 n. 57) admitiu que “houve um importante fundo comum entre essas perspectivas no século XVI, pois a concepção neoplatonista admitia a existência presente de dualidade e contradição; [e para essa concepção] a harmonia estava oculta ou, de algum modo, devia tornar-se real numa transformação futura da natureza”. Ademais, BARNES (*op. & loc. cit.*) pensa que o misticismo luterano “genuíno” (i.e. aquele que não é o dos pietistas e de outros grupos duplamente protestantes) está intimamente relacionado ao misticismo “teosófico-gnóstico” de Paracelso e de muitas correntes da magia do Renascimento.

Conforme Robin Barnes,

A Reforma na Alemanha havia direcionado as esperanças para um iminente e objetivo fim da história e, portanto, para uma resolução de todos os problemas terrenos, com o Segundo Advento. É claro que o apocaliticismo luterano não encorajou um abandono da história ou da responsabilidade cristã. Mas ele tendeu a subordinar tão completamente as esperanças terrenas à promessa do Reino vindouro que a existência histórica podia ser sentida como um fardo pesado e indesejável. Diferentemente do Calvinismo, que deixou a porta aberta para o ‘melhorismo’ (*meliorism*) e para a visão do progresso que eventualmente marcou a experiência angloamericana e a ascensão do liberalismo ocidental, o Luteranismo buscou a transformação imediata e a liberação em relação à história. Nessa época, também, o balanço do pêndulo em direção a uma piedade radicalmente subjetiva entre alemães do século XVII efetivamente distanciou o crente das incertezas da mudança histórica; a fé olhou inteiramente para além da história. Se a ideia alemã de liberdade diferiu daquela de outros povos ocidentais, talvez

²⁸¹ Cf. especialmente as pp. 79, 109, 112 e 307.

²⁸² Apesar disso, Oberman evita associar abertamente Lutero ao Gnosticismo.

²⁸³ Algumas das principais diferenças entre o pensamento de Lutero e Böhme, apontadas por BORNKAMM (1925), consistem em que para Lutero a graça é, sobretudo, um poder justificador e salvífico, enquanto para Böhme ela é um poder renovador e transfigurador; Lutero pregou o *servo arbitrio*, e com isso subsumiu a liberdade à graça; Böhme, que concebeu a liberdade como base do ser, foi um pregador do livre-arbítrio.

ela possa ser rastreada até uma revolta profunda e em última instância gnóstica contra a realidade da própria história, um anseio impaciente, frequentemente inspirado, mas frequentemente desnordeado, em relação ao Reino de Deus (BARNES, 1988, p. 266).

Reproduzindo citações dos *Werke* de Lutero²⁸⁴ seguindo referências apontadas por Theobald Beer²⁸⁵, Hans Urs VON BALTHASAR (1994, pp. 285-7) revela que Lutero acreditava que Deus Pai reservou ao ser humano a danação eterna, da qual somente se pode escapar por conta do Filho ter tomado para si não apenas o sofrimento e a morte, mas também a disposição ao pecado, a ira de Deus, o medo do inferno e todo o mal do mundo. VON BALTHASAR (1994, p. 290) entende que Lutero, em virtude de um desapareço dualista pela condição humana²⁸⁶, obscureceu “o horizonte inteiro da Auto-revelação de Deus no Cristo, tudo aquilo entendido pelos Padres sobre a *oikonomia* da ‘divinização’ do homem através da graça da participação”²⁸⁷, e que “o radicalismo de Lutero encontrou discípulos diretos entre os outros reformadores”.

A principal fonte “gnóstica” de Lutero, que teria sido influenciado pelo humanismo místico e neopagão do “Círculo de Erfurt”, por ele frequentado em 1505, parece ter sido o *Livro dos XXIV Filósofos*, do pseudo-Hermes Trismegistos, obra representativa de uma assimilação do Gnosticismo hermético ao Neoplatonismo, e amiúde consultada por Lutero em busca de esclarecimentos acerca de questões difíceis, como demonstrou Beer. Mas as tendências gnosticizantes de Lutero teriam se encaminhado do Hermetismo para inclinações mais dualistas (ao menos na opinião de Beer). Conforme um artigo publicado na Itália (SOCCI e RICCI, 1992), centrado em torno a uma entrevista a Beer, Lutero teria afirmado que tudo aquilo que não é Deus é *contraria species* a Deus e, portanto, sem valor, sendo antes total corrupção e malignidade. Percebe-se nessa afirmação o influxo da doutrina gnóstica segundo a qual, sendo a criação (em termos gnósticos, a “manifestação”) uma fragmentação da unidade divina primordial, Deus cria negando-Se, alienando-Se na criatura, de modo que a redenção da criatura consiste no seu anular-se, no seu aniquilar-se nesse Deus entendido

²⁸⁴ *Weimarer Ausgabe*.

²⁸⁵ *Der fröhlich Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. Leipzig: Benno, 1974; 2ª ed. Einsiedeln: Johannes, 1980. Beer foi a primeira pessoa a estudar as copiosas notas que Lutero apôs, em 1509-1516, a obras de S. Agostinho, Pedro Lombardo, Johannes Tauler, Gabriel Biel, S. Anselmo e outros autores.

²⁸⁶ Condição de “impotência absoluta, passividade total, corrupção irremediável” (SOCCI e RICCI, 1992, p. 54).

²⁸⁷ Para Lutero, a natureza humana do Cristo foi apenas um acidente da substância divina; a divindade e a humanidade do Cristo não foram unidas hipostaticamente, mas apenas acidentalmente (compare-se com a tese VI do *Liber XXIV Philosophorum*: “*Deus est cuius comparatione substantia est accidens, accidens nihil*”). Ademais, no Cristo conviveriam a divindade e a diabolicidade (SOCCI e RICCI, 1992, pp. 54 e 55).

como unidade indiferenciada e, portanto, como “Nada que a tudo contém”. Noutras palavras, Lutero teria declarado, ao modo maniqueísta, que tudo que não é Deus é “anti-Deus”, e que a criação é essencialmente má.

Do mesmo modo que para o Gnosticismo dualista, também em Lutero a criação é o contrário negativo da divindade (SOCCI e RICCI, 1992). Seriam “gnósticas”, ainda, as teses luteranas sobre um Deus (o Pai) totalmente incognoscível, experimentado como cruel, despótico e caprichoso em suas manifestações, sobre a irresponsabilidade absoluta da alma humana, sobre a inevitabilidade da permissividade moral, sobre a impossibilidade de o homem colaborar na obra de sua salvação, sobre a “iluminação” imediata, direta e salvífica dos “escolhidos” - não obstante sua natureza indelevelmente maculada pelo pecado -, e sobretudo as teses “sobre a precipitação de todas as manifestações divinas no seu exato contrário (o bem se esconde dentro do mal, a santidade se manifesta no pecado, a virtude no vício)” (SOCCI e RICCI, 1992).

Lutero acreditava que o homem estaria tão determinado pela malignidade do pecado que se encontra virtualmente impedido de qualquer escolha espontânea e voluntária de bens morais. Isso levou Schelling a afirmar (*FS*, 386 nota 1) que Lutero não compreendeu de modo correto como a necessidade inevitável (*unfehlbaren Nothwendigkeit*) pode estar relacionada à liberdade de ação (*der Freiheit der Handlungen*)²⁸⁸. A crítica a Lutero, contudo, tem sua contundência atenuada porquanto a liberdade é entendida por Schelling como compreendendo uma dimensão “pré-reflexiva” na qual “a decisão pertence a uma espécie de passado transcendental que precede [e de certo modo determina] esta vida, mas não no tempo” (STRUMMIELLO, 2007, p. 51 [c/ inserção nossa]).

Trataremos agora das aproximações entre o Gnosticismo, a gnose e o pensamento alemão anterior ao Idealismo, pondo em destaque o papel de Jacob Böhme, um luterano heterodoxo, entre os patriarcas da especulação alemã, e continuando com o pensamento fortemente sincrético do Romantismo alemão.

²⁸⁸ Schelling escreveu (*Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*; *SW*, I, 1, pp. 300-1): “Quem quer que tenha refletido sobre a liberdade e a necessidade descobriu por si mesmo que no Absoluto esses princípios devem estar *unidos*. O Absoluto age com liberdade porque Ele age apenas através de Seu próprio poder incondicionado, e com necessidade porque apenas assim Ele pode agir de acordo com Sua essência, de acordo com a necessidade interior do Seu ser. N’Ele não existe mais uma vontade que possa afastar-se da lei, mas também não existe lei que poderia ter uma realidade independente de seus atos. A absoluta liberdade e a absoluta necessidade são idênticas”.

II.1 – APROXIMAÇÕES ENTRE O GNOSTICISMO, A GNOSE E O PENSAMENTO ALEMÃO ANTERIOR AO IDEALISMO

II.1.1 - UMA QUESTÃO-CHAVE: O GNOSTICISMO DE BÖHME

À época de Jacob Böhme (1575-1624), diversos movimentos heterodoxos coexistiam na região da Europa onde toda sua vida se desenrolaria (oriente da Alemanha, no limite com as terras da Boêmia e da Polônia).

Pelo influxo de uns sobre outros, e principalmente pelo que Paracelso exercia sobre todos, resulta difícil distingui-los. Os unia um mesmo sentimento de oposição à Igreja estabelecida e uma ilusão comum por uma nova Reforma. Ademais, a preferência por concepções vitalistas do universo, mais ou menos influenciadas pelo naturalismo renascentista italiano, assim como uma desconfiança frente à linguagem e ao aparato conceptual da Escolástica degenerada dos séculos XVI e XVII, que já não serviam para enquadrar o homem novo. (...) A raiz da modernidade passa por essa oposição da magia e da alquimia a Aristóteles; isso supôs a definitiva bancarrota da Escolástica. (...) [Esses movimentos] se lançaram à magia e à alquimia como novo aparato conceptual e simbólico para explicar as coisas de modo diferente daquele a que acostumavam as formas esterotipadas e ocas da linguagem oficial: neste caso, o da dogmática luterana, outra forma de Escolástica (REGUERA, 1985, pp. 51-2).

Confrontados com o retrocesso dos avanços da Reforma e convencidos da inflexibilidade da Escolástica para oferecer explicações satisfatórias para questões essenciais sobre universo e a alma do homem, muitas pessoas da época de Böhme defenderam

uma concepção vitalista e do universo, esperançosa, que não viam nele algo definitivamente viciado, mas um complexíssimo sistema orgânico de signos vivos nos quais, de algum modo, se expressa o reino invisível do espírito. (...) O exuberante simbolismo alquímico ou mágico, mais plástico e moldável, menos intelectualizado e com uma menor carga de prejuízos, traduzia melhor tanto a concepção vitalista do universo como esse realismo místico-heterodoxo da vida religiosa, e fazia isso sobretudo fora e contra a pesada e estéril ortodoxia (REGUERA, 1985, p. 52).

Uma significativa parcela de termos de implicações místicas, mágicas, protocientíficas e religiosas sofreu mudança de nuances por sua articulação com o discurso filosófico, preparando a linguagem para o advento da filosofia alemã.

Hans Lassen Martensen (1808-1884), discípulo de Hegel, opinou²⁸⁹ que a mística alemã é a primeira forma na qual a filosofia alemã revelou-se na história do pensamento (BENZ, 1983, p. 2). Acompanhava, nessa opinião, a Franz von Baader (1765-1841), que seguindo uma tendência de sua geração esforçou-se²⁹⁰ para

²⁸⁹ Em *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhague: C. A. Reitzel, 1840 (ed. alemã: *Meister Eckhart, Eine theologische Studie*. Hamburgo: F. Perthes, 1842).

²⁹⁰ Baader escreveu: “minha vocação e meta pessoal é reintroduzir as obras esquecidas ou desprezadas dessa velha teoria [= a mística alemã] na filosofia moderna” [*Vorlesungen über spekulative Dogmatik*

“demonstrar que as mais profundas pesquisas de tempos recentes estão conectadas com as ideias mais antigas” associadas aos “esforços e resultados daquela teoria conhecida como mística, especialmente durante os séculos XIV e XV”²⁹¹. Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), outro hegeliano, cobrou de seus contemporâneos o reconhecimento do débito da filosofia idealista alemã em relação à mística do seu passado, perguntando: “Esqueceram vocês que a nova filosofia proveio da escola dos antigos místicos, sobretudo de Jacob Boehme?” (LÜTGERT, 1923, p. 137). Posteriormente, Wilhelm Dilthey²⁹² (1833-1911), “que tinha uma visão abrangente dos grandes contornos da história do Espírito humano (*Geistesgeschichte*), enfatizou a continuidade da tradição entre a mística alemã e a filosofia idealista alemã” (BENZ, 1983, p. 2), e depois dele Heinz Heimsöth²⁹³ (em 1922 e 1934), Wilhelm LÜTGERT (em 1923 e 1925), Fritz Leese²⁹⁴ (em 1927 e 1928), Heinrich Maier²⁹⁵ (em 1930) e Robert Schneider²⁹⁶ (1938), entre outros, defenderam a ideia de uma “linha de comunicação direta” levando desde o Mestre Eckhart e a “tradição eckhartiana” até Fichte, Schelling e Hegel (BENZ, 1983, p. 2 e p. 103 n. 8). Para Ernst BENZ (1983, p. 3; pp. 21-5), pode-se falar de uma base mística da própria concepção da realidade do Idealismo alemão. Nicolai Berdyaev, por sua vez, disse que

Jacob Böhme deve ser inquestionavelmente reconhecido como o maior teosofista (empregando esse termo não no sentido vulgar moderno, mas naquele nobre e antigo) cristão e o maior místico do tipo gnóstico²⁹⁷. Mas a influência subterrânea de Böhme se estende mais amplamente que as correntes gnóstico-teosóficas e místicas. Seu nome sublinha toda a filosofia alemã, que em seus aspectos mais notáveis recebeu um enxerto do seu espírito (BERDYAEV, 1926, p. 119).

(1828-1838). *Zweites Heft* (1830). *XXI. Vorlesung. Sämtliche Werke (SW)*, 16 vols., ed. F. Hoffmann *et al.* Leipzig: Herrmann Bethmann, 1851-1860, vol. VIII (pp. 300-304), p. 301].

²⁹¹ BAADER, Franz von. *Vorlesungen über speculative Dogmatik* (1828-1838), *Zweites Heft* (1830), *Einleitung. SW*, VIII (pp. 197-200), p. 199).

²⁹² Especialmente em suas obras “Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhunderts”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlim), 5 (3), 1892: 337-400, e “Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinen geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 13 (1), 1900: 307-360, 445-482.

²⁹³ *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlim: Stilke, 1922; 2a ed. revista. Berlim-Steglitz: Junker und Dünnhaupt, 1934 (reimpr. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954).

²⁹⁴ *Von Jakob Boehme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblem* [dissertação de mestrado, Hamburgo, 1927], Erfurt: 1928; *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert* [tese de doutoramento, Hamburgo, 1928]. Berlim: 1929.

²⁹⁵ *Philosophie der Wirklichkeit*, vol. 3. *Die psychisch-geistige Wirklichkeit* (1930), ed. A. Maier. Tübingen: Mohr, 1935.

²⁹⁶ *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg-Aumühle: Tiltch, 1938.

²⁹⁷ “As fontes do conhecimento de Böhme vêm da vida, e não de livros; ele é antes de tudo um visionário, um vidente, dotado do dom da visão, da contemplação dos mistérios da vida – divina, natural e humana” (BERDYAEV, 1926, p. 120).

Segundo LÜTGERT (1925, p. 61), por exemplo, o fundamento metafísico da dialética hegeliana deve ser buscado em Böhme²⁹⁸, que entendeu a Divindade como *ens manifestativum sui*, “o Ser cuja essência é revelar a Si mesmo” (WALSH, 1994a, p. 16), e que desenvolveu uma forma elementar de dialética na qual as polaridades emergem a partir da indiferenciação ou “não-ser” original do Absoluto, desdobrando-se através de estágios ascensionais de manifestação em direção à Autoconsciência absoluta²⁹⁹. A influência de Böhme, no entanto, conforme Jean-François MARQUET (2007, p. 108) ultrapassa o terreno do pensamento alemão, chegando a se dar no nível do fundamento mesmo do pensamento ocidental.

Para Marquet, a ideia da metafísica como conhecimento da profundidade, do numenal, daquilo que se oculta por sob os fenômenos, teria sido inaugurada no ocidente pela busca por Böhme do fundo inteligível movente da capacidade humana, que encontra expressão no “desejo”. “De Leibniz ao primeiro Nietzsche, passando por Kant e Schelling, é precisamente ao conhecimento do profundo que se nomeará metafísica, e em todos os casos se tratará de procurar ver aquilo que há no fundo das coisas, dos fenômenos ou das superfícies” (MARQUET, 2007, p. 108). O “desejo”³⁰⁰ de Böhme³⁰¹, que BERDYAEV (1926, p. 121) associou a um “traço pessimista da metafísica alemã”, pelo qual “o mundo é a prole de uma Vontade inconsciente e escura”, guarda semelhança, segundo Marquet, com a metafísica de Leibniz ou Schelling, embora não se deva tentar estabelecer linhas diretas de relação causal³⁰². Por outro lado, não foram poucos os autores que enxergaram fortes traços do Gnosticismo histórico no pensamento de Böhme, como por exemplo na Vontade primal inconsciente e escura de que falou Berdyaev, notadamente através de aproximações entre a ideia böhiana do

²⁹⁸ Sobre o elemento dialético em Böhme q. v. Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806*, 2 vols., ed. C. J. H. Windischmann. Bonn: E. Weber, 1836, vol. 1, pp. 425-429. Alexis Philonenko (*Lecture de la Phénoménologie de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 28 e 43) sugeriu que a negação por Hegel da ideia de um primeiro movente imóvel reflete uma influência de Böhme. Teríamos, então, um mesmo movimento fundante autorreflexivo (quicá em dois níveis diferentes): em Böhme, a vontade tem vontade de si mesma; em Hegel, a consciência toma consciência de si mesma. A pergunta pelo objeto da vontade em Böhme deve ser respondida do seguinte modo: ela visa a manifestação e o desenvolvimento do *Ungrund*.

²⁹⁹ Adiante falaremos um pouco mais sobre isso.

³⁰⁰ Mais que um conceito, o “desejo” de Böhme seria, conforme Marquet, uma visão dinâmica da realidade. Adiante teremos mais oportunidade de falar desse “desejo”.

³⁰¹ Cf. especialmente o entendimento desse conceito no *Mysterium Magnum (MM)*, onde se aprende, entre muitas outras coisas ditas sobre o “desejo”, que a “Vontade do Abismo” se dá como Natureza e forma, e que o “desejo” procedente da “Vontade do Abismo” é a primeira forma (*MM*, III, 7-8).

³⁰² Böhme não é um “precursor” de Leibniz ou de Schelling mais que um “herdeiro” de Ficino ou de Agrippa - “pode ser que se deva descartar em geral essa noção tão imprecisa de ‘precursor; no caso atual, ela parece particularmente deslocada na medida em que há infinitamente mais na origem [no pensamento de Böhme] do que naquilo que mais ou menos indiretamente resultou dali” (MARQUET, 2007, p. 108).

*Ungrund*³⁰³ como indiferenciação originária e originante que se encaminha rumo à autoconsciência e a concepção valentiniana de um Abismo (*Bythós*) primevo que se complementa com uma Intenção intelectual (*Énnoia*) e uma intelecção efetiva [representada pelo par Intelecto (*Noûs*) + Verdade *Alétheia*], encaminhando a potencialidade fundamental em direção à realidade existencial.

Cyril O'Regan mencionou o papel determinante, “comparável a poucas outras propostas do retorno do Gnosticismo na era moderna”, do relato de Ferdinand Baur sobre o caráter gnóstico de um conjunto de discursos Protestantes desde Böhme até o Idealismo alemão (O'REGAN, 2001, pp. 1-2). Böhme foi considerado por BAUR (1835, pp. 557-611) e O'REGAN (2001, p. 8)³⁰⁴, entre outros, como um fortíssimo candidato à designação de pensador essencial na genealogia do retorno do Gnosticismo na modernidade. FILORAMO (1990, p. XIV) tem por certo que “vemos uma verdadeira eflorescência da mitologia gnóstica em Jacob Böhme, o novo Valentino”³⁰⁵, pensador que, “com a profundidade e ousadia de suas visões e suas especulações teosóficas, está na origem da modernização das tradições esotéricas gnósticas, destinada, especialmente entre os alemães, a deixar uma influência frequentemente profunda”, como em Goethe, Oetinger, Hegel, Baader e Schelling. Por sua vez, McBride sugeriu que “Boehme estava levando adiante uma preocupação quintessencialmente gnóstica com a gênese do mal, e seu pensamento é altamente reminescente de Basíides de Alexandria³⁰⁶ (c. 132 d.C.) que, por sua vez, abraçou um sistema que mostra numerosas derivações da teologia menfita” (McBRIDE, 1994, n. 52).

HANRATTY (1997, p. 59) não hesitou em dizer que os ensinamentos místicos e teosóficos de Böhme “pertencem inequivocamente ao espectro do pensamento gnóstico”. VIEILLARD-BARON (2000, p. 165) qualificou a obra de Böhme como “a mais próxima, em sua forma, do profetismo gnóstico”, e O'Regan apresentou Böhme

³⁰³ “Sem-fund[ament]o”; “Abismo”. A primeira vez em que Böhme refere-se ao ser misterioso da Divindade como *Ungrund* é em *As Quarenta Questões sobre a Alma*, de 1620, mas ele já havia empregado antes o adjetivo *ungründlich*, significando insondável ou inconcebível (cf. WEEKS, 1991, pp. 146-9).

³⁰⁴ Cf. principalmente *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*. Albany: State University of New York Press, 2002, *passim*.

³⁰⁵ GOODRICK-CLARKE (2008, p. 96) apontou que o tratamento böhmiiano de conceitos tais como “abismo” (*Ungrund*) e Sofia “evocam aspectos míticos da eonologia (*aeonology*) gnóstica de Valentino (século II [110-175 d.C.]), um notável exemplo do esoterismo Protestante ingenuamente evocando a heterodoxia helenística”.

³⁰⁶ A postulação por Basíides de um “deus inexistente” primal, junto com outros elementos de seu mito de criação e sua cosmovisão, teriam influenciado Valentino e Mani (Maniqueu).

como proponente de uma verdadeira revelação gnóstica³⁰⁷. Alguns elementos do pensamento de Böhme permitem que David KÖNIG (2006, p. 362) prefira afirmar que “nosso sapateiro não é, com efeito, nem um gnóstico nem um neoplatonista: a matéria não é para ele um princípio inimigo, nem mesmo o limite do absoluto ou a negação do espírito, mas seu substrato: ela não é um resíduo da queda, mas uma consequência da vontade de encarnação e, por conseguinte, é muito mais o limite do mal”.

Para Isidoro REGUERA (1985, p. 20), “na linha que vai de Eckhart e Cusa até Schelling e Hegel, sobretudo, Böhme representa sem dúvida o ponto crucial”, por ter elaborado “um novo esqueleto lógico, um novo modo de ver as coisas e uma nova linguagem, que os seguidores traduziram depois a seu entender e gosto: o da dissolução intelectual, o da alta especulação dialética”. Conforme McBRIDE (1994, n. 52), a filosofia tardia de Schelling “inspirou-se nos textos de Jacob Boehme, cujos escritos místicos exerceram uma influência óbvia sobre ele”. URDÁNOZ (1975, p. 236) apontou no *Freiheitschrift* “uma orientação um tanto gnosticista, inspirada na especulação de Böhme”, mas não se conhece muito bem a história remota das influências de Böhme sobre Schelling antes dos contatos deste com Franz von Baader (desde 1806)³⁰⁸, sendo que alguns autores³⁰⁹ sugeriram que “Schelling foi sempre – ou pelo menos desde 1799³¹⁰ – grandemente influenciado por Böhme, seja diretamente ou por meio de Oetinger” (MAYER, 1999, p. 180)³¹¹. David BAUMGARDT³¹² (1927, p. 41) opinou que Baader foi o responsável pela introdução do pensamento de Böhme a Schelling, mas Robert BROWN (1977, p. 114) foi mais cauteloso ao dizer que Baader “provavelmente reforçou o interesse de Schelling” sobre Böhme³¹³. FUHRMANS (1954) e BROWN (1977) acreditam que o pensamento de Böhme foi decisivo para a

³⁰⁷ O’Regan, *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme’s Haunted Narrative* (op. cit.).

³⁰⁸ Conforme Joris Geldhof (*Revelation, Reason and Reality: Theological encounters with Jaspers, Schelling and Baader*. Leuven: Peeters, 2007, p. 155), os escritos sobre a filosofia da natureza de Schelling e Baader sugerem a probabilidade de uma influência deste último sobre o primeiro antes de 1806. Sobre o acolhimento do pensamento baaderiano por Schelling q. v. FORLIN, 2005, pp. 241-9.

³⁰⁹ Por exemplo, Kurt Leese (*Von Jakob Böhme zu Schelling: Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems* [tese], 1927), Ernst Benz (*Schellings theologische Geistesansichten*, 1955), Jean-François Marquet (*Liberté et Existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, 1973) e Tonino GRIFFERO (2000).

³¹⁰ Ou 1798, segundo VIEILLARD-BARON (1979, p. 170), com um “conhecimento direto” das obras de Böhme e Oetinger por Schelling apenas a partir de 1803.

³¹¹ “Através de Baader, Schelling recupera toda uma tradição que vai da mística tardo-renascimental ou barroca (em primeiro lugar, Böhme) até o pietismo suábico (em particular, Oetinger)” (STRUMMIELLO, 2007, p. 21).

³¹² Acompanhado em linhas gerais por Horst FUHRMANS (1954) e Frederik O. Kile (*Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, 1965).

³¹³ Cf. tb MAGEE, 2001, pp. 79-83.

guinada de Schelling para longe da Filosofia da Identidade³¹⁴ e do idealismo de sua juventude. Pode-se dizer que Schelling, apesar de conhecer algo da obra de Böhme desde antes de 1802, parece não ter usado esse conhecimento “até que o novo rumo tomado pelos seus pensamentos fez com que algumas das ideias do místico³¹⁵ lhe parecessem um veículo conveniente para desenvolver e apresentar seus pontos de vista ainda provisórios (*tentative*)” (MAYER, 1999, p. 186). Numa fase mais posterior o pensamento böhmiiano teria vindo a perder encanto e força na obra schellinguiana.

Concordamos com a afirmação de Paola MAYER (1999, p. 19) de que “não é fácil oferecer uma sùmula (*précis*) do pensamento de Böhme sem simplificar ou encobrir obscuridades e contradições. Muito de sua terminologia, quer seja usada apenas por si mesmo ou tomada e adaptada (mais ou menos idiossincriticamente) de outras fontes, desafia uma definição clara. Ademais, a natureza e a função de vários conceitos constantemente variaram de uma obra para outra”. Isso não impediu Émile Boutroux de afirmar que, “para quem lê as obras de Boehme do modo como ele mesmo nos prescreve lê-las, buscando ali o sentido espiritual sob as figuras sensíveis e intelectuais, as doutrinas de um caráter filosófico transparecem a cada passo sob suas efusões religiosas” (BOUTROUX, 1897, p. 284). Pode-se apenas especular sobre o que Schelling teria buscado nas obras de Böhme, mas é certo que ali encontrou subsídios para fazer avançar sua própria filosofia. Ao assimilar metalepticamente³¹⁶ aquilo que empresta de Böhme, notadamente a partir de 1806, Schelling combina isso a elementos Platônicos e Neoplatônicos presentes em seu pensamento anterior, modificando progressivamente o modo de expressar seu entendimento acerca da relação entre o infinito e o finito, e encaminhando-se a uma espécie de Neoplatonismo heterodoxo que se apresenta, contudo, como a verdadeira doutrina Platônica³¹⁷. Acima de tudo, a assimilação a partir de Böhme da “noção de uma Divindade que não é estática e eternamente idêntica a Si mesma, sendo ao invés disso um ciclo de diversos estágios

³¹⁴ Schelling renunciou à abordagem fichteana à filosofia em 1806, proclamando na ocasião não ter medo de estar “na companhia de místicos” [*Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*; *SW*, I, 7 (pp. 1-130), p. 120].

³¹⁵ A quem em poucas vezes dá o devido crédito (cf. MAYER, 1999 p. 186 c/ n. 25).

³¹⁶ Ao longo deste trabalho trabalhamos com a ideia de metalepse (*metalepsis*) como “desfiguração-reconfiguração” com “recontextualização” da narrativa (O’REGAN, 2001, pp. 148-159). Esse entendimento, que não é o mais comum para metalepse, é acompanhado de perto por aquele de Andrew Haas [“*Gewalt and Metalēpsis: On Heidegger and the Greeks*”. *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*, 4 (2), 2008: 1-14; p. 13], e também guarda semelhança com aquele de Clement Hawes (*The British Eighteenth Century and Global Critique*. N. Iorque: Palgrave Macmillan, 2005, pp. XV-XVIII e parte I “Cannibalizing History: The Problem of Metalepsis”).

³¹⁷ *Philosophie und Religion*; *SW*, I, 6, pp. 38-42.

repetindo-se eternamente [= na eternidade fora do tempo], oferece uma possibilidade de inclusão dentro dela de oposições de outro modo irreconciliáveis”. Além disso, “o modelo dinâmico de uma Divindade que se Autodesdobra³¹⁸ torna possível derivar o finito do infinito, ao mesmo tempo em que preserva a imanência do anterior no posterior” (MAYER, 1999, p. 199).

Na *Aurora*, seu primeiro livro (1612), Böhme tentou explicar a manifestação progressiva de Deus em termos de sete qualidades ou espíritos-fonte (*Quellgeister, Qualitäten, Quaalen*)³¹⁹ (Cap. 8, §15 e ss.): adstringência (acridade; *secura*), doçura, amargor, calor (fogo), amor (luz), som (tom, harmonia) e corporalidade (*corpus*, gerado a partir dos outros seis, encerrando o ciclo setenário³²⁰). Em seu segundo livro, *De Tribus Principiis* (1619)³²¹, Böhme ampliou e revisou sua exposição do relato da criação do mundo a partir de Deus, rerepresentando as sete qualidades subsumidas a um esquema de três princípios³²², o “mundo tenebroso” do Pai (1º Princípio; qualidades 1 a 3), “este mundo” (3º Princípio; qualidade 4) de Satã e do Cristo, que sai das trevas pela força da luz e onde o homem deve buscar sua salvação, e o “mundo luminoso” do Espírito Santo (2º Princípio; qualidades 5 a 7). “De modo a explicar o mal, Boehme apresenta as primeiras três qualidades negativamente: a *secura*³²³ é seguida pela amargura e sua resolução é a ‘roda das essências’, que representa a inconsciente força impulsiva da natureza (‘ira’) que faz aparecer a vida. Essas três primeiras qualidades são o Primeiro Princípio ou o mundo escuro do Pai” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 96). Nosso mundo, “da natureza, do conflito e da escolha”, é onde “a alma humana luta por transcender a ira cega do Primeiro Princípio através da luz do Cristo, daí superando o mal, o pecado e a escuridão”. A transcendência do “mundo tenebroso” é representada pelo amor, harmonia e *corpus* transmutado no “mundo luminoso” da eternidade do Espírito Santo e de Sofia (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 96).

³¹⁸ Quiçá a maior contribuição de Böhme ao pensamento de Schelling (cf. FORLIN, 2005, pp. 249-50 n. 53).

³¹⁹ Cf. observações a respeito dessas qualidades em BOEHME, 1998, pp. 16-18.

³²⁰ Cf. a seção “A Auto-organização setenária da Realidade” em NICOLESCU, 1995, pp. 56-65.

³²¹ Cap. 1, §11-12; c. 2, §7-13; c. 3, §12-19; c. 5, §8-16 (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 261 n. 17). Há edição brasileira que não tivemos a oportunidade de consultar (J. Boehme, *Os Três Princípios da Essência Divina*. São Paulo: Polar, 2003).

³²² Esses princípios “têm um caráter *virtual*, pois existem fora do nosso *continuum* espaço-tempo (...); se manifestam, no entanto, no espaço e no tempo” (NICOLESCU, 1995, pp. 51 e 53; cf. pp. 75-8). Américo Sommerman chamou a atenção para a semelhança desses três princípios com os três deuses primordiais da *Teogonia* de Hesíodo, Caos, Gaia e Eros (MICKIEWICZ, 1994, p. 48 n. 32). O esquema dos três princípios universais tem paralelo no homem nas três etapas do trabalho alquímico interior, a “obra em negro” da descida, o obra em vermelho” correspondente ao fogo que une a essência do homem a Deus, e a “obra em branco” da ascensão (MICKIEWICZ, 1994, p. 37).

³²³ Insuficientemente compensada pela doçura; a tensão entre a *secura* e a doçura origina o amargor.

“O processo de Auto-revelação de Deus através de uma luta apaixonada de qualidades opostas subjaz todos os elaborados temas mitológicos de Boehme” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 98). Em Böhme há uma oscilação, “sem dar atenção à contradição”, entre monismo e dualismo: ele “desenvolveu a ideia das *assinaturas*³²⁴, as *signatura rerum*, postulando a analogia universal; ao mesmo tempo, caracterizou o diabo como ente autônomo” (WILLER, 2007, p. 112). Para Böhme, a dualidade é constitutiva do cosmos, e FUHRMANS (1954, p. 116) chegou a afirmar que “a filosofia de Böhme é o maior dualismo filosófico conhecido pelo pensamento europeu”, embora tenha reconhecido que para Böhme o dualismo não é realidade originária nem última³²⁵ em Deus – “desde esse ponto de vista, observa Fuhrmans, o pensamento de Böhme é a tentativa mais audaz, realizada pelo pensamento ocidental, de reconduzir a luz e a treva, a ordem e a desordem, o racional e o irracional, diretamente a Deus” (FORLIN, 2005, p. 253).

No *Mysterium Pansophicum* [MP] (1620) aprende-se que desde a eternidade existem duas essências, a Vida-Espírito (*Geistleben*), voltada para o interior, e a Vida-Natureza (*Naturleben*), voltada para o exterior, mas as duas instâncias interagem intimamente (MP, V, 1) - cada um com seu mistério e sua operação - num estado primal de união (MP, V, 3-4; BOEHME, 1997, p. 91). No *Mysterium Magnum* (1623), que trata do livro do *Gênesis*, Satanás ou Lúcifer é um princípio criador, um “demiurgo dialetizado”, “pólo em uma teoria dos contrários, antecipando a visão Romântica” (WILLER, 2007, p. 105). A multifacetada teoria dos contrários de Böhme parte do “desejo” que, oriundo “da Vontade eterna do *Ungrund*³²⁶ é a primeira figura” (*Mysterium Magnum*, cap. III, 8). Posteriormente, dá-se uma cisão da Vontade divina em um reino luminoso de alegrias e um reino de trevas, reaparecendo depois essa dicotomia como correlação dialética entre o amor e a cólera de Deus (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 117 n. 52).

Böhme expõe um pensamento onde dualismo e monismo não se opõem *tout court*, mas se complementam. Conforme O'REGAN (1994, p. 152), “para Boehme a mais formal, mas ao mesmo tempo a mais substancial nota da criação, é o fato de ela ser uma trágica queda, onde uma parte da realidade divina divide-se a partir do *milieu* divino e engendra um antitipo, um não para o divino sim”. Böhme elaborou uma

³²⁴ Tudo na natureza apresenta marcas da origem e de atributos (assinaturas) da Divindade.

³²⁵ Cf. FORLIN, 2005, p. 252, remetendo a FUHRMANS, 1954, p. 118.

³²⁶ O anseio (*Sucht*) do *Ungrund* é tema do *Mysterium Pansophicum*, I-IV.

dialética elementar onde polaridades positivas e negativas (vida e morte, luz e treva, ser e não-ser) emergem do “Nada (*das Nichts*)” original da Divindade e evoluem através dos estágios ordenados da sua manifestação à medida em que ela progride desde a Incerteza que precede a Vontade de Deus até Sua Autoconsciência absoluta (WEEKS, 1991, p. 149; BEACH, 1994, p. 70). “O emergir de Deus desde a unidade pura até uma realidade (*actuality*) diferenciada exigiu uma confrontação com a oposição³²⁷. Foi a partir desse embate criativo que o universo sensível originou-se” (BEACH, 1994, p. 71). Segundo Jean-François Marquet (2006, p. 1039), encontramos na Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) de Schelling³²⁸ “o típico padrão böhmenista de uma revelação do Absoluto começando paradoxalmente com seu *velatio* [velamento] na matéria sujeita à gravidade³²⁹, e então libertada da matéria através da ação redentora da luz”.

Uma das melhores sínteses do pensamento de Böhme é *O Sistema de Jacob Boehme por [Adam] Mickiewicz*³³⁰ (1898). O martinista Adam Mickiewicz (1798-1855) nos ensina ali que, para Böhme,

Deus, enquanto universalidade, compreende as Trevas e a Luz, o sofrimento e a felicidade, as profundezas e as alturas. (...) O Espírito, existindo só, sem nada que Lhe seja exterior, sem nada que seja outro que Ele, transcende e antecede a criação. O Espírito concentra-Se, e essa concentração O oprime, encerra-O, pesa sobre Ele e excita n’Ele o desejo de escapar desse peso, desse círculo que se atrai a si mesmo e torna-se Trevas. O Espírito, concentrando-Se, obscurece-Se, começa a sofrer, a azedar. Produz-se no seio dessa incubação do Espírito – que incuba a Si mesmo – uma tendência a sair do estado de pressão (movimento que Böhme denomina *rotação*), até que o aguilhão (centelha [*Schrack*]) interior do Espírito – a tendência exteriorizante -, detido e atraído sobre Si mesmo, explode em raios de Chama e Luz. Essa Chama é a manifestação exterior do Espírito; é o fim, a meta, o limite extremo da Natureza [primeva]. Desse raio e dessa luz nasce uma Luz, uma doçura, uma alegria, um gozo, nasce o que realmente

³²⁷ “O mal (*das Böse*), a sua agressão (*sein Angriff*) e a sua ameaça (*seine Gefährdung*) constituem o grande estímulo de uma autêntica existência vivente do próprio Deus. Posto que, de fato, é a realidade profunda de Deus que repousa sob essa polaridade dual, é claro que sem a alteridade entre bem e mal não é possível sequer falar de essência divina” (FORLIN, 2005, p. 252).

³²⁸ “Desenvolvida notavelmente em *Der Weltseele* [‘A Alma do Mundo (1797<8>); *SW*, I, 8 (pp. 195-345)], *Darstellung meines Systems der Philosophie* [‘Apresentação do meu Sistema de Filosofia’ (1801); *SW*, I, 4 (pp. 105-212)] e *Aphorismen über die Naturphilosophie* [*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*] ‘Aforismas como uma Introdução à Filosofia da Natureza’ (1806-7), parte (pp. 198-244) dos *Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft*; *SW*, I, 7 (pp. 127-288)]” (MARQUET, 2006, p. 1039).

³²⁹ No *Freiheitsschrift*, “gravidade (*Schwerkraft*)” é o nome da força que “precede a luz como seu fundamento eternamente escuro” (“*Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund*”; *FS*, 358). Como apontou Jason Wirth (*The Conspiracy of Life: meditations on Schelling and his time*. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 187-8), que promove uma aproximação de ideias expostas em *Von der Weltseele*, no *FS* e nas *Stuttgarter Privatvorlesungen*, a gravidade é a *implicatio* (contração) do real em relação ao real, enquanto a luz é a *explicatio* (expansão) do ideal em relação ao real, e a matéria é o “princípio positivo” na gravidade, “a raiz desconhecida a partir de cuja elevação todas as imagens e aparições vivas da natureza vêm a ser” (*Von der Weltseele*; *SW*, I, 2, p. 359).

³³⁰ *Rozprawa Mickiewicza o Jakóbie Boehmem*, em polonês.

chamamos Deus. Em primeiro lugar, no processo de manifestação de Deus, há a *escuridão* infinita [do *Ungrund*] e o choque caótico da infinidade de elementos que, por sua concentração e pressão, produzem uma *Chama*; em segundo lugar, a *Chama*, que é o termo extremo daquilo que denominamos de Natureza de Deus; e, por fim, a *Luz*, que é verdadeiramente Deus. (...) Desde toda a eternidade, existiu, existe e sempre existirá em Deus um fundo tenebroso – o Caos, a Noite do Tempo, a Cólera de Deus. – de onde brota, como das tenebrosas profundezas da terra, a clara Fonte da Vida e do Espírito. Existe e sempre existiu, em Deus, esse choque de elementos que saem das Trevas para a Luz (MICKIEWICZ, 1994, pp. 37-8 [com pequenas modificações]).

Essa teogonia guarda profundas similaridades com a Cabala luriânica³³¹, como apontou Pierre Deghaye: “Na Cabala de Isaac Luria há um fenômeno semelhante: na origem de todos os mundos, o Infinito [*Ayn Sof*] contrai-Se³³², dando início a um verdadeiro drama no seio da própria divindade” (DEGHAYE, 1985, p. 33). Conforme Gerald HANRATTY (1997, p. 67), “os elementos estruturais da *gnosis* de Luria reproduziram aqueles dos anteriores gnósticos valentinianos”³³³. É interessante apontar que uma opinião mais antiga apontava num sentido distinto: Johann Franz Buddeus (1677-1729), em sua *Introdução à História da Filosofia dos Hebreus* (1702)³³⁴, mais precisamente em sua dissertação *Sobre a Heresia de Valentino*, sugeriu que Valentino é que teria sido influenciado pela Cabala, enquanto Johann Gottfried von Herder disse sobre o Valentinianismo e a Cabala judaica, comentando Buddeus, que “eles são dois filhos de uma mesma mãe”³³⁵, mãe esta que seria a [panteísta] “*Religion der Urwelt*”.

³³¹ Uma excelente apresentação da cosmogonia e da antropologia luriânica pode ser encontrada em Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 124-149 (capítulo IV, “*Lurianic Myth*”). Sobre semelhanças na interpretação da natureza do mal entre a corrente cabalista do *Zohar* e o pensamento de Böhme, q. v. Gershom Scholem [As Grandes Correntes da Mística Judaica (*op. cit.*), pp. 237 e ss.].

³³² Esse processo de contração recebe um nome onomatopaico, *zimzum* (pronuncia-se *tzimtzum*). Cf. Christoph Schulte, “Zimzum bei Schelling”. Em: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, C. Schulte (eds.). *Kabbala und Romantik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1994.

³³³ Conforme Scholem [As Grandes Correntes da Mística Judaica (*op. cit.*), esp. pp. 282-3], existe uma estranha afinidade do pensamento de Luria com ideias religiosas fundamentais dos maniqueus. Elementos da gnose ausentes ou irrelevantes na Cabala anterior, particularmente a teoria das centelhas ou partículas de luz divina dispersas em nosso mundo, aparecem em primeiro plano na Cabala luriânica. Scholem defende a inexistência de um laço histórico entre o Maniqueísmo e escola de Luria em Safed, mas acredita em uma “disposição de espírito” afim, produzindo resultados e ideias afins. Todavia, Scholem considera que o sistema de Luria pode ser considerado, tanto no conjunto quanto em seus detalhes, como um caso exemplar de um modo de pensar “tipicamente gnóstico”. Para uma comparação mais detalhada entre Gnosticismo e Cabalismo luriânico q. v. Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos* (*op. cit.*), pp. 144-149 (seção “*Lurianic Myth as Gnostic*”). Fine não descarta (p. 149) a possibilidade de que “certos antigos elementos gnósticos podem ter penetrado no pensamento luriânico através de várias fontes medievais intermediárias, inclusive e especialmente o *Zohar*”.

³³⁴ Johannes Franciscus Buddeus, *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum accedit dissertatio De Haeresi Valentiniana*. Halle: Orphanotrophii Glaucha-Halensis, 1702.

³³⁵ “*Sie sind [zwei] Kinder einer Mutter*” (Herder, *Älteste Urkund des Menschengeschlechts*, 2 vols. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1774-1776, v. 1, p. 345. Cf. STROUMSA, 1992, p. 51).

Na sua obra mais neoplatonista, o *Bruno* (1802), Schelling compara o nascimento da multiplicidade das coisas no mundo material à contração³³⁶, seguida pela expansão espaciotemporal de um ponto, comparável a uma semente do todo. A expansão criacional, ao invés de ser vista como uma emanção irradiativa, é tomada como uma “des-contração” que, ademais de assemelhar-se a ideias da Cabala luriânica, guarda afinidade com o processo de *explicatio* na cosmogonia de Nicolau de Cusa. A criação identifica-se com a liberdade, que parece ser autofundante e fundamentadora da existência³³⁷, podendo esta ser vista como atualização do Absoluto através da natureza (SCHMIDT-BIGGEMANN, 2002, pp. 57-8). O pensamento de Baader, influenciado por Böhme e pela Cabala (especialmente a luriânica) em alguns pontos importantes, pode ter sido uma via de aproximação de Schelling à Cabala³³⁸.

Para Böhme, a revolta e queda de Lúcifer, o “expelido [ou exilado] da luz” (*Aurora*, Cap. 12, §100; BOEHME, 1998, p. 186), tem uma relação indireta com o início da criação material e visível “pois, segundo o sistema de Böhme, a natureza visível, palpável e material, só existe por um fato anormal da revolta de um dos espíritos. A região em que essa revolta se deu (...) compreende todo o universo material” (MICKIEWICZ, 1994, pp. 43-4). Lúcifer trouxe à existência forças e elementos alterados, originando um “mundo da revolta”³³⁹, e o espírito de Deus reagiu contra ele, originando uma nova criação, este mundo, o “grande mundo”, cujo centro visível é o Sol. Numa etapa posterior dessa história, no entendimento de Böhme conforme Sommerman, “ao seduzir Adão, Satã³⁴⁰ modificou toda a descendência deste (que, com isso, não veio mais a pertencer a uma classe angélica, à qual estava originariamente destinada, mas a uma classe intermediária entre a dos anjos e a dos

³³⁶ Como disse Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (2002, p. 57) a partir de Schelling, “o começo de todo começo significa e atrair-se [recolher-se] em si mesmo (*Anfang allen Anfangs bedeutet sich selbst anziehen*)” numa contração que leva da possibilidade à realidade. Para mais sobre a “contração” e “expansão” originária q. v. VIEILLARD-BARON, 1979, pp. 125-6 c/n. 88. Para passagens sugestivas da cristianização schellinguiana da ideia luriânica de *zimzum* na concepção de “contração” como princípio da realidade inteira (com provável mediação de Jacobi, Maimon e Oetinger, cf. GRIFFERO, 2000, p. 13 n. 12 e pp. 226-7) q. v. as *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), *SW*, I, 7, p. 429 e ss., *Die Weltalter*, *SW*, I, 8, p. 333, e *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. M. Schröter. Munique: C. H. Beck, 1946 (reimpr. 1979), p. 23.

³³⁷ “A liberdade é aquilo que se autoatrai e é a própria atração (*Die Freiheit ist das, was sich anzieht und sie ist das Anziehende selbst*)”, mas essa atração, livre da necessidade, não ocorre de um modo que se assemelhe àquele dos sentidos (SCHMIDT-BIGGEMANN, 2002, p. 58).

³³⁸ Baader referiu-se a *En Sof* (*Ayn Sof*; *SW*, II, p. 247), *zimzum* (*SW*, VIII, p. 77; IX, p. 176), às *Sefirot* (*Sephirot*; *SW*, III, p. 385; VII, p. 192; XIV, p. 32), à *Shekiná* (*Schechinah*; *SW*, II, p. 43) e ao homem (andrógino) original, Adão Kadmon (*SW*, III, p. 405; VII, p. 226). Apesar dessas citações, Baader não tinha um conhecimento aprofundado da Cabala, como já apontara BAUMGARDT (1927, p. 35).

³³⁹ Cf. a *Aurora*, Cap. 9, §§ 42-44 e 15 (BOEHME, 1998, pp. 136 e 130).

³⁴⁰ O “exilado da luz” como aquele que se interpõe entre Deus e o homem.

animais) e também a progênie das criaturas deste mundo material (arrastadas, pela queda de Adão, a uma condição inferior à que tinham antes dela)” (MICKIEWICZ, 1994, p. 42 n. 23).

Essa situação de “dupla queda” (de Lúcifer e, depois, do Homem e das demais criaturas), contudo, está fadada a um final feliz. Conforme Américo Sommerman, tradutor de diversas obras de Böhme para o português,

Deus começou a empreender a criação deste mundo material delimitando seu circuito, ou circunferência exterior, para deter o avanço do mal. (...) Embora Deus só tenha começado a empreender a criação deste mundo material-temporal devido à revolta de Satã e para deter o avanço do mal, depois, com a criação plena e desenvolvimento deste mundo, pretendeu resgatar e recuperar toda a Luz e todo o Bem que ainda havia na região que o mal já tinha alcançado e alterado. Por isso, fixou para este mundo um tempo delimitado, ao fim do qual se consumaria o resgate, com a separação [definitiva] entre a Luz e as Trevas, o Bem e o Mal (MICKIEWICZ, 1994, p. 41 n. 21 e p. 42 n. 25).

Apesar de guardar muitas similaridades com o Gnosticismo, especialmente aquele de Valentino, o pensamento de Böhme distingue-se dos sistemas gnósticos por sugerir que nosso mundo, o mundo da natureza exterior, proveio do mundo tenebroso e também do mundo luminoso. Há também um entendimento otimista a respeito da criação, uma vez que, para Böhme, o tempo do mundo é um tempo de resgate (sobre o qual nos aprofundaremos adiante), e “embora o princípio vital dos animais seja formado e iluminado apenas pelo Terceiro Princípio, o mundo material – cuja existência tem como meta manifestar produções ao mesmo tempo luminosas e tenebrosas – todo ele tem uma tendência a unir-se a Deus” (MICKIEWICZ, 1994, p. 55). Quanto ao Homem, a centelha divina nele presente, eterna e incorruptível, se durante a vida não reatou comunicação com a Luz de Deus, após a morte “estará nua ante as trevas e incapaz de combater as forças tenebrosas, e entrará novamente no caos, conservando, todavia, a lembrança de seu estado paradisíaco” (MICKIEWICZ, 1994, p. 56). O homem tem a liberdade de decidir se, quando, como e com que intensidade irá se deixar arrebatado pela Luz divina; a situação do Homem caído foi equilibrada por uma manifestação correspondente da misericórdia de Deus: “Saído do centro da Luz, um raio que nunca se comunicou com o mundo material atravessou as tenebrosas camadas em que o Homem estava encerrado e penetrou em sua alma; levou-lhe um novo calor, os germes de uma nova força, a esperança do perdão, de um retorno a Deus” (MICKIEWICZ, 1994, p. 57)³⁴¹.

³⁴¹ Nota de Américo Sommerman: “Isso se deu quando, ainda no Jardim do Éden, Deus disse à serpente que o descendente da mulher esmagaria sua cabeça (cf. *Gênesis*, III, 15)”.

Apesar de GOODRICK-CLARKE (2008, p. 96) ter falado de nosso mundo como “mundo do conflito”, para Basarab Nicolescu nosso mundo aparece para Böhme como um mundo de conciliação:

Ele não é o mundo da queda, o mundo da culpabilidade do homem, de sua prescrição e decadência na matéria. Como o nota com muita paciência Pierre Deghaye, nosso mundo é um mundo de reparação. “O corpo de Lúcifer abrasou-se e destruiu-se. Ora, esse corpo era o universo que precedeu o nosso. Foi como consequência dessa catástrofe e como reparação dela que nosso mundo foi criado (...)” (NICOLESCU, 1995, p. 52 [citando DEGHAYE, 1985, p. 156]).

A ideia de um mundo que precedeu o nosso é uma inovação böhmiãna frente ao relato bíblico, mas a principal novidade do relato de Böhme consiste na ideia de que nosso mundo não foi criado a partir da não-existência (como na interpretação tradicional do relato bíblico), nem de ideias preexistentes na mente do Criador (como no relato judaico-cristão helenizado³⁴²), nem a partir da condensação de pensamentos e sentimentos aberrantes de uma deidade secundária (como no relato gnóstico central)³⁴³, mas que teria sido criado a partir de uma pré-existência que confunde-se com o próprio Criador.

Na percepção de Nicolescu, para Böhme nosso mundo não resulta propriamente de uma queda, em última análise, mas da “morte” e transmutação do próprio Deus:

Segundo Jacob Boehme, toda criação começa pelo sofrimento (...). Mesmo Deus, para conhecer-Se, tem primeiro de morrer para Si mesmo para nascer. (...) Deus morre para Si a fim de em seguida *tomar parte* na vida, a fim de mostrar-Se, a fim de revelar todas as potências que estão ocultas n’Ele. Todos os cosmos, todos os mundos (inclusive o nosso), todas as criaturas têm de passar pelas etapas³⁴⁴ do ciclo setenário, que começa pelo sofrimento; é o preço pago pelo surgimento da “luz”, da evolução (NICOLESCU, 1995, p. 69).

Nosso mundo foi criado por Deus como exteriorização e manifestação de Seu próprio corpo:

Assim, o *corpo de Deus* é engendrado como resultado do ciclo setenário³⁴⁵. Há, pois, no *corpo* de Deus certo grau de *materialidade*, submetida a seu próprio tempo: é a “substância divina, que é a carne celeste na Sabedoria”³⁴⁶, e ela é a chave-mestra de significação do ciclo setenário no processo de manifestação. Esse ciclo setenário divino será o protótipo de todos os outros ciclos setenários em ação nos diversos níveis da realidade. Porém, se desde o início não houvesse *materialidade* alguma, nenhuma comunicação seria possível entre todos os níveis: é precisamente essa materialidade que

³⁴² Influenciado pelo relato da criação no *Timeu*.

³⁴³ Variantes desse relato fazem derivar a matéria de nosso mundo dos resíduos decaídos de uma existência espiritual superior, associando-os em maior ou menor proporção aos pensamentos e sentimentos aberrantes de uma deidade secundária.

³⁴⁴ Cabe lembrar que essas “etapas” existem fora do tempo; cf. NICOLESCU, 1995, p. 75 e ss.

³⁴⁵ Noutros termos: “Deus toma conhecimento de Sua própria divindade engajando-Se no ciclo setenário em seus diversos estágios” (NICOLESCU, 1995, p. 72).

³⁴⁶ P. Deghaye, “*Psychologia Sacra*”. Em: *Jakob Boehme*. Paris: Albin Michel, 1977, p. 222.

condiciona a passagem da informação por todos os níveis de realidade; sem ela a Natureza divina estaria fechada em si mesma (NICOLESCU, 1995, p. 72).

Interpretando o pensamento de Böhme, NICOLESCU (1995, p. 59) disse que “o Deus do primeiro princípio é, para nós, um Deus impenetrável, incognoscível. Aparece para nós como um Deus de trevas, de noite aterradora, pois é insondável”. A criação, por sua vez, é uma teofania do Deus manifesto; “é isso o que evidencia a grandeza de nosso próprio mundo e nos permite compreender a natureza do êxtase de Boehme [no *Mysterium Magnum*] ante as ‘maravilhas do mundo exterior’. (...) O corpo de Deus manifesto em nosso próprio mundo é, por correspondências isomórficas, uma imagem do corpo de Deus manifesto na natureza divina” (NICOLESCU, 1995, pp. 73 e 74). Traduzindo em linguagem alquímica um ensinamento Hermético e Neoplatonista, “Boehme vê o universo temporal como percorrido por uma imensa corrente de vida (*Tintura*) que, proveniente do *Principium* ou *Centrum (Separator)* da Divindade, derrama-se sobre o mundo, penetra-o, encarna-se nele e, vivificando-o, torna a trazê-lo a Deus” (KOYRÉ, 1971, p. 447). Como apontou BERDYAEV (1926, p. 121), “com Böhme a Divindade não é rebaixada até a natureza; ao invés disso, a natureza é elevada à Divindade, e é entendida como um símbolo do espírito. A Divindade não desaparece na natureza não se torna idêntica a ela”. Se os princípios de descontinuidade existentes no ciclo setenário representam elementos de indeterminação no sistema, introduzem na natureza, por outro lado, a liberdade, o poder de escolha (KOYRÉ, 1971, p. 252).

A unidade de todos os ciclos setenários tem lugar numa simultaneidade fora do tempo, mas cada ciclo setenário desenrola-se em seu próprio tempo. O tempo é o mediador entre o Indeterminado ou Sem-fundo (*Ungrund*) e a natureza material, e tem para Böhme um valor positivo:

Nosso mundo não é um mundo de queda, mas um mundo de reparação. Como consequência disso, nosso tempo é potencialmente um tempo *ascensional*, um tempo de desvelamento e realização. (...) O tempo da natureza, o tempo da história, o tempo de nossa própria evolução têm, todos eles, um “sentido”, na dupla acepção da palavra: significado e direção. Sua direção é sua própria abolição, e seu significado é a possibilidade da progressiva realização do ciclo setenário. (...) Como Boehme nos diz: a eternidade “nutre-se” do tempo (NICOLESCU, 1995, pp. 83-4).

O tempo de nosso mundo é um tempo de realização (atualização e potencialização) na interface da determinação com a indeterminação; a escolha, a vontade livre, é que irá determinar a direção e o tempo que cada ciclo setenário poderá tomar (NICOLESCU, 1995, p. 79).

Em sua busca do esclarecimento da gênese do mal, Böhme confessa (*Aurora*, Cap. 19, §12) que seu espírito “irrompeu através das portas infernais até a geração mais interior da Divindade” (BOEHME, 1998, pp. 290-1), tendo concluído que “já que é evidente que existe o bem e o mal no mundo, não se pode negar nem um nem outro; há que se buscar um plano de inspeção mais profundo e originário, anterior a todo dualismo e multiplicidade, no qual as contradições se resolvam ou dissolvam: mais além dos reflexos fáceis da superfície do pélagos, haverá que introduzir-se na tenebrosidade de suas águas e de seu abismo” (REGUERA, 1985, p. 29). Para Böhme, o mal é um resíduo da “escuridão” original, abissal (*ungründlich*), de Deus, e como tal seria uma parte do processo criativo divino. Conforme Bornheim,

O sobrenaturalismo de Lutero afirmava a natureza – e também a razão que a conhece – como fonte de mal e de pecado. (...) para Boehme, o mal não pode ser tão definitivo, tão radical a ponto de afastar irremediavelmente a natureza humana de Deus; se assim fosse, a regeneração do homem se tornaria impossível. (...) Boehme procura solucionar a questão dentro de uma linha panteística: a natureza é divina, Deus lhe é imanente. O próprio do pecado consiste em esconder a presença do divino na natureza, desviando os olhos do homem; o mal não faz mais do que perturbar a profunda unidade entre Deus e a natureza (BORNHEIM, 1978, p. 107).

Como podemos, enfim, avaliar o “caráter gnóstico” dos relatos de Böhme? Apesar de se terem percebido fortes semelhanças com o pensamento de Valentino e de Basílides de Alexandria, por exemplo, sua preocupação com a gênese do mal deve ser dimensionada no contexto de um esforço para chegar a um conhecimento (gnose) traduzível como “descrição de essência de Deus, ou, o que dá no mesmo, dos segredos últimos (padrões lógicos) do universo. E isso não é mais que descrever a experiência pessoal extraordinária do mistério ou caos primordial, como unidade indistinta (...), melancólica experiência do abismo, da infinitude do todo, da indistinção primigênia” (REGUERA, 1985, p. 31). O esforço böhmiiano por valorizar a experiência pessoal da gnose à revelia das Igrejas, “vãs casas de discórdia e tumbas de morte espiritual” (*De testamentis Christi*, II, 5, 10; REGUERA, 1985, p. 34), por certo levou seu pensamento a aproximar-se de uma expressão que guarda similaridades com ensinamentos do Gnosticismo, especialmente por sua atenção pouco habitual (“desafiando” Agostinho³⁴⁷) às circunstâncias da condição divina antes da criação do mundo e antes da queda de Lúcifer³⁴⁸, mas pouco avança quem pretende rastrear a influência de correntes gnósticas

³⁴⁷ *Confissões*, XI, 14.

³⁴⁸ Como recordou Américo Sommerman, “o livro do *Gênesis* não trata, ao menos explicitamente, da primeira Criação – a criação do mundo angélico -, nem da queda de Satã, mas começa depois de ambas, com a criação do mundo material” (MICKIEWICZ, 1994, pp. 45-6, n. 27). Diferentemente do Ialdabaoth

ou escritos neognósticos sobre as intuições e raciocínios do sapateiro de Görlitz, uma vez que ele mesmo esclareceu (*Epistolae theosophicae*, 7, 4-6 e 12, 14):

Meus escritos pertencem aos filhos do mistério, porquanto neles há muitas pérolas ocultas e à mostra. Não os escrevi para os idiotas, nem para os sagazes, mas para mim mesmo e para aqueles a cujo entendimento Deus conceder isso. Este projeto está sob o poder de Deus; por isso, não o reconheço como fruto de minha razão, mas como uma revelação de Deus. (...). Minha ciência está oculta em Deus.

Não escrevi sobre ciência ou teoria do homem a partir de aprendizagem em livros, mas a partir de meu próprio livro, aberto em mim como nobre imagem de Deus; me foi dado ler o livro da figura nobre [= da fiel imagem de Deus], e nele encontrei meu estudo. (...) Não me é lícito outro livro além desse (*apud* REGUERA, 1985, p. 36).

Segundo VIEILLARD-BARON (2000, p. 165), aguarda-se a elucidação completa da relação de Schelling e de Hegel com a obra de Jacob Böhme, e uma “decifração metódica de todos os traços do impacto de Jacob Böhme sobre o Idealismo alemão”, “tarefa urgente e difícil ao ponto mais elevado”, ainda está por ser feita³⁴⁹ (VIEILLARD-BARON 1999b, p. 357). Certa vertente acadêmica, entretantes, considera o Idealismo alemão como “um renascimento de Böhme”; “quando o Idealismo confessa sua confessável origem se lhe entende, e se justifica, então, a exuberância de seu discurso, de seus termos, de seu sentido mais íntimo”: “Sua luxuriosa conceptologia, logicismo, suas fantásticas historiações e desenvolvimentos (...) adquirem pleno sentido, admiravelmente, como réplicas ‘conceptuais’ (...) do parto literário do sapateiro que nos ocupa” (REGUERA, 1985, p. 19 e 20).

Apesar de VIEILLARD-BARON (1997, p. 223 n. 12) ter afirmado que “permanece por ser estudada com precisão quais são as categorias Platônicas utilizadas por Jacob Böhme, para ver-se em seguida como os esquemas böhmiãos podem ser integrados a um contexto platonizante”, o filósofo francês forneceu importantes subsídios para se começar a pensar acerca da “associação íntima entre o pensamento dos ‘espiritualistas (*Spirituels*)’ alemães, e singularmente de Jacob Böhme, e a filosofia Platônica e Neoplatônica: a união da ideia böhmiã do negativo com o conceito Platônico de alteridade, do *Grund* [‘Fundamento’] böhmião com a Ideia Platônica, do

gnóstico, ente “como um aborto” de Deus segundo Irineu (*Contra as Heresias*, I, 4, 1), para Böhme, “quando Lúcifer foi criado, era inteiramente perfeito, era o mais belo príncipe do céu, adornado e revestido da mais brilhante qualidade do Filho de Deus” (*Aurora*, Cap. 13, §90; BOEHME, 1998, p. 205). Após sua revolta, Lúcifer perde até mesmo seu nome, e torna-se demônio (*Teufel*, palavra que Böhme faz derivar de *teu*, “duro tom ou ruído”, e *fel*, “queda”; *Aurora*, Cap. 14, §26; BOEHME, 1998, p. 217); a essa nova natureza decaída Böhme recusa explicitamente a qualificação de filho (ou qualquer tipo de cria) de Deus: “(...) Escuta, Lúcifer: a quem se deve culpar pelo fato de te teres tornado demônio? É a Deus, como dizem as tuas mentiras? Oh, não!, é a ti mesmo. As fontes-espírito em teu corpo, que é tu mesmo, engendraram-te tal filho (...)” (*Aurora*, Cap. 13, §§48-9; BOEHME, 1998, p. 199).

³⁴⁹ Apesar dos significativos esforços alcançados com as contribuições recolhidas por Vieillard-Baron em “L’Idealisme allemand entre gnose et religion chrétienne” (*Les Études Philosophiques*, 2, 1999: 145-270).

mal e da cisão dolorosa de Böhme” (VIEILLARD-BARON, 1997, p. 223). Tarefa ainda mais difícil acompanha quem, como nós, tenta investigar os elementos teosóficos e filosóficos, devedores ao Platonismo, do Gnosticismo que chega, muito alterado e singularmente reconfigurado, ao pensamento alemão anterior a Schelling e ao deste filósofo. Abordaremos a seguir a questão das aproximações entre Gnosticismo, gnose e Romantismo, que envolve necessariamente o debate sobre as “fontes místicas” do Romantismo, com destaque inicial para o papel fundamental de Böhme.

II.1.2 - GNOSTICISMO, GNOSE E ROMANTISMO

Conforme Serge Hutin, desde cerca de 1930-40 “tende-se a dar o nome de ‘gnósticas’ a outras correntes distintas posteriores [àquelas dos três primeiros séculos]: Maniqueísmo, Catarismo, Gnosticismos exteriores ao Cristianismo (como o Mandéismo e o Hermetismo *stricto sensu*³⁵⁰), a Alquimia, a Cabala judia, o Ismaelismo e outras heresias muçulmanas, algumas doutrinas ‘esotéricas’ modernas”, como a teosofia cristã dos séculos XVI e XVII (representada por figuras como Paracelso, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Angelus Silesius, Emanuel Swedenborg), o Rosacruzianismo, a Franco-maçonaria, o Martinismo etc. (HUTIN, 1964, pp. 6, 55-57 e ss.). Para Giovanni FILORAMO (1990, p. 191 n. 8), as quatro fontes místicas que Ernst BENZ (1983, pp. 5-19) identificou na filosofia do Romantismo alemão – o misticismo do Mestre Eckhart, o pensamento de Jacob Böhme, a obra de Emanuel Swedenborg e a descoberta do pensamento indiano – contêm, sob um ponto de vista fenomenológico e por diferentes razões, importantes temas gnósticos. Dessas quatro fontes místicas, o pensamento de Böhme parece ser de longe aquele cuja influência sobre o Romantismo alemão tem sido mais especulada.

³⁵⁰ Um Gnosticismo otimista, no dizer de DORESSE (2002, pp. 135 e 158): “Embora o Hermetismo filosófico se aproxime da Gnose (= do Gnosticismo) por sua doutrina por vezes baseada em determinados mitos mais ou menos saídos do *Gênesis*, mesclados com recordações egípcias, babilônias e iranianas, dela se separa, não obstante e de maneira imediata, por suas conclusões otimistas e particularmente por sua negativa total em considerar como mau – inclusive quando vê nele um segundo Deus – ao Demiurgo do mundo terreno. (...) O que em definitivo opõe tão brutalmente o Hermetismo ao Gnosticismo pode ser resumido em poucas palavras: assim como Plotino e sua escola, os discípulos de Hermes abominam nos gnósticos sua predicação de que o mundo é mau, e seu criador, perverso”. Não obstante essa opinião, Festugière classificou os escritos do *Corpus Hermeticum*, recorda-nos Frances Yates, como “pertencentes a dois tipos de gnose, a saber, uma gnose pessimista [= Hermetismo gnosticizado] e outra otimista [= Hermetismo *strictu sensu*]. Para a gnose pessimista (ou dualista), o mundo material, fortemente impregnado da fatal influência das estrelas, é mau por si mesmo; é preciso escapar a ele levando uma vida ascética e, tanto quanto possível, evitando o contato com a matéria, até que a alma iluminada se eleve através das esferas dos planetas, livrando-se das más influências e atingindo seu verdadeiro lar, situado no imaterial mundo do divino. Para o otimista gnóstico, a matéria é impregnada daquilo que é divino; a terra é viva, move-se como vida divina, as estrelas são imensos animais vivos, o sol brilha com poder divino e não há parte da natureza que não seja boa, pois tudo pertence a Deus” [Yates, *Giordano Bruno e a Tradição Hermética (op. cit.)*, p. 34]. WILLER (2007, pp. 110-1, levemente editadas) recorda que “as duas gnosés, a otimista, do Hermetismo, e a pessimista, do Gnosticismo, sendo antagônicas, ao mesmo tempo se confundiam ou interpenetravam. E, reciprocamente, o acervo gnóstico de Nag Hammadî incluiu textos que podem ser interpretados como gnose otimista ou Hermetismo, pois não são dualistas e neles não se fala em demiurgo ou arcontes. Um deles, *O Trovão – Intelecto Perfeito*, exaltação da androginia como síntese. Outro, o *Asclépio*, um texto importante da *Hermética*. E ainda podem ser associados ao hermetismo *O Discurso da Oitava e da Nona [Discurso sobre a Ogdoad e a Enéade]* e uma *Oração de Graças*. Tomando os dois conjuntos, de Nag Hammadî e do *Corpus Hermeticus*, é como se o Hermetismo estivesse dentro do Gnosticismo (nos escritos de Nag Hammadî) e o Gnosticismo dentro do Hermetismo (no *Corpus Hermeticus*). Fica claro que Hermetismo e Gnosticismo se tocavam e podiam sobrepor-se”. Dialetizando a relação entre pessimismo e otimismo, não é inviável sugerir que “o extremo pessimismo podia gerar exaltação e sacralização da vida. Nesse caso, Gnosticismo e Hermetismo seriam faces da mesma moeda, atitudes religiosas complementares, mais que antagônicas; por isso, sujeitas a se confundir” (WILLER, 2007, p. 113).

Friedrich Heinrich Christian Schwarz (1766-1837) sugeriu em 1800 que os *Discursos sobre a Religião*³⁵¹ (1799) de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) podem ser tomados “como um produto da mais profunda (*tiefsten*) filosofia ou da mística no espírito de Jacob Böhme” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. LXXI, n. 230)³⁵², apesar de Böhme não ser citado nas obras de Schleiermacher (MAYER, 1999, p. 12). Heinrich Heine, em *A Escola Romântica*³⁵³ (1835), indicou ironicamente que “entre as idiotices da escola Romântica na Alemanha merece uma menção especial o constante elogio (*Rühmen*) e louvor (*Preisen*) de Jacob Böhme. Esse nome era assim como o distintivo (*Schibboleth*) dessa gente. Quando elas pronunciavam o nome de Jacob Böhme elas assumiam suas feições mais solenes³⁵⁴” (HEINE, 1979, p. 135).

Entre os historiadores do Romantismo, Rudolf HAYM (1870, pp. 348, 618 e 679) sugeriu a influência de Böhme sobre Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schlegel e [Johann] Ludwig Tieck, e Ricarda HUCH (1899, p. 188), sem se aprofundar no assunto, opinou que entre os Românticos Böhme foi “bastante lido (*viel gelesene*)”. Edgar Ederheimer, em uma obra que se abre com uma curta introdução intitulada “Romantismo e misticismo”, considerou Böhme e os Românticos como animicamente irmanados por um panteísmo comum (EDERHEIMER, 1904, p. 162)³⁵⁵, e opinou (p. 26) que a influência de Böhme sobre os Românticos aparece pelo menos desde 1792, com a novela *Abdallah*, de Ludwig Tieck³⁵⁶. Este e Novalis³⁵⁷ consideraram Böhme como um profeta - Tieck chegou a nomeá-lo seu “santo principal” (*Hauptheiliger*), mas com sua habitual mutabilidade e falta de aprofundamento teria assimilado apenas a forma externa da doutrina de

³⁵¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (“Sobre a religião: discursos aos seus depreciadores cultos”), obra mais conhecida como *Reden über die Religion*.

³⁵² A referência de Schwarz é dada aí (em conjunto com a p. 424) como “*Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 1799*”. *Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur*, 3 [3ten Band, 3ten Stück]. Giessen: Heyer, 1800, 451 e ss. [pp. 451-489].

³⁵³ *Essays I: Über Deutschland. Die romantische Schule. Zweites Büch.*

³⁵⁴ Literalmente, “entelham suas faces mais profundas/meditativas” (“*schnitten sie ihre tiefstinnigsten Gesichter*”).

³⁵⁵ Cf. as pp. 11 e 95.

³⁵⁶ Foi Tieck quem introduziu a obra de Böhme aos Românticos de Jena. Considera-se que antes de 1797 o conhecimento de Tieck sobre Böhme se deu por fontes indiretas. Depois de ter obtido uma edição da *Aurora* nesse ano, ele se dedicou a uma leitura dessa obra principalmente nos dois anos seguintes, comunicando o entusiasmo de suas percepções a Novalis e Friedrich Schlegel. Cf. Edwin Lüer, *Aurum und Aurora. Ludwig Tiecks “Runenberg” und Jakob Böhme*. Heidelberg: Carl Winter, 1997, pp. 34-57.

³⁵⁷ Novalis leu Böhme no inverno de 1789-90, sob instigação de Tieck; cf. Novalis, “*An Tieck*” (poesia).

Böhme³⁵⁸ (a quem depois viria a qualificar de falso profeta)³⁵⁹, enquanto Novalis teria apreendido sua essência. De modo mais extremado, Kurt GOLDAMMER (1980, p. 68) veio a afirmar que a influência de Böhme sobre o Romantismo “é tão grande que quase poder-se-ia dizer que sem Böhme uma parte considerável do pensamento e dos escritos Românticos não seriam possíveis (*nicht möglich gewesen*)”, pois com Böhme (e Paracelso) os Românticos “aprenderam a entender a si mesmos”, e Horst FUHRMANS (1954, p. 120-1) chegou a dizer que o elemento decisivo de todo o movimento Romântico é que ele encontrou o pensamento de Böhme, que simplesmente tornou-se “o pensador do Romantismo”.

Várias obras tratam da relação entre Gnosticismo, gnose e Romantismo³⁶⁰, revelando cadeias de influências entre diversas correntes “gnósticas” esotéricas³⁶¹, pensadores cabalistas cristãos³⁶², as obras místicas de Jacob Böhme e o Romantismo alemão, um movimento de renovação espiritual organizado através da revista-manifesto *Athenäum* (Berlim, 1798-1800) pelos irmãos August Wilhelm e Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (editores da revista³⁶³), pelo jovem poeta Novalis e pelo filósofo Schleiermacher, logo seguidos pelo poeta e dramaturgo Tieck e por Schelling, que “em

³⁵⁸ Tieck teria deixado de estudar Böhme após 1802. Para MAYER (1999, p. 56), “Tieck emprestou [de Böhme] não tanto um sistema de pensamento quanto uma atitude em relação a Deus e à natureza, ou, pelo menos, a linguagem e o estilo de Böhme, na forma de palavras e imagens individuais”.

³⁵⁹ Cf. MAYER, 1999, p. 67.

³⁶⁰ Veja-se, entre outras obras, Auguste Viatte, *Les Sources Occultes du Romantisme: Illuminisme, Théosophie, 1770-1820*. Paris, 1927 (reimpr. Paris: Honoré Champion, Paris, 1979); Roger Ayrault, *La Genèse du Romantisme Allemand: situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, 4 vols. Paris: Aubier, 1961-1976; Ernst Benz, *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968 (trad. para o inglês = BENZ, 1983); Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, vol. I: *Elemente und Fundamente*. Munique: Wilhelm Fink, 1969 (2ª ed. 2002); Antoine Faivre, *L'Ésotérisme en France et en Allemagne au XVIIIème siècle*. Paris: Seghers, 1973, e *Mystiques, Théosophes et Illuminés au Siècle des Lumières*. Hildesheim/N. Iorque: Georg Olms, 1976; Georges Gusdorf, *Le Romantisme*. Paris: Payot, 1983 (= GUSDORF, 1983a), e *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*. Paris: Payot, 1983 (= GUSDORF, 1983b); Wouter J. Hanegraaff, “Romanticism and the esoteric connection”. Em: R. van den Broek, W. J. Hanegraaff (eds.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Leuven: Peeters, 2001, pp. 237-268; Emma Mason, “Romanticism and Religion”. *Literature Compass*, 1, outubro de 2003, em <www.blackwell-compass.com/subject/literature/article_view?article_id=lico_articles_bsl010>, acessado em 07/09/2009.

³⁶¹ Preocupadas em transpor o abismo entre o *kenoma*, o vazio tenebroso do mundo das manifestações materiais terrenas, e o *Pleroma*, a plenitude luminosa do mundo espiritual divino. Sarane Alexandrian chega a afirmar, em sua *História da Filosofia Oculta* (Lisboa, s/d, p. 74), que “todos os grandes filósofos ocultos foram, de uma forma ou de outra, continuadores dos gnósticos, sem que necessariamente lhes utilizassem o vocabulário e os temas, e sem se preocuparem permanentemente com *Pleroma*, com os Eões ou com o Demiurgo”.

³⁶² Destacando-se o nome de Johannes (Johann) Reuchlin.

³⁶³ Colaboraram na revista *Athenäum*: K. W. F. Schlegel, A. W. Schlegel, Dorothea Schlegel, Karoline Schlegel (depois esposa de Schelling), Novalis, August Ferdinand Bernhardt, Sophie Bernhardt, Friedrich D. E. Schleiermacher, A. L. Hulsen, K. G. Brinckmann.

pouco tempo tornou-se o pensador oficial do grupo³⁶⁴ (...); todos os problemas filosóficos da escola foram por ele ventilados”, e ele veio a se tornar “o maior pensador do movimento” (BORNHEIM, 1978, pp. 97-8). Segundo Gerd BORNHEIM (1978, p. 87), “o Romantismo alemão é o único que se estrutura como movimento, conscientemente, a partir de uma posição filosófica, o que vai garantir à filosofia um destaque singular dentro do panorama Romântico geral”.

Em seu contexto filosófico, “o Romantismo nascente se define como uma metafísica no contexto ofuscante da filosofia alemã de 1780 a 1830; os nomes de Kant, de Fichte, de Schelling e de Hegel anunciam uma nova era da filosofia universal” (GUSDORF, 1983a, p. 481). No Romantismo, contudo, essa nova era da filosofia renunciava-se como um forte sincretismo teosófico-teológico – conforme Friedrich Schlegel ensinou em seu Curso de 1804-1805 em Colônia (*Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*),

a mais alta filosofia não pode ser outra coisa que ciência da mais alta realidade, isto é, da Divindade, de sua natureza e de suas relações. Mas esta é precisamente teosofia, e não é possível com referência à revelação; é por isso que na mais alta filosofia, enquanto ela se põe por finalidade o saber do que é o ser próprio e o fundamento de todas as religiões, se encontram necessariamente unidas religião e filosofia; (...) o idealismo conduz sempre à teosofia como ao mais alto princípio do espírito (*apud* GUSDORF, 1983b, pp. 185-186).

Segundo Bornheim, a cultura alemã é basicamente Romântica, e aquilo que se costuma chamar de “período Romântico” nada mais seria que a época de manifestação máxima de constantes que atravessam todas as etapas dessa cultura:

A gênese do Romantismo coincide com a gênese, poderíamos dizer, da própria cultura alemã. Os Românticos pretendem voltar às fontes de sua cultura, e, através de Hamann³⁶⁵, J. Boehme etc., atingir a Idade Média, no que esta apresenta de mais caracteristicamente nórdico). (...). Quando na Itália floresceu a Renascença, na Alemanha processou-se a Reforma, fato que viria a estabelecer uma profunda cisão entre a cultura latina e a nórdica. No Sul, a palavra de ordem era a volta à natureza. No Norte, dava-se exatamente o contrário: Não a volta à natureza, mas o afastamento dela e a fixação no sobrenatural. Os italianos buscavam inspiração na arte antiga; os alemães concentravam-se na fé e na vida religiosa. Trata-se, portanto, de movimentos opostos, a despeito de certos pontos de contato, pontos esses, contudo, que se desenvolviam dentro de um sentido diverso. O grande tema da cultura renascentista é a natureza, e o caminho que conduz a ela, a razão. Para Lutero, o único caminho válido é a fé, e o seu objeto é o sobrenatural, razão pela qual as concessões que Lutero faz à cultura – fundação de escolas, estudos de línguas antigas, música etc. – encontram a sua justificação na Bíblia

³⁶⁴ “Conforme declaração formal de A. W. Schlegel, em 1801, quando pronunciava seu curso sobre a literatura e as belas artes [*Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Berlim, 1801-4]” (BORNHEIM, 1978, p. 98).

³⁶⁵ Johann Georg Hamann viveu entre 1730 e 1788. Sobre a relação deste com Böhme q. v. Heinrich Armin Drott, *Jakob Böhme und Johann Georg Hamann. Eine vergleichende Untersuchung*, Tese de doutoramento em filosofia, Freiburg-im-Breisgau, 1957.

e na vida religiosa. O homem deveria ser educado a fim de melhor atender a seu *Beruf* (profissão, vocação, chamado divino) e aprender a submeter-se às ordens de Deus. Assim, se a vitória nos países latinos cabe ao racionalismo, na Alemanha é o irracionalismo que se introduz³⁶⁶, constituindo-se em uma das presenças constantes ao longo de toda cultura alemã (BORNHEIM, 1978, pp. 77 e 78, c/ nota 1).

O Romantismo representou uma reação à ideologia racionalista do século XVIII. Essa reação foi uma consequência do *Sturm und Drang*, que constituiu uma tentativa de ultrapassar os limites que o Iluminismo reconheceu como próprios da razão humana. Passa-se do *Sturm und Drang* ao Romantismo quando a ideia kantiana da razão finita dá lugar à ideia da razão capaz de alcançar o infinito. Para Benedito NUNES (1978, pp. 55-6), as ideias da visão Romântica do mundo nasceram em oposição às do Iluminismo, agrupando-se, como estas, de modo ordenado, num esquema sistemático que se encadeia mediante matrizes filosóficas procedentes de uma combinação das linhas mestras das doutrinas idealistas pós-kantianas de Fichte e de Schelling.

As matrizes filosóficas da visão Romântica (...) são o caráter transcendente do sujeito humano e o caráter espiritual da realidade, que quebram a uniformidade da razão e a consequente forma de individualismo racionalista, ao mesmo tempo que a concepção mecanicista da Natureza. A primeira matriz moldou-se pelo princípio de transcendência do Eu na filosofia de Fichte, e a segunda pela ideia de Natureza como individualidade orgânica na filosofia de Schelling. (...)

Se considerarmos, além do idealismo subjetivo de Fichte e do idealismo objetivo de Schelling – os quais, de certo modo, *panteisaram* o Cristianismo – os precedentes medievais e renascentistas dessas filosofias (Eckhart, Cusa, Bruno, J. Boehme), retomados por Novalis, em cujos hinos (*Hymnen an die Nacht*) a indiferenciação noturna é celebrada como unidade primordial (...) veremos que Heine foi tão sarcástico quanto verdadeiro ao afirmar³⁶⁷ que o panteísmo era a religião oculta da Alemanha³⁶⁸. Foi numa combinação daqueles “sentimentos religiosos cristãos” a que de certa feita Goethe se referiu [em 1820], como o espírito do Romantismo germânico, com certos veios mágicos, esotéricos e místicos, que se esquematizou o realismo (ou idealismo) mágico de Novalis (...) (NUNES, 1978, pp. 55-6, 57 e 65).

BORNHEIM (1978, p. 95) entendeu que o Romantismo sempre teve uma obsessão pelo Absoluto e pela totalidade; por isso “o sentimento Romântico adquire uma coloração religiosa que lhe é própria, e que se traduz, em sua forma mais típica, na nostalgia, quer dizer, na impossibilidade de integrar-se plenamente no Absoluto. Entrega-se, então, a um sentimento vagamente religioso”, que a tudo permeia, como apontou Schleiermacher nos *Discursos sobre a Religião*: “os sentimentos religiosos devem acompanhar todas as ações dos homens como uma santa música; o homem deve

³⁶⁶ Sobre o papel fulcral de Böhme nacorrente irracionalista do pensamento alemão q. v. FUHRMANS, 1954, p. 114 e ss.

³⁶⁷ Na obra *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835).

³⁶⁸ Cf. também Joãozinho Beckenkamp, “A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã”. *O Que nos Faz Pensar* (R. de Janeiro), 19, 2006: 7-27.

fazer tudo com religião, nada por religião”³⁶⁹. Assim, conforme F. Schlegel em seus escritos de juventude (1794-1802), a religião, “relação do homem com o infinito”³⁷⁰, “intuição ou revelação do Universo que não se pode explicar nem reduzir a conceitos”³⁷¹, “não é apenas uma parte da cultura interior, um elemento da natureza humana, mas o centro de todo o resto, o que há de primeiro e de supremo”³⁷². A presença difusa da religiosidade no Romantismo foi assim caracterizada por Thomas Hulme (1888-1917) numa passagem que se tornou célebre: “Os conceitos que estão corretos e apropriados em sua própria esfera são espalhados (*spread over*), e desse modo desordenam (*mess up*), falsificam e borram os limites claros da experiência humana”³⁷³ [em relação ao divino]. O Romantismo, então – e essa é a melhor definição que dele posso dar – é religião entornada (*spilt religion*)” (HULME, 1994, p. 62).

Conforme Bornheim, todos os grandes problemas do Romantismo conduzem à religião e a exigência de uma unidade total somente é capaz de encontrar sua plenitude dentro de uma perspectiva religiosa:

Os próprios românticos tomaram consciência disso. Em seu curso de 1804, sobre *Filosofia e Religião*, Schelling assevera mesmo que a questão religiosa representa o problema filosófico por excelência, o único grande assunto da filosofia³⁷⁴. Vai ainda mais longe: a filosofia deve ser identificada com a religião, e com essa afirmativa reconhece a tendência a que logicamente deveria chegar todo o movimento Romântico (BORNHEIM, 1978, p. 111).

Na opinião de Albert GELPI (1987, p. 3), o Iluminismo teria buscado enfrentar ou suplantar o recuo da fé mediante o avanço da razão, o declínio da teologia mediante o aperfeiçoamento do método empírico, as convicções sobre a participação do pecador na Igreja mediante a socialização do indivíduo falível em instituições laicas. Rousseau teria iniciado a transição para o Romantismo ao perceber que o racionalismo de algum modo reprimia a capacidade individual de sentir, ao negar “aquelas intimidades do eu

³⁶⁹ *Reden über die Religion*, segundo discurso, cit. por BORNHEIM (1978, p. 95). Por “religião” Schleiermacher entende preponderantemente o sentimento de relação do homem com o universo e o Absoluto, pelo qual o homem se conscientiza de sua dependência diante do Ilimitado e Infinito.

³⁷⁰ “*Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion*” [“Toda relação do homem com Infinito é religião”; *Ideen*, 81 (*Athenäum, Band 3, Stück 1*, 1800), em Friedrich Schlegel, *Prosaischen Jugendschriften, 1794-1802*, ed. Jakob Minor (1882), 2ª ed., 2 vols. Viena: Konegen, 1906, v. 2].

³⁷¹ BORNHEIM, 1978, p. 95, parafrazeando *Ideen*, 150: “*Das Universum kann man weder erklären noch begreifen, nur anschauen und offenbaren (...)*”.

³⁷² “*Die Religion ist nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche*” [*Ideen*, 14, em F. Schlegel, *Jugendschriften*, ed. J. Minor (*op. cit.*)].

³⁷³ Para Hulme, o Romantismo redireciona as emoções humanas em relação a um Deus transcendente para a divindade natural do mundo.

³⁷⁴ Uma questão ou assunto com vários temas, como por exemplo aqueles relacionados à transcendência ou imanência de Deus, à criação do mundo, ao lugar do homem na existência, à explicação do mal, ao livre-arbítrio e à importância do conhecimento, dos atos, da fé e da graça para a salvação.

com a natureza que, como a experiência da graça para o cristão, situam o cidadão num esquema cósmico”:

O efeito do empirismo cartesiano, epitomizado na afirmação “Penso, logo existo”, foi isolar o indivíduo e então pôr o sentido encarnacional cristão do eu contra si mesmo, colocar a mente contra e sobre o corpo, subordinar o sentimento à razão. Mais que isso, entre Descartes e Hume, a análise empírica pareceu desconstruir a eficácia da própria razão, e pelo fim do século XVIII os Românticos tinham se definido como estando alheios (*out of*) e contrários ao racionalismo na tentativa de constituir um novo holismo encarnacional, com base no sentimento intuicional individual fora de estruturas eclesiais e civis. Esta mudança ideológica radical elevou à primazia a capacidade de perceber e participar da interrelação orgânica de todas as formas de vida natural e da consequente capacidade de intuir a realidade metafísica a partir de onde procede essa harmonia natural, que por esta é manifestada e que depende daquela. Assimilando o Neoplatonismo gnóstico, o Idealismo alemão e o misticismo oriental, o Romântico suplantou a razão reta da Renascença e a razão lógica do Iluminismo com a Razão transcendental, apropriadamente posta em maiúsculas. Seus lampejos de percepção intuitiva suplantaram uma razão em letras minúsculas e revelaram, nas contingências da existência material, a essência manifesta (*indwelling*) do Absoluto (GELPI, 1987, p. 3).

O Romantismo “alargou e multiplicou o sentido religioso; ele dissociou em geral a religião e a revelação cristã, que impõe à afirmação do divino uma especificação histórica, um gargalo de estreitamento” (GUSDORF, 1983b, p. 179). Para os Românticos, “nenhuma obediência cristã poderia pretender deter a exclusividade da afirmação religiosa” (*id., ibid.*), estando o Romantismo impulsionado pelo “desejo de ressacralizar a vida, a tentativa de edificar uma nova Fé que fosse capaz de substituir o Catolicismo tradicional” (GUSDORF, 1993a, p. 657). Ademais desse desejo de ressacralizar a vida³⁷⁵, o Romantismo apresenta nuances religiosas na medida em que, desde suas raízes no Pietismo alemão³⁷⁶, valoriza a intuição e a emoção em detrimento do racionalismo iluminista, enquanto almeja o conhecimento do divino no homem. Os pensadores românticos se consideravam como “profetas-magos”³⁷⁷, enviados divinos destinados a substituir os sacerdotes cristãos.

Para Albert Béguin, os Românticos tiveram esperança de obter um conhecimento absoluto, que no seu entendimento seria maior e melhor do que um simples “saber”; seria um “poder” ilimitado, instrumento de uma conquista ou de uma redenção da Natureza. Para os Românticos, desse conhecimento participaria não apenas

³⁷⁵ “O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da formação progressiva e o início da história (*Geschichte*) moderna. O que não está em nenhuma conexão com o Reino de Deus é nela apenas coisa secundária” (F. Schlegel, fr. A 222 dos “Athenäums-Fragmente”. Em: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, org. E. Behler. Munique/Paderborn/Viena: Schöningh, 1958 e ss., vol. II, 1967, pp. 165-255).

³⁷⁶ Apropriando-se, no entanto, dos valores iluministas da liberdade de expressão e da defesa do livre acesso ao conhecimento.

³⁷⁷ A expressão é calçada em Paul Bénichou, *Le Temps des Prophètes* (Paris: Gallimard, 1977) e *Les Mages Romantiques* (Paris: Gallimard, 1988).

o intelecto, mas “o ser inteiro, com suas regiões mais obscuras e com aquelas que ele ainda ignorava, mas que lhe seriam reveladas pela poesia e por outros sortilégios” (BÉGUIN, 1946, p. 5). Na concepção Romântica, o mundo dito “objetivo” nada mais seria que uma simples convenção facilitadora do entendimento, que nós concebemos para a comodidade das relações inter-humanas; o mundo do sono, ao contrário, dado desde o interior de nós mesmos, “nos é realmente comum a todos, porque todos participamos nele, ou porque nele participamos da Realidade universal” (BÉGUIN, 1946, p. 85).

Simone DE PÉTREMENT (1947, p. 344), por sua vez, acusou os Românticos de professarem “uma espécie de dualismo pessimista e sentimental, análogo ao dos gnósticos”, que consistiria principalmente no sentimento que o homem, “como se ele fosse estrangeiro a si mesmo e ao mundo em que ele se acha, como se sua verdadeira natureza não estivesse aí”, vivencia uma sensação de “aperto” e um anseio por uma existência diferente, que ele precisa de outra coisa. No entendimento de BÉGUIN (1946, p. 384-5), para os Românticos o homem erra ao existir e em consentir na existência apartada do Todo; para nossa redenção seria necessário um “abandono de toda consciência separada” para então entrarmos num “esquecimento total” dessa condição cindida, pois só esse esquecimento seria capaz de nos restituir o Ser. No linguajar Romântico esse abandono ou esquecimento completo da condição individual muitas vezes assume a feição de uma morte para o mundo, e conforme Denis DE ROUGEMONT (1939, p. 204) “a exaltação da morte voluntária, amorosa e divinizante” constitui “o tema religioso mais profundo dessa nova heresia albigena que foi o Romantismo alemão”.

Para GUSDORF (1983b, p. 187) “a doutrina gnóstica da revelação como experiência íntima de uma verdade transformante que conduz à salvação por vias que escapam ao controle do entendimento é um elemento da ontologia Romântica”. Ainda para GUSDORF (1983a, p. 634), “a doutrina Romântica do conhecimento, nos antípodas da busca de uma verdade objetiva, propõe uma busca do Ser, cuja posse pode dar não apenas a ciência das coisas, mas a salvação da alma”.

É possível que a metafísica do Romantismo seja seu campo de maior contato com o Gnosticismo, notadamente através de uma ontologia negativa que faz par com uma teologia com traços apofáticos, calcada em Jacob Böhme. De fato,

Por trás da noção Romântica da Divindade está o *Ungrund*, o não-ser essencial de Böhme que voliciona a existência do Ser. A teosofia boehmenista subsequentemente

concebe Deus como *ens manifestativum sui*, o Princípio-da-Vida que se esforça desde uma causa original escura em direção à sua própria realização e corporificação. A Auto-realização divina, ou teogonia, significa que Deus faz-Se ato progressivamente no desenvolvimento da vida. Esse desdobramento divino tem um aspecto escuro; o mal e o sofrimento não são exteriores a Deus, mas surgem como um momento eterno da teogonia. E já que a criação é parte da Automanifestação e Auto-realização da natureza divina, também ela é caracterizada por conflito e sofrimento. Isso dá origem àquilo que os Românticos chamaram de *Nachtseite der Natur* (o lado noturno da natureza) (McCALLA, 2006, p. 1000).

Schelling foi um dos pensadores do Romantismo que mais coisas assimilou da teogonia boehmiana, por aproximação à qual não hesitou em incorporar princípios volitivos e geracionais à sua ontologia - que no *Freiheitsschrift* aproxima-se, provavelmente por metalepse do *Ungrund* de Böhme, de uma meontologia (*FS*, 373 nota 2).

A ontologia negativa do Romantismo foi bem caracterizada por Stephen Gardner. Na filosofia Romântica, o “nada” é quase um outro nome para o *eros*, um anseio por completude e por infinitude, e nessa meontologia o Ser da criação não é um Ser para o nada, mas um Nada “saudoso” do Ser. O desenvolvimento do Romantismo “corresponde à ascensão do ‘nada’ ou da ontologia do sem-forma (ou da prioridade ontológica da negatividade), a uma rejeição das ideias sistemáticas do idealismo clássico e a um retorno ao mito, sob a forma da narrativa gnóstica” (GARDNER, 1998, p. 173).

Com o Romantismo “o ‘nada’ implícito no *eros* assume um valor ‘positivo’ que nunca havia tido antes, [como] a essência da liberdade, criação ou Ser” (GARDNER, 1998, p. 171). Conforme Gardner,

o Romantismo efetuou uma marcante inversão do Platonismo, decisiva para a filosofia posterior, mas pôde fazê-lo apenas com base em *eros*, dentro da moldura da liberdade humana entendida como uma busca pelo Ser. Aquilo que era *Ser* para Platão é *nada* (ou cognatos como o sem-forma, o abismo, indeterminação, indiferença, caos etc. - princípios que estritamente caem entre o ser e o nada) para os Românticos ou Romanticamente-inspirados. (...) Seja no interminável combate fichteano com o “não-eu” (i.e., um outro eu) ou na indiferença” schellinguiana no Absoluto, a negatividade do *eros* é expressamente afirmada (...). Uma inversão do Ser e do nada é afirmada, é claro, no início da *Lógica* de Hegel, mas ali ela é uma crítica da indeterminação do Ser “imediatamente”, e uma tentativa de absorvê-lo no pensamento. O *locus classicus* Romântico e radical dessa inversão é realmente a filosofia schellinguiana da “identidade absoluta” (e depois o “sem-forma” e o *Ungrund*) (GARDNER, 1998, p. 173).

Para Gardner, a não-diferença, e depois a não-determinação, unificam o sistema schellinguiano, começando pela “não-conceptualidade do Absoluto em Si e por Si. Depois, isso se torna a estória gnóstica da história divina contada através da história da

mitologia e da religião. Seus últimos trabalhos afastam-se das pretensões sistemáticas da sua filosofia anterior da ‘identidade’, de modo a refletir mais consistentemente a primazia ontológica do caos, da não-determinação e da ausência de forma” (GARDNER, 1998, p. 173).

Não é fácil, na verdade, dissociar o pensamento schellinguiano Romântico daquele da sua filosofia propriamente “idealista” e de seu “idealismo realista”, inclusive em virtude da variabilidade de significação das palavras que ele emprega e não obstante a frequente recorrência e reelaboração de temas. Não nos empenharemos nessa tarefa, já enfrentada por estudiosos da evolução das diversas fases do desenvolvimento da filosofia schellinguiana. Tendo apresentado uma visão panorâmica das relações entre Gnosticismo, gnose e Romantismo, passaremos sem mais demora a uma avaliação das aproximações históricas entre Gnosticismo, a gnose e o Idealismo alemão.

II.2 - APROXIMAÇÕES ENTRE GNOSTICISMO, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO

II.2.1 - APROXIMAÇÕES HISTÓRICAS ENTRE GNOSTICISMO, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO

Isidoro REGUERA (1985, p. 19) pensa que o Idealismo alemão “tem muito de teosofia encoberta, de filosofia de clérigos adiantados, que se toca de maneiras e adereços civis, nos quais oculta parte de seu rosto: sua fonte e sua inspiração, religiosas, místicas, profundas”. Ferdinand BAUR (1835, pp. 668-735) tomou os gnósticos como iniciadores de um método de reflexão que culminou na teologia especulativa do Idealismo alemão e no sistema especulativo racional de Hegel, entendidos como um tipo de “gnose superior”. Mais recentemente, Hans Urs VON BALTHASAR (1990, pp. 34-5 e 255-64) reconheceu uma tendência gnóstica fundamental no Romantismo e no Idealismo alemães³⁷⁸, sugerindo que elementos partilhados de uma narrativa ontológica ou ontoteologia dramática que busca fornecer uma explicação do divino e uma justificação do mal aproximam o Idealismo alemão e o Gnosticismo.

Autores como Gilles Quispel consideram que o Idealismo alemão, diretamente ou através de Baur, muito contribuiu para o estabelecimento, ao lado da fé (conforme representada pelas Igrejas normativas) e da razão (desde a tradição racionalista grega até a ciência moderna), da gnose (ou “tradição gnóstica”) como “o terceiro componente da tradição cultural européia”³⁷⁹. Baur estudou o parentesco entre a antiga gnose (o Gnosticismo), o pensamento schellinguiano (BAUR, 1835, pp. 611-26) e a filosofia hegeliana da religião³⁸⁰ (p. 681 e ss.). Para Baur, no cerne da filosofia hegeliana da religião encontra-se um processo pelo qual o(a) Espírito/Razão/Ser absoluto(a) - equivalente da tríade Neoplatônica e Gnóstica Vida/Mente/ Existência -, a partir de si,

³⁷⁸ Von Balthasar segue os passos de BAUR, 1853, de Fritz Medicus [“Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie”. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1 (3/4), 1919: 141-154], de Wilhelm Lütgert (*Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923, 1925, 1930) e Ernst Benz (“Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus”. *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 46, 1952: 280-300 [reproduzido em E. Benz, *Schelling: Werden und Wirken seines Denken*. Zurique: Rhein, 1955, pp. 7-27]; BENZ, 1983).

³⁷⁹ G. Quispel (ed.), *Gnosis: De Derde Component van de Europese Cultuurtraditie*. Utrecht: HES, 1988 (ed. ilustrada Haarlem: Rozekruis Pers, 2005). Michael FRANZ (2005, p. 34; cf. p. 37) acha preferível que se fale de “uma ‘corrente’ gnóstica, que pode se avolumar em certas épocas da história e retroceder em outras”, ou de “períodos marcados por um ‘crescimento’ do Gnosticismo”.

³⁸⁰ Na opinião de WALSH (1994), que cita Baur, devemos olhar a obra hegeliana como “uma variante da especulação neoplatônica-gnóstica” dentro da tradição mística cristã. No “Prefácio à segunda edição (1827)” da *Enciclopédia* Hegel escreveu que estava em concordância essencial com os esforços da *Gnosis* de Franz von Baader para transformar a especulação teosófica de Böhme e de outros místicos no alicerce da filosofia idealista racional (G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830, vol. I – A Ciência da Lógica, trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 16- 31; pp. 27-9).

por mediação de si e para si mesmo, progride (em três momentos) num processo de Auto-diferenciação, explicação e retorno a si - processo esse que Baur enxergou também, em suas linhas fundamentais, nas *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) de Schelling.

A abordagem de Baur à pretensa natureza gnóstica de algumas expressões do pensamento moderno foi reavaliada por O'Regan, tendo este mostrado que

dentro do academicismo (*scholarship*) do século XX Baur foi corretamente criticado³⁸¹ por sua falta de método, a pobreza de suas fontes, a arbitrariedade de sua seleção de candidatos gnósticos³⁸² e a superficialidade do seu tratamento desses candidatos gnósticos. Contudo, ele foi insuficientemente elogiado por sua profunda intuição sobre a existência de um grupo de discursos ostensivamente Cristãos do período pós-Reforma que não são nem ortodoxos nem liberais, mas de um genuíno terceiro tipo³⁸³. (...) O relato de Baur sobre o caráter gnóstico de um grupo seletivo de discursos Protestantes desde Boehme até o Idealismo alemão é determinante, de um modo comparável a poucas outras propostas do retorno do Gnosticismo na era moderna³⁸⁴ (O'REGAN, 2001, pp. 1-2).

BAUR (1835, p. 24) afirmou, a partir da constatação de que a gnose diz respeito à religiosidade e também a sistemas teóricos de representação a partir de elementos religiosos, que “nada é mais análogo nem mais afim à gnose que a moderna filosofia da religião”. Leitores ávidos de Jacob Böhme e de Friedrich Oetinger (não raramente considerados como gnósticos), Schelling e Hegel³⁸⁵ tiveram seu pensamento estudado

³⁸¹ O'REGAN (2001, p. 237 n. 1) revela que “a ascensão da escola da história das religiões no começo do século XX” levou a um estudo histórico e filológico mais detalhado dos textos dos primórdios do cristianismo, e a partir dos anos 20 as diferenças entre o Gnosticismo valentiniano (Valentinianismo), o Maniqueísmo e o Mandéismo têm sido enfatizadas [especialmente a partir da tradução de textos gnósticos até então total ou largamente desconhecidos, como aqueles do *Codex Berolinensis* – duas seções de um fragmentário *Evangelho de Maria*, o *Apócrifo de João*, uma *Sophia de Jesus Cristo* e os *Atos de Pedro*], a coleção de Nag Hammadi (algumas dezenas de tratados, sendo alguns avaliados como semi-Gnósticos, como o *Evangelho de Tomás*) e o *Evangelho de Judas*].

³⁸² O vocábulo *Gnosis*, conforme usado por Baur “funciona como um termo polivalente (*an umbrella-term*) para discursos heterogêneos que incluem o Hermetismo, o Neopitagorismo, o Marcionismo, o Maniqueísmo e o Valentinianismo”. Hans Jonas, ao menos em sua fase mais jovem (p. ex., no vol. I de *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934), “mostra uma tendência similar para usar *gnosis* como um termo polivalente, com a religião gnóstica incluindo o Hermetismo, o Marcionismo, o Maniqueísmo, assim como as variedades não-valentinianas e valentinianas [do Gnosticismo] mencionadas por Irineu e exemplificadas na *cache* de Nag Hammadi” (O'REGAN, 2001, p. 41).

³⁸³ A não-ortodoxia dos discursos Gnósticos tem de ser sopesada em relação à ideia (presente em Altitzer, por exemplo) de que a própria tradição clássica do Cristianismo revela tendências Gnósticas em sua representação de um Deus afastado do mundo (Cf. Thomas Altitzer, *Genesis and Apocalypse: a theological voyage toward authentic Christianity*, 1990, e *The Genesis of God: a theological genealogy*, 1993).

³⁸⁴ Alcançando seu ponto alto com Hegel (O'REGAN, 2001, p. 14, retomando pontos exaustivamente abordados em *The Heterodox Hegel*).

³⁸⁵ Sobre Hegel leitor de Böhme cf. David Walsh, “The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel”. Em: Robert Perkins, *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Albany: State University of New York Press, 1984, pp. 15-35 (c/ resposta de Eric von der Luft às pp. 37-46), complementando D. Walsh, *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel* (tese doutoral, University of Virginia, 1978) e *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment: A study of*

por Baur (pp. 611-626 e 668-735, respectivamente) à luz dessa ideia de uma gnose superior. Böhme, “considerado em seu tempo como o príncipe dos filósofos da teologia” (SAINT-MARTIN, 1802, p. 43) e que disse na *Aurora* (cap. 22, §§ 3 e 105) querer “executar obedientemente as ordens do Espírito³⁸⁶” e que escrevia “apenas no conhecimento do Espírito³⁸⁷” (BOEHME, 1998, pp. 346 e 362), embora estivesse a par dos escritos dos místicos (p. ex., de Valentin Weigel) e possivelmente de algumas obras cabalistas (MAGEE, 2001, p. 37), foi um importante continuador da criação da nova terminologia filosófica e teológica alemã iniciada pelo Mestre Eckhart. Robert F. BROWN (1977, pp. 35-6) fala de cinco fontes mais frequentemente identificadas do pensamento de Böhme: 1) O misticismo do medievo tardio e da Renascença³⁸⁸; 2) O pensamento de Lutero³⁸⁹; 3) O pensamento dos “esquerdistas da Reforma” Sebastian Franck (1499-1552), Caspar Schwenkfeld (1489-1561) e Valentin Weigel (1533-1588); 4) A terminologia e as categorias da alquimia; 5) a Cabala judaica³⁹⁰. Cauteloso, BROWN (1977, p. 37) fala dos “conteúdos aparentemente gnósticos do *Aurora*”, essa importante obra de 1612 onde Böhme “tateia à procura de um esquema metafísico que possa explicar tanto como o mal tem uma existência real, positiva, quanto como Deus não é responsável por sua realidade” (p. 45).

Hegel considerou Böhme como o primeiro filósofo alemão (HEGEL, 1971, pp. 91-119)³⁹¹, e ele e Schelling muito fizeram para disseminar a imagem de Böhme como “filósofo dos simples (*Philosophus der Einfältigen*)”. Friedrich Cristoph Oetinger (1702-1782), cujas obras faziam parte da biblioteca da família de Schelling (MARQUET, 2006, p. 1039), foi influenciado por Böhme (GRIFFERO, 2000, *passim*;

Jacob Böhme. Gainesville: University Presses of Florida, 1983. Cf. ainda Ingrid Schübler, “Böhme und Hegel”. *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität* (Breslau), 10, 1965, pp. 46-58, e Jozef Piórczynski, “Jakob Böhme als Vorläufer der Hegelschen Absolutlehre”. *Reports on Philosophy* (Cracóvia), 9, 1985: 33-39.

³⁸⁶ “Espírito da natureza” (*Aurora*, cap. 22, § 18).

³⁸⁷ Böhme testemunhou, por conta de sua formidável experiência mística de 1600: “(...) em um quarto de hora vivi e soube mais que se houvesse estado muitos anos em universidades” (*Epistolae theosophicae*, 12, 7; REGUERA, 1985, p. 33). Proclamou ainda: “De que me vale a ciência se não vivo nela? O saber tem de estar em mim, e também o querer e o fazer” (*Ep.*, 12, 62; REGUERA, 1985, p. 35).

³⁸⁸ Permeado por “noções esotéricas de correspondências entre um reino superior e a alma, baseadas na alquimia, na astrologia e na Cabala” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 87).

³⁸⁹ Com importantes traços gnósticos, segundo T. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, 1980 (*op. cit.*).

³⁹⁰ Conforme Nicholas GOODRICK-CLARKE (2008, p. 90) Bartolomäus Scultetus (1540-1614), prefeito de Görlitz à época de Böhme, trocou ideias com o rabino Judah Loew ben Bezalel, o MaHaRaL (c. 1520-1609), famoso cabalista de Praga. Não é improvável que o mentor de Böhme, Abraham Behem, cunhado de Scultetus, também tenha trocado ideias com Loew. Ainda conforme Goodrick-Clarke, o Dr. Balthasar Walter, médico seguidor de Paracelso, estudioso da Cabala, da mágica e da alquimia, foi amigo próximo de Böhme, a quem apresentou suas “Quarenta questões sobre a alma”.

³⁹¹ Mais páginas das *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* que as dedicadas a qualquer pensador moderno. Acerca das influências de Böhme sobre Hegel cf. MAGEE, 2001, *passim*.

MAGEE, 2001, pp. 64-8), tornando-se seu principal propagador junto aos círculos pietistas de Württemberg. BENZ (1983, pp. 14 e 47) descreveu Oetinger como “o fundador da teosofia germânica”, introdutor da teologia visionária de Swedenborg na Alemanha, redescobridor do cabalismo cristão do suábio Johannes Reuchlin e da Princesa Antonia de Württemberg e “mediador das ideias cabalísticas para os filósofos idealistas alemães, especialmente para Schelling” (BENZ, 1983, p. 48)³⁹². BAUR (1835) enxergou Schelling e Hegel como herdeiros intelectuais de Böhme - um “gnóstico moderno” – e, portanto, como sendo também eles (bem como Oetinger e Baader), gnósticos (um rótulo de cuja adequação já questionamos a precisão).

No rastro de Baur, a ideia de que o Idealismo alemão guarda “afinidades importantes” com o Gnosticismo vem sendo apontada há muitos anos, como podemos inferir de citações colhidas de um verbete da *International Standard Bible Encyclopedia* (RUTHERFURD, 1915), onde estão situadas um pouco abaixo da afirmação de que “o Gnosticismo, em sua forma antiga, extinguiu-se, mas é interessante observar como seu espírito reaparece de tempos em tempos na era moderna. O Gnosticismo (...) não é apenas um aspecto do pensamento, mas muitos. E de uma forma ou de outra vê-se sempre seu reaparecimento”. A primeira citação mencionada por Rutherford para dar apoio à afirmação acima é de William Bruce Robertson (1820-1886), que foi sacerdote da *United Presbyterian Church* em Irvine, Califórnia:

Fichte disse: “Não houve [nunca] quaisquer realidades externas; elas foram [sempre] a mera objetividade do sujeito ou criações do eu interior”. Depois de Fichte veio Schelling, e Schelling disse: “Então, esse olho criador é o olho do próprio Deus”³⁹³. E depois de Schelling veio Hegel, e Hegel disse que “Deus e o homem são um, e Deus é todos os homens, e todos os homens, Deus, e o universo inteiro é Deus pensando eternamente no processo de desenvolvimento”, e isso, ou algo como isso, é o hegelianismo. Ao estudar essa filosofia, eu sinto (...) [que] o universo se torna um sonho, um mito (ROBERTSON, 1891, p. 138).

Uma segunda citação, de James Orr, do *United Free Church College*, Glasgow, vem imediatamente depois da afirmação de RUTHERFURD (1915) de que “as fases do ensinamento gnóstico são reproduzidas nas filosofias panteístas modernas e em outras formas de doutrina religiosa que defendem que não houve qualquer expiação objetiva, nenhuma ressurreição do Cristo a partir dos mortos”:

³⁹² “Dos pós-kantianos, Schelling é o pensador que maior parentesco parece revelar com a Cabala” (José Serrão, “Apresentação” a Sampaio Bruno, Prosa. Rio de Janeiro: Agir, 1960, pp. 5-15; p. 15).

³⁹³ Não foi Schelling, mas Hegel, quem citou em uma de suas obras um sermão do Mestre Eckhart que diz que “o olho com o qual Deus olha para mim é o mesmo olho com que eu olho para Ele; meu olho e o olho d’Ele são idênticos” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. I. *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, vol. XV, p. 228).

Basíledes, com sua poderosa apreensão especulativa e seu processo evolucionário tudo-envolvente, pode ser chamado de o Hegel do movimento; Valentino, com seu robe de fantasia e tripla queda e ascensão foi seu Schelling; Marcião, com sua inclinação prática severa, sua doutrina da fé e sua antítese do Deus justo com o bem, pode sem constrangimento ser chamado de o seu Ritschl (ORR, 1897, p. 59).

A citação de Robertson é bastante apropriada para mostrar como o preconceito religioso se indispõe com o pensamento do Idealismo alemão e o distorce; a citação de Orr, ao comparar os heréticos gnósticos do passado com os idealistas alemães, é mais explicitamente incriminadora que a primeira.

O cardeal Zeferino González, na segunda edição de sua *Historia de la Filosofía*, escreveu que, com o risco de escandalizar aqueles que “se acham muito longe de suspeitar que existem relações de afinidade e parentesco entre o Gnosticismo dos primeiros séculos da Igreja e certas especulações da filosofia germânica”, atrevia-se a “afirmar que essa afinidade existe, e mais que isso, somente pode passar despercebida por aqueles que desconheçam esses dois movimentos do espírito humano” (GONZÁLEZ, 1886, p. 476). González indicou (pp. 477-8) a semelhança do “Abismo³⁹⁴-Silêncio” (*Bythós-Sigê*) da teogonia de Valentino (O’REGAN, 2001, pp. 102-135) com aquele “ser primitivo, indeterminado e vago” que, em Schelling, “todavia não é Deus, mas que traz em si todo ser, toda a essência de Deus, do mundo e do homem; esta espécie de abismo caótico, este fundo³⁹⁵ que contém todas as perfeições e todas as essências em seu estado inicial, sem ser nenhuma delas determinadamente”³⁹⁶. González mencionou ainda (p. 479) as afinidades da teoria histórico-religiosa de Valentino (que distingue na história da humanidade os períodos ou reinados de três princípios, o hílico, o psicológico e o pneumático³⁹⁷) com a concepção hegeliana - bastante assemelhada àquela de Schelling³⁹⁸ - das três etapas do movimento lógico da

³⁹⁴ Também chamado de Pai primordial (*Propatêr*) no relato de Irineu de Lyon (*Contra as Heresias*, I, 1, 1).

³⁹⁵ Fundamento sem fundo, ou *Ungrund*.

³⁹⁶ González pode ter sido influenciado sobre esse aspecto pela obra *Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente* (1813; 1847), de SCHOPENHAUER (1988), da qual falaremos adiante.

³⁹⁷ O reinado do princípio pneumático, ou dos *pneumatikói*, corresponde ao domínio dos *gnostikói* (“conhecedores”), homens de natureza superior à dos demais (PUECH, 1957, p. 54).

³⁹⁸ No seu *Magisterschrift*, Schelling aplica a estrutura kantiana da razão à história, reconhecendo nesta três épocas ou estados (da natureza, do entendimento, da razão) que correspondem aos três poderes da razão (*Einbildungskraft*, *Urteilkraft* e *Vernunft*), enquanto nas *Weltalter* aparece um esquema tripartite não muito claro, essencialmente marcado pela influência de Joaquim de Fiore, de três épocas ou reinos – do Pai, do Filho, do Espírito, e de três tempos da revelação na História: tempo da força cega, no qual domina o acaso; tempo da natureza ou da lei; tempo da Providência, que é o tempo do Reino de Deus no mundo, da liberdade para o homem e do advento do Evangelho Absoluto [cf. H. de Lubac, *La Posterité Spirituelle de Joachim de Flore, I. de Joachim à Schelling* (*op. cit.*), 1978, pp. 384-5 e p. 384 n. 1]. Na *Filosofia da Revelação* Schelling disse que há em Deus três fases - *tautousía*, *heterousía* e *homousía* -, e

Ideia na história, a da natureza, a da individualidade e a da razão absoluta. Mais recentemente, Jean-Louis Vieillard-Baron opinou:

Situar o Idealismo alemão entre a gnose e a religião cristã não é um problema secundário. A importância do pensamento de Jacob Böhme - teosofia cristã do começo do século XVII - foi fortemente proclamada pela *Forschung*. Mas ela não foi estudada fundamentalmente na mesma medida. Ora, quando se examina o idealismo especulativo de Hegel e de Schelling deixando de lado o idealismo transcendental de Kant e de Fichte, deve-se reconhecer nos dois grandes filósofos uma tendência gnóstica robusta³⁹⁹, a saber, uma orientação filosófica visando pensar o Cristianismo especulativamente, indo além da própria religião cristã.

Pode-se definir a gnose como conhecimento do Absoluto, e nesse sentido Schelling e Hegel são gnósticos. Mas eles o são sem dúvida ainda mais se consideramos a gnose como conhecimento salvífico. Pois a ideia do Saber absoluto em Hegel, assim como a ideia de uma religião filosófica em Schelling, são gnósticas nesse segundo sentido (VIEILLARD-BARON, 1999a, p. 145)⁴⁰⁰.

Em 1933, Julius Guttmann, no contexto de uma análise da influência da filosofia de Schelling sobre a obra *A Religião do Espírito*⁴⁰¹, de Salomon Formstecher (1809-1889), sugere que Formstecher entendeu como “uma forma de Gnosticismo” as

falando do pensamento de João Filopono, de Joaquim de Fiore e de Gilberto de la Porrée, disse [de Lubac (*op. cit.*), p. 386]: “no esquema triádico *tautousía-heterousía-homousía*, querendo expor o mistério da Trindade, sem dúvida eles eliminaram depressa demais o primeiro momento, o da *tautousía*, da unidade substancial prévia; mas eles tiveram razão em estabelecer uma diferença substancial entre as três pessoas (...). Sente-se aqui que através desses três teólogos do passado, Schelling faz sua própria apologia”. Algumas outras tríades schellinguianas são as seguintes: o projeto divino se desenvolve na história em três etapas – paganismo, *Antigo Testamento* e *Novo Testamento* (culminando no Reino do Espírito); o Reino do Pai estaria prefigurado na pregação de São Pedro, identificado com o princípio de Autoridade ou da Igreja Católica e com o Evangelho de Marcos; o Reino do Filho estaria prefigurado em São Paulo, identificado com o princípio de Liberdade ou do Protestantismo e com o Evangelho de Lucas; o Reino do Espírito Santo estaria prefigurado na pregação de São João, identificado com o princípio do Amor ou da Igreja Ecumênica e com o Evangelho de João [de Lubac (*op. cit.*), p. 388-9].

³⁹⁹ Mesmo em Fichte não se deixou de identificar certa tendência gnóstica: Henry L. Mansel (*The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, ed. póstuma por J. B. Lightfoot. Londres: John Murray, 1875, p. 11) disse: “o lema dos gnósticos pode ser veiculado com exatidão pelas palavras de um distinto filósofo moderno: “Os homens são salvos não pelo histórico, mas pelo metafísico” [a citação original é a seguinte: “*Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig*”. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806). Em: *Schriften zur angewandten Philosophie (Werke*, vol. 2), ed. e coment. Peter L. Oesterreich. Frankfurt-sobre-o-Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, pp. 329-537; p. 424]. Enrique Dussel (*Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 2ª ed. Salamanca: Sígueme, pp. 98-9 n. 139), por sua vez, afirma que “Fichte, Schelling e Hegel, e em geral a tendência neoplatônica cristã (e a gnose, o montanismo etc.) tendem a unificar o cristianismo com o neoplatonismo e a relegar como ‘judeu’ o judeocristianismo”, e que “em verdade a doutrina de Fichte é uma gnose anticristã”. Sobre Fichte e o “Gnosticismo protestante”, cf. Emilio Brito, J. G. Fichte *et la Transformation du Christianisme*. Leuven (Louvain)/Paris: Leuven University Press/Peeters, 2004, p. 292. Sobre a *Philosophie der Mauerei* (“Filosofia da Maçonaria”, texto das lições ministradas por Fichte [sob a forma de cartas a um profano] na primavera de 1800 na *Loja Royal York zur Freundschaft*, em Berlim, originalmente publicadas em 1802-3 na revista maçônica *Eleusinien des XIX Jahrhunderts*), cf. E. Brito (*op. cit.*), pp. 209-21.

⁴⁰⁰ Cf. tb. J.-L. Vieillard-Baron, “Gnose et Idéalisme”, e Albert Franz, “Gnose et métaphysique dans la dernière philosophie de Schelling”. Em: DEPRAZ e MARQUET, 2000, pp. 151-165 e 167-178, respectivamente.

⁴⁰¹ *Die Religion des Geistes: eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgange und Berufe in der Menschheit*. Frankfurt-sobre-o-Meno: Hermann, 1841.

“tentativas do idealismo especulativo no sentido de constringir o Absoluto de acordo com as leis do pensamento que se aplicam apenas à consciência humana, de introduzir a distinção entre subjetivo e objetivo no Ser absoluto de Deus, e de penetrar no mistério do ‘por que’ e do ‘como’ da manifestação divina do mundo”, como uma tentativa de aplicar a Deus - que só poderia ser pensado como Espírito - uma visão naturalista do mundo semelhante àquela da filosofia pagã (GUTTMANN, 2003, p. 339 [grifo nosso])⁴⁰².

Glenn Alexander Magee sugeriu que a crítica e rejeição do “ceticismo” de Kant por Schelling e Hegel têm de ser entendidas à luz de influências precoces da *pansophia* e do ideal de Oetinger da verdade como um todo. Para MAGEE (2001, p. 3), tanto Schelling quanto Hegel “reconheceram o poder do pensamento de Kant e trabalharam duramente para movimentarem-se das premissas deste até suas próprias conclusões, para contornar o ceticismo de Kant a qualquer preço, em nome do ideal especulativo de sua juventude”. Esse ideal da juventude foi o do “Pietismo⁴⁰³ especulativo [, que] acredita na possibilidade da sabedoria⁴⁰⁴ – um conhecimento de todas as coisas humanas e divinas - e, portanto, deve rejeitar filosofias céticas como as de Kant” (MAGEE, 2001, p. 72). George F. Dole, tradutor de importante obra de Friedemann HORN (1997, pp. xvii-xviii), opinou que “o esforço de Schelling foi o de formular uma filosofia afirmativa para responder a um materialismo e um ceticismo que ameaçavam valores religiosos ternamente mantidos”, associados a uma “abordagem idealista/romântica, com algumas raízes na herança teosófica da Suábia⁴⁰⁵, “uma tradição teosófica meridional cuja importância tem sido toldada em círculos acadêmicos”. Sabe-se que essa tradição teosófica⁴⁰⁶ envolveu elementos neopitagóricos,

⁴⁰² A crítica de Formstecher à perquirição idealista sobre “o ‘por que’ e o ‘como’ da manifestação divina do mundo” ecoa um antigo anátema do *Talmude (Mishná Hagigá, 2.1)* contra a especulação gnóstica: “quem quer que haja especulado sobre essas quatro coisas, seria melhor para ele que não tivesse vindo ao mundo: O que há acima? O que há abaixo? O que era antigamente? O que será doravante?” (GUTTMANN, 2003, p. 64).

⁴⁰³ O Pietismo foi “aquela ala do Luteranismo alemão que, inspirada pela revolta contra o aprendizado livresco e o intelectualismo em geral que irrompeu na Alemanha por volta do final do século XVII, pôs acento na profundidade e na sinceridade da fé pessoal e na união direta com Deus alcançada por escrupuloso autoexame, apaixonado sentimento religioso intensamente introspectivo e autoabsorção e oração concentradas, através dos quais o eu pecador e corrompido se fazia humilde e a alma era aberta à benção da imerecida graça divina” [Isaiah Berlin, “The Magus of the North” (1993). Em: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, trad. H. Hardy. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2000, pp. 243-358; p. 258].

⁴⁰⁴ Talvez disséssemos melhor: gnose.

⁴⁰⁵ Sobre a qual q. v. R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen (op. cit.)*, e MAGEE, pp. 61 e ss., 70, e *passim*.

⁴⁰⁶ Dentro da qual a gnose por vezes apareceu como a representação prototípica da *pansophia*, síntese de todas as ciências e de todas as crenças, almejando a unidade do conhecimento pela conciliação da

neoplatônicos, herméticos, gnósticos e cabalistas⁴⁰⁷, coloridos por tintas rosacruzianas, maçônicas⁴⁰⁸, martinistas e pietistas, recebidas por vezes sob a roupagem do joaquimismo⁴⁰⁹, do spinozismo, do hamannismo, da *Geschichtstheologie*, do panteísmo místico e da *Naturphilosophie* teosófica⁴¹⁰, e coroados por experiências místicas de caráter prático (BENZ, 1983, *passim*; MERKEL, 1988; HORN, 1997, pp. 1-17; MAGEE, 2001, *passim*). MAGEE (2001, p. 136) chegou a apontar um “desejo de Schelling de aliar-se publicamente ao misticismo⁴¹¹ e à teosofia”.

Obras recentes têm procurado apontar para a desde muito suspeitada, mas nunca comprovada (ao menos de nosso conhecimento), vinculação direta de Schelling à

totalidade do saber com a totalidade da fé. A pansofia teve uma notável repercussão no pensamento alemão; cf. Will-Erich Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1936; *Pansophie*, “dreibändige erweiterte Ausgabe”. Berlin: Erich Schmidt, 1956 (relançamento do volume inicial, revisado e ampliado)/1967 (vol. 2, *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*)/1973 (vol. 3, *Das Rosenkreutz*).

⁴⁰⁷ “O pensamento judeu preservou certo número de características e traços gnósticos decisivos. Os dois principais temas do esoterismo judeu – a ‘obra da criação (*maassé bereschit*)’ e a ‘obra da carruagem (*maassé merkavá*)’ descrita por Ezequiel correspondem aos temas centrais do Gnosticismo” (GUTTMANN, 2003, p. 64). Nachman Krochmal (ha-Kohen), que foi influenciado pela filosofia do Idealismo alemão, parece ter sido quem primeiro apontou os paralelos entre a Cabala e o Gnosticismo, no seu *Moreh Nevukhei ha-Zeman (More nebuche ha-seman sive Director errantium nostrae aetatis* “Guia dos Perplexos do [Nosso] Tempo” [póst.], Lemberg [Leopoli], 1851 [ed. Leopold {Yom Tov Lipman} Zunz] e 1863 [2ª ed. aumentada por Michael Wolf c/ biograf. e algumas cartas]; Berlin, 1924 [ed. e introd. Simon Rawidowicz; reimpr. Londres/Waltham, Massachusetts, 1961]). Sobre as relações entre o Gnosticismo e a Cabala, q. v. ainda Gershom Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica (op. cit.)*, *passim*. Scholem chama o misticismo da mercabá/da carruagem de “Gnosticismo ‘rabínico’” (p. 66) ou “Gnosticismo judaico ortodoxo” (p. 115), o qual contrasta com o Gnosticismo heterodoxo do *Bahir* e de “toda a Cabala” (pp. 74, 115, 178), como p. ex. aquele identificável na interpretação que o *Zohar* dá à natureza do mal (pp. 237-40) – interpretação que influenciou J. Böhme, F. von Baader e F. C. Oetinger (p. 239) - e aquele da Cabala de Isaac Luria e de sua escola (p. 262 e ss.). Q. v. ainda Renato Cirell Czerna, “Sobre a presença da Kabbala na última filosofia de Schelling”. *Revista Brasileira de Filosofia* (S. Paulo), 41 (10), abril a junho de 1993, pp. 97-116.

⁴⁰⁸ “Gnose” é um dos sentidos da famosa letra G posta entre o compasso e o esquadro maçônico e por vezes substituída por uma estrela, símbolo da luz e da geração (também identificadas com a gnose).

⁴⁰⁹ HANRATTY (1997, p. 11) considera Joaquim de Fiore como “o representante mais destacado da vertente recorrente do Gnosticismo quiliástico” (cf. a seção “The chiliastic tradition: Joachim of Fiore”, pp. 47-54).

⁴¹⁰ Para VIEILLARD-BARON (1979, p. 171), “as noções fundamentais da Filosofia [schellinguiana] da Natureza são precisamente as noções densas de toda a tradição teosófica”. Émile Brehier já dissera muito antes (*Historia de La Filosofia*. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1944, p. 600) que a Filosofia da Natureza de Schelling “vai estreitamente unida à teosofia: elevando-se por cima do materialismo que confunde os corpos, meros instrumentos de forças materiais, com as forças mesmas, alcança uma vida próxima às realidades espirituais e divinas; se algo se estranha é que o filósofo da natureza tenha demorado tanto a converter-se em teósofo”.

⁴¹¹ Cabendo talvez entender esse misticismo, ao qual Schelling teria desejado aliar-se, como (parafrazeando Scholem) uma investigação do “segredo” capaz de fechar ou transpor o abismo (tornado fato da consciência interior) entre o divino e o humano. Nessa investigação, a alma humana é percebida como local onde se encontram o mundo da mitologia e o da revelação, e “a trajetória da alma através da multiplicidade abismal das coisas em direção à realidade Divina, agora percebida como a unidade primordial de todas as coisas, se torna sua principal preocupação” [Gershom Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica (op. cit.)*, p. 9].

franco-maçonaria alemã⁴¹² como um possível canal de influências gnósticas. HANRATTY (1997, p. 100) afirmou (não indicando sua fonte) que Hegel, Hölderlin e Schelling estiveram irmanados num mesmo “*Bund* maçônico” nos seus anos no *Tübingen Stift*, o famoso seminário para estudantes de teologia luterana na Suábia⁴¹³, enquanto Henry S. HARRIS (1972, p. 106), mais cauteloso, fala de um “clube secreto” em Tübingen no qual ideias maçônicas eram discutidas. MAGEE (2001, p. 55) afirma que Schelling “alinhou-se com a maçonaria”⁴¹⁴, e Jean-Louis VIEILLARD-BARON (1999b, p. 225), a partir de um estudo do *Nachlaß* de Schelling na Academia de Ciências de Berlim, mostrou que os registros assinalados como [*Studienheft* (caderno)] 76, *Collectanea eigner und fremder Gedanken* (apontamentos de aulas acrescidos por algumas reflexões pessoais, de 1807 a 1809), incluem, da p. 38 anverso à p. 52 reverso, notas sob o título de *Jacob Böhmes: Populäre Darstellung des ganzes Systems*, tomadas a partir da leitura de um opúsculo anônimo, aparecido em Leipzig, em 1785, intitulado *Hirtenbrief an die wahren und ächten Freymäurer alten Systems* (“Carta Pastoral aos Verdadeiros e Autênticos Franco-maçons do Antigo Sistema”)⁴¹⁵. Não se sabe se Schelling teria sido iniciado na maçonaria, como o foram Hölderlin e Hegel. HARRIS (1972, p. 244 n. 4) recorda que Hölderlin⁴¹⁶ ajudou Hegel a adquirir em Frankfurt uma posição tutorial privada junto à família do comerciante de vinhos J. N. Gogel, de conhecidos maçons⁴¹⁷. Sobre laços maçônicos de Schelling, por sua vez, a literatura tem permanecido silente.

⁴¹² A vinculação maçônica de Hegel, por sua vez, é largamente especulada (cf. Jacques d’Hondt, *Hegel Secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: P.U.F., 1968; Rolf Appel e Jens Oberheide (eds.), *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - Deutschsprachige Dichter und Denker zur Freimaurerei*. Graz: Akademisch Druck- und Verlagsanstalt, 1986; MAGEE, 2001, pp. 73-4, 53-6, 113, 130-1, 254; PINCHARD, 2006).

⁴¹³ No *Stift* de Tübingen estudaram o cabalista cristão Johannes Reuchlin, o rosacruciano Johann Valentin Andreae, o pietista Oetinger e seus seguidores Johann Ludwig Fricker (1729-1766) e Philipp Matthäus Hahn (1739-1790) (MAGEE, 2001, pp. 68 e 70).

⁴¹⁴ Cf. também MAGEE, 2001, pp. 73 e 254.

⁴¹⁵ Há um exemplar desse opúsculo na Bibliotecária Universitária de Göttingen. VIEILLARD-BARON (1999b, p. 206) não especula sobre a maneira como Schelling teve acesso a esse opúsculo (que, a partir do título, podemos inferir tratar-se de uma publicação de leitura restrita a iniciados), mas indica que, pouco antes no mesmo caderno 76, das pp. 33 anverso até 35 reverso, estendem-se notas tomadas quando da leitura da *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, de Isaac de Beausobre, mostrando que, ao menos cronologicamente, nas leituras de Schelling a gnose maniqueia e a apreciação maçônica dos ensinamentos de Böhme estiveram conectados com bastante proximidade.

⁴¹⁶ Cf. cartas de Hölderlin a Hegel, Frankfurt, 24 de outubro e 20 de novembro de 1796, em *Friedrich Hölderlin: Letters to G. W. F. Hegel and Friedrich Schelling [Including Selections from the Correspondence between Hegel and Schelling on Hölderlin]*, trad. c/ introdução e notas por Scott J. Thompson. Disponível em <www.wbenjamin.org/hegel_schelling.html>, acessado em 18/12/2006.

⁴¹⁷ Johann Noe Gogel foi *Provinzialgroßmeister* da Loja Maçônica “Zur Einigkeit”, à época vinculada à ordem dos *Illuminati* da Baviera (Luca Bianchini e Anna Trombetta, *Goethe, Mozart e Mayr, fratelli illuminati*. Milão: Archè, 2001). Sobre as vinculações maçônicas de Hegel, cf. Jacques d’Hondt, *Hegel*

Tendo tratado nesta seção dos variados modos como historiadores do pensamento, em sua vasta maioria assumindo Baur como referência essencial (preservada ou atacada), lidaram com a questão das alegadas aproximações entre Gnosticismo, gnose e Idealismo alemão, passaremos agora a uma apreciação das supostas aproximações entre esses termos relacionais a partir de uma perspectiva “gramatológica”, isto é, apoiada na análise hermenêutica e estruturalista de alguns conteúdos narrativos das ontoteologias do Idealismo alemão em comparação com conteúdos da narrativa paradigmática do Gnosticismo histórico.

II.2.2 - APROXIMAÇÕES GRAMATOLÓGICAS ENTRE GNOSTICISMO, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO

O linguista Ignace Gelb cunhou o vocábulo “Gramatologia” em 1952 para referir-se ao estudo científico de sistemas de escrita, mas o significado dessa palavra vem se modificando, e seu campo semântico e epistêmico se ampliando muito desde então⁴¹⁸. Cyril O’Regan, professor universitário que se apresenta em sua página acadêmica⁴¹⁹ como especialista em “teologia sistemática e histórica” com interesses específicos “na interseção entre filosofia continental e teologia, religião e literatura, teologia mística e pensamento pós-moderno”, é um dos mais profícuos pensadores da gramatologia contemporânea, inserindo-se na linha de teóricos como Gérard Genette, Paul Ricoeur e Hayden White⁴²⁰. Em seu extenso projeto de investigações acerca do ressurgimento do Gnosticismo na era moderna, O’Regan pôde investigar a suspeita de Ricoeur, anunciada ao final de *La Symbolique du Mal* (1960)⁴²¹, de que nas “ontoteologias” refinadas e sutis do Idealismo alemão (nas teorias de uma “tragi-lógica do ser”) pode-se vislumbrar a recrudescência do relato teogônico sobre o mal⁴²² dentro de certas peculiaridades que iremos apreciar.

Sempre que se está diante de textos de conteúdo “esotérico”, “hermético” ou “gnóstico”, há que se levar em conta seu conteúdo essencialmente descritivo, já que seus autores, considerando-se detentores de um conhecimento experiencial direto, não

⁴¹⁸ Cf. Marc Wilhelm Küster, *Geordnetes Weltbild. Die Tradition des alphabetischen Sortierens von der Keilschrift bis zur EDV. Eine Kulturgeschichte*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006/2007, caps. 1 e 3 (obs.: EDV = *Elektronische Datenverarbeitung*).

⁴¹⁹ Department of Theology, University of Notre Dame. “Cyril O’Regan, Huisiking Professor of Theology”. Em: <<http://theology.nd.edu/people/all/oregan-cyril/index.shtml>, acessado em 12/07/2009>. Alhures, O’REGAN (2001, p. 11) apresenta sua posição como a de “um teólogo que tem afinidades com a tradição comum e que foi instruído nas filosofias clássica e continental”.

⁴²⁰ Entre seus precursores mais remotos, O’REGAN (2001, pp. 16-7) elogia especialmente Irineu de Lyon “por seu *insight* sobre a centralidade da narrativa nos textos Gnósticos, por sua exploração da hermenêutica Gnóstica e, finalmente, pelas dicas que fornece sobre as implicações superficiais e profundas das várias narrativas Gnósticas clássicas. (...) Irineu não apenas sugere que o Gnosticismo se distingue por uma narrativa particular, mas também que essa narrativa representa uma desfiguração e reconfiguração da narrativa bíblica”. Floro de Lyon escreveu em seu prólogo (c. 860) às obras de Irineu: “Acerca das heresias daquele tempo, nenhum outro discutiu com maior profundidade e clareza. (...) [*Contra as Heresias* é] a única fonte atual para o conhecimento dos sistemas gnósticos e da teologia da Igreja dos Padres [contemporânea] do final do século II (...); é a mais antiga discussão sobre as heresias de que se tem memória. (...) [Irineu é] o primeiro grande teólogo dogmático dentre os Padres” (Helcion Ribeiro, “Introdução” a IRINEU, 1995, pp. 9-27; pp. 9, 10, 11 e 18). A “clareza” do argumento de Irineu tem sido muito contestada; parte de sua confusão de ideias foi atribuída a uma tentativa de combinar quatro ou cinco fontes incoerentes entre si [cf. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, 2001 (*op. cit.*), pp. 9-11].

⁴²¹ P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960. Cf. ainda Fernanda Henriques (coord.), Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal. Porto: Afrontamento, 2005.

⁴²² A luta primordial entre o bem e o mal, “um momento lógico na dialética do ser” (*La Symbolique du Mal*, p. 304), teria sido apropriada pelo Idealismo alemão como uma dialética do bem e do mal na história.

buscaram ou buscam demonstrar o que disseram ou dizem; acreditando serem “detentores de um saber que não se fundamenta sobre a demonstração, mas que faz apelo a uma espécie de ciência oculta, ou de iniciação”. Nesses textos, não se encontra “nenhuma demonstração, mas um apelo a uma linguagem amiúde metafórica”, o que faz com que possam parecer “decepcionantes do ponto de vista habitual de uma filosofia que, até certo ponto, busca racionalmente provar que avança” (GRESS, 2009).

As ontoteologias gnósticas exibem, não obstante sua variedade (remetendo a polimorfias instâncias de gnose), uma estrutura (“gramática”) bastante repetitiva que conta uma história de Deus, do homem e do universo que usa materiais da Bíblia (e de outros textos sagrados) e da filosofia (principalmente de Platão), mas os desconfigura e reconfigura em uma visão mítica, uma “segunda narrativa” mais profunda e altamente subversiva, de modo que, em geral, mesmo os textos gnósticos que aparentam suplementar os relatos bíblicos ou emular os tratados filosóficos, parecem escritos em um registro diferente e, para nós ocidentais contemporâneos, bastante exótico e complexo, cheio de mito e de conceitos personificados. Conforme Robert Butts,

O Gnosticismo não é irracional, ele é *arracional*. Ele implora por um sistema e uma elaborada corporificação cerimonial cültica. Acima de tudo, ele é o que podemos chamar de “uma semântica secreta”. Na selvageria mesma de seu intrincado formalismo e em sua esmerada atenção às minúcias ele se esforça para dar um *significado* para [poder] falar sobre a natureza das coisas. A gnose pode ser um conhecimento *secreto*, mas ela é pensada como um conhecimento (BUTTS, 2000, p. 45).

Desde Jacques MATTER (1845, p. 174) pelo menos, Schelling vem sendo acusado de ter semelhança com os gnósticos “ao menos nisso”: “ele associa aos textos sagrados teorias que cometem evidentemente violência contra esses textos, e os toma em um sentido bastante diferente daquele que eles apresentam naturalmente”. Não por acaso, a acusação que Matter faz pesar contra Schelling evoca claramente as invectivas de Plotino e dos heresiarcas cristãos contra os gnósticos.

Assim como as ontoteologias gnósticas reelaboram conteúdos bíblicos e filosóficos⁴²³, as ontoteologias do Idealismo alemão desconfiguram e reconfiguram os materiais gnósticos que usam – em grande medida assimilados indiretamente, através de resquícios do Gnosticismo esparsos na tradição ocidental ou presentes no pensamento de teósofos como Jacob Böhme e seus herdeiros -, e se por um lado autorizam-nos a supor alguns elementos de uma subjacente “gramática” gnóstica, não desautorizam enxergar uma “desleitura” Idealista alemã que chega (mais ou menos intencionalmente)

⁴²³ Conceitos, elementos narrativos, figuras, metáforas, representações, símbolos.

a se afastar da visão mítica gnóstica reaproximando-se dos tratados filosóficos ou dos relatos bíblicos anteriormente subvertidos. Um importante precedente para essa conduta Idealista alemã podemos encontrar já na atitude de Valentino, que parafraseia ostensivamente e de perto o *Gênesis*, “como que sinalizando o abandono de obras hostis ao *Gênesis*, tais como o *Apócrifo de João* e o *Apocalipse de Adão*” (LAYTON, 2002, p. XXIII). Para Layton (*loc. cit.*), apesar de usar uma versão do mito gnóstico das origens como “seu principal sistema de orientação”, “Valentino consegue suprimir quase completamente a retórica, o imaginário e a atmosfera do estilo gnóstico em favor de um tom que é proto-ortodoxo⁴²⁴, mas inegavelmente seu”. Como resultado de suas metalepses, Valentino concebe uma “queda” primordial que ocorre “*dentro* da Divindade, e não apenas *a partir dela*” (BLOOM, 1980, p. 61)⁴²⁵.

Conforme John TURNER (1995), que sustentou convincentemente a tese da existência de um Gnosticismo pré-cristão, o Gnosticismo surgiu a partir de uma interpretação peculiar e colateral de algumas tradições fundacionais judaicas⁴²⁶, especialmente aquelas relacionadas a um “tratamento enoquiano”⁴²⁷ de tradições normativas sobre o livro do *Gênesis*. Para TURNER (1995, p. 156), essa interpretação peculiar “forma um conjunto coerente de mitemas incorporados em rituais gnósticos e aos seus acompanhantes mitos de origem e de salvação de acordo com uma ‘gramática’ bem estabelecida que pressupõe uma comunidade de usuários⁴²⁸”.

Uma aspiração fundamental estaria por trás do desenvolvimento dos relatos ontoteológicos dos gnósticos:

o veemente desejo de selecionar conscientemente o melhor das tradições próprias e alheias, de reuni-lo em um nível superior e de legitimar esse sincretismo⁴²⁹, colocando-o sob a autoridade de um Salvador conhecido e convertendo-o em uma linguagem revelada com conceitos espirituais personificados (...). O modelo de textos clássicos de autoridade estimulou também, provavelmente, que grupos “gnósticos” confiassem sua mensagem a gêneros de textos que manifestassem sua qualidade revelada (“diálogos revelados”/“apocalipses”) (SCHOLTEN, 1999, pp. 167 e 170).

⁴²⁴ Os escritos do Gnosticismo apareceram “antes do tempo de Constantino ou do estabelecimento de um Cristianismo ortodoxo” (LAYTON, 2002, p. XVII).

⁴²⁵ Q. v. adiante a seção V.1.2.

⁴²⁶ “Embora os mitos e os rituais gnósticos frequentemente pareçam ter sido superficialmente cristianizados durante o primeiro século, sua formação não dependeu da Cristandade emergente. (...) Tanto as origens cristãs quanto as gnósticas são encontráveis nas fronteiras do Judaísmo, onde a questão da identidade judaica ou não judaica era, na melhor das perspectivas, fluida” (TURNER, 1995, p. 156).

⁴²⁷ Isto é, aquele preservado nos apócrifos escritos de Enoque.

⁴²⁸ Ainda para TURNER (1995, p. 156), “o uso frequente de jogos de palavras e extensas transformações exegéticas desses mitemas sugere uma base textual ao invés de uma base oral para a formação das tradições gnósticas”.

⁴²⁹ Sincretismo já justificado pela convicção fundamental de que é necessário que a verdade seja única.

Podemos sugerir que em sua apropriação de materiais gnósticos os filósofos idealistas alemães foram movidos por um desejo assemelhado de “selecionar conscientemente o melhor das tradições próprias e alheias” e de “reuni-lo em um nível superior”, sendo que, neste caso, a autoridade superior criticamente avaliadora e legitimadora desse sincretismo seria aquela da tradição e da prática filosófica.

O’Regan postula a existência de uma “gramática” gnóstica valentiniana⁴³⁰ que, apesar de não depender de contatos diretos com o Gnosticismo, reaparece (reconfigurada) nas estruturas narrativas de certos discursos modernos, como aqueles de Hegel e Schelling⁴³¹. A abordagem para a leitura “gramatológica” desses discursos é largamente estruturalista e hermenêutica. O Gnosticismo cristão implica uma reconhecida tendência para a reelaboração de relatos e conceitos teogônicos e salvíficos do Cristianismo de um modo metaléptico. A metalepse (*metalepsis*) é para O’Regan o modo característico como os gnósticos tratam as narrativas⁴³², se bem que apresente diferentes graus em distintas narrativas gnósticas⁴³³, e mesmo dentro da narrativa valentiniana⁴³⁴. Exemplos típicos de metalepses gnósticas seriam o rebaixamento do Deus judaico-cristão e a mudança do papel do demiurgo Platônico.

Em relação ao valentinianismo, O’REGAN (2001, p. 169) considera patente a evidência de “contatos gnósticos com modos discursivos Platônicos”, recordando que “textos como o *Evangelho [de Filipe]* e o *Tratado [sobre a Ressurreição]* estão repletos de simbolismo Platônico e se servem de conceptualidades Platônicas para apresentarem suas versões metalépticas da narrativa bíblica”. O’REGAN (2001, pp. 169-70) acredita que “os empréstimos Platônicos modificam, mas não transformam fundamentalmente, o

⁴³⁰ O’Regan, ademais de, como White, “buscar identificar os componentes estruturais dos relatos” (Hayden White, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1973, pp. 3-4), e empregar termos técnicos de análise narrativa emprestada de outros autores (como *prolepsis* [“anticipation”] e *analepsis* [“recollection”], de Genette, ou *supermimesis*, de Ricoeur), não se furta a oferecer seu próprio vocabulário técnico (p. ex., “apocalyptic inscription”, “distention”, “horizontalization”, “synclasis”) para identificar aquilo que considera os elementos típicos da narrativa Gnóstica, além de oferecer um significado bastante pessoal para *metalepsis*.

⁴³¹ Para Dermot MORAN (2002), “O’Regan vê a ‘narrativa secundária’ gnóstica como uma deformação parasítica, uma patologia espiritual, onde o estado próprio do homem como criatura ontologicamente inferior, moralmente fraca e epistemicamente desafiada é hipertrofiada (*overblown*) num autoengrandecimento baseado em um conhecimento especial [a *gnósis*] das causas divinas do estado do universo”.

⁴³² Já Hipólito (*Refutatio*, V, 8, 1) apresentou os gnósticos naenos como inventores de uma nova *grammatiké téchnê*.

⁴³³ Um exemplo disso seria aquilo que O’Regan chama de *strong metalepsis* [O’REGAN, 2001, pp. 108 e 127; *Gnostic Apocalypse (op.cit.)*, p. 83], e que identifica com o que Irineu de Lyon chamava de *metharmottein*.

⁴³⁴ O’REGAN, 2001, pp. 134-5.

caráter de acontecimento (*event character*) do mito gnóstico e a estória básica da trágica queda e recuperação do divino”.

Conforme O'REGAN (2001, pp. 3 e 16), toda narrativa pode ser não apenas expressiva e produtiva de uma crença (de acesso exclusivo à verdade, p. ex.), mas também expressiva e produtiva de uma forma particular de existência. O Gnosticismo claramente gira em torno da questão da teodicéia: como pode nosso mundo, com toda sua ordem e beleza maculadas por sofrimento e morte, ser a criação de um Deus absolutamente sábio (onisciente), bondoso (providente) e poderoso (onipotente)? A resposta dos Gnósticos, apesar do obscurantismo de seus relatos, é bastante clara: este mundo não é a criação de um deus bondoso.

A narrativa cristã tradicional (O'REGAN, 2001, p.162) é a de um Deus unitrino Auto-suficiente e benéfico que cria voluntariamente este mundo a partir de um ato de amor e bondade e cuja criação suprema, o homem, é livre para, por iniciativa dissonante (representada pela ingestão do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, representação materializada da “queda”), optar pelo desamor egoísta e malévolo. Por um ato de graça, Deus encarna neste mundo (na pessoa do Filho) e Sua morte espiatória é condição suficiente para restaurar a possibilidade eclesial de uma comunhão com o Bem originário. A narrativa valentiniana do mito gnóstico central (O'REGAN, 2001, pp. 107; 134-5; 138) fala de um mundo divino (o *Pleroma* dos eões) estável cuja perfeição é abalada pelo desejo de um dos eões de conhecer o mistério do sistema pleromático, o que gera uma “queda” (por vezes tomada como punitiva) desde o *Pleroma* até um espaço de separação, de ignorância e exílio. Fragmentos do *Pleroma* (*pneuma*) divino ficam involuntariamente aprisionados nesse espaço-tempo sob a tutela de uma forma inferior do eão aqui caído, o demiurgo, que cria o universo material e as porções hílca e psíquica dos seres viventes, mas não sua porção “pneumática” (divina). Por um ato de necessidade, um enviado do mundo divino vem ao nosso universo despertar os fragmentos divinais aqui aprisionados; essa vinda é uma condição necessária, mas não suficiente, para a salvação.

É importante notar, com O'REGAN (2001, p. 15), que a maior parte dos candidatos plausíveis a serem denominados “gnósticos” na modernidade não se viam como tais. Não obstante, “mostrar a realidade de uma gramática narrativa valentiniana permite-nos pensar sobre discursos narrativos da terceira linha⁴³⁵ dos discursos

⁴³⁵ Ademais das linhas ortodoxa e liberal.

Protestantes na modernidade como instâncias de tal gramática, sem necessitar uma identidade em todos os aspectos em relação aos gêneros ou paradigmas clássicos do Valentinianismo” (O’REGAN, 2001, p. 20; grifo nosso), ocasionando uma oportuna reflexão sobre os modos como discursos narrativos apocalípticos⁴³⁶, cabalistas ou neoplatonistas se distinguem ou se aproximam (contributivamente) do “Valentinianismo básico” desses discursos narrativos Protestantes da terceira linha⁴³⁷. Essa conduta hermenêutica, que pode ter seu valor na exegese teológica, é, contudo demasiado imprecisa para ser exportada para a exegese filosófica (não sendo claros os aspectos em que seria imprescindível uma identidade com um sistema por si mesmo eclético como o Gnosticismo valentiniano). Uma preocupação exagerada com particularidades da estrutura e da forma pode levar a perder de vista a essencialidade do conteúdo, e Natalie Depraz recordou que “aquilo que está em jogo na elucidação da metafísica interna à gnose é sua pretensão de pôr sob a forma de linguagem a própria experiência do Absoluto, em relação à qual a teologia mística constata, em última instância, o caráter inefável ou, mais justamente, inexprimível” (DEPRAZ, 2000, p. 11).

Apesar da relevância da contribuição gramatológica à abordagem contemporânea do Gnosticismo, a mesma não atravessa incólume uma análise filosófica mais crítica, como a de MORAN (2002), que apontou que “uma análise gramatológica pode ser empregada de modo útil a narrativas teológicas e literárias, entre outras, mas a tentativa de construir uma teoria sistemática e de desenvolver modos de usar conceitos que dependem muito de sua diferença em relação aos mesmos conceitos usados por

⁴³⁶ Existem apocalipses gnósticos atribuídos ao “Estrangeiro” (*allogenés*), a Mesos, Nicoteu, Zoroastro e Zostriano.

⁴³⁷ Sem perder de vista seu entendimento do Protestantismo, O’REGAN (2001, pp. 183-4) sugeriu “seis condições materiais” para que uma leitura metaléptica da narrativa bíblica possa enveredar por aproximações aos discursos valentinianos: 1. a prevalência de uma sensação de que as ortodoxias cristãs não apenas estão moribundas, estando também enganadas em sua visão do divino, da relação do divino com o mundo na criação e na redenção, e em sua concepção da natureza e do valor dos seres humanos; 2. uma recusa a simplesmente desistir da Cristandade e da Bíblia, apesar da presunção dos seus desvios, optando por uma atitude revisionista; 3. alterações fundamentais na prática e no contexto das interpretações dos textos, com mudanças capitais nos modos de exegese – do literal para o “pneumático” e do comunal para o individual -, alterando o balanço de autoridade entre o texto bíblico (progressivamente “desescrituralizado” por revisões e suplementações múltiplas) e o esquema interpretativo (evoluindo até um *status* semelhante ao escritural); 4. uma revisão global e radical do Cristianismo como sistema de crença, através de uma metanarrativa inovadora e modificadora de significados e atitudes tradicionais; 5. a prevalência de uma profunda sensação de insatisfação com o modo como a tradição cristã lida com a questão do mal, entendendo-se a tradição como rejeitadora ou pouco interessada na questão da teodicéia, ou como fornecedora de respostas incompatíveis seja com a bondade divina, seja com a liberdade humana; 6. o estabelecimento de privilégio e distinção “pneumáticos”. Apesar do valor metodológico da delimitação dessas condições para o estudo de textos teológicos, elas não se ajustariam com facilidade a textos filosóficos, mesmo aqueles de filosofia da religião.

autores diferentes significa que estamos operando num nível rarificado, longe dos textos em si”⁴³⁸.

Alguma contribuição da gramatologia, contudo, pode ser incorporadas à avaliação das transformações pelas quais o Gnosticismo passou em sua incorporação ao ideário de pensadores Protestantes ecléticos como Hegel e Schelling. A propósito, falando sobre o Idealismo alemão Filoramo disse que

Nessa [sua] forma revivida o Gnosticismo (...) passou por uma transformação profunda e decisiva que o tornou mais adequado aos requisitos do mundo moderno. Pensadores tais como Hegel e Schelling incorporaram nos seus sistemas os princípios ideais do Gnosticismo de um modo que os tornou irreconhecíveis. A gnose antiga aparece subsumida (*subdued*), despida de seu aparato mitológico e dos seus valores sagrados, naufragada em um horizonte de otimismo e imanência que a priva de seus mais violentos aspectos de protesto e de rebelião contra os regentes desse mundo (FILORAMO, 1990, pp. XII-XIII).

A incorporação de princípios do Gnosticismo ao pensamento de Schelling certamente ocorreu por uma aproximação que demanda uma caracterização adequada. Devemos usar o termo influência com reserva, em virtude de sua corriqueira associação com a ideia de um acolhimento largamente passivo de princípios, sendo preferível o emprego de termos como recepção (mais neutro) ou apropriação (mais ativo). De fato, como apontou Stephen Prickett, “existe na ideia mesma de ‘apropriação’ *tanto* uma qualidade [negativa] de furto tenuemente disfarçado *quanto* um reconhecimento [positivo] de que tal apossamento é uma parte necessária do modo como qualquer pessoa, ou mesmo uma sociedade, torna sua uma ideia – essa apropriação é, noutras palavras, uma condição normal de vitalidade intelectual e cultural (PRICKETT, 1966, p. 32). Mais ainda, conforme Paola MAYER (1999, p. 17) o termo apropriação “caracteriza acuradamente a natureza da relação: deliberadamente seletiva, polêmica ou mesmo tendenciosa, criativa e agressiva nas mudanças que opera sobre o material emprestado – predatória, pode-se talvez dizer”.

⁴³⁸ O parágrafo todo diz o seguinte: “*I must admit, that as a philosopher, I approached these books [Gnostic Return in Modernity & Gnostic Apocalypse] with a sense of excitement and put them down with a sense of bewilderment and disappointment. O’Regan displays enormous erudition and a great sensitivity to hermeneutic issues. He clearly has a deep sense that Gnostic myths can be analyzed structurally in terms of their narrative ‘grammar’ and that such a grammatical analysis can be usefully applied to theological and literary narratives, among others. But, the attempt to build a systematic theory and to develop ways of using concepts that depend so much on differentiating them from the same concepts as used by different authors, means that we are operating at a rarified level far from the texts themselves. Even if one succeeded in sharpening Baur’s account to fit the knowledge available currently about the western theological tradition, what is the end result? Philosophers will, I think, breathe a sigh of relief that modern philosophy followed Descartes and not Boehme, and that philosophy separated itself from theology*”.

Pode-se sugerir que Schelling e Hegel não foram tão influenciados pelo Gnosticismo quanto apropriaram-se de alguns de seus conceitos de forma seletiva e criativa, de um modo que os tornou dificilmente reconhecíveis. Sobre Schelling, por exemplo, Marc Maesschalck escreveu que

ele não se contentou com analogias sorvidas da riqueza da linguagem mística, à maneira de Platão, que não hesitou em se servir dos mitos. Após haver concebido as possibilidades de um diálogo fecundo com a mística, tendo em vista traduzir, em uma “filosofia narrativa”, a lembrança do “nascimento eterno de Deus”⁴³⁹, que funda o mundo, Schelling [já no *Freiheitsschrift*] criticou sua própria experiência e [traçou naquela obra e nas seguintes] os limites do “misticismo objetivo”⁴⁴⁰ (MAESSCHALCK, 1991, pp. 193-4 [inserções nossas]).

Essa apropriação, por outro lado, contribuiu para alterar substancialmente (especialmente após Baur) a percepção posterior que se teria sobre a gnose e os gnósticos na modernidade. Em seu contexto revisionista cristão, nas reflexões filosóficas do Idealismo especulativo aquela visão mítica radicalmente pessimista da existência, que remontava aos mitos gnósticos mais antigos, aparece transformada num retrato racionalizante de cores otimistas⁴⁴¹ e tons idealistas (o ideal de fuga do mundo se encaminha para um ideal de transformação do mundo) que pouco parece ter em comum com o Gnosticismo.

BAUR (1835) apresentou a trajetória do moderno pensamento Protestante como largamente gnóstica (pp. 109-74), e apresentou uma caracterização teogônica desse modo de pensamento (pp. 109-16). Uma avaliação do conteúdo desse pensamento, no entanto, permite contestar a adequação da aposição do rótulo de gnóstico ao ideário teogônico de Schelling. Conforme O’REGAN (2001, p. 71), a teogonia representa o horizonte supremo dos discursos gnósticos modernos. Nas teogonias de Böhme e Schelling

o transcendente divino se Auto-ultrapassa na criação, assim como a criação se liga à redenção através da crucificação. Essencialmente, então, essas ontoteologias narrativas teleologicamente ordenadas são discursos teogônicos: o divino [apenas] se torna autenticamente divino no movimento da transcendência para a imanência, com a cruz no centro (...). A crucificação-redenção continua um processo de Auto-esvaziamento divino, já presente naquele que seria (*in the would-be*) o Deus transcendente e alheio ao

⁴³⁹ Pensada como “movimento *substancial* de revelação (encarnação espiritual) e de regeneração, transfiguração, concebida como um drama” - o “drama da criação” [*Mitwissenschaft der Schöpfung; Die Weltalter*, *SW*, I, 8 (pp. 195-345), p. 200], à maneira de Böhme, e como ato que se dá num plano de eternidade relativa, à maneira de Oetinger. Schelling teria “meditado sobre o passado” com Böhme e pensado a escatologia com Oetinger, buscando conciliar os dois teósofos (MAESSCHALCK, 1991, p. 205, c/ n. 109).

⁴⁴⁰ Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (c. 1833-4); *SW*, I, 10 (pp. 1-200), p. 185 (n. de M. Maesschalck).

⁴⁴¹ Ao menos de *felix culpa*, conforme caracterizada por O’REGAN, 2001, *passim*.

mundo (*alien*). Contudo, esse esvaziamento não esvazia o divino, mas, ao invés disso, tem a propriedade paradoxal de tornar divino e real o concreto (tomando emprestada a terminologia de Hegel). O esvaziamento, portanto, é uma forma de preenchimento: *kenôsis* é uma forma de *plêrôsis*. (...) O fim é considerado mais aproximadamente como uma realização do tempo e da história do que como sua negação. (...) Ainda mais importante, o fim é a realização do plano divino, a *oikonomia* divina (O'REGAN, 2001, pp. 68, 69 e 70).

Noutras palavras, a escatologia é “reconcebida [nas teogonias de Böhme e Schelling] como uma função de um processo de devir divino que encontra sua completude na realização pleromática do tempo” (O'REGAN, 2001, p. 71), realização essa que, mais que apontar para uma abolição final do tempo (como no pensamento apocalíptico), conota a realização do divino no tempo e na história, e através destes – o que é na verdade uma escatologia não-gnóstica.

A nosso ver, uma abordagem fenomenológica qualifica-se mais que uma aproximação hermenêutica-estruturalista (gramatológica) para chegar perto de exprimir a experiência metafísica do Absoluto. Assim, seguir-se-á agora um tratamento das aproximações fenomenológicas entre Gnosticismo, gnose e Idealismo alemão.

II.2.3 - APROXIMAÇÕES FENOMENOLÓGICAS ENTRE GNOSTICISMO, GNOSE E IDEALISMO ALEMÃO

Conforme Hans Jonas, “os gnósticos foram os primeiros ‘teólogos’ especulativos da nova era da religião destituindo a antiguidade clássica”, se bem que – e distinguindo-se nisso da teologia cristã subsequente ao Concílio de Nicéia (325 d.C.) -, “sua especulação foi invariavelmente mitológica⁴⁴², e os mitos dela resultantes, com suas personificações, hipóstases e narrativas quase-cronológicas, são símbolos conscientemente construídos da teoria metafísica” (JONAS, 1963, p. 236). Para García Bazán, “o Gnosticismo supõe – segundo sua peculiaridade espiritual e suas exigências intelectuais – a primeira expressão da metafísica cristã. (...) Este tipo de filosofia arraiga-se no marco da sabedoria teórica platônico-pitagorizante e a faz retornar gnosticamente da reflexão individual para a experiência do filosofar como um modo de sabedoria teórico-prática⁴⁴³ que se alcança em comunidade” (GARCÍA BAZÁN, 2003, p. 28).

A corrente de abordagens fenomenológicas/existencialistas ao estudo do Gnosticismo pode ser vista como influenciada ou representada por Michel Foucault, Francisco García Bazán, Serge Hutin, Hans Jonas, Karl Kerényi, Simone Pétrement, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, John Turner e toda uma geração de pensadores atuais⁴⁴⁴ (DEPRAZ, 1996; colaboradores em DEPRAZ e MARQUET, 2000). Ao invés de enfatizarem a transmissão histórica de influências (TURNER, 2001, p. 26) ou insistirem no detalhe das doutrinas, dos mitos e dos ritos dos “gnósticos”, essas abordagens tratam de

pôr em relevo a *atitude*⁴⁴⁵ específica, as orientações espirituais características que condicionam⁴⁴⁶ aqueles, e destacam os grandes temas (expressos ou implícitos) que em

⁴⁴² Conforme PUECH (1978, p. 259), o Gnosticismo “proclama por vezes sua pretensão de ser - no sentido positivo da palavra - uma “ciência” total ou mesmo, com o Maniqueísmo, uma explicação exaustiva e puramente racional de todas as coisas. Em todo lugar e sempre, contudo, essa ciência se resolve em mitos de significação soteriológica, em mitos encarregados não apenas de explicar ao homem sua situação *hic et nunc*, mas também, ao revelar-lhe sua origem e sua realidade autêntica, de trazer-lhe a certeza da salvação como um estado eternamente dado e que ele não precisa mais reencontrar”.

⁴⁴³ Conceitos teológicos, cosmológicos e antropológicos “definem experiências de vida, e desse modo se ligam a tipos de comportamento” (Concetta Giuffrè Scibona, “nature of the Divine and Types of Gnostic Systems”. Em: S. Giversen, T. Petersen e J. P. Sørensen, *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions* (op. cit.), 2002, p. 44-60; p. 55).

⁴⁴⁴ E tendo por herdeiro indireto o Eric Voegelin de *The Ecumenic Age* [Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974; *Collected Works*, 34 vols., vol. 17 – *Order and History*, vol. IV – *The Ecumenic Age*, ed. M. Franz. Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2000].

⁴⁴⁵ Equivalente à *Daseinshaltung* (“disposição existencial”) de Hans Jonas.

⁴⁴⁶ Nesse contexto, o verbo “condicionar” precisa ser ajustado à ideia de *pseudomorfose*, sobre a qual já falamos (p. 2). John TURNER (2001, p. 25) aplicou esse vocábulo à mediação de tradições diversas (sejam elas Platônicas, judaicas, cristãs ou iranianas) por uma “duradura (*enduring*) estrutura”

última análise se encontram por trás das ideias, das imagens e dos símbolos dos gnósticos (...). Embora muitos gnósticos falem uma linguagem desconcertante para o homem contemporâneo e pareçam constituir, à primeira vista, um conjunto heterogêneo de grupos inumeráveis, sua atitude é, no fundo, muito moderna: eles se nos apresentam como homens angustiados por sua condição de seres *jogados ao mundo*, e que em sua fuga do mundo crêem ter achado o modo de vencer essa angústia insuportável (HUTIN, 1964, pp. 6-8).

Parafraseando Michael FRANZ (2005, p. 36 e *passim*), podemos dizer que a análise fenomenológica não prioriza que se veja os fenômenos gnósticos como localizados numa corrente histórica de tradições e movimentos específicos - em vez disso, os situa em condições e eventos da consciência de indivíduos (isolados ou em coletividades) que não conseguem lidar com as tensões de uma realidade menos-que-divina e que reagem contra as imperfeições, limitações e incertezas da existência criatural buscando sua superação ou transcendência através da “gnose”⁴⁴⁷. Nessa perspectiva, é a própria tensão existencial humana, e não as simbolizações anteriores dessa tensão, que desencadeia as reações gnósticas antigas ou modernas – os fenômenos antigos não precisam causar (ou mesmo influenciar) os mais recentes de nenhuma forma substancial.

A corrente fenomenológica aceita a existência de uma pluralidade de “Gnosticismos” históricos⁴⁴⁸, mas vê o “Gnosticismo” como uma atitude existencial característica⁴⁴⁹ e considera que “não é arbitrário formular um conceito geral de *gnose*, ‘conhecimento’ salvador que se traduz em reações humanas determinadas e sempre as mesmas. (...) Apresenta, inclusive, perturbadoras afinidades com algumas aspirações completamente ‘modernas’” (HUTIN, 1964, pp. 6-7). O “Gnosticismo” religioso dos primeiros séculos constituiria o exemplo característico de uma ideologia que tende a reaparecer em épocas de grandes crises políticas e sociais (HUTIN, 1964, p. 7). A

representada por um “clima ou ambiente conceptual gnóstico” [“condicionante(s)”, podemos sugerir], “baseado(s) em uma disposição existencial de alienação em relação ao mundo e a Deus”. Willy Theiler empregou o vocábulo *pseudomorfose* para indicar a tese de Hans Jonas segundo a qual “a filosofia é uma gnose disfarçada” [“Gott und Seele in kaiserzeitlichen Denken”. *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, pp. 104-23 {publ. original em W. K. C. Guthrie et al., *Recherches sur la tradition Platonicienne: sept exposés* (12-20/08/1955; *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. 3) Vandoeuvres-Genebra: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1957, pp. 66-80}, p. 111].

⁴⁴⁷ A maior parte da mitologia gnóstica consiste em uma descrição objetivizada ou projeção externalizada, sob a forma de um drama cósmico, de uma experiência pessimista interior de humilhação por estar neste mundo e em uma paralela exaltação otimista do potencial de vir a superar (através da gnose) essa humilhação.

⁴⁴⁸ “Seria mais exato falar de Gnosticismos que do Gnosticismo” (Eugène de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 2ª ed. Paris: Geuthner, 1925, p. 439). Karen L. KING (2003, p. 168) observou que “o problema com a variedade não é a variedade em si, mas a tentativa de fazer caber objetos multiformes, de contornos irregulares, em ‘buracos definicionais’ essencialistas, quadrados”.

⁴⁴⁹ Um tipo especial de religiosidade, segundo HUTIN (1964, p. 6).

perspectiva fenomenológica sugere que, em sua essência, o Gnosticismo não foi apenas uma forma alternativa ao Cristianismo ou do Cristianismo. Mais propriamente, ele teria sido uma tendência radical de transcendência interior ou de liberação do domínio do mal, que perpassou a antiguidade tardia e “emergiu dentro do Cristianismo, Judaísmo, Neoplatonismo, Hermetismo e similares”. Constituído separadamente como nova religião “foi sincrético, derivando de diferentes heranças religiosas. Mas sua unidade foi mantida por uma postura muito definida, e é nela que deve ser buscada a unidade na diversidade” (ROBINSON, 1988, p. 10).

Kirsten GRIMSTAD (2002, p. 3) pensa que “o Gnosticismo constitui bem mais que um fenômeno histórico e um capítulo da história das religiões: ele também é uma característica da consciência e uma resposta ao mundo que surge repetidamente na imaginação religiosa e na filosofia à medida em que gira o caleidoscópio da história”. Adicionalmente, “há muitas consequências e nuances filosóficas a serem extraídas do pensamento gnóstico, e o delineamento indireto de preocupações fenomenológicas daquelas não é a menor delas” (McBRIDE, 1994, conclusão). Vieillard-Baron também nos permite extrapolar a esfera da religiosidade para nos aproximarmos do campo filosófico: após citar Puech – “pode-se chamar de ‘gnosticismo’ e também de ‘gnose’ a toda doutrina ou toda atitude religiosa fundada sobre a teoria ou sobre a experiência de obtenção da salvação pelo conhecimento” (PUECH, 1978, p. 185; grifo de Vieillard-Baron) -, ele afirma que “o exemplo tutelar e sempre presente da filosofia antiga”, comprovador da dependência do discurso filosófico em relação a uma opção existencial por um ideal de vida do qual surge e ao qual reconduz o filosofar teórico⁴⁵⁰, “pode autorizar a transpor um tal esquema ao Idealismo alemão” (VIEILLARD-BARON, 1999b⁴⁵¹, p. 354) – movimento que, desde seu “mais antigo programa de sistema”, afirma que “todos os espíritos que trazem em si o mundo intelectual não devem procurar *fora de si* nem Deus nem imortalidade”, e sugere que isso constitui a “liberdade absoluta” (HEGEL [?], 2004, p. 205). Uma passagem do *Livro de Tomás (ou Tomé) o*

⁴⁵⁰ “Vê-se bem desde aí a questão colocada pelo conceito mesmo de conhecimento salvífico. É que o conhecimento tem por si mesmo uma eficácia na vida” (VIEILLARD-BARON, 1999, p. 354).

⁴⁵¹ A respeito dessa obra foi escrito que “o desenvolvimento do texto não nos apresenta, infelizmente, uma argumentação que resgate o elemento gnóstico comum a cada [filósofo] idealista”; alguns desses elementos gnósticos são tratados nos diferentes capítulos, “mas o todo permanece dissimulado por trás das partes, de tal forma que não se faz mais que *pressentir* de quando em quando a presença de um certo gnosticismo, sem verdadeiramente tê-lo sob os olhos. Essa falta de unidade e de poder de convencimento é sem dúvida alguma devida ao fato de que muitos capítulos foram publicados anteriormente sob a forma de artigos separados, o que quebra naturalmente a continuidade e a unidade do texto uma vez reagrupados esses artigos” [ROBITAILLE, M. “Jean-Louis Vieillard-Baron. **Hegel et l’idealisme allemande**”. *Laval Théologique et Philosophique*, 58 (3), 2002: 657-660, p. 659].

*Lutador*⁴⁵² (um tratado gnóstico cristão da tradição da Síria) já pregava: “Examina a ti mesmo e aprende quem és, de que modo existes e como virás a existir. (...) Pois aquele que não conhece a si mesmo nada conhece, mas aquele que se conhece alcançou ao mesmo tempo o conhecimento sobre a profundidade do todo” (THOMAS THE CONTENDER, 1988, p. 201; LAYTON, 2002, p. 476).

David Walsh entende que “a modernidade é essencialmente formada por uma secularização da escatologia cristã e não pode ser vista como um movimento distintamente diferente das tradições espirituais precedentes” e que a reação pós-Iluminista levou à percepção de que “um verdadeiro conhecimento da realidade e a verdadeira libertação do homem só são possíveis quando se passa pelo tipo de transformação interior profunda que resulta da iluminação espiritual. Longe de se tornar um elemento periférico dentro da modernidade, uma forma particular da busca religiosa tornou-se sua essência” (WALSH, 1994). Com o pós-Iluminismo veio-se a acreditar que a razão sozinha é um meio insuficiente para alcançar o conhecimento da natureza e proporcionar a emancipação em relação à autoridade e a tradição, vindo a se evocar uma (re)união com uma realidade anterior ou superior⁴⁵³ - e a experiência unitiva gnóstica, propondo uma espécie de acesso desinstitucionalizado a uma realidade absoluta suprarracional, serviu algumas vezes de inspiração para iniciativas emancipatórias do intelecto.

Uma aproximação fenomenológica ao problema das relações entre Gnosticismo, gnose e Idealismo alemão pode começar apropriadamente através de uma reflexão histórica (ensaiada acima): havendo constatado em sua época a carência de uma história crítica da filosofia da religião, BAUR (1835) sugere desde a introdução (20 pp.) de sua célebre obra sobre “A Gnose Cristã” que essa tarefa só é possível remontando-se aos fenômenos (*Erscheinungen*) originados a partir da gnose antiga e considerados segundo a coesão interna dos momentos do seu desenvolvimento - cada momento sendo necessariamente considerado levando-se em conta seu condicionamento pelo conjunto de todos os outros. Nessa perspectiva, o antigo se manifesta pelo novo, e o novo faz-se entender por meio do antigo.

⁴⁵² *NHC* II, 7, 138, 7-9 e 16-17.

⁴⁵³ “O homem foi abandonado aos recursos de sua própria razão finita, e esses nem lhe permitiram entender o processo mais amplo de que ele é parte nem lhe forneceram qualquer orientação substantiva quanto à vida que ele deveria viver em sociedade e na história. O que se precisava era uma ‘reconciliação’ na qual essas lúgubres (*dire*) opções seriam superadas através da unidade com a realidade superior além delas” (WALSH, 1994). Q. v. ainda Harold Mah, “The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine, and Marx”. *New German Critique* (Ithaca, N. Iorque), 50, 1990: 3-20.

Transportando a perspectiva fenomenológica para o campo da metafísica, podemos constatar que na especulação gnóstica as instâncias de nosso aparecer (nascimento) no mundo vinculam-se indissociável e coerentemente com as instâncias de nosso partir do mundo; a consciência da própria origem vincula-se ao destino [divino] da alma despertada/[re]iluminada. Nas palavras de Claudio Jorge Willer, a *gnósis* consiste em

um conhecimento que não apenas eleva, mas salva, permitindo que o adepto venha a livrar-se deste mundo; ou, em algumas variantes, que também venha a transformar o mundo. Para o *Zôstrianos*, “[a] pessoa que se salva é a que procura compreender e, assim, descobrir a si mesma e ao intelecto”⁴⁵⁴. Daí a abertura de *O Evangelho Segundo Tomé*, frequentemente citada, e que equivale a uma regra ou princípio geral de todo esoterismo: “Estes são os ditos obscuros [ou ocultos] que Jesus vivente pronunciou e que Dídimo Judas Tomé escreveu. E ele disse: “Quem encontrar o sentido destes ditos não provará a morte”⁴⁵⁵ (WILLER, 2007, p. 23).

Por essa razão, o gnóstico Teódoto⁴⁵⁶ (*Excerpta ex Theodoto*, 78, 2, registrado por Clemente de Alexandria) pôde dizer que “não é só o batismo que salva, mas também o conhecimento, o que éramos e o que chegamos a ser, de onde éramos e onde fomos lançados, para onde nos precipitamos e de onde somos redimidos, o que é a geração e o que é a regeneração” (GARCÍA BAZÁN, 2003, p. 245), e porisso também o valentiniano *Evangelho da Verdade*⁴⁵⁷ (22, 13-15 e 21, 11-18), ensina: “Aqueles que tiverem conhecimento, desse modo sabem de onde vêm e para onde vão (...)”, pois “ao obter conhecimento, todos recebem, individualmente, o que lhes pertence, e o trazem para si mesmos. Pois quem quer que não possua conhecimento está em falta, e o que falta a essa pessoa é importante, visto que a coisa que lhe falta é aquilo que lhe completaria” (ANÔN., 1988, p. 42; LAYTON, 2002, pp. 303 e 302). Para Jean DORESSE (2002, p. 21), as questões fundamentais enfrentadas pelos gnósticos tiveram como motivação “a consideração, por parte do indivíduo, de sua situação frente aos dados imediatos do mundo inferior: O que sou em realidade? Onde estou? Por que e como cheguei a este mundo inferior, onde me sinto estranho, exilado? Onde estive e quem fui originalmente, em minha verdadeira identidade? Como voltarei àquela situação inicial e renascerei para minha perfeição perdida?”. Conforme Stella MAREGA (2006, p. 5), a revelação desse conhecimento, “que não pode ser obtida com

⁴⁵⁴ *Zôstrianos*, 44, 1-5 (LAYTON, 2002, p. 158).

⁴⁵⁵ *Evangelho segundo Tomé* (NHC II, 2), 32, 10-13.

⁴⁵⁶ Um valentiniano que escreveu na Ásia Menor entre os anos 140 e 160.

⁴⁵⁷ NHC I, 3, e XII, 2 (fragmentos) talvez o mesmo evangelho (quicá escrito pelo próprio Valentino) mencionado por Irineu (*Contra as Heresias*, III, 11, 9).

o raciocínio, ou com a ciência, nem tampouco é dada pela intuição ou pela fé”, é propriamente “gnose”.

Kocku von Stuckrad, professor de “história da filosofia hermética e correntes afins” na Universidade de Amsterdã, recorda que a ênfase do discurso de alguns filósofos em um “conhecimento superior”⁴⁵⁸ pode revelar a estrutura “esotérica”⁴⁵⁹ de suas filosofias: “Se as comparamos com o ponto de vista de Agostinho e dos escolásticos medievais de que deve-se simplesmente acreditar na verdade última porque ela está além do alcance do intelecto humano, a diferença é aparente. Do mesmo modo, o racionalismo cartesiano e a crítica kantiana da razão pura são muito mais modestas acerca do alcance último de suas doutrinas” (VON STUCKRAD, 2005, pp. 89-90).

VIEILLARD-BARON (2000, p. 151) crê que “a definição mais geral de gnose parece ser a de *conhecimento salvífico*”, e o problema não seria “aquele de um conhecimento prático, mas aquele de uma superioridade do conhecimento sobre a ação para o homem em busca de salvação”. Contudo, ao empregar-se o termo “gnose” no sentido filosófico “a ideia de uma indiferença da filosofia à vida pessoal é recusada”⁴⁶⁰, e tem-se em vista “uma doutrina de vida unindo especulação e transformação da alma”⁴⁶¹ (VIEILLARD-BARON, 1999b, p. 355; 2000, p. 152). Os elementos constitutivos da gnose reduzida à sua essência fenomenológica seriam quatro (PUECH, 1978, pp. XVIII-XIX; VIEILLARD-BARON, 1999b, pp. 355-7) [a ordenação dos elementos é nossa]: 1. a luta contra o mal enquanto inserida num drama cósmico⁴⁶²; 2. a busca de si mesmo como procura da salvação; 3. a “conversão espiritual”⁴⁶³, espécie de “segundo nascimento”; 4. a perspectiva escatológica da “ressurreição”. Acreditamos que a noção de um “segundo nascimento” em vida e a perspectiva da “ressurreição”⁴⁶⁴

⁴⁵⁸ Ilustrando aquilo que PAUEN (1994, p. 36) chama de *Selbstermächtigung des erkennender Subjektes* (“autopotenciação do sujeito cognoscente”).

⁴⁵⁹ Von Stuckrad não chega a propor uma definição de “esoterismo” (após revisar diversas definições atuais), sugerindo em seu lugar uma “moldura de análise” que propõe, no entanto, que a identificação, a partir da investigação dos “componentes esotéricos da história ocidental da religião”, dos meios específicos de obtenção de acesso a um “conhecimento superior” aponta para duas variedades desses meios: 1. a mediação por deuses/deusas, anjos, outros seres intermediários ou entidades superiores, e 2. a experiência individual de acesso à verdade última/suprema – frequentemente transgredindo as fronteiras de uma religião institucionalizada (VON STUCKRAD, 2005, pp. 91-2).

⁴⁶⁰ Recorde-se Gottfried ARNOLD (1740, p. 70): o gnóstico deve almejar uma completude “através da sabedoria das coisas divinas, tanto em palavras quanto nas ações e na vida inteira”.

⁴⁶¹ Ou uma pansofia, objetivando a síntese do conhecimento e da fé, da luz da razão e da luz da graça.

⁴⁶² Onde uma “cisão” ou “queda” inicial precipita o homem e o mundo material em direção a um afastamento da unidade ou inteligência primordial, afastamento esse efetivo na matéria e no mal.

⁴⁶³ Usualmente pensada como metanóia. Conforme Hans JONAS (1963, p. 35), “o ‘objeto’ supremo da gnose é Deus”; o evento da gnose na alma “transforma o próprio conhecedor por torná-lo um partícipe da existência divina”.

⁴⁶⁴ Do espírito e da carne, do espírito, ou de um dos tipos de espírito de uma pessoa.

no pós-morte são critérios frouxos demais para caracterizar qualquer corrente de pensamento, sendo encontradas, por exemplo, em grande parte das crenças místicas e religiões do mundo, quer ocidentais quer orientais. Ficaríamos, então, com dois elementos essenciais da gnose fenomenologicamente considerada: 1. o conflito cósmico com o mal; 2. a perspectiva de escapar do mal mediante o conhecimento salvífico (“gnose”) do “eu” divino. Esses dois critérios se combinam em um só, uma vez que dizem respeito a uma realidade (o mal) e ao modo como conhecer e transcender essa realidade (a gnose). Pode-se dizer, à luz da fenomenologia, que: 1. o mal é um fato da experiência existencial, ínsito na natureza da própria finitude; 3. a natureza do mal é diferente da natureza do Absoluto; 3. o mal é um obstáculo à realização pessoal⁴⁶⁵ e à manifestação do Absoluto⁴⁶⁶. Essa é, conforme GARCÍA BAZÁN (1978, pp. 25-6), “a intuição central que sobreentende o dualismo do gnóstico”.

Conforme Eric VOEGELIN (2000b, p. 37), para quem o dualismo do Gnosticismo antigo corresponde a um processo pelo qual “no extremo da revolta na consciência, a ‘realidade’ e o ‘além’ se tornam duas entidades separadas, duas ‘coisas’, para serem manipuladas magicamente pelo homem sofredor com o propósito (...) de abolir totalmente a ‘realidade’ e escapar para o ‘além’”,

Se o homem deve ser liberado do mundo, a possibilidade de liberação deve realizar-se antes de tudo na ordem do ser. Na ontologia do Gnosticismo antigo isso encontra efetividade mediante a fé no Deus “estrangeiro” e “oculto”, que vem em ajuda do homem, que lhe manda os seus mensageiros e lhe mostra [através da revelação gnóstica]⁴⁶⁷ a via de evasão da prisão do Deus malvado deste mundo (seja ele Zeus ou Jeová ou um dos antigos deuses-pais). No Gnosticismo moderno isso encontra efetividade mediante a ideia de um espírito absoluto que, no desenvolvimento dialético da consciência, procede da alienação até a consciência de si, ou mediante a ideia de um processo dialético-material natural que no seu curso leva da alienação produzida pela propriedade privada e da crença em Deus até a liberdade de uma existência plenamente

⁴⁶⁵ “Parte de uma experiência mais ampla – aquela de nossa contingência, subjetivamente inalienável, fatal e insubordinável -, a qual, por sua vez, para poder se dar, reclama, em seu fundo, a presença do Infinito, que é puro, em si mesmo e imutável” (GARCÍA BAZÁN, 1978, p. 25).

⁴⁶⁶ O mal, “na medida em que oferece uma resistência para ascender em todos os planos da realização pessoal, será o obstáculo mais óbvio para que um ser se encontre a si mesmo. (...) Esse obstáculo que oculta o que realmente se é” também “impede que o Si Mesmo [o ‘Infinito imanente e transcendente’; a ‘Realidade suprema’; o ‘divino transpessoal’] se revele na maior parte dos homens” (GARCÍA BAZÁN, 1978, p. 25 c/ nota 13).

⁴⁶⁷ “No uso do termo por Voegelin, pensadores ‘gnósticos’ ou alegam ter alcançado ou assumem que é possível alcançar completo conhecimento dos intratáveis mistérios da vida, da morte, da natureza do divino, e do significado da história mundial. Os gnósticos alegam ou possuir, ou ter o método para eventualmente virem a possuir, o conhecimento salvífico que resulta da erradicação desses mistérios – o conhecimento que outros atribuíram a Deus apenas. Mais especificamente, os gnósticos tentam substituir o conhecimento baseado em fé religiosa ou em hipótese filosófica com reivindicações ainda mais questionáveis de certeza baseada em doutrinas esotéricas, e sua alegada superação da incerteza é frequentemente anunciada como uma apoteose” (DAY, 2003, p. 18).

humana, ou mediante a ideia de uma vontade natural que transforma o homem em super-homem (VOEGELIN, 1970, p. 74).

Para VOEGELIN (1970, p. 73), uma condição assemelhada dos fenômenos de estranhamento e exílio e de dor e angústia aproxima o Gnosticismo das origens e o Gnosticismo atual⁴⁶⁸ através de certa “homogeneidade na experiência do mundo”⁴⁶⁹. A partir de Voegelin, FRANZ (2005, p. 42) avalia essa homogeneidade como correspondendo a “um padrão comum de revolta em reação a quatro experiências fundamentais da condição humana: incerteza, contingência, imperfeição e mortalidade”. O Gnosticismo antigo e o recente também se aproximam, conforme VOEGELIN (1970, p. 73), por uma similaridade de intenção – a salvação através da gnose⁴⁷⁰. Assim, “não

⁴⁶⁸ VOEGELIN (1970, p. 27) aponta seis prerrogativas que caracterizam e definem a atitude do gnóstico moderno: 1. a insatisfação com a própria condição; 2. a convicção que as carências dessa condição podem ser imputadas à natureza errônea do mundo; 3. a certeza do fato que a ordem do ser será transformada (junto com a ordem do mundo) no curso de um processo histórico; 4. a convicção de que tal mudança recai no âmbito da ação humana (e não se dá “mediante a graça”, como quer a solução cristã) e, finalmente, 5. a tentativa (acompanhada de 6. uma atitude profética) de construir uma fórmula para a transformação do ser, “a salvação do eu e do mundo”. As partes sublinhadas correspondem a prerrogativas que não são comuns no Gnosticismo antigo, constituindo propriamente ideias introduzidas por Voegelin, segundo pensa Eugene Webb [“Voegelin’s ‘Gnosticism’ Reconsidered”. *Political Science Reviewer*, 34 (1), 2005: 48-76; p. 60].

⁴⁶⁹ Aquilo que, segundo Voegelin, aproxima o Gnosticismo antigo do “Gnosticismo moderno”, “é uma idêntica concepção de unicidade do real. O gnóstico helenístico só conhece Deus e reduz o mundo criado a nada [= ‘forma transcendentalizante’ do Gnosticismo]. O moderno coloca o peso da realidade no mundo [= ‘forma imanentizante’ do Gnosticismo]: o resto é ficção. Ambos se reconhecem consubstanciais à plenitude do real e opostos às massas alienadas” (Mendo Castro Henriques, *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. Lisboa, Universidade Católica Editora, 1994, p. 138 [com inserções nossas a partir de E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*. Washington, Seattle: University of Washington Press, 1981, p. 282]). Ao longo dos muitos séculos que nos separam dos gnósticos antigos, as violências cotidianas, os programas de embrutecimento coletivo, as inquisições, as guerras, os massacres absurdos em que tantos morreram, legitimaram amplamente a suspeição com que aqueles encaravam este mundo e as criaturas que o habitam. Em tudo que a história pôs sob os nossos olhos, um gnóstico moderno veria “imagens amplificadas dos dramas que ele conheceu e a consumação daquele escândalo permanente que é a existência do mundo e dos homens tais como eles são” (Jacques Lacroix, *Les Gnostiques*. Paris: Gallimard, 1973, pp. 7-9).

⁴⁷⁰ Voegelin descreve a variedade particular de gnose de Schelling e de Hegel como “primariamente intelectual” e “contemplativa” (*The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 124). Uma apreciação do pensamento de Voegelin entre 1952 e 1974 (ano da publicação de *The Ecumenic Age*) dá testemunho de “uma mudança na visão de instâncias do pensamento e ação gnósticos como sendo eventos conectados na história” [percebendo-se um câmbio desde uma noção de que “podemos identificar uma equivalência essencial entre simbolismos de revoltas antigas e modernas (contra as limitações e imperfeições da existência humana) ocasionadas por experiências originantes essencialmente equivalentes” até a crença de que “podemos mostrar por análise histórica que os problemas modernos são ‘causados’ por resíduos de persistência gnóstica, hermética, alquímica e mágica desde fontes pré-modernas”] para “uma visão dessas instâncias como sendo eventos independentes, mas essencialmente equivalentes, na consciência” (FRANZ, 2005, pp. 33 [e 41-2]; cf. pp. 34, 36). Franz recorda ainda (p. 39; cf. p. 40) que “o uso [do termo] ‘Gnosticismo’ por Voegelin varia tão largamente em seus escritos [‘ele algumas vezes oscila entre diferentes padrões de uso várias vezes numa única página ou numa seção breve’] que mesmo um especialista algumas vezes pode fazer pouco mais do que dar um palpite sobre o significado que ele quer dar”. Para Stefan Rossbach [“‘Gnosis’ in Eric Voegelin’s Philosophy”. *Political Science Reviewer*, 34 (1), 2005: 77-121; p. 102], “*The New Science of Politics* contribuiu para o uso inflacionário do termo [gnosticismo]”.

se pode de fato absolver Schelling da acusação, levantada por Irineu, contra os gnósticos do século II a.D.: ‘Eles abrem Deus como um a um livro’ e ‘Eles põem a salvação na gnose daquilo que é inefável majestade’” (VOEGELIN, 2000a, p. 193).

VIEILLARD-BARON (1999b, p. 358) considera a conversão espiritual como um pressuposto do idealismo platônico, fichteano, hegeliano “e mesmo do idealismo transcendental da fenomenologia husserliana”. Para Daniel McBRIDE (2004, conclusão), tanto a fenomenologia gnóstica quanto a husserliana, quer “religiosamente” ou “filosoficamente” inspiradas, “atacam a equanimidade com que aceitamos o que é supostamente objetivo além de nós mesmos”⁴⁷¹. VIEILLARD-BARON (2000, p. 165) é de convicção que “nós devemos falar de gnose a propósito do Idealismo alemão à medida que ele nos propõe uma conversão espiritual, uma dramaticidade ideal⁴⁷², uma leitura do mal no mundo a partir do Absoluto, uma superação da oposição estéril entre fé e saber⁴⁷³. Sua reinterpretação filosófica do Deus cristão pode ser dita gnóstica à medida em que ela propõe uma salvação para a consciência filosófica”.

Conhecer filosoficamente as ideias ou partilhar do mundo do Espírito confunde-se com a busca do eu mais autêntico e originário do homem, e a ignorância confunde-se com o mal. O conhecimento é tomado como aquilo que pode conduzir o homem à salvação (ao mesmo tempo ressurreição e renascimento):

A conversão espiritual implica o trabalho da razão⁴⁷⁴; as boas obras não são suficientes. (...) O Trabalho (...) é a marca absolutamente indispensável da humildade da razão humana. A gnose implica que a entrada na filosofia idealista é um segundo nascimento

⁴⁷¹ Conforme McBRIDE (2004, conclusão) Husserl postula, do mesmo modo que os gnósticos e contra todas as filosofias da objetividade, a possibilidade de um eu antitético que transcende o processo histórico. No persistente enfoque da fenomenologia em uma subjetividade oculta transcendente encontrar-se-ia seu evidente traço antitético, como se depreende das palavras de Husserl: “A subjetividade transcendente, que por carência de linguagem podemos continuar chamando de ‘eu mesmo’, ‘nós mesmos’, não pode ser encontrada sob a atitude da ciência psicológica ou natural, não tomando qualquer parte no mundo objetivo, mas sim nessa vida consciente subjetiva na qual o mundo e todo o seu conteúdo são feitos para ‘nós’, para ‘mim’. Nós que somos de fato homens, espiritual e corporalmente, existindo no mundo, somos, portanto, ‘aparições’ para nós mesmos, parte daquilo que ‘nós’ constituímos, pedaços da significância que construímos. O ‘Eu’ e o ‘nós’ que apreendemos pressupõem um ‘Eu’ e um ‘nós’ para quem eles se fazem ‘presentes’” [Edmund Husserl, “Phenomenology”. Em: Hazard Adams e Leroy Searle (eds.), *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee, Flórida: State University Press, 1986, pp. 658-64; p. 659].

⁴⁷² Cf. a seção “Vitalité et tragique dans l’idéalisme hégélien” em VIEILLARD-BARON, 2000, pp. 155-60 (esp. 158-60), e a p. 163 da mesma obra.

⁴⁷³ Cf. “La transformation hegelienne du divin en principe épistémologique dans Foi et Savoir – 1802” (VIEILLARD-BARON, 1999, pp. 167-79), “Le drame dans le ciel” (idem, pp. 290-1 e 294-5) e a seção “Le dépassement de l’opposition entre foi et savoir” [calcada pp. em Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), nos dois comentários de X. Tilliette a esse texto, *La Christologie Idealiste* (1986) e *La Semaine Sainte des Philosophes* (1994), e em Klaus Düsing, “Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel”. Em: Otto Pöggeler e Christoph Jamme (eds.), *Jenseits des Idealismus: Hölderlins letzte Homburger Jahre* (1804-1806). Berlim: Bouvier, 1988, pp. 55-82] em VIEILLARD-BARON, 2000, pp. 160-5.

⁴⁷⁴ Cf. DEBRAZ, 2000, pp. 12-13. Depraz (p. 12 e ss.) menciona a forte e estreita consonância da prática gnóstica concreta com a *praxis* fenomenológica da *réduction/reduktion*.

(...), no sentido de uma renovação completa do modo de ver o mundo e o verdadeiro, mas essa decisão, indispensável, engaja a consciência filosófica em um longo processo onde todas as mediações do saber implicam que a conversão seja incessantemente renovada (VIEILLARD-BARON, 1999b, p. 359; grifo nosso).

Alijado no mundo da ignorância e distanciado da verdade, o homem tem a seu favor em sua empreitada salvífica “aquilo que a gnose tem de sistemático: todo conceito isolado aponta para e conduz ao Centro, que por sua vez faz supor e conduz a todos os outros conceitos”⁴⁷⁵. Desde “o mais antigo programa de sistema do Idealismo alemão” (HEGEL [?], 2004) percebe-se uma proposta de reparação e ultrapassagem da separação entre filosofia, religião (mitologia da razão), experiência sensível (estética) e moral (ética), sob a forma de uma “nova religião” – poderíamos dizer, de uma nova gnose.

Um estudo fenomenológico dos “elementos constitutivos da gnose reduzida à sua essência” sugerem que o Idealismo alemão estaria vinculado a uma “gnose cristã” entendida como perspectiva na qual “a verdade do Cristianismo deve ser filosoficamente pensada para tornar-se a verdadeira filosofia”. O Cristianismo revelado tem de submeter-se à prova da razão filosófica e suportá-la; a fé religiosa não é mais suficiente. “Não é mais o Cristianismo que é a verdadeira filosofia; é a verdadeira filosofia que é, sozinha, capaz de compreender a verdade do Cristianismo” (VIEILLARD-BARON, 1999b, pp. 356-7). Schelling, por exemplo – mais notadamente nas suas obras tardias, onde gnose e metafísica interagem intimamente (FRANZ, 2000) -, reconfigura filosoficamente o Cristianismo sob a perspectiva de uma religião filosófica “superior” que seria a culminância da religião e da filosofia reunidas. Passaremos agora, então, a um tratamento específico das aproximações schellinguianas ao Gnosticismo e à gnose.

⁴⁷⁵ “(...) *das Systematische der Gnosis, da jeder einzelne Begriff zum Centrum, dieses wieder zu allen anderen Begriffem führt und weiset*” [BAADER, Franz von. *Nachgelassene Werke* (ed. C. Schlüter e A. Lutterbeck), 1851, *Elementarbegrieffe über die Zeit, Vorlesungen über Societätsphilosophie* (1831-1832), *Philosophie der Zeit. SW, XIV* (55-160), p. 160]. Para Baader, o Centro não é idêntico à soma dos seus raios [*Ueber die Analogie der Erkenntniss- und des Zeugungs-Triebes* (1808). *SW, I* (pp. 39-48), p. 42].

III - APROXIMAÇÕES SCHELLINGUIANAS AO GNOSTICISMO E À GNOSE

“O mal certamente nada mais é que o profotundamento (*Urgrund*) da existência”
 F. W. J. Schelling, “*Freiheitsschrift*”, *Sämmtliche Werke*, I, 7, p. 378

Manuel ANTUNES (1990, col. 859) não hesitou em nomear Böhme, Paracelso, Spinoza, Leibniz, Baader, Schelling e o último Heidegger, para mencionar apenas alguns filósofos, entre os “aderentes ao Gnosticismo ou por ele tocados”, tendo o cuidado de lembrar que a resposta dos eruditos está “muito longe de ser unânime” acerca de quais seriam a essência, os elementos fundamentais e as estruturas típicas do Gnosticismo. Alegar a existência de alguma influência do Gnosticismo sobre o pensamento de Schelling implica que o conhecimento do Gnosticismo teria resultado em algum traço decisivo no pensamento schellingiano. Para substanciar essa alegação seria necessário mostrar: 1. se a alegada influência do Gnosticismo ocorreu de modo incipiente e de certo modo contínuo, desde cedo, ou se houve algum importe datável resultando em uma mudança radical no pensamento schellingiano; 2. se a alegada influência se deve, de fato, a um aporte desde o Gnosticismo, ou se pode apontar para outras fontes, ou mesmo para coincidências aleatórias; 3. se os vestígios da alegada influência estão causalmente conectados com traços supostamente similares no Gnosticismo, havendo correspondência entre um importe ou apropriação desde este⁴⁷⁶ e o surgimento ou reforço de um traço correspondente no pensamento schellingiano. Nossa investigação da literatura acadêmica sugere que esse padrão de comprovação nunca foi alcançado com suficiente rigor, e provavelmente nunca poderá ser, em virtude da delimitação imprecisa das variáveis envolvidas - do pensamento schellingiano em virtude da complexidade de sua evolução e da amplitude de sua especulação, do Gnosticismo em virtude de seu grande distanciamento histórico e enorme diferença cultural em relação à modernidade, e não menos pela imprecisão epistemológica de sua definição.

Tendo procurado superar, em capítulos anteriores, parte das dificuldades acima apontadas – tentando entender um pouco as transformações e assimilações do Gnosticismo no Neoplatonismo e deste no Cristianismo, e a especulada sobrevivência de traços do Gnosticismo na Teosofia de Böhme, no Romantismo e no Idealismo alemão, buscaremos neste capítulo sugerir algumas vias e ocasiões de acesso de

⁴⁷⁶ Importe ou apropriação de estruturas ou conceitos desde o Gnosticismo, por via histórica, e não uma “reação do tipo gnóstico” a indagações sobre a precária condição humana, assemelhadas àquelas contra as quais reagiram os gnósticos da antiguidade.

Schelling ao Gnosticismo histórico, investigando prováveis contatos e procurando, a partir de uma apreciação historiográfica, dimensionar possíveis apropriações, tentando entender como Schelling teria entendido o Gnosticismo e como teria lidado com sua heterodoxia, quiçá extraindo de uma revisão metaléptica de algumas questões fundamentais do Gnosticismo⁴⁷⁷, como aquelas ligadas à criação, ao tempo e ao mal, alguns subsídios para ir além da teodicéia de Kant e conseguir chegar, notadamente no *Freiheitsschrift*, a reflexões originais sobre a relação entre o tempo e o mal. Vejamos agora, então, quais teriam sido as vias de acesso de Schelling ao Gnosticismo.

III.1 - VIAS DE ACESSO DE SCHELLING AO GNOSTICISMO

A questão das vias de acesso de Schelling ao Gnosticismo é bastante complexa, e não se resume à influência de Jacob Böhme e Gottfried Arnold. Aparte das informações sobre o Gnosticismo haurida da crítica helenística e judaica e de refutações por patriarcas da Igreja⁴⁷⁸ como Irineu de Lyon⁴⁷⁹, Orígenes de Alexandria, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma, Tertuliano de Cartago, Epifânio de Salamina, Efraim o Sírio e Teodoro Bar-Konai (também sírio), havia bastante literatura sobre mitologia e história das religiões no século XVIII, especialmente em sua segunda metade tratando das crenças dos gnósticos. Pierre Bayle havia preparado, na passagem do século XVII para o XVIII, seu *Dictionnaire Historique et Critique* (Amsterdã, 1697; 2ª ed. Roterdã, 1702), uma obra essencial ao arsenal antiortodoxo do Iluminismo⁴⁸⁰, onde o Gnosticismo se confunde com o Maniqueísmo e com outros dualismos. Jean RICHER (1947, p. 95), menciona *L'Histoire Critique de Manichéee et du Manichéisme* (Amsterdã, 1734-1739), de Isaac de Beausobre – com uma extensa dissertação⁴⁸¹ sobre Basílides, Marcião e Bardesanes como precursores de Mani -, como leitura dos esoteristas seguidores de Martinez de Pasqually, de enorme influência sobre o Romantismo⁴⁸². Sem valorizar o trabalho de De Beausobre, DORESSE (1958, p. 2) situou o livro *Institutiones historia Christiana majores* (Helmstedt, 1739⁴⁸³), de Johann

⁴⁷⁷ Revisão essa que pode, ademais, ter ocorrido no contexto de uma resposta consciencial fenomenologicamente caracterizável como relacionada a uma atitude “gnóstica” diante do dilema existencial.

⁴⁷⁸ Cf. GARCÍA BAZÁN, 1978, pp. 34-5 n. 8a; p. 232 n. 1d.

⁴⁷⁹ A valorosa tradução latina de Erasmo de Roterdã circulava em diversas edições desde 1526.

⁴⁸⁰ Q. v. LARRIMORE, 2001, p. 184.

⁴⁸¹ Vol. II, pp. 1-142.

⁴⁸² VIELLARD-BARON (1979, p. 172) considera que essa obra permaneceu inigualada até o aparecimento da obra de BAUR (1835).

⁴⁸³ Vol. I e único da intencionada obra *Institutiones historia Christiana antiquiores*. As pp. 376 e ss. trazem uma boa dissertação sobre os gnósticos dositeus (“sethianos”); cf. LAYTON, 2002, pp. 179-80).

Lorenz von Mosheim (Ioannes Laurentii Moshenii), como marco inicial da retomada do interesse pelo Gnosticismo no século XVIII, embora alguns bons resumos dos relatos gnósticos tenham aparecido já nos 4 volumes da *Institutionum historiae ecclesiasticae Novi testamenti* (Helmstedt, 1726, 1737, 1741, 1755)⁴⁸⁴ do mesmo Von Mosheim⁴⁸⁵. Também em latim, e publicadas em terras alemãs, merecem especial menção as obras⁴⁸⁶ *De Philosophia Orientali Gnosticorum Systematum Fonte et Origine* (Göttingen, 1764), de Christian Wilhelm Franz Walch (Christianus Guilielmus Franciscus Walchius), e *De Indiciis Gnosticae Philosophiae tempore LXX Interpretum et Philonis Judaei*, 2º volume do *Syntagma Commentationum Societatis Scientiarum* (Göttingen, 1767)⁴⁸⁷, de Johann (Iohannes) David Michaelis. Na *Encyclopédie* (Paris, 1751-1772) de Diderot e D’Alembert o Gnosticismo figura como verbete definido como “religião do conhecimento”.

O interesse pelo Gnosticismo ganhou ímpeto com o descobrimento de rolos de pergaminhos (códices)⁴⁸⁸ como o *Codex Brucianus*/Código Bruce, com os *Livros de Jeú* (*Iehu*)⁴⁸⁹ e um texto gnóstico inominado, em 1769, e a *Pistis Sophia* (*Codex Askewianus*/Código Askew) em 1772 (ms. comprado pelo *British Museum* em 1785). O filólogo C. G. Woide, primeiro especialista a estudar o Código Askew, propôs⁴⁹⁰ que o gnóstico Valentino fosse o autor da obra⁴⁹¹. Em alemão e latim, um leitor do início do século XVIII teria à sua disposição uma substancial coleção de obras versando sobre o

⁴⁸⁴ A edição de 1737 é uma reedição, as seguintes são edições revistas e atualizadas.

⁴⁸⁵ De quem cabe mencionar também, pelo menos, as seguintes obras que tratam do Gnosticismo em alguma medida: *Versuch einer unpartheischen und gründlichen Ketzergeschichte* (contendo a *Geschichte der Schlangenbrüder* e a *Geschichte des Apostelordens*) Helmstedt, 1746, 1748, 1750, e *De Rebus christianis ante Constantinum magnum Commentarii*, Helmstedt, 1753, 1756.

⁴⁸⁶ Ambas publicadas pela Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis.

⁴⁸⁷ O primeiro volume apareceu em 1759.

⁴⁸⁸ Cf. GARCÍA BAZÁN, 1978, pp. 35 n. 8b.

⁴⁸⁹ Escritos pertencentes a um grupo tardio de cristãos gnósticos, possivelmente relacionados com barbelognósticos com inclinações encratitas, isto é, praticantes da abstinência de álcool e de carne [cf. H.-C. Puech, revisado por B. Blatz, “The Two Books of Jeu”. Em: W. Scheemelcher e R. McL. Wilson (eds.), *New Testament Apocrypha* (2ª ed.), vol. 1 – *Gospels and Related Writings*. Cambridge: James Clarke & Co./Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991, p. 370].

⁴⁹⁰ Essa proposição, que apareceu inicialmente em artigos na Inglaterra (*Brittish Theological Magazin*, 1771) e na França (*Journal des Savants*, 1773), pode ter sido conhecida por Schelling através da notícia de J. A. Cramer, *Beyträge zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse*. Kiel/Hamburgo: 1778, vol. III, p. 55 e ss; 154 e ss.

⁴⁹¹ Essa opinião foi abraçada por V. de la Croze (1775), P. E. Jablonski (1809), É. Dulaurier (1838-40), E. Révillout (1876), E. Renan (1881), H. Usener (c. 1889-1903), E. C. Amélineau (1895), G. F. Legge (1915) e ainda pelo tradutor de Amélineau para o castelhano, E. Gonzáles-Blanco (1934). Möritz Gotthilf Schwartze (1848 [publ. 1851]), seguido por K. R. Köstlin (1854) conjecturaram que o texto pertenceria à corrente do Gnosticismo ofita, o que foi aceito por R. A. Lipsius (1860) e H. Jacobi (1877) (J. Jacobs, “Bibliographical appendix” em C. W. King, *The Gnostics and Their Remains, ancient and mediaeval*, 2ª ed. Londres: David Nutt, 1887, p. 449 e ss.; G. R. S. Mead, *Pistis Sophia; a Gnostic miscellany*. Londres: J. M. Watkins, 1921, esp. pp. 34-5 e pp. 51 e ss.; F. García Bazán, *La Gnosis Eterna. Antologia de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, vol. 2. Barcelona: Trotta, 2007, pp. 27-8).

Gnosticismo⁴⁹², boa parte delas sem fazer uma distinção clara entre Gnosticismo e Hermetismo. Postula-se ainda que alguns elementos do Gnosticismo estavam dispersos em lugares antes pouco suspeitados, como na filosofia de Leibniz – para Robert BUTTS (2000), a monadologia de Leibniz teve sua fonte não na sua lógica ou na sua reflexão matemática, mas em seu interesse de juventude pelas teses gnósticas, e mais geralmente pelo misticismo⁴⁹³.

Dois caminhos distintos, um Iluminista, outro Romântico, convergiram e entrecruzaram-se em seus interesses pelo Gnosticismo. A reaparição do Gnosticismo fez parte de um panorama intelectual universalista típico do século XVIII, como bem observou Jean Doresse:

A lembrança das seitas gnósticas, desde quando estas foram eliminadas pelo Cristianismo ortodoxo, atraiu bem pouco interesse. Essas heresias passaram, então, para os historiadores da Igreja, por devaneios fantásticos aos quais um pouco de luz bastaria para dissipar. Foi apenas no século XVIII, época de curiosidade universal, época também na qual certos místicos ocultistas ou hermetistas buscaram sua nutrição em fontes as mais antigas e estranhas, que se começou a julgar a antiga gnose como mais digna de interesse (DORESSE, 1958, p. 2).

⁴⁹² Para mencionar apenas algumas das mais importantes, e excetuando as já mencionadas: G. P. Marcossius (Gabriel Du Préau), *De Vitis, Secretis, et Dogmatibus omnium Haereticorum... Elenchus alphabeticus...*, Colônia, 1569; I. (J.) Macarius, *Abraxas seu Apistopistus: quae est antiquaria de Gemmis basilidianis Disquisitio...*, Antuérpia, 1657; M. Siricius (Sirich), *Simonis Magi Haereticorum omnium Patris Pravitates...*, Giessen, 1664; T. Ittig, *De Haeresiarchis Aevi apostolici et apostolico primi, seu primi et secundi a Christo nato Seculi, Dissertatio*, 2 vols., Leipzig, 1690-96 (2ª ed. aumentada Leipzig, 1703, 3ª ed. [*Dissertationis Ittigianae de Haeresiarchis... ad versus Catalecta F. Lotharii Mariae a Cruce... Defensio*] Leipzig, 1709); F. Strunz, *Historia Bardesanis et Bardesanistarum...*, Wittenburg, 1710; R. Massuet, *Prolegomena à sua edição greco-latina de Ireneu, Adversus Haereses*, Paris, 1710 (edição reproduzida em Migne, *Patrologia Graeca*, VII, 1857, e que introduziu os subtítulos e a numeração das seções, ainda em uso); J. H. Schumacher, *Erläuterung der Lehrtafel der Ophiten*, Wolfenbüttel, 1756; C. (K.) C. Tittmann, *Tractatus de Vestigiis Gnosticorum in Novo Testamento frustra quaesitis*, Leipzig, 1773; F. Münter, *Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker* (Ensaio sobre as Antiguidades Eclesiásticas do Gnosticismo), Anspach, 1790. Em inglês, bons sumários dos mitos gnósticos apareceram em Nathaniel Lardner, *The Historie of the Heretics of the Two First Centuries after Christ*, Londres, 1780, e Joseph Priestley, *A History of Early Opinions Concerning Jesus Christ*, 4 vols., Birmingham, 1786.

⁴⁹³ A ciência física e matemática de Leibniz proviria, em última análise, de uma especulação sobre essas teses. O próprio Leibniz disse que a base de sua filosofia, Platônica, seria mais evidente àqueles mais versados em filosofia esotérica [*“Quo quisque in philosophia interiore versatior est, eo facilius hic agnoscit”*. *Principium quoddam generale...* (1688?). Em: *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlim (1-2): A. Asher/Halle (3-7): H.W. Schmidt, 1849-63, vol. 6, 1860, pp. 129-135; p. 134]. Devemos apontar, contudo, uma má diferenciação, por parte de Butts, entre o Gnosticismo (valentiniano) e o Neoplatonismo, perceptível p. ex. quando ele fala que em Leibniz “tudo que existe é uma expressão de alguma escolha divina. Cada expressão está envolvida exatamente nas mesmas histórias de vida que a história da vida de Deus. As mônadas sem-janelas almejam cada uma o mesmo fim (impulsionadas pelo *conatus*); cada uma se move através de um tempo irreal de um modo que é teleologicamente equivalente ao movimento de qualquer outra” (BUTTS, 2000, p. 47). Cf. ainda A. Heinekamp, “Leibniz und die Mystik”, em: P. Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zurique: Artemis, 1988, p. 183-206, e Bernardino Orio, “Leibniz y la tradición neoplatónica”. *Revista de Filosofia* (Madri), 3ª época, 7 (12), 1994; 493-517.

Segundo Claudio Willer, com a expressão *Iluminismo* pode-se designar tanto “a crença em uma lógica da história e um progresso através da ampliação do conhecimento”, crença essa paradigmaticamente exemplificada pelos enciclopedistas franceses, quanto a corrente dos “‘iluminados’, teosofistas e esoteristas dos séculos XVII e XVIII, de grande importância na gênese do Romantismo, e antagônicos com relação ao culto à razão dos enciclopedistas”.

Os dois pólos do Iluminismo, racional e místico, refletem uma dualidade típica do século XVIII: a coexistência do culto à razão e do seu aparente inverso, o crescimento de seitas e grupos esotéricos; entre outros, a maçonaria em suas diferentes versões, e os grupos de martinistas, rosacruzes e ocultistas. Ambos, racionalismo e ocultismo, aparente clareza e suposto obscurantismo, modernização e tradicionalismo, integraram a mesma complexa configuração. (...) “Iluminados” e iluministas tiveram prestígio equivalente: foram consultados e recebidos por monarcas da época, os déspotas esclarecidos ou reis-filósofos, para assessorá-los ou instruí-los. Ambos, enciclopedistas e esoteristas, exerceram influência no ambiente de maior liberdade de pensamento e expressão e de enfraquecimento dos absolutismos e do poder temporal da Igreja. Mas a utilização do Gnosticismo como argumento antirreligioso pela crítica Iluminista foi contingente, típica de um período. Já a adoção do Gnosticismo pela crítica Romântico-religiosa permaneceria e viria a ampliar-se nos dois séculos seguintes. Tem relação com essa crítica a inclinação de Românticos, Simbolistas e alguns Modernistas por disciplinas herméticas e cultos esotéricos (WILLER, 2007, p. 16).

À época do Idealismo alemão, além da utilização de elementos do Gnosticismo nos debates religiosos e anticlesiásticos, conforme Peter KOSLOWSKI (2001) dois tipos de gnose⁴⁹⁴ existiram e interagiram – uma variante moderna do antigo Gnosticismo e uma gnose teosófica leal aos preceitos do Cristianismo normativo⁴⁹⁵. Apesar de que, segundo Koslowski, diversos elementos da filosofia de Schelling⁴⁹⁶ poderiam ser vistos como representando uma variante recente do Gnosticismo antigo, enquanto a filosofia de Baader poderia constituir o exemplo modelar de uma gnose teosófica, a distinção entre esses sistemas parece bem menos marcante que a diferença de ambos em relação a antigas formas de gnose, o que se pode explicar pelo contexto histórico bastante modificado. Alguns vocábulos do Gnosticismo histórico, por exemplo, aparecem na obra de Baader como exatas transliterações, apesar de que o sentido mostra-se alterado. O vocábulo *Pleroma*, por exemplo, é empregado por Baader no seu sentido literal de “plenitude” e empregado como descritor do “Centro

⁴⁹⁴ KOSLOWSKI (2001, pp. 180-1) considera a gnose como uma via reflexiva alternativa à teologia e à filosofia que poderia ser caracterizada por seu repúdio à distinção entre essas disciplinas.

⁴⁹⁵ Uma gnose muito próxima, se não idêntica, à *christliche Theosophie und Gnosis* de FUHRMANS, 1954, p. 158, e à *christliche Gnosis* de SCHULTE, 1988, p. 156 e *passim*, mas não tão próxima da muito eclética *christliche Gnosis* de BAUR, 1835.

⁴⁹⁶ KOSLOWSKI (2001), por uma questão de foco temático, enfatiza aqueles aspectos associados à Filosofia da Revelação.

(*Centrum*)⁴⁹⁷ cuja relação com a periferia é pensada como a mesma daquela entre a Ideia e a natureza ou realidade⁴⁹⁸, sendo ainda concebido que o Centro é a fonte atemporal potencial de todas as instâncias temporais⁴⁹⁹, e que “a verdadeira gnose não é uma fileira de conceitos, mas um círculo de ideias, todas elas relacionando-se com o Centro”⁵⁰⁰. O vocábulo “Sophia”, por sua vez, aparece em Baader como Ideia que é imagem de Deus⁵⁰¹. Apesar dessas diferenças, em linhas gerais parece certo falar, como LEPE CARRIÓN (2008, p. 2), da existência de uma “corrente” de pensadores aproximáveis por “sua maneira de escrever, seus recursos retóricos, seus giros linguísticos”, e não apenas por seu recurso a uma base vocabular comum, que incluiria (pelo menos) Böhme, Saint-Martin, Baader e Schelling.

Feitas essas considerações, passemos agora a uma avaliação dos contatos de Schelling com o Gnosticismo e das sugestões de apropriações que teriam ocorrido a partir dos mesmos.

III.1.2 - ESTABELECEENDO CONTATOS E DIMENSIONANDO APROPRIAÇÕES

Conforme Richard Smith, “os *philosophes* do século XVIII encaravam o Gnosticismo como uma contra-tradição e o empregavam como arma em suas táticas para subverter a tradição recebida. (...) Os autores do Esclarecimento criaram um retrato favorável dos Gnósticos porque a heterodoxia se adequava à sua antiortodoxia” (SMITH, 1988, p. 533). Cabe-nos, então, perguntar: como Schelling encarou o Gnosticismo e como se adequou à sua heterodoxia? A maior dificuldade para responder esta pergunta advém do fato de que boa parte das fontes de que se dispõe para o estudo da história do pensamento não define com precisão o conceito de Gnosticismo com o qual trabalha, como já demonstramos⁵⁰², e de existir grande variedade de conceptualizações diferentes do que seja o Gnosticismo. Outra dificuldade decorre do fato de Schelling não ser um autor que invariavelmente aponta as fontes das ideias que

⁴⁹⁷ BAADER, F. von. *Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimme, Sinn unter sich Anthropophagen* (1834). *SW*, IV (pp. 221-242), p. 227.

⁴⁹⁸ BAADER, F. von. *Ueber den solidären Verband des intelligenten und des nichtintelligenten Seins und Wirkens* (1837). *SW*, IV (pp. 295-302) p. 300.

⁴⁹⁹ BAADER, F. von. *Ueber eine bleibende und universelle Geistercheinung hienieden* (1833). *SW*, IV (pp. 209-220), p. 214.

⁵⁰⁰ BAADER, F. von. *Vorlesungen über speculative Dogmatik* (1828-1838), *Erstes Heft* (1828), *Einleitung*. *SW*, VIII (pp. 9-12), p. 11.

⁵⁰¹ BAADER, F. von. *Vorlesungen über speculative Dogmatik, Erstes Heft, III. Vorlesung*. *SW*, VIII (pp. 28-33), p. 29.

⁵⁰² Na seção I.1, onde indicamos nosso entendimento do que vem a ser Gnosticismo histórico e Gnosticismo cristão.

discute e que reelabora⁵⁰³. Não obstante essas ressalvas, mapear os contatos de Schelling com o Gnosticismo histórico e determinar a dimensão da apropriação schellinguiana de elementos dessa tradição são tarefas ainda por realizar, e é isso que buscamos ensaiar a seguir, valendo-nos de contribuições históricas, gramatológicas e fenomenológicas.

É conhecido o fato de o jovem Schelling ter defendido em 1792 sua dissertação de mestrado em filosofia no *Tübinger Stift*, sobre a origem do mal, com o título de *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. [= Gênesis] III explicandi tentamen criticum et philosophicum*⁵⁰⁴ (SCHELLING, 1956, pp. 1-40). Três anos depois, ainda preocupado com problemas relacionados com a criação e o mal, redigiu sua dissertação-exame de conclusão dos estudos de teologia em Tübingen, *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore* (“Sobre Marcião, o Reformulador das Epístolas de Paulo”, 1795) sobre uma das variantes da “heresia gnóstica”⁵⁰⁵ (SCHELLING, 1956, pp. 41-76)⁵⁰⁶. Analisando a clássica questão da teodicéia⁵⁰⁷ - se Deus quer e pode evitar o mal, porque, sendo bom e onipotente, não o faz? -, Schelling pode ter vindo a pensar esta indagação a partir da formulação desse problema atribuída a Marcião⁵⁰⁸, que acrescenta um terceiro atributo, ser presciente (porquanto onisciente), às condições da majestade divina⁵⁰⁹, incompatíveis com a

⁵⁰³ Conforme Tonino GRIFFERO (2000, p.13), “é uma práxis bastante habitual do filósofo de Leonberg não citar as próprias fontes, ou referir-se a elas através da ambígua perífrase ‘os antigos’”.

⁵⁰⁴ “Tentativa Crítica e Filosófica de Explicação dos Antiquíssimos Filosofemas do *Gênesis*, cap. III, sobre a Origem Primeira da Maldade Humana”.

⁵⁰⁵ Hans Blumenberg [*The Legitimacy of Modern Age (Die Legitimität der Neuzeit*, 1966). Cambridge, (Massachusetts)/Boston: MIT Press, 1985, pp. 129-30] considerou o Marcionismo como instância exemplar do Gnosticismo. Na verdade, o Marcionismo foi um desdobramento muito cristianizado do Gnosticismo histórico. Apesar de ter se revoltado contra o Deus do *Antigo Testamento* como sendo um Demiurgo mau, criador de um mundo cheio de sofrimento e maldade, Marcião admitia um Deus invisível e distante, pai de Jesus Cristo, o Salvador e Redentor do mundo.

⁵⁰⁶ Há tradução alemã em Friedrich W Schelling, *Werke 2 [Reihe I/Band 2 (Gebundene Ausgabe = Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften)] - Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)/De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore (1795)*, ed. Harmut Buchner e Jörg Jantzen, com colaboradores. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980. Schelling achava provável que Irineu, Tertuliano e Epifânio nunca tivessem lido os textos evangélicos e apostólicos da cópia de Marcião, e que Tertuliano em particular teria transcrito todas as passagens que considerava suspeitas em sua própria cópia como “falsificações marcionitas”, e que em certos casos Tertuliano teria, para subsidiar suas crenças pessoais, meramente conjecturado sobre aquilo que Marcião teria suprimido.

⁵⁰⁷ Cf. LARRIMORE, 2001, pp. XVIII-XXIV.

⁵⁰⁸ Sobre essa formulação, preservada no *Adversus Marcionem* de Tertuliano, q. v. LARRIMORE, 2001, p. XXI.

⁵⁰⁹ Entendendo, por outro lado, que os desejos da mente humana são incomensuráveis com a natureza da existência material, ocorrendo uma incongruência entre *philosophia* e *plêrosophía* (sabedoria plena): os seres humanos seriam capazes apenas de uma sombra da sabedoria, de uma “filosofia e falácia vã e enganadora, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo (*dia tês philosophias kai kenês apátês katà tèn parádosin tôn anthrópon, katà tà stoicheía toû kósmou/per philosophiam et inanem*

existência do mal. Postulando que o mal não existiria se Deus possuísse os atributos da bondade, presciência e onipotência, a perspectiva marcionita teria influenciado Agostinho a defender (influenciando enormemente a teodicéia cristã) que a existência do mal no mundo associa-se a uma corrupção do conhecimento (pensamento e entendimento) humano⁵¹⁰ (LARRIMORE, 2001, pp. XXIV-XXV), e além de ter levado o pensamento ocidental a preocupar-se mais com o dualismo que com o ceticismo ou o ateísmo (LARRIMORE, 2001, p. XXIII e ss.), isso pode ter motivado Schelling a fazer com que o escopo de sua teodicéia envolvesse, além da moral e da ontologia, uma significativa preocupação com a consciência divina, de modo que o próprio mal pudesse ser pensado como equivalente a uma consciência incompleta ou desarrazoada, uma instância a ser superada no caminho natural que leva da natureza ao Espírito, da treva fundamental à luz da razão (vide a seção VI.2.2).

John LAUGHLAND (2007, p. 1) acredita que a trajetória do pensamento schellinguiano consiste principalmente no desenvolvimento de interpretações sobre a criação, a liberdade, o mal e Deus⁵¹¹, e isso faz ressaltar a importância dos estudos precoces sobre o Gnosticismo no pensamento posterior de Schelling. De fato, “Schelling retornava frequentemente às suas fontes teológicas suábias, com as quais ele havia sido doutrinado em sua juventude durante seu percurso como estudante teológico no *Stift* (...), e as quais ele trazia à mente em todas as crises decisivas de seu desenvolvimento espiritual e filosófico” (BENZ, 1983, p. 48). Em suas reminiscências sobre Hegel, Albert Schweigler relatou: “um colega de doutorado de Hegel me disse que durante seus anos no *Stift* Hegel estudava principalmente Aristóteles (...), enquanto Schelling lia os gnósticos, particularmente os sistemas ofita e valentiniano⁵¹²”

fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi)” (*Colossenses*, 2, 8), mas incapazes da sabedoria plena (*pan ploútos tês plêrosophías tês syneseôs... tou theou/omnes divitias plenitudinis intellectus*) para conhecerem o mistério [da plenitude (*plêroma*); *Col.*, 2, 9] de Deus, “no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência (*en hoi eisin pantes oi thesauroi tês sophias kai gnoseôs apókryphoi/in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*)” (*Col.*, 2, 2-3). Não teria sido difícil para Marcião radicalizar o raciocínio paulino ao emendá-lo à luz da ideia Platônica de que apenas Deus e os amigos de Deus conhecem os princípios superiores (*Timeu*, 53d6-7).

⁵¹⁰ Q. v. a nota anterior.

⁵¹¹ Para VIEILLARD-BARON (1999b, p. 360), não se deve buscar em Hegel uma longa investigação sobre o problema do mal e sobre a liberdade de Deus, como em Schelling: “É de um modo intrasistemático que o mal, o trágico e a vida estão presentes na filosofia hegeliana do Espírito objetivo”. Na *Filosofia do Direito*, revela-se a inelutabilidade do mal (§139) e são detalhadas as diversas formas do mal em sua naturalidade (§140). A moralidade subjetiva e o mal são co-naturais na consciência moral formal, e “a dimensão trágica da análise hegeliana vem de que não é possível subtrair-se ao mal: a decisão e o elemento especulativo da liberdade são a raiz e a origem do mal” (VIEILLARD-BARON, 2000, p. 159).

⁵¹² A principal fonte de Schelling a respeito do Gnosticismo ofita deve ter sido a seção *Geschichte der Schlangenbrüder der ersten Kirche oder der so genannten Ophiten*, de J. L. von Mosheim (primeira seção de *Versuch einer unpartheischen gründlichen Ketzergeschichte*. Helmstadt: Weygand, 1746, 1748, 1750).

(NICOLIN, 1970, p. 13). Uma fonte essencial de consulta nessa época foi *A História Crítica de Maniqueu [Mani] e do Maniqueísmo* (1734-1739), de Isaac de Beausobre, obra conhecida por Schelling pelo menos desde a época da redação do *De Marcione*, onde é citada.

Hegel tomou conhecimento da dissertação de Schelling sobre Marcião em 1794 ou 1795⁵¹³, e sobre esta escreveu numa carta a Schelling em 30 de agosto de 1795: “Encontrei nela especialmente a confirmação para uma suspeita, que eu trazia comigo há muito tempo - que talvez tivesse sido mais honroso para nós e para a humanidade se uma ou outra (não importa qual) das heresias amaldiçoadas pelos Conselhos e Sínodos tivesse se desenvolvido no sistema público de crença, no lugar do sistema ortodoxo, mantendo a supremacia” (*apud* HARRIS, 1983, p. 212)⁵¹⁴. Essa opinião recorda aquela de Gottfried Arnold, que afirmou em sua *História Imparcial das Igrejas e das Heresias* (ARNOLD, 1740) que no Cristianismo antes da Reforma os únicos cristãos genuínos foram aqueles ligados às várias heresias que surgiram, e que considerou os antigos gnósticos como precursores do Pietismo de sua época⁵¹⁵.

Acreditamos que a apropriação schellinguiana de princípios do Gnosticismo histórico (antigo) deu-se principalmente através de três canais (não sendo possível dimensionar uma possível via esotérica representada por uma aproximação incerta à maçonaria ou a outras sociedades secretas): 1. Estudos pessoais sobre o Gnosticismo; 2. Elementos gnósticos do pensamento de Jacob Böhme, inclusive através do Romantismo; 3. Elementos do Gnosticismo histórico esparsos na tradição ocidental,

No sistema ofita ou naaseno a criação principia por uma série de emanções a partir do abismo (*Bythós*) [cf. Irineu (*Contra as Heresias*, I, 23-28), Orígenes (*Contra Celso*, VI.22 e ss.) e Epifânio (*Panarion*, XXVI)]. Acerca do Gnosticismo valentiniano a principal fonte de Schelling deve ter sido a obra *Contra as Heresias*, de Irineu de Lyon, à época e atualmente uma referência indispensável sobre o sistema de Valentino.

⁵¹³ Ou seja, antes mesmo de sua finalização, ou pouco depois desta (HARRIS, 1983, p. 701 n. 18; SCHMITZ, 1997, p. 705 n. 36).

⁵¹⁴ J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, 4 vols., *Band I, 1785-1812*. Hamburgo: Felix Meiner, 1952 (reed. 1961), p. 29 ss.; F. W. J. von Schelling, *Briefe und Dokumente*, 3 vols., *Band II - 1775-1803*, ed. H. Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier, 1973 (reed. 1979), p. 72 e ss.

⁵¹⁵ Conforme GOODRICK-CLARKE (2008, p. 87; cf. p. 88 e ss.), foi em resposta ao “endurecimento” da ortodoxia da Reforma luterana que surgiram correntes de teosofia cristã e Pietismo. O Pietismo traçou suas origens até Johann Arndt (1555-1621); seus *Vier Bücher vom wahren Christentum* (“Quatro Livros da Verdadeira Cristandade”, 1605-10), que fazem referências-chave a Hermes Trismegisto, Paracelso e Valentin Weigel, “enfâtizaram uma cristandade interior, vital, enquanto oposta à variedade formal, rígida e institucional. (...) Philipp Jakob Spener (1635-1705) simpatizou com os escritos de Boehme e com sua obra *Pia Desideria* (1675), que enfâtizava renascimento, renovação e uma forma pessoal de cristandade, deu ao movimento Pietista seu manifesto. (...) O Pietismo caracterizou-se por uma combinação de exegese (*scholarship*) bíblica e especulação teosófica; seus principais representantes foram Johann Albrecht Bengel (1687-1752) e Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)” (GOODRICK-CLARKE 2008, p. 103-4).

amiúde mesclados ao Hermetismo e ao Neoplatonismo (inclusive o cristão). A ser verdadeira a hipótese de que Schelling apropriou-se conscientemente de elementos do pensamento do Gnosticismo histórico em sua filosofia, o que parece ter acontecido com mais nitidez em duas fases (1792-1795 e 1804-1809), devemos perguntar o que caracterizaria essas duas fases e qual o rumo que teriam emprestado às ideias schellinguianas. É o que faremos a seguir.

Primeira fase

Se o interesse de Schelling pelo problema do mal pode ser rastreado até seus primeiros escritos acadêmicos relevantes, desde muito cedo suas leituras bíblicas se fizeram acompanhar de um grande interesse pelas variantes interpretativas gnósticas. Os principais objetivos do *De Marcione* foram uma análise das reformulações marcionitas das cartas de Paulo⁵¹⁶ (reformulações nem sempre vistas por Schelling como proposições heréticas)⁵¹⁷ e uma reavaliação do Cristianismo de Marcião. Junto com breves comentários sobre os principais profetas e sobre Platão, comentários sobre escritos paulinos, além de planos e material para um tratamento histórico-crítico do *Antigo* e do *Novo Testamento*, objetivando uma reconstrução do “espírito dos primeiros séculos da cristandade”, o *De Marcione*, conforme se aprende de um volume do *Nachlaß schellinguiano (Studienheft 28)*⁵¹⁸, fazia parte de um projeto mais amplo para

⁵¹⁶ As reformulações marcionitas têm uma intenção que se percebe no título da sua obra *Antítese*, onde são metodicamente comparados e contrastados, segundo métodos analíticos, textos canônicos do *Antigo Testamento* e do *Novo* (cf. U. Schmidt, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulus-Briefausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1995). A importância central de Marcião na história do Cristianismo, e a correção fundamental de muitas de suas proposições reformulativas, foram tema de investigação de Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium von Fremden Gott - Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921; 2ª ed. melhorada e aumentada 1924, reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960); cf. também A. von Harnack, *Marcion: Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator – Die Dorpater Preisschrift (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplärs mit einem Anhang*, ed. Friedemann Steck. Berlim/N. Iorque: Walter de Gruyter, 2003.

⁵¹⁷ Cf. G. A. van den Bergh van Eysinga, “Marcion als getuige voor een voor-katholiek Christendom”. *Godsdienstwetenschappelijke Studien*, XVII, 1955: 5-39; trad. alemã de Hermann Detering (Berlim, 2001): “Marcion als Zeuge für ein vorkatholisches Christentum”. Em: *Radikalkritik/De omnis dubitandum (Beiträge zur radikalen Kritik der frühchristlichen Geschichte)*, Berlim, 2001 (disponível em <www.radikalkritik.de/marcion_als_zeuge.htm>).

⁵¹⁸ 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 verschiedne 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 göttliche 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

uma *Geschichte des Gnosticismus* (“História do Gnosticismo”; *Nachlaß/Studienheft* 28.13) - uma história crítica dos conceitos teológicos fundamentais do Gnosticismo, em contraste com o Cristianismo normativo, ou uma “teologia histórico-crítica” inspirada pela gnose. Esse projeto foi sendo deixado de lado desde 1795 em favor de reflexões sobre os fundamentos da filosofia, sendo parcialmente retomado em especulações posteriores.

Ao longo do percurso filosófico de Schelling repetem-se diversos esforços especulativos objetivando esclarecer o vínculo possível entre a origem do mal e o surgimento da liberdade humana, esforços que progressivamente construíram uma ponte entre preocupações herdadas das culturas antigas e as indagações mais atuais do Idealismo alemão. Aquilo que aqui estamos chamando de uma primeira fase de apropriação de elementos do pensamento do Gnosticismo na filosofia schellinguiana coincide aproximadamente com uma fase anterior aos escritos da Filosofia da Identidade, nos quais Emilio BRITO (1986, pp. 248-51) identificou uma rejeição da doutrina da criação e da escatologia cristã. Curiosamente, a “segunda fase” de apropriação schellinguiana de elementos do Gnosticismo parece coincidir com a “filosofia intermediária”, caracterizada por BRITO (1986, pp. 251-5) como período de acolhimento gradual tanto da doutrina da criação quanto da escatologia cristã⁵¹⁹.

Segunda fase

O breve ensaio sobre *Filosofia e Religião* (1804) marca o que BRITO (1984, p. 208) caracterizou como tentativa de elaboração de um “programa de teologia especulativa”. Nessa obra, Schelling aprofunda a ideia de uma “queda” do Absoluto, já esboçada na obra *Sistema da Filosofia Toda*, do mesmo ano, e almeja transcender a separação entre filosofia e religião⁵²⁰ buscando-lhes uma origem comum na “ideia vivente do Absoluto”⁵²¹. Na verdade, desde 1803, ano de sua mudança para a católica Baviera (inicialmente para Würzburgo, e após três anos, para Munique), Schelling

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 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.

⁵¹⁹ Segundo BRITO (1986, p. 252), a escatologia cristã ganha vulto nas *Conferências de Stuttgart* (1810), partindo da teogonia elaborada no *Freiheitsschrift*.

⁵²⁰ *Philosophie und Religion* (SW, I, 6), p. 16.

⁵²¹ *Philosophie und Religion*, p. 27.

procurou deixar para trás a filosofia racionalista de Kant⁵²² e retornar àquilo que imaginava ser o verdadeiro espírito da cristandade. Insatisfeito então com o Protestantismo⁵²³, mas hesitante em considerar uma renovação do Catolicismo como alternativa à degeneração da religiosidade em uma ciência de objetos religiosos, Schelling se reaproximou progressivamente da tradição teosófica alemã – buscando um conhecimento direto das obras de Böhme e Oetinger a partir de 1803 (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 170) e principalmente após tornar-se muito próximo de Franz von Baader, em 1806. Schelling reconheceu a contribuição especial de Baader⁵²⁴ às suas reflexões sobre a natureza do mal (*FS*, 366), e pelo menos desde a época de BAUMGARDT (1927, p. 41) se considera que Baader contribuiu significativamente para a mudança de orientação schellinguiana do panteísmo para o teísmo⁵²⁵.

À época de Baader a teosofia alemã estava desde há muito tempo permeada por um gnosticismo vestigial, embora eloquente em alguns pontos (como em desdobramentos da sugestão eckhartiana da existência de uma diferença entre a Divindade e Deus, ou da sondagem bôhmiana da protohistória da queda). Aproximando-se a essa tradição, no contexto de uma reavaliação do lugar do Cristianismo (próprio e institucional) no quadro maior da filosofia, Schelling certamente procedeu a uma rememoração e reavaliação de especulações pessoais e alheias, tanto modernas quanto antigas, sobre a história da gnose como cognoscibilização do Absoluto e dos mistérios do tempo, da liberdade e do mal. Pôde, ademais, ter acesso a palavras e conceitos do gnosticismo no contexto da teosofia ou gnose cristã, diferente daquele de sua forma histórica antiga, e de certo modo partilhou com Baader a crença de que os antigos gnósticos erraram ao enxergar o começo do bem e do mal na Causa (*Causa*), e não no Fundamento (*Grund*)⁵²⁶. Há uma passagem do Prefácio à segunda edição (1827)

⁵²² *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803; *SW*, I, 5, pp. 207-352), 9^{te} Vorlesung, “Über das Studium der Theologie”, p. 299.

⁵²³ *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, especialmente às pp. 300-302.

⁵²⁴ Sobre quem escreveu o seguinte em 1806: “Conheço um homem que é por natureza um homem subterrâneo, em quem o conhecimento se tornou realidade sólida, em quem o conhecimento tornou-se ser, assim como em metais o som e a luz recebem massa” (*Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft*; *SW*, I, 7, p. 247).

⁵²⁵ “Um tipo de monoteísmo dialético que chegou próximo ao dualismo” (LARRIMORE, 2001, p. 241).

⁵²⁶ BAADER, Franz von. *Vorlesungen über speculative Dogmatik, Erster Heft* (1828), XV. *Vorlesung*; *SW*, VIII (pp. 131-136), p. 132. Como Baader, Schelling assimila de Böhme parte de seu entendimento do *Grund* (cf. VETÖ, 2002, *passim*) até chegar à ideia de “Fundamento” qualificado ainda de *conditio sine qua non*, *Fundament*, *Unterlage*, *Grundlage*, *Basis* [Carta a E. F. Georgii (organizador das “Conferências de Stuttgart”), 1810 - onde Schelling tentou esclarecer seu entendimento da diferença entre Fundamento (imane) e *Causa* (transcendente). G. L. Plitt (ed.), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1869-70, v. 2 (1803-1820), p. 221]. Cf. tb. SEIDEL, 1976, pp. 13-16, e STRUMMIELLO, 2007, pp. 34-37.

da *Enciclopédia* de Hegel que parece consistir numa longa invectiva contra a “gnose” de um “imitador” de Baader em seu rescaldar de “turvas figurações da verdade” das filosofias místicas e gnósticas:

A gnose [= o gnosticismo] do Sr. von Baader (...) é uma maneira peculiar de suscitar e de promover o interesse filosófico; opõe-se vigorosamente tanto à quietação na nudez carente-de-conteúdo do Iluminismo como à piedade que quer permanecer apenas intensiva. Tal gnose tem por si seus inconvenientes; sua metafísica não se sublima até a consideração das categorias mesmas, e ao desenvolvimento metódico do conteúdo; padece da inadequação do conceito a tais formas e figurações bárbaras ou espirituosas (...). Figurações mais puras e mais turvas da verdade nós as temos, pode-se dizer, *bastante e em excesso*, nas religiões e mitologias, nas filosofias gnósticas e místicas dos tempos antigos e modernos. Há quem possa encontrar sua alegria em fazer a *descoberta* da Ideia nessas figurações – ao menos como fermento. Mas, quando a arrogância da imaturidade – como foi o caso com um imitador do Sr. von Baader – consegue requestrar tais produtos da fermentação, eleva para si facilmente, em sua preguiça e incapacidade para o pensar científico, tal gnose ao modo exclusivo do conhecer (HEGEL, 1995, pp. 29-30)⁵²⁷.

É muito provável que o “imitador” referido na passagem acima se trate de Schelling, especialmente pela conhecida influência que Schelling recebeu de Baader e pela acusação de arrogância na imaturidade⁵²⁸, mas é difícil sustentar contra Schelling a acusação de ter pretendido, em qualquer momento de sua obra, que a gnose fosse o modo exclusivo do conhecimento, ou que assim tivesse sido em algum momento da história.

As discordâncias de Schelling em relação ao Gnosticismo histórico em muitas ocasiões não foram valorizadas, ou simplesmente nem foram consideradas por seus críticos. Em 1845, por exemplo, Jacques Matter afirmou sobre Schelling que “ele se encontra algumas vezes com Plotino”, mas concluiu que “os neoplatônicos não são seus guias”. Dever-se-ia, então, buscar outra fonte para as ideias do filósofo à época:

Ele se encontra em grau maior (*davantage*) com Valentino e os gnósticos. (...) À época em que o Sr. von Schelling desenvolveu os primeiros pensamentos de sua Filosofia da Natureza, as teorias dos gnósticos pouco ocupavam os espíritos, mesmo na Alemanha. (...) Ora, o Sr. von Schelling segue com atenção todos os progressos e todos os trabalhos de seus contemporâneos. Todavia, se ele sofreu a influência de algumas obras modernas, certamente ele também apreendeu o Gnosticismo em sua fonte. Com efeito, ele se

⁵²⁷ Essa passagem continua assim: “Com efeito, é menos penoso entregar-se a tais invencionices e juntar-lhes filosofemas assertóricos do que empreender o desenvolvimento do conceito e subjugar seu pensar, como sua alma emotiva, à necessidade lógica dele [= do conceito]. A arrogância não está longe de se atribuir como descoberta o que aprendeu dos outros, e acredita nisso tanto mais facilmente quando os combate ou rebaixa, ou melhor: está irritada contra os outros porque deles extraiu suas luzes”.

⁵²⁸ Em momentos diferentes de sua vida, Schelling foi acusado de arrogante por Benjamin Constant (James Mitchell Lee, *Benjamin Constant: the moralization of modern liberty*. Tese de doutoramento em história. Madison: University of Wisconsin-Madison, 2003, p. 223), por Søren Kierkegaard [Patrick Gardiner, Kierkegaard (1988), trad. M. B. Leal. S. Paulo: Loyola, 2001, p. 17] e pelo conde Friedrich von Türheim (Hegel, *The Letters*, trad. C. Butler e C. Seiler; comentários de C. Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 98), entre outros.

deixou penetrar por seu espírito, se deixou invadir bem mais do que era preciso (MATTER, 1845, pp. 173-4).

Jacob Burckhardt, que foi aluno de Schelling, escreveu o seguinte sobre este, no *post scriptum* de uma carta a Gottfried Kinkel, enviada de Berlim em 13 de junho de 1842:

(...) Schelling, assim se diz, fracassou com sua *philosophia secunda*⁵²⁹. Você com certeza encontrará a mais abrangente crítica à sua doutrina nos *Deutschen Jahrbüchern [für Wissenschaft und Kunst* (Dresden, 1838-43)]. Eu assisti às suas aulas algumas vezes, como ouvinte, durante o período mais intenso das discussões dogmáticas, e expliquei tudo para mim mesmo da seguinte maneira: Schelling é um gnóstico no exato sentido da palavra, como Basílides. Vem daí tudo o que é sinistro, monstruoso e informe nessa parte de sua doutrina. Pensei que, a qualquer momento, algum monstruoso deus asiático com doze pernas surgiria bamboleando e com seus doze braços tiraria seis chapéus de seis cabeças⁵³⁰ (...) (BURCKHARDT, 2003, pp. 160-1).

A correlação do Gnosticismo com uma divindade asiática (indiana?) pode ser melhor compreendida à luz da obra *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha* (1834-5), de Heinrich Heine⁵³¹, onde lemos o seguinte pouco depois da afirmação de que “para revelar o pensamento alemão deverei falar em primeiro lugar da religião. Essa religião é o Cristianismo”⁵³² (HEINE, 1991, p. 20 n. 1):

Investigamos a história dos maniqueus e dos gnósticos. Ainda que aqueles tenham sido acusados de heresia, que estes tenham sido difamados e que a Igreja os tenha anatematizado a uns e a outros, sua influência sobre o dogma se manteve, a arte católica se desenvolveu sobre seu simbolismo, e seu modo de pensar impregnou toda a vida dos povos cristãos. (...) Os gnósticos propriamente ditos acreditavam na preexistência do princípio do Bem e explicavam o surgimento do Mal pela emanção, pelas gerações de eões que se deterioram e se turvam quanto mais distante estejam da origem⁵³³. (...) De origem hindu [*indische*; mais propriamente, “indiana”], essa visão de mundo gnóstica trazia implícita a doutrina da encarnação de Deus, do perecimento da carne, da introspecção espiritual, e gerou a vida monástica de contemplação ascética (...). Ao bom Cristo, que representa o mundo do Espírito, se opõe o maligno Satanás, que representa o mundo da matéria; àquele pertence nossa alma, a este o nosso corpo; e, assim, todo o mundo dos fenômenos – a natureza – é originariamente mau. (...) Mas, sobre o princípio do mal, sobre o império de Satã (...) se tinham, no norte germânico, ideias totalmente distintas das do sul românico. (...) A crença nacional, muito mais ao norte que ao sul da

⁵²⁹ I. e., a “filosofia positiva”.

⁵³⁰ À época da carta de Burckhardt a Kinkel não era incomum atribuir uma origem asiática ao Gnosticismo. Uma divindade asiática com doze braços, doze pernas e seis cabeças é Skanda. No sul da Índia, Skanda se confunde sincreticamente com Shanmukha/Satanana/Arumukha, uma das representações de Subrahmanya ou Muruga, o segundo filho de Shiva e Parvati.

⁵³¹ Intitulada antes “De l’Allemagne depuis Luther”. *Revue des Deux Mondes*, 3ª série, 4 (6), nov.-dez. 1834, republicada em *De l’Allemagne* (Paris: Eugène Renduel, 1835) como “Sur l’histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne”. O texto francês teve muitas passagens cortadas e mutiladas pela censura, e Heine as recompôs em “Zur Geschichte der Religion und Philosophie um Deutschland”, 1ª ed. alemã na revista *Der Salon*, 2 (junto com o ciclo de poemas *Neuer Frühling*; Hamburgo: Hoffman & Campe, 1834 [*de facto*, 1835]); 2ª ed. alemã 1852.

⁵³² Trecho traduzido a partir da versão francesa da *Revue des Deux Mondes*.

⁵³³ Esta é “a visão gnóstica da degradação do outrora divino (*die gnostische Ansicht von der Verschlechterung der ehemals Göttlichen*)” (HEINE, 1991, p. 27).

Europa, era panteísta (...). [Com Lutero,] a corrente com que S. Bonifácio prendera a Igreja alemã a Roma se rompe em duas. (...) A própria religião se torna outra; dela desaparece o elemento indo-gnóstico⁵³⁴. (...) A religião novamente se torna uma verdade, visto que não apenas se consideram, mas também se legitimam as reivindicações mais urgentes da matéria. (...) A revolução filosófica [que resultou da grande revolução religiosa] (...) nada mais é senão a última consequência do Protestantismo (HEINE, 1991, pp. 22, 23, 27, 41, 53).

Noutra passagem, Heine menciona “o assim chamado Cristianismo católico, indo-gnóstico”⁵³⁵ (HEINE, 1991, p. 49)⁵³⁶, que avilta o corpo e releva a matéria e o temporal (p. 65), e que, “contrário ao novo espírito do tempo” (p. 51), deve ceder espaço a novas instituições que têm por objetivo “a reabilitação da matéria, o restabelecimento de sua dignidade, seu reconhecimento moral, sua santificação religiosa, sua reconciliação com o espírito. Purusa [sânscrito *Purusha*, o espírito] se casa de novo com Pracriti [sânscr. *Prakriti*, “natureza; matéria”]. De sua violenta separação surgira, como tão significativamente se mostra no mito hindu, a grande cisão do mundo, o Mal” (p. 66). A fonte de Heine para esse mito é-nos desconhecida⁵³⁷, e representa uma dualidade radical difícil de se encontrar no pensamento indiano, mas que, por alguma intermediação obscura, levou Heine (assim como Burckhardt?) a identificar alguma vertente dualista (*dvaita*) do pleomórfico pensamento indiano com o Gnosticismo, que teria constituído – ao lado do Cristianismo (notadamente do católico, seg. Heine) e, de modo paradoxal, impregnando aquele - um dos substratos do filosofar alemão. Contrariamente a Heine, O’Regan entende que “do mesmo modo como as condições para um retorno do Gnosticismo estão presente nas formas do pensamento Protestante pós-Reforma e pós-Iluminismo, elas também estão ausentes do pensamento Católico”; “a Reforma é a condição de possibilidade dessa vertente especulativa da Cristandade, por causa de sua ênfase no pneumatismo” (O’REGAN, 2001, pp. 20 e 27).

De onde quer que tenha vindo a promoção do pneumatismo encontrada nos meios cultos da Alemanha à época dos estudos de Schelling no *Stift* de Tübingen, quando os axiomas kantianos da razão prática estavam sendo “transformados em postulados da razão em si e combinados aos dogmas e superstições da religião positiva e natural”, Schelling cedo se insurgiu contra o “despotismo moral e religioso, baseado na pressuposição de que apenas um conhecimento iniciático poderia fundamentar toda

⁵³⁴ Na versão francesa, “espiritualismo indo-Gnóstico” ou “Gnosticismo indiano”.

⁵³⁵ “*Das indische gnostische, sogenannte katolische Christentum*”.

⁵³⁶ Cf. ainda HEINE, 1991, p. 51.

⁵³⁷ Assim como é-nos desconhecido “o argumento mais arrojado” que procurou situar na Índia a origem última dos sistemas gnósticos (PUECH, 1957, p. 55), embora saibamos que Neander e Baur enfatizaram as influências das especulações metafísicas indianas sobre o Gnosticismo.

forma de ideia e entendimento filosófico” (DISTASO, 2004, p. 2). Essa pressuposição não tardou a levar a um novo balanceamento de forças entre a filosofia alemã e a teologia, e entre a inteligência e a fé, uma vez que o ímpeto da Reforma e as cintilações do Iluminismo animavam desde dentro as sondagens da razão crítica, que agora buscava enxergar os mesmos horizontes da gnose, em busca de uma filosofia superior e de uma nova religião. Herdeiro desse novo balanço de inclinações filosóficas e teológicas, o pensamento de Schelling, em suas indagações sobre as relações entre o incondicionado e o condicionado, assumiu posturas às vezes mais religiosas, às vezes mais intelectivas, e em momentos de arrebatamento quis buscar respostas desde sempre perseguidas sobre os princípios da origem e sobre a essência do Ser Absoluto, nessa empreitada fazendo suas - parece que desde cedo - algumas questões associadas à gnose de todas as épocas.

A historiografia filosófica, contudo, parece entender majoritariamente que interesses ou temas “gnósticos” só demonstram caracterizar a filosofia schellinguiana numa fase secundária, iniciada à época do aparecimento do *Freiheitsschrift* (1809) ou ganhando vulto desde então. Para Albert Franz, por exemplo,

A última filosofia de Schelling faz parte do contexto da gnose na medida em que as questões fundamentais que inflamaram o pensamento e o sentimento gnósticos a propósito da origem e da destinação últimas da existência humana e do mundo em geral aí são postas sob novo encargo, e na medida em que Schelling tenta responder a essas questões recorrendo à filosofia, à mitologia e à religião da revelação (FRANZ, 2000, p. 176).

Não seria a polêmica antignóstica do “último Schelling”, paradoxalmente, a evidência maior de uma aproximação mais demorada sua, ainda hoje mal dimensionada, à problemática do Gnosticismo? John Laughland, por exemplo, defendeu a tese de que, notadamente a partir do *Freiheitsschrift*, “Schelling desembaraçou-se progressivamente daquelas cosmogonias competitivas, que tinham influenciado tão pesadamente a tradição idealista germânica em que ele havia nascido e que ele inicialmente esposara” – incluindo-se entre essas “cosmogonias” o Orfismo/Pitagorismo, o Gnosticismo, o Maniqueísmo e o Neoplatonismo -, e que ele “tornou-se gradualmente mais próximo do modelo judaico-cristão, abraçando de modo crescentemente manifesto ao longo do caminho uma metafísica cristã para acompanhar esse modelo” (LAUGHLAND, 2007, p. 1-2). Uma afirmação dessa natureza, bastante satisfatória à primeira vista, precisa, no entanto, ser redimensionada quando se leva em conta que a “metafísica cristã” (compreendendo a Schellinguiana, inclusive) se construiu não apenas em distinção

àquelas cosmogonias de que falou Laughland, mas também assimilando delas o que podia para buscar superá-las.

Franz demonstra, através de uma comparação entre a edição da *Filosofia da Revelação* preparada por K. F. A. Schelling e uma “cópia da versão inicial dos cursos sobre a Filosofia da Revelação” descoberta no espólio do pai e editada há poucos anos por Walter E. Ehrhardt⁵³⁸, que aquilo que aparece apenas como uma breve nota à pagina 91 do volume XIV dos *Sämmtliche Werke* editados pelo filho (*SW*, II, 4), no texto dos cursos 56 e 57 da “versão inicial” (p. 462 e ss.), consiste em “uma discussão explícita de Schelling com a gnose [= com o Gnosticismo]” (FRANZ, 2000, p. 171 n. 1). Pois bem, na “versão inicial”, Schelling dá-se ao trabalho (p. 463) de confrontar as enganosas representações gnósticas do mundo enquanto produção de um demiurgo, um criador distinto do “Deus verdadeiro ou supremo”. Em sua polêmica antignóstica, Schelling trata dos mesmos temas caros aos gnósticos, recorrendo às mesmas fontes que seus adversários – a mitologia e a revelação –; todavia, Schelling não liga a mitologia e a revelação “à pretensão da crença teológica, mas à pretensão do saber filosófico, e propriamente ao saber metafísico – quer dizer, à pretensão de poder testemunhar os princípios últimos, a *Arché* em geral, a relação entre Deus e o mundo de modo inteligível” (FRANZ, 2000, p. 173). No entendimento de Jean-François Courtine,

Para uma reflexão filosófica que, como a de Schelling, prende-se ao conceito e ao fenômeno da revelação, sem por isso partilhar qualquer preocupação de ortodoxia, sem se dar nem como filosofia cristã nem como “filosofia revelada”, o que está verdadeiramente em jogo na investigação que decide apoiar-se em documentos positivos – quer se trate de narrativas mitológicas, literariamente atestadas, quer se trate de mitologemas gerais ou, enfim, desses arquivados reunidos sob o título enfático de Escrituras – é uma “ampliação” (*Erweiterung*) da filosofia (COURTINE, 2006, p. 253).

Para Franz, o saber filosófico pleiteado por Schelling buscou transcender de modo objetivo “a diferenciação entre filosofia (metafísica), religião e ciência, do modo a que nós estamos habituados pela tradição”. Schelling ensaiou diversas aproximações à tradição alternativa do Gnosticismo para assimilar dela aquilo que melhor convinha à formulação de seu próprio tratamento da gnose. Esta seria, em essência e afinal, “essa forma fundamental de saber no sentido envolvente, aquela que sempre se pode instar de modo inoportuno na superfície da ciência, da religião e da filosofia” e que se concretiza numa interdependência “luminosa (*faite jour*)” entre ciência, religião e filosofia, ao

⁵³⁸ F. W. J. [von] Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831-32), 2 vols. Hamburgo: Felix Meiner, 1992.

tempo em que elas “ameaçam perder de vista sua proveniência respectiva e sua relatividade (mútua)” (FRANZ, 2000, pp. 176 e 177).

Como que a espelhar os variados posicionamentos de Schelling em relação à tradição do Gnosticismo, varia também o entendimento sobre se o filósofo suábio seria ou não um daqueles pensadores com um traço gnóstico significativo ou essencial. Conforme Xavier Tilliette, p. ex., Walter Kasper⁵³⁹ “mostrou que a teologia schellinguiana, em seu conjunto, foi algo bastante diferente da gnose” (TILLIETTE, 1970, v. 2, p. 455). Tilliette inicialmente negou com veemência qualquer Gnosticismo importante em Schelling, vendo sob esse rótulo apenas um “conjunto considerável de imagens e palavras” compartilhadas com correntes gnósticas do passado e da época, tomadas como “uma provisão de experiências e descrições” intelectualizadas à segunda potência” (TILLIETTE, 1970, v. 1, p. 592). A opinião de Tilliette à época faz lembrar a posição mais recente de Michael PAUEN (1994)⁵⁴⁰, um seguidor da hermenêutica “gramatológica” que tomou as expressões semânticas e figuras simbólicas do “Gnosticismo” de Schelling notadamente como recurso estilístico e tendência de época⁵⁴¹.

Tilliette obviamente não desprezou a influência de Böhme sobre Schelling, afirmando que “não é necessário ser grande homem de letras para descobrir no *Freiheitsschrift* a influência de Jacob Böhme” (TILLIETTE, 1970, v. 1, p. 504), mas cautelosamente evitou considerar os aspectos “gnósticos” do pensamento de Böhme⁵⁴² separadamente de seus aspectos “teosóficos” e “herméticos”. De forma diferente procedeu Schopenhauer, que já em 1813, em seu ensaio *Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*, considerou que Schelling tomou “a fábula toda (*die ganze Fabel*)” sobre a “razão além da razão (*Ungrund*)” da obra *Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio* (“*Mysterium pansophicum*”) de Böhme, que por sua vez teria tido como fonte “o assim-chamado abismo (*Ungrund*)” do “*bythós*, isto é, o *abyssus*, *vorago*, poço sem fundo, UNGRUND dos valentinianos, que,

⁵³⁹ *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1965.

⁵⁴⁰ PAUEN (1994, especialmente p. 67 e ss.) considera que a inclinação moderna a favor de estruturas expressivas gnósticas (no sentido dualista) começa com Schopenhauer.

⁵⁴¹ Marie-Christine Challiol, com uma visão mais fenomenológica, perguntava: “Não se deveria antes perguntar se o conteúdo mesmo da experiência e da literatura místicas não substitui a força produtora que a poesia manifesta à época da identidade?” [“Poésie et mysticisme dans la dernière philosophie de Schelling”. *Les Études Philosophiques*, outubro-dezembro de 1992 (*Poésie et philosophie dans l'idéalisme allemand*): pp. 519-536; p. 522].

⁵⁴² Sobre os quais q. v. Victor Weiss, *Die Gnosis Jakob Böhmes*. Zurique: Origo, 1955, e Cyril O'Regan, *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's haunted narrative* (*op. cit.*).

no Silêncio consubstancial consigo mesmo, engendrou a Inteligência e o mundo, como relatou Irineu⁵⁴³ (SCHOPENHAUER, 1988, p. 28)⁵⁴⁴.

Para Tilliette, a filosofia que Schelling elabora durante seus anos de lamentação pela morte da esposa e de retiro para estudos, inaugurada pelo ensaio *Sobre a Essência da Liberdade Humana*, é uma aventureira e fantástica especulação cristã gnóstica, inspirada por Böhme, por Oetinger e pelo Neoplatonismo (TILLIETTE, 1985 p. 212; 1987, p. 4). Nos últimos anos, Tilliette assumiu uma posição mais receptiva à ideia da presença de traços gnósticos significativos na obra de Schelling (TILLIETTE, 1988a e 1988b), e chegou a afirmar que “na *Filosofia da Revelação* Schelling se esforça de modo radical para apagar a suspeita de Gnosticismo e Docetismo” (TILLIETTE, 1988a, p. 273), esforço que parece não ter culminado num resultado satisfatório, posto que, conforme Tilliette (*loc. cit.*), os exemplos que Schelling cita “provocam facilmente um sentimento de mal-estar entre os teólogos” (e o jesuíta francês deve falar disso com conhecimento de causa).

Enquanto o pensamento gnóstico se caracteriza por uma visão pessimista da criação e enfatiza a necessidade de libertar o homem do mundo, Schelling, apresenta uma compreensão otimista da criação e da liberdade no mundo, mantendo-se fiel às suas precoces inclinações pró-naturalistas e antidualistas. Tonino GRIFFERO (2000, p. 44) chegou a qualificar Schelling de “um consciente e decididamente ‘filho da natureza’, um antiidealista que somente a ininterrupta e atormentada reflexão filosófica distinguirá do tosco e superficial *Jushu-Christ*⁵⁴⁵”. Entendemos, contudo, que alguns elementos da

⁵⁴³ Q. v. Thomas Regehly, “*Fabula docet. Vom Oupnek’hat über Irenäus zu Böhme, Schelling und Schopenhauer*”. Em: G. Bonheim e T. Regehly (eds.), *Philosophien des Willens. Böhme, Schelling, Schopenhauer*. Berlim: Weißensee, 2008, pp. 81-104; pp. 82, 87-90 e 104.

⁵⁴⁴ Diz a passagem que nos interessa: “*War nämlich Kartesius der Forderung des unerbittlichen Kausalgesetzes, welches seinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Ursache einen Erkenntnisgrund substituirte, um die Sache zur Ruhe zu bringen; und hatte Spinoza aus diesem eine wirkliche Ursache und also causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; so ließ Herr von Schelling (in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit) in Gott selbst den Grund und die Folge auseinandertreten, konsolidirte also die Sache noch viel besser dadurch, daß er sie zu einer realen und leibhaften Hypothese des Grundes und seiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, ‘das in Gott nicht Er selbst sey, sondern sein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr U n g r u n d’.* Hoc quidem vere palmarium est. - *Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhme’s ‘Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio’ genommen hat, ist heut zu tage bekannt genug: woher aber Jakob Böhme selbst die Sache habe und wo also eigentlich der Ungrund zu Hause sey, scheint man nicht zu wissen; daher ich mir erlaube, es herzusetzen. Es ist der bythos, d. i. abyssus, vorago, also bodenlose Tiefe, U n g r u n d, der Valentinianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verstand und die Welt gebar: wie es Irenäus, contr[a] haeres[es] lib[er] 1, c[ap.] 1 in folgenden Worten berichtet: (...)”.*

⁵⁴⁵ Termo com o qual os discípulos do pastor Phillip Matthäus Hahn (1739-1790) definiam malignamente os membros da comunidade radical-pietista fundada por Christian Gottlieb Pregizer (1751-1824), a

filosofia schellinguiana podem ser considerados como gnósticos. Esses elementos incluem: 1. uma preocupação pouco habitual com as circunstâncias da Divindade antes da criação; 2. uma aparente afinidade entre o entendimento schellinguiano das instâncias divinas precedentes à criação e o ensinamento valentiniano sobre a primeira emissão pleromática (q. v. adiante); 3. a caracterização da existência como pecado⁵⁴⁶; 3. a realidade do mal como contrapoder ativo e universal; 5. a ideia da necessária queda de Deus no tempo, e 6. a concepção de que o fundamento da realidade do finito não pode estar baseado no Absoluto, e que esse fundamento se funda no próprio finito por causa do distanciamento ou queda do Absoluto. Esses elementos “gnosticizantes” serão abordados adiante (capítulo V) sob os rótulos mais abrangentes de a criação, a dualidade, o tempo e o mal. Passaremos antes, no entanto, a uma apreciação do *Freiheitsschrift* como texto onde Schelling “recicla” e atualiza a teodicéia de Kant, notadamente a partir de contribuições do Gnosticismo, enxergado principalmente por intermédio da contribuição böhmlana.

“*Pregizer Gemeinschaft*”. Pregizer teria despertado em Schelling o interesse pelo misticismo suábico (GRIFFERO, 2000, p. 15 e p. 44 n. 116; sobre Hahn e Schelling, cf. esp. a p. 14 n. 14).

⁵⁴⁶ *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (SW, I, 7), p. 196.

IV - O *FREIHEITSSCHRIFT* - ONDE SCHELLING VAI ALÉM DA TEODICÉIA DE KANT

“Permanecerá sempre estranho que Kant, depois de primeiro distinguir as coisas em si das aparências apenas de modo negativo, pela independência em relação ao tempo, e depois (...) tratar a independência em relação ao tempo e a liberdade como conceitos correlatos, não avançou até a ideia de transferir também para os entes esse único conceito positivo possível do em-si”

F. W. J Schelling, “*Freiheitsschrift*”; *Sämmtliche Werke*, I, 7, pp. 351-2

Conforme George Williamson, as tendências teológicas dominantes no *Stift* de Tübingen à época dos estudos de Schelling ali foram moldadas por uma leitura conservadora de Kant:

Inspirados por F. H. Jacobi [1743-1819] e pela “controvérsia do panteísmo”⁵⁴⁷, muitos teólogos viam a filosofia crítica de Kant como criadora de um reino expandido para a fé. Nas *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam* (1793), o teólogo de Tübingen e superintendente do *Stift* Gottlob Christian Storr estendeu os “postulados da razão prática” de Kant para abarcar a maior parte dos dogmas luteranos, incluindo uma crença literal na Bíblia. (...). Para a insatisfação de Schelling, a teologia “supranaturalista” de Storr⁵⁴⁸ desfrutava de uma posição dominante no *Stift* nessa época. (...) Assim, Schelling tinha ampla razão para se sentir ambivalente sobre as implicações da “revolução” filosófica kantiana para o seu campo escolhido da teologia. É certo que Kant havia elevado a filosofia a uma nova altura, estabelecendo um sistema baseado nos princípios da liberdade e na crítica; no entanto, também existia o perigo de que a filosofia de Kant pudesse ser usada para solapar ou tornar irrelevante a investigação historicocrítica da Bíblia. Schelling acreditava que Storr particularmente havia buscado uma combinação ilegítima de teologia e filosofia crítica, de modo a rejeitar questões de evidência histórica *a priori*. (...). Como resultado, Schelling tornou-se um devoto da abordagem mística, publicando uma dissertação de mestrado sobre a narrativa do Jardim do Éden⁵⁴⁹ enquanto esboçava um estudo dos mitos nos relatos dos Evangelhos sobre o nascimento de Jesus (WILLIAMSON, 2004, pp. 42-3).

O ponto de partida para a discussão do problema do mal entre os autores do Idealismo Alemão é a ideia de Kant acerca do “mal radical”, ou seja, da possibilidade geral, enraizada na liberdade, da transgressão pelo homem das normas morais que lhe

⁵⁴⁷ Para Jacobi, Schelling professa um spinozismo dissimulado, entremeado de platonismo (cf. STRUMMIELLO, 2007, p. 7 e ss.). Segundo Félix DUQUE (1998, p. 253), “Schelling não deixa de ser um ‘rebento’ do *Pantheismusstreit*”, e para Philip CLAYTON (2000, p. 473; cf. 472-81) Schelling buscou um equilíbrio entre o spinozismo de Mendelssohn e o idealismo absoluto que veio a ser abraçado por Hegel, “incorporando o realismo de Spinoza como a divina ‘vontade do Fundamento’ e o idealismo de Fichte como a ‘vontade do Amor’ (*FS*, 397)” (CLAYTON, 2000, pp. 501-2) [sobre o *Pantheismusstreit* ou *Spinozastreit*, cf. Joãozinho Beckenkamp, *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 11-66, e “A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã”, 2006 (*op. cit.*), além das referências em STRUMMIELLO, 2007 (*op. & loc. cit.*)]

⁵⁴⁸ O “supranaturalismo” (*Supernaturalismus*) é uma tendência que admite a revelação sobrenatural de verdades que superam e razão enquanto busca fundamentar na razão as verdades sobrenaturais contidas na Bíblia.

⁵⁴⁹ Sobre essa dissertação Luis Fernando Cardona Suárez escreveu “La *Magisterschrift* de Schelling como hermenéutica del *malum morale*” (disponível em <www.javeriana.edu.co/Facultades/Filosofia/fcardona/Schelling.html>, acessado em 03/08/2007), texto depois incorporado (com pequenas modificações) como o capítulo “*Hermenéutica del malum morale*” em CARDONA SUÁREZ, 2002, pp. 27-61.

são próprias (SCHMIDT, 2001; ROGOZINSKI, 2008, pp. 351-99). Na *Crítica da Razão Prática* (1788) o mal é apenas o nome para uma certa privação no campo ético do sujeito. Desprovido de propriedades metafísicas, o mal se manifesta naqueles momentos em que “troçamos” ao tentar obedecer ao imperativo da lei moral, e essas faltas, atribuídas a um certo “mau-reconhecimento” do Bem Absoluto pelo sujeito, que se desvia d’Aquele para o meramente prazeroso ou cobiçável, deveriam ser consideradas “patológicas” (SCHMIDT, 2001). Já em *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793), que se abre com um *Ensaio sobre o mal radical*, Kant parece revisar seu otimismo anterior em relação à perfectibilidade da natureza humana⁵⁵⁰, defendendo então que, a um escrutínio atento, os seres humanos aparentam estar prontos a sucumbir a inclinações bastante tenebrosas, parecendo que o próprio Universal está patologicamente (radicalmente) maculado (SCHMIDT, 2001), e que (como no Gnosticismo histórico) “o mundo é mau, (...) que a história se confunde com uma ‘queda no mal’” (ROGOZINSKI, 2008, p. 358). A impressão kantiana acerca de uma mácula universal traduz-se através das noções da “liberdade inteligível”⁵⁵¹ e do “mal radical”, vinculadas a uma preocupação fundamental com a essência da condição humana.

Interpretando com liberdade o relato bíblico da criação, a filosofia do Idealismo alemão viu a origem do mal na essência inteligível do homem, independentemente de uma natureza ou “parte” animal, sensível ou passional do homem, e mesmo de uma causa temporal, histórica. Para o Idealismo alemão, o mal faz parte da essência do homem, daquilo que o define em sua liberdade, de tal modo que o discurso sobre o mal

⁵⁵⁰ Essa revisão não se efetua sem problemas; conforme Jacob ROGOZINSKI (2008, pp. 357-8), em seu *Ensaio sobre o mal radical* “veremos Kant hesitar entre dois procedimentos contraditórios, entre uma dedução *a priori* do mal radical e uma análise ‘antropológica’ *a posteriori*. Duas vias divergentes se cruzam no texto, não cessam de se encavalar, de suplantar uma à outra, a primeira conferindo ao mal uma dimensão transcendental, a segunda relegando-o a um estatuto subalterno, ao desvio da lei. (...) *O Ensaio sobre o mal radical* apresenta uma formação de compromisso em que duas lógicas rivais se enfrentam, por assim dizer, a descoberto. Tamto que seu conflito atravessa todo o texto, fazendo com que cada conceito se volte contra si mesmo, obrigando Kant a multiplicar os lances forçados e as demarcações arbitrárias, desacreditar cada tese no próprio momento em que as enuncia. Ora veremos Kant afirmar que todas as nossas disposições naturais são boas, ora que, não obstante, o homem é ‘mau por natureza’; sustentar a tese de uma ‘origem racional do mal’ e, arisco, negar que ele possa se enraizar na razão; definir a inclinação para o mal como um fato ‘contingente’ e no entanto universal; como uma tendência ‘inata’, mas que terá sido livremente contraída, ‘inextirpável’, mas que no entanto precisamos dominar por nós mesmos. Tantas noções instáveis e ambíguas, paradoxos ou oximoros conceituais – mas esse é o preço a pagar por quem tenta dizer o indizível”.

⁵⁵¹ Cf. ROGOZINSKI, 2008, p. 362; Peter McLaughlin, *Kant’s Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990, p. 116 e ss.; Alejandro Mumbrú Mora, “Sensibilización y moralidad en Kant”. *Eidos* (Barranquilla), 10, 2009: 92-133; p. 112 e ss.

não tem um estatuto empírico fundado numa descrição do que ocorreu historicamente ou que seja tributário dessa liberdade, mas aparece como “um discurso filosófico cuja universalidade e necessidade serão igualmente pensadas mediante uma reflexão sobre a natureza humana e seu vir-a-ser na história” (ROSENFELD, 1988, p. 19). Essa formulação do problema remete às relações da filosofia com a história e, indiretamente, mas não com importância menor, às relações entre os conceitos de mal e tempo – relações essas que Rüdiger Safranski esboça no prefácio do seu livro sobre “O Mal, ou o Teatro da Liberdade”:

Não é necessário apelar ao diabo para compreender o mal. O mal faz parte do drama da liberdade humana. Ele é o preço da liberdade (...). A consciência faz o homem soçobrar no tempo: em um passado que o oprime, em um presente que se subtrai, em um futuro que pode tornar-se um cenário ameaçador e despertar a inquietude. (...) A consciência pode transcender a realidade dada e então pôr a descoberto um nada vertiginoso ou um Deus em quem tudo se conforma ao repouso. E é despertada nela a suspeita de que pode ser que esse nada e esse Deus sejam um[a coisa] só. O que quer que seja ele, o ser que diz “não” e que conhece o nada também pode optar por escolher a morte (SAFRANSKI, 1999, p. 7).

Emendando o que disse Safranski, o ser que diz não e que é confrontado com o nada pode escolher não apenas a morte, mas também o mal. Conforme o Idealismo alemão, essa escolha equivale a uma espécie de malversação da condição livre e autoarbitral do homem, correspondendo à atualização ou efetivação de uma irracionalidade primordial, já dada na natureza.

Traduzido em sua acepção ético-política, o “conceito de mal visa significar esta situação paradoxal segundo a qual a faculdade que o homem tem de se dar regras é reconhecida como um poder universal, pertencendo à natureza humana enquanto tal”. Em sua determinação de agente moral e social, no entanto, o homem “pode não se limitar àquilo que ele mesmo se deu, exercendo uma perversão ou transgressão do que tinha sido posto como universal. De um lado, as novas regras e seu poder originário são reconhecidos como universais e, de outro lado, elas são objeto de uma livre transgressão (ROSENFELD, 1988, p. 34). Em seu sentido ético-socio-político, o conceito de mal visa pensar as relações da liberdade com a negatividade, da razão com a violência, e dar conta da transgressão da liberdade pelo ato livre, da perversão particular das regras individuais, da violência na história. Mas a conceptualização do mal pelo Idealismo alemão transcende as acepções ético-socio-políticas e adentra o território da metafísica ao preocupar-se com questões como o que seria a “natureza humana enquanto tal” e qual a relação desta com “aquilo que o homem mesmo se dá”. Como Rosenfeld sugeriu

(se bem que de modo circumspecto), se o conceito de mal visa a enunciar o distanciamento da liberdade em relação à sua realização concreta, “ele vai enfim significar o caráter problemático do que nós entendemos como sendo a natureza humana” (ROSENFELD, 1988, p. 34).

Ao iniciar seu escrito sobre os limites racionais da religião com um “Ensaio sobre o mal radical” Kant não apenas teve a intenção de “proceder à tradução filosófica da narrativa bíblica sobre o pecado original”, mas, além disso, quis fazer dessa narrativa “a ilustração simbólica de algo que radica integralmente na natureza humana, uma *propensão* inextirpável para o mal” (BECKERT, 1994, p. 36). Kant considerou que “a propensão [*Hang*] para o mal constitui um princípio ativo de transgressão daquilo que no homem, como ser racional autônomo, constitui a sua inquestionável *disposição para o bem* (*Anlage zum Guten*), a saber, a presença nele da lei moral” (BECKERT, 1994, p. 37). Assim, desde Kant o arbítrio (*Willkür*) é entendido como a capacidade de agir por motivações que expressam máximas adequadas ou não à lei moral, que são de acordo com a justiça e o direito ou contrárias a eles. Essa capacidade precisa manifestar-se como vontade (*Wille*), que conjuga a liberdade à razão⁵⁵².

Conforme Giacóia, o fundamento subjetivo da propensão para o mal “reside numa regra auto-outorgada pelo arbítrio para regular o uso de sua liberdade” e que

não pode ser outra coisa que uma máxima, isto é, um princípio inteligível de determinação da vontade logicamente anterior a qualquer ação empírica, e que se exprime como regra geral em cuja conformidade o sujeito acolhe, como conteúdo e motivação de suas máximas concretas de ação, ou incondicionalmente a lei da moralidade, ou móveis [= motivos] oriundos da sensibilidade (...). Se o princípio supremo de determinação do arbítrio para escolha das máximas (o caráter ou natureza humana) não sofresse a concorrência por parte das motivações oriundas da sensibilidade, justamente em relação à escolha de suas máximas particulares, ele inevitavelmente acolheria o imperativo categórico como motivação necessária e suficiente das máximas do arbítrio (GIACÓIA JR., 2000, pp. 184 e 189).

“Disposição para o bem” e “propensão para o mal” devem ser entendidas numa conotação essencialmente moral, não implicando num “determinismo causal mecânico”, onde o querer independe da liberdade do arbítrio (GIACÓIA JR., 1998, pp. 183-4). Apesar de a liberdade ser inerente ao ser humano, este sempre carrega consigo a

⁵⁵² Na *Crítica da Razão Prática*, Kant enxerga a liberdade com *ratio essendi* da moral, e a moral *como ratio cognoscendi* da liberdade, afirmando ainda: “se a lei moral já não houvesse sido concebida pela nossa razão, jamais teríamos justificação para pressupor algo como a liberdade, ainda que esta ideia não fosse autocontraditória. Mas se não houvesse a liberdade, a lei moral nunca teria sido encontrada em nós. (...) Portanto, alguém julga que pode fazer algo porque sabe que deve, e reconhece que é livre através disso - um fato que, sem a lei moral, lhe teria permanecido desconhecido” (I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trad. L. W. Beck. N. Iorque: The Liberal Arts Press, 1956, p. 4 n. e p. 30).

responsabilidade que lhe corresponde, pois de outra forma não faria qualquer sentido falar de apelos morais à mudança. A inclinação do homem para o bem ou para o mal é inata, radicando-se em sua liberdade, mas não é inescapável, e só pode ser qualificada de natural num sentido restrito, entendendo-se a natureza como “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos” (KANT, 1974, p. 368) e que se comunica, ainda que de modo contingente, ao conjunto da humanidade:

Esse fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade (...). Onde quando dizemos que o homem é bom por natureza, ou que ele é mau por natureza, isto significa que ele contém um primeiro princípio (insondável para nós) de aceitação de boas ou aceitação de más máximas (contrárias à lei) e isto universalmente como Homem, por conseguinte, de maneira que expressa por ela também o caráter de sua espécie (KANT, 1974, p. 368).

Com Kant aprendemos que se a questão do mal moral tem origem na liberdade⁵⁵³, então ela só poderia consistir no ato pela qual ela nega a si mesma ou possibilita a sua negação, transformando-se em liberdade para o mal. Esta decisão, pelo fato de ser numenal (pois ela diz respeito à liberdade como traço distintivo do caráter inteligível do sujeito, não derivando da ação da sensibilidade) é extratemporal e absoluta⁵⁵⁴, e constitui uma verdadeira “cisão no interior da liberdade una”, o que a torna a “condição última de possibilidade” do mal, fundamento esse que, por sua vez, se manifesta fenomenicamente no devir temporal sob a forma de propensão para o mal (BECKERT, 1994, p. 38)⁵⁵⁵. A moral se manifesta como uma realidade temporal, não sendo compreendida sem o passado – “que fiz eu? (evitei o mal?)”; “como aquilo que ocorreu me fez agir assim?” – nem sem o futuro – “que farei? (evitarei o mal?)”; “se eu agir assim, será certo o que farei?”. O passado aparece como horizonte da culpa ou da satisfação, e o futuro como possibilidade de consumação da eticidade das decisões e ações. A relação do tempo com o mal parece complicada pelo fato de que, para que a liberdade se transforme em livre-arbítrio, é necessário supor uma certa inclinação pregressa para o mal, enquanto o mal, para que possa vir a existir, precisa ser livremente aceito (= presentificado) pelo sujeito moral.

⁵⁵³ Ainda que, em última instância, essa liberdade remeta a uma propensão natural do homem, isso não o exime da responsabilidade pela escolha de máximas de conduta não-universalizáveis (más).

⁵⁵⁴ O ato por meio do qual a norma geral ou máxima suprema é acolhida no arbítrio, conformando-se à lei moral ou resistindo a ela, é inteligível, reconhecível unicamente pela razão, e não está submetido à condição do tempo (GIACÓIA JR., 1998, pp. 184-5).

⁵⁵⁵ Em relação ao tempo, Schelling faz questão de notar (FS, 351-2), que Kant, na *Crítica da Razão Prática*, tratou a independência em relação ao tempo e a liberdade como conceitos correlatos, mas não teria se preocupado em transferir às coisas essa “única concepção positiva possível do em-si (*einzig möglichen positiven Begriff des An-sich*)”.

Schelling procurou explicar a inclinação pregressa do homem para o mal encarando o problema da teodicéia – segundo Cristoph SCHULTE (1988, pp. 157-166) e Francesco FORLIN (2005, p. 215 e ss.), buscando harmonizar a posição luterano-pietista de Kant àquela gnóstico-teosófica de Böhme e Baader⁵⁵⁶ - em conexão com uma teoria acerca de Deus e da criação, e desde sua juventude fez isso reaproximando-se do mito bíblico da gênese.

Em diversos pontos de seu ensaio de 1793 [*Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*] Schelling sugeriu que o mito oferecia uma forma de pensamento superior àquela proporcionada através de “abstrações e conceitos mortos”⁵⁵⁷. (...) Schelling buscou um filosofema superior naquilo que ele chamava de “mitos transcendentais”. Como um exemplo ele citou a narrativa do Jardim do Éden. Ao invés de interpretar esse mito como uma ilustração do “mal radical” (como Kant havia feito), Schelling argumentou que ele mostrava o sentimento de nostalgia⁵⁵⁸ que tomou conta da humanidade depois do primeiro exercício de sua liberdade. (...) Eliminando qualquer concepção de “pecado original” ou de “mal radical” de sua interpretação, Schelling sugeriu que o esforço humano⁵⁵⁹ era necessário, ao invés de ser antitético, ao “Reino de Deus” profetizado pelos pietistas suábios (...). Ademais, ao tratar um mito grego e a narrativa do *Antigo Testamento* como essencialmente idênticos em termos de forma e conteúdo⁵⁶⁰ ele solapou o *status* único da revelação bíblica⁵⁶¹ (WILLIAMSON, 2004, pp. 44).

Desde sua época no *Stift*, Schelling tomou conhecimento de relatos alternativos àquele do Éden, e isso se refletiu na sua obra posterior. A reaproximação do Schelling do *Freiheitsschrift* à narrativa do *Gênesis*, por exemplo, passou, como em tradições Platonistas cristãs (gnósticas, neoplatônicas ou menos heterodoxas), por um

⁵⁵⁶ Para FORLIN (2005, pp. 231 e 258), “a forte crítica que Von Baader, retomando e relendo Böhme em profundidade, move ao mal radical de Kant, é uma marca decisiva para os fins do desenvolvimento, em Schelling, de uma noção de uma teoria do mal não apenas subjetivo, individual (o mal moral), mas aberto à aquela *teoria do Fundamento* que está no centro do *Freiheitsschrift*. (...) Segundo Billicsich [*Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*. Viena: A. Seixl, 1952, p. 305], é sobretudo graças à aceitação do argumento do Fundamento que se consuma a definitiva separação de Schelling em relação à perspectiva spinozana ligada à questão do limite e da realidade finita”.

⁵⁵⁷ *Sämtliche Werke*, I, 1, p. 67 (n. de Williamson).

⁵⁵⁸ Nostalgia em relação à *primitiva simplicitate hominum*, certamente modelada segundo a ideia de uma certa saudade da condição unitiva originária.

⁵⁵⁹ Entendido de modo otimista como estando vinculado a um poderoso e “*insuperabile impulsum*” da natureza humana para a busca da felicidade. Com Schelling, ademais, “a doutrina teológica do pecado original é lida de um modo positivo como teoria do começo da história, e, ao mesmo tempo, se compreende o mal como força motriz de seu desenvolvimento” [L. F. Cardona Suárez, “La *Magisterschrift* de Schelling como hermenêutica del *malum morale*” (*op. cit.*)].

⁵⁶⁰ Schelling compara o mito de Prometeu aos “mais antigos filosofemas (*Philosophemen*)” sobre a origem primeira da maldade humana (*de prima malorum humanorum origine*), aqueles do capítulo III do *Gênesis* (a narração do pecado original).

⁵⁶¹ A frase prossegue: “De fato, Schelling em breve iria rejeitar o conceito mesmo de revelação como uma parte de um sistema coercitivo de dogmatismo teológico e político que era contrário à causa da liberdade humana”.

avizinamento ao relato da criação do *Timeu*⁵⁶², e por uma certa “leitura do *Timeu* como obra ‘cristã’⁵⁶³” (DUQUE, 1998, p. 252). Essa leitura levou Schelling a conceber a criação (*Schöpfung*) como mais pertencente à ordem do *dever* (*entwerden*, vocábulo emprestado do Mestre Eckhart) que à ordem do *fazer*, e a preferir falar da criação como um engendramento (*Zeugung*), ou seja, um ato pelo qual se põe fora do Absoluto, sem para tanto desvincular-se totalmente d’Este, aquilo que compõe a “indiferença” originária do Fundamento. Para Pascal DAVID (2001, p. 18), “o conceito de engendramento permite conciliar dependência e independência, e finalmente criação do mundo e liberdade do homem, em uma suntuosa orquestração do tema da autonomia da progênie”, tema esse centrado na figura do homem como criatura da qual depende o destino (o bem ou o mal) da criação. A liberdade do homem aparece como “reflexo” da liberdade do Absoluto (*ab-solutum*; “absolvido” de contingências), que não é apenas absoluto, mas também absolvente, franqueando ao homem não apenas a uma liberdade “negativa”, *de* ou *em relação a* algo, mas também liberdade “positiva”, *para* algo, um poder para o bem e para o mal.

Conforme Allan WHITE (1983, p. 124), Schelling aceita que Kant reconheceu que o sujeito, independentemente de sua aparição empírica, deve ser considerado em si ou em essência, fora do domínio da causalidade mecânica e, portanto, como um ser livre. Nas palavras do próprio Schelling,

é digno de nota que Kant, que não ascendeu teoricamente até um ato transcendental de determinação de toda a existência humana, foi levado em investigações ulteriores, por pura observação fiel dos fenômenos do julgamento moral, ao reconhecimento de uma base subjetiva da conduta humana (como ele expressou isso) que precede cada ato ao alcance dos sentidos, mas que, por sua vez, tem de ser um ato de liberdade (*FS*, 388).

Contudo, “Kant não mostra claramente como é possível a transição desse domínio da essência para o mundo finito e para os atos concretos”. Na visão de Schelling, a posição de Kant enfrenta dificuldades porque parte do pressuposto de que a essência humana é transindividual, enquanto Schelling entende que a essência humana é individual (*FS*, 386), determinada – como postularam Aristóteles e Leibniz -, e não obstante isso, livre para agir conforme sua essência (*FS*, 384), que pode ser inferida

⁵⁶² Obra considerada por Joseph Windischmann, que a traduziu para o alemão (1804) dedicando-a a Schelling, como “o primeiro documento grego da ‘verdadeira Física’” (DUQUE, 1998, p. 250).

⁵⁶³ As aspas de Duque apontam para um Cristianismo bastante heterodoxo, tendo-se em conta que Schelling “acreditava que essa obra – capital para entender as especulações filosófico-naturalistas dessa época – era na realidade um escrito *cristão*, que teria substituído a um original grego perdido” (DUQUE, 1998, p. 250; cf. VIEILLARD-BARON, 1979, pp. 184-6). Se lermos *gnóstico cristão* no lugar de *cristão*, teremos provavelmente uma melhor perspectiva daquilo que Duque sugeriu sem aprofundar-se.

como sendo originariamente boa, uma vez que o mal é autodestrutivo (FS, 390-1) e que o “princípio escuro” da eguidade está naturalmente sujeito à luz [da Vontade Universal] (FS, 392)⁵⁶⁴ – correspondendo o mal a uma “inversão de princípios” de que falaremos adiante.

Kant fez uma diferenciação entre uma ação inteligível (fundamento formal de todo comportamento empírico mau) e uma sensível, pertencente ao campo da experiência possível (instância da ação arbitrária). Esta diferenciação kantiana foi conhecida pelo jovem Schelling durante a elaboração de sua *Magisterschrift* (1792) e é retomada no *Freiheitsschrift* (1809) quando se interpreta a doutrina kantiana do mal radical como ato transcendental que determina a existência humana (FS, 388). O que Schelling empresta de Kant para a construção da história como processo racional e, ao mesmo tempo, para a determinação do acontecimento da liberdade, é a ideia, em seu sentido amplo, dos dois poderes fundamentais do homem, as forças motoras da sua ação - a sensibilidade e a razão. O conflito entre a razão e a sensibilidade determina a própria história, escrita a partir do recrutamento da liberdade para a efetivação ou não dos desígnios da razão.

No *Freiheitsschrift*, a liberdade, o tempo e o mal estão intimamente ligados. Schelling opinou que

Permanecerá sempre estranho que Kant, depois de primeiro distinguir as coisas em si das aparências apenas de modo negativo, pela independência [das coisas-em-si] em relação ao tempo, e depois, nas discussões metafísicas da sua *Crítica da Razão Prática*, tratar a independência em relação ao tempo e a liberdade como conceitos correlatos, não avançou até a ideia de transferir também para os entes esse único conceito positivo possível do em-si⁵⁶⁵ (FS, 351-2).

Schelling entendeu que até o *Freiheitsschrift* o Idealismo não havia mostrado aquilo que caracteriza a liberdade em sua dimensão humana individual: “O Idealismo fornece, por um lado, apenas o mais geral (*den allgemeinsten*), e por outro, apenas o mais formal (*den bloß formellen*) conceito de liberdade⁵⁶⁶. Mas o conceito real e vital é que ela é uma capacidade para o bem e para o mal” (FS, 352). Destarte, Schelling chega à sua própria concepção do “mal radical”: “Apenas um mal que se ligue a nós por um

⁵⁶⁴ Passagem que ecoa outra do *System der Gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804); SW, I, 6 (pp. 131-576), p. 558.

⁵⁶⁵ Isto é, atribuir também aos entes uma possível existência por-si. O original diz: “*Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen*”.

⁵⁶⁶ A concepção de que a liberdade é ipseidade (*An-sich*) como tal (FS, 352).

ato próprio nosso, mas que faça isso desde o nascimento, pode então ser chamado de mal radical” (FS, 388)⁵⁶⁷.

Kant pensou a liberdade como princípio fundamental de toda filosofia, e não se pode ignorar que a liberdade pode levar à realidade do mal no tempo. Schelling entendeu que se a negação da realidade do mal leva simultaneamente ao desaparecimento da “real concepção de liberdade” (FS, 353)⁵⁶⁸; a admissão da realidade do mal, a seu turno, faz com que seja “inevitável incluir o próprio mal na Substância infinita [= Deus onipresente] ou na Vondade Primal [= de um Deus onipotente], e assim [essa admissão] arrebenta totalmente a concepção de um Ser todo-perfeito [= Deus sumamente bom]” (FS, 353 [inclusões nossas]). Ao ler filosoficamente o mitologema da origem do mal enquanto “queda” dos seres finitos a partir da Substância infinita, Schelling procura não se limitar à explicação “funcional” de que o mal é um meio necessário para “propósitos superiores e mais desejáveis” (KOSLOWSKI, 2004, p. 134), racionando mais ou menos desse modo, conforme sugerido por Giusi Strummiello:

Ou tal queda é voluntária da parte de Deus, mas não das coisas, e em tal caso o mal será já bem presente (como vontade do mal) no Primeiro Princípio; ou é involuntária da parte de Deus, mas voluntária por parte das coisas, e então resta obscuro propriamente o Primeiro Movente que teria podido determinar esse distanciamento deliberado; ou é, enfim, involuntária seja da parte de Deus, seja da parte das coisas. (...) Nesse último caso, o bem em si viria a eclipsar-se, e ao invés de se encontrar no panteísmo, estar-se-ia propriamente num sistema pandemonístico⁵⁶⁹ (STRUMMIELLO, 2007, pp. 33-4).

O raciocínio de Schelling segue, então, os seguintes passos: 1. Tudo o que é positivo nas criaturas vem de Deus; 2. Há algo de positivo no mal; 3. O elemento positivo do mal vem de Deus⁵⁷⁰. Se for objetado que o que há de “positivo” no mal é, na verdade, bom, restará a pergunta: a partir de onde o mal vem a existir?⁵⁷¹ (FS, 353). Deixando-se de lado a possibilidade de que inexistia o mal (FS, 353), a **primeira alternativa** de resposta [posição do Neoplatonismo (cristão, inclusive), e abraçada por Spinoza (FS, 354)] propõe que o mal é apenas um grau inferior de perfeição, ou uma

⁵⁶⁷ “Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen”.

⁵⁶⁸ “A concepção real e vital da liberdade é que ela é uma possibilidade do bem e do mal” (FS, 352).

⁵⁶⁹ O Gnosticismo histórico, em sua apresentação clássica, é pandemonista; o viver no mundo é para o gnóstico propriamente um pandemônio.

⁵⁷⁰ A admissão da realidade do mal e sua vinculação a Deus constituem, conforme Carl Gustav Jung [*Aion: researches into the phenomenology of the Self* (1951), 2ª ed. trad. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1954, p. 55], uma espécie de conciliação, alcançada pelo Gnosticismo cristão, entre concepções Javistas e Cristãs, para escapar do dualismo.

⁵⁷¹ Schelling remete à clássicas pergunta *pothén he kakia/unde malum*.

deficiência, de certo [e misterioso] modo⁵⁷² derivando de Deus [que é considerado o sumo bem], enquanto uma **segunda alternativa**, dualista [paradigmaticamente associada ao Gnosticismo⁵⁷³, mas também consoante o agnosticismo kantiano⁵⁷⁴], propõe que o mal tem um fundamento independente de Deus (*FS*, 354). Dito de outro modo, há quem pense no mal como simples privação, mas também há quem entenda que o mal tem uma essência (adiante discutiremos a apresentação que Schelling dá a essa problemática no *FS*, 411). Schelling proporá uma **terceira alternativa** à pergunta “a partir de onde o mal vem a existir?”: distanciando-se de Kant, “Schelling faz derivar a realidade do mal da liberdade humana, mas não sua possibilidade, que resulta da dissociabilidade no homem daquilo que em Deus jamais é indissociável. A possibilidade do mal deve-se ao fato de que Deus se revela naquilo que não é ele (o mundo, a criação) (...). O mal [em sua efetividade] vem da vontade da criatura se destacando inteiramente em sua ipseidade a fim de ser por si” (DAVID, 2001, p. 37). A posição de Schelling acerca da origem da possibilidade do mal pode ser entendida como uma releitura do Gnosticismo (é essa a opinião de Koslowski), ao menos do Gnosticismo cristão (opinião de Schulte e Forlin), ou como uma leitura heterodoxa do Neoplatonismo, na medida em que propõe que o mal tem um fundamento que, de certa forma, independe de Deus (posto remontar a algo que “em Deus, não é Ele mesmo”)⁵⁷⁵, e ao mesmo tempo seria como que uma forma imperfeita do bem, posto que o bem efetiva-se a partir do “mal” (*FS*, 378 - passagem discutida adiante⁵⁷⁶) e mesmo o mal tem algo de “positivo”.

⁵⁷² Cf. o *FS*, 355, onde são discutidas e descartadas as sugestões de uma retirada, efusão, emanação ou secessão a partir de Deus.

⁵⁷³ No *FS*, 355, ouvimos falar da teoria (gnóstica) de uma secessão dos entes a partir de Deus, “consequência de uma culpa que resulta em degradação cada vez mais profunda – em cujo caso a culpa original é em si mesma o mal, e portanto não explica a origem do mal”.

⁵⁷⁴ “O completo agnosticismo sobre Deus que o dualismo kantiano ocasiona” (CLAYTON, 2000, p. 475).

⁵⁷⁵ “Nós reconhecemos (...) que o conceito de devir é o único conceito adequado à natureza das coisas. Mas elas não podem devir em Deus, visto absolutamente, posto serem elas distintas d’Ele *toto genere* ou, falando mais exatidão, na eternidade. Para serem separadas de Deus elas teriam de [levar a cabo esse] devir num fundamento diferente daquele de Deus. Mas já que nada pode existir fora de Deus, essa contradição somente pode ser resolvida com as coisas tendo seu fundamento naquilo que, em Deus, não é Ele mesmo [Esse é o único dualismo correto, a saber, um dualismo que admite ao mesmo tempo uma unidade. Acima se falou do dualismo modificado, segundo o qual o princípio do mal não se situa coordenado com o do bem, mas subordinado a ele. Não se deve temer que alguém vá confundir a relação aqui estabelecida com aquele dualismo no qual o subordinado sempre é um princípio essencialmente mau e por isso mesmo permanece totalmente incompreensível com respeito à sua origem em Deus]” (*FS*, 358, 359 c/ nota 1).

⁵⁷⁶ Seção VI.2.2.

Há, contudo, um problema do raciocínio schellinguiano sobre a “positividade” do mal: Schelling lida no *Freiheitsschrift*⁵⁷⁷ ao mesmo tempo com dois conceitos da palavra “positivo”⁵⁷⁸. Mais conotativamente, “positivo” = “existente”; mais denotativamente, “positivo” = “bom”. Essa falta de precisão conceptual⁵⁷⁹ soma-se a uma postura “antimaniqueísta” que procura enxergar traços do bem em toda parte, como por exemplo quando se afirma (*FS*, 399) que a vontade individual só é despertada para que possa existir um fundamento independente para o bem (sendo a existência simultânea da capacidade para o mal uma espécie de necessário *Doppelgänger* da possibilidade do bem) e para que a vontade individual “possa ser subjugada e penetrada (*überwältiget und durchdrungen*) pelo bem”. Schelling, então, resolveu fazer de seu ensaio sobre a liberdade um tratado sobre a “metafísica do mal” (a expressão é de Heidegger), mas que faz proselitismo do bem.

Tentando enxergar a “raiz” (*Wurzel*) do bem e do mal em sua dimensão pré-existencial, Schelling chega a afirmar que [na indiferença do Fundamento] “pode-se dizer com todo rigor, dialeticamente, que o bem e o mal são o mesmo, apenas vistos sob aspectos diferentes, ou ainda que o mal é em si, isto é, observado na raiz de sua identidade, o bem, enquanto o bem é, por outro lado, observado em sua dicotomia ou não-identidade, o mal” (*FS*, 400). Mas como sentenças desse tipo não dão conta da realidade particular do mal num mundo finito ao qual um Deus onipresente, onipotente e sumamente bom não estaria indiferente, há que se confrontar (ou tornar aceitável) a explicação “gnóstica” do mal (conforme KOSLOWSKI, 2004) como resultado de uma “queda de Deus” ou “queda em Deus”.

Conforme Heidegger, sete conceitos sobre liberdade podem ser distinguidos no *FS*, sendo perceptível nos cinco primeiros o débito em relação a Kant:

1. liberdade como capacidade de automeço; 2. liberdade como não estar atrelado a nada, liberdade *em relação a* (liberdade negativa); 3. liberdade como atrelar-se a, *libertas determinationis*, liberdade *para* (liberdade positiva); 4. liberdade como controle sobre os sentidos (liberdade inapropriada); 5. liberdade como autodeterminação em termos da lei essencial própria de alguém (liberdade apropriada), conceito formal de liberdade. *Esta inclui todas as determinações prévias* (HEIDEGGER, 1985, p. 88).

⁵⁷⁷ Cf. especialmente o *FS*, 353-4.

⁵⁷⁸ Tal imprecisão conceptual associa-se ao seguinte processo: “Schelling dilui a positividade do mal ao assinalar a multitude de conseqüências boas que dele derivam, e ao mesmo tempo o funcionaliza, isto é, o converte em uma peça necessária dentro de um processo teleológico cuja meta é o pleno triunfo da razão” (FERNÁNDEZ BEITES, 1993, p. 415).

⁵⁷⁹ O sentido denotativo de “positivo” tem uma carga teológica com forte apelo às tradições grega clássica e judaicocristã tradicional, afirmadoras de que o mundo existente é bom.

Nos dois últimos conceitos sobre liberdade, na interpretação schellinguiana no *FS*, seria perceptível o afastamento em relação a Kant e a proposição de um entendimento inovador do problema da teodicéia: (6.) “a liberdade [do homem] é a capacidade para o bem e para o mal (...) [e] é liberdade para o bem e para o mal” (HEIDEGGER, 1985, p. 97), e (7.) “se a liberdade enquanto capacidade para o mal deve ter uma raiz independente de Deus, e se Deus, por outro lado, permanece sendo a única e exclusiva raiz dos seres, então esse fundamento do mal independente de Deus somente pode existir em Deus. Deve haver em Deus algo que Deus mesmo não ‘é’. Deus deve ser concebido mais primordialmente” (HEIDEGGER, 1985, p. 103 [e cf. p. 112]), ou seja, há que se pensar num “momento” primordial onde Deus coexiste com um outro de Si que, contudo, não é independentemente um outro diferente de Deus.

Essa preocupação com os “primórdios de Deus” traduz um entendimento diferente quanto à concepção de Deus em Kant e em Schelling. Muito simplificada, poderíamos dizer que Schelling não concebe Deus nem “em função de seu valor para o conhecimento das coisas finitas”⁵⁸⁰, tal como no capítulo sobre o Ideal transcendental na *Crítica da Razão Pura* (B602-608), nem como mera representação de um sujeito, carente de qualquer valor ontológico, apesar de que tanto Kant como Schelling, através da ideia de Deus como ser simultaneamente ideal e real que seria causa única de todos os entes singulares, conforme RAMÍREZ ESCOBAR, (2008, pp. 172-3 c/ n. 1), “alcançam aquele princípio absolutamente incondicionado que constitui a condição absoluta de individuação das coisas”⁵⁸¹, e que constitui a base sobre a qual se fundamenta o conceito de Deus no *Freiheitsschrift*. A preocupação com os “primórdios de Deus” também leva Schelling muito além das preocupações kantianas, para perto daquele domínio do qual, não se podendo falar, dever-se-ia talvez calar – não houvesse à disposição do filósofo a linguagem da poesia, da mitologia, da teosofia, da mística, da gnose... E então já se estaria deixando para trás a filosofia.

Quando se retorna ao quadro das alternativas clássicas – uma opção monista que faz o mal derivar misteriosamente de Deus, por privação do bem, e uma escolha dualista que enxerga uma essência do mal independente de Deus, percebe-se que Schelling

⁵⁸⁰ A ideia de Deus, essencial para assegurar a tendência à completude indispensável a garantir a unidade sistemática de um conhecimento que se estende além dos limites da experiência, seria um conteúdo necessário da razão.

⁵⁸¹ Observe-se aqui o emprego do adjetivo “absoluta” e do advérbio “absolutamente” aplicados à “condição incondicionada” de individuação das coisas, um *principium individuationis* de algum modo vinculado a Deus (q. v. o capítulo VI, adiante, para uma apreciação mais ampla da ideia de um outro “princípio de individuação” em Schelling).

ofereceu uma terceira possibilidade de resposta à pergunta “a partir de onde o mal vem a existir?”, alternativa essa que já foi caracterizada, por outros autores, como monismo dipolar ou dualismo mitigado. Por essa terceira alternativa, o mal deriva indiretamente de Deus, mas não por privação, e de certa forma independe de Deus, mas não tem uma essência independente (*FS*, 409). Para KOSLOWSKI (2004, p. 134), no *Freiheitsschrift* Schelling apresenta uma versão pessoal da explicação gnóstica do mal – aquela que propõe que uma queda da Divindade, ou de parte(s) dela, origina o mal -, mostrando a origem do mal como resultado de uma “queda” primordial que é como um “extravio” da Divindade num Fundamento tenebroso, assimilando a essa explicação “gnóstica” as linhas gerais da explicação “funcional” de que o mal é um meio necessário para propósitos superiores (KOSLOWSKI, 2004, p. 134)⁵⁸². Conforme ROGOZINSKI (2008, p. 399), ao ponderar que o fundamento do mal ainda não é o mal dá-se “um passo para além de Kant, sendo Schelling o único dos pós-kantianos que captou o que estava em jogo na doutrina do mal radical e que tentou reelaborá-la ontologicamente”. No *Freiheitsschrift* e nas *Conferências de Stuttgart*,

Schelling ultrapassa, sem dúvida alguma, os limites do pensamento kantiano sobre o mal, aquela dupla limitação do *Ensaio [sobre o mal radical]* que enfraquecia seu alcance inicial e o fazia recair na ontodicéia⁵⁸³: a redução do “fundamento do mal” a uma inclinação subjetiva da natureza humana e a assimilação da perversão constitutiva do mal radical a uma simples inversão da relação entre motivo racional e motivo sensível. É, ao contrário, a uma *Verkehrung* primordial, em que a sensibilidade já não desempenha nenhum papel, que Schelling atribuirá a origem do mal, e ele já não vai situá-la no homem, mas no “ser de Deus”, na própria revelação do ser. Esse passo para além de Kant será dado, entretanto, a partir de Kant, por meio de uma retomada, uma reinterpretação do *Ensaio sobre o mal radical* (ao qual as *Investigações* se referem expressamente), por meio de uma redescoberta de seu motivo essencial, (...), a temática kantiana da oposição, copertinência dos opostos em seu inconciliável conflito, que encontramos em Schelling profundamente reelaborada, como “lei fundamental da oposição”, chamada a dar conta da relação entre o bem e o mal. (...) O principal avanço realizado por Schelling [em relação a Kant] consiste em que ele já não concebe a relação pervertida [dos opostos] como a relação entre razão e sensibilidade, mas como ajuntamento [*Füge*] e conflito do Fundo [= do Fundamento] e da Existência (ROGOZINSKI, 2008, pp. 401-3).

Dizer se a resposta schellinguiana no *Freiheitsschrift* à pergunta sobre o mal é parte de um sistema essencialmente monista ou dualista, intrinsecamente relacionado à temática kantiana das dipolaridades onto-lógicas, é querer simplificar uma questão bem

⁵⁸² Como principal argumento contra a posição schellinguiana Koslowski aponta a impropriedade de se tomar a liberdade do Absoluto/de Deus como modelo da liberdade humana, ou de se tomar a liberdade do homem como modelo da liberdade de Deus.

⁵⁸³ Identidade do ser e do bem (cf. ROGOZINSKI, 2008, p. 405).

maior, que é aquela das tensões⁵⁸⁴ presentes, conforme Schelling, em Deus, na Natureza, no Homem e na História. De fato, os ensinamentos básicos do *Freiheitsschrift* podem ser apresentados segundo esquemas dipolares ou divalentes nos quais se pode perceber, ademais de (1) uma herança do marcado dualismo Platônico-kantiano entre o numenal e o fenomênico, e (2) da inovação⁵⁸⁵ representada pelo entendimento de que mesmo a dimensão fenomênica espelha uma divalência qualitativa da matéria, remontando a uma antítese originária entre positividade e negatividade de forças, (3) uma tendência integrativa (monista) ou uma resignação dissociativa (dualista) a perpassar todas as dimensões do pensamento e da existência, sendo que os defensores da tese de uma forte presença de traços do Gnosticismo histórico no *Freiheitsschrift* tendem a priorizar interpretações onde as dualidades não se resolvem em conciliação, expressando-se como contradições ou tensões.

Conforme Schmitz, para Schelling a contradição é indispensável ao movimento, à vida, ao progresso, à salvação; em suma, à atividade e completude de todas as potências. Schmitz enxerga reflexos de uma tendência gnóstica na caracterização schellinguiana do princípio da contradição como “vontade inconsciente” e na “prefiguração de uma tensão dualista no coração da Divindade”, tensão que se torna potencialidade de discórdia na constituição essencial da criatura e que por esta pode ser livremente posta em ação (SCHMITZ, 1997, p. 703). Para que fiquem mais claros os esquemas schellinguianos de tensões ou oposições constantes no *Freiheitsschrift*, os mesmos serão apresentados a seguir, divididos sob os rótulos de Tensões em Deus, na Natureza, na História e no Homem.

Tensões em Deus

De modo a não se cair no panteísmo spinozano (*FS*, 340-1), deve-se reconhecer algo em Deus que não é Ele mesmo; há que se distinguir entre Deus como existente e o simples Fundamento para a existência de Deus (*FS*, 357), fundamento este que consiste no modo como Deus vem a conhecer a Si mesmo através do seu anseio por fazer-se ato. A partir de Böhme, esse Fundamento é chamado de “a Natureza em Deus” (*FS*, 358). O Fundamento para a existência de Deus é o “anseio escuro” (*dunkle Sehnsucht*) ou “primal” (*ursprüngliche*), pulsão do inconsciente para tornar-se consciente, para chegar

⁵⁸⁴ Definidas por Schelling pelos nomes de *Entgegensetzung* (“contraste; oposição; contraposição”) e *Trennung* (“cisão; dissociação; separação; ruptura”).

⁵⁸⁵ Em relação à posição kantiana constante nos *Fundamentos Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786), discutida adiante na seção VI.I.3.

à razão, ao entendimento. Essa pulsão age contra o desregramento (*das Regellose*)⁵⁸⁶, identificado com “a incompreensível base da realidade das coisas, o irreduzível resíduo que não pode ser resolvido na razão” e que “sempre permanece no Fundamento”⁵⁸⁷ (FS, 360), e que faz par com a noção do mal como um acompanhamento da Auto-revelação (*begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung*) de Deus (FS, 402).

Mesmo em Deus, o perfeito vem do não-perfeito, e até mesmo Deus desenvolve-Se através de tensões⁵⁸⁸, existindo em Deus (como na percepção de Lutero) – um Deus dipolar (CLAYTON, 2000, pp. 483-6) - uma tensão interior entre ipseidade radical e universalidade, ou entre ira e amor, entre o mal e o bem – tensão essa replicada nos seres humanos. Nas palavras de Jacob Rogozinski,

A história da Criação divina, o esclarecimento do mundo, é o jogo do descobrimento e do encobrimento no qual o Fundo [= o Fundamento], ao se iluminar, se dispersa, se difrata ao infinito na explosão singular de cada fenômeno, nesse campo de ruínas de uma Criação inacabada. Tal revelação não segue uma progressão linear em que cada vez mais luz acarretaria cada vez menos obscuridade: mais o próprio Fundo obscuro se arranca no esclarecimento, mais ele se redobra em si mesmo, tanto que a mais elevada unidade do Fundo e da Existência na finitude, a liberdade do homem, abre ao mesmo tempo o abismo da mais profunda cisão e a possibilidade de uma distorsão perversa, por onde o mal surge no mundo (ROGOZINSKI, 2008, p. 404).

Deus precisa das criaturas (especialmente das humanas) para revelar-Se e existir em ato. Antes de existir como Deus perfeito do Bem e da Sabedoria em ato, Deus existe em potência, e um aspecto desse potencial é o impulso inconsciente e “escuro” que se empenha em Auto-representar-Se. Essa “existência em potência” ou “ser primordial” é a Volição (*das Wollen*) [que em alemão não se confunde com a simples intenção], à qual se vinculam os seguintes predicados (FS, 350): desfundamentação (*Grundlosigkeit*)⁵⁸⁹, eternidade (*Ewigkeit*), independência em relação ao tempo (*Unabhängigkeit von der Zeit*) e Autoafirmação (*Selbstbejahung*). Ao final de um processo teocosmogônico (FS, 360-1), Deus revela-Se no *lógos*, no entendimento, na palavra, e o “anseio escuro” subordina-se, como uma “matéria” e como um órgão, ao entendimento. Só então Deus torna-Se, em ato, Espírito e Amor.

⁵⁸⁶ FS, 359; cf. 377. Jeff Love e Johannes Schmidt (F. W. J. Schelling, *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2006) preferem traduzir *Regellose* por “anarquia” e *regellos* por “anárquico”.

⁵⁸⁷ “*die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt*”.

⁵⁸⁸ Em Böhme, antes de Schelling, “a emergência de Deus a partir da pura unidade até a realidade diferenciada requereu um confronto com a oposição. Foi a partir desse conflito criativo que o universo sensível veio a ser” (BEACH, 1994, p. 71).

⁵⁸⁹ Literalmente, “carência de fundamento”.

Tensões na Natureza

O mundo revela-se não apenas como ordem e integralidade, mas também como desordem e ruptura. Aquilo que há de racional, harmonioso e apropriado no mundo é produto da razão, enquanto resíduos irreduzíveis (*FS*, 360) como a irregularidade, deformidade, enfermidade e morte têm origem na escuridão do Fundamento. Tudo que vem do Fundamento carrega em si os resíduos da treva: “Sem essa escuridão precedente, não haveria a realidade da criatura [e da criação]; a treva é sua herança necessária” (*FS*, 360)⁵⁹⁰. Conforme Giusi STRUMMIELLO (2007, p. 39), “cada um dos entes ‘criados’ conserva em si a cifra da oposição originária, uma irreduzível dualidade entre dois aspectos sempre em tensão: 1. aquele pelo qual existe no Fundamento e enquanto tal em alguma coisa separada de Deus (porquanto em Deus); 2. aquele pelo qual se reflete nisso o Intelecto como Vontade universal, que se serve da vontade própria de todo ente como base e instrumento”. Teremos oportunidade de falar mais sobre essa dualidade originária nas seções V e VI.

Tensões na História⁵⁹¹

No começo, houve a era de ouro da inocência, do desconhecimento do pecado; esse período não foi mal nem bom (*FS*, 379). Num segundo momento, houve a era da Natureza Escura (*FS*, 379-80). Essa Natureza, que é o Fundamento da Existência, inicialmente governava tudo. Após o nascimento da Luz do Espírito, sob a forma individual do Cristo arquetípico⁵⁹² - que guarda semelhanças com o *Adão Kadmon* da Cabala -, a Natureza Escura contrasta-se àquela como o mal, contraimagem do bem, e desde esse momento o mal aparece como negação da autonomia ou discórdia de princípios. Conforme Giusi STRUMMIELLO (2007, p. 46), “se o nascimento da luz dá vida à natureza, o nascimento do Espírito dá lugar à história, mas as duas séries atravessam os mesmos períodos e (...) uma pode servir para explicar e ilustrar a outra.

⁵⁹⁰ “*Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbteil*”.

⁵⁹¹ Trata-se, é evidente, de uma história mítica, resultado de uma esquematização oriunda de uma leitura teológica da história (cf. M. de Certeau, “Historicités mystiques”. *Recherches de Sciences Religieuses*, 73, 1985, pp. 325-354). Sobre as tensões no tempo, q. v. particularmente as seções V.2.1 e VI, adiante.

⁵⁹² Schelling, que pensa a história como culminação e completude da criação e do projeto salvífico de Deus, entende que a primeira ideia moral do Cristianismo é a reconciliação entre o Infinito e o finito, “separado de Deus pelo seu próprio nascimento no mundo finito” (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; *SW*, I, 5, p. 294). Conforme Xavier TILLIETTE (1985, p. 213), para Schelling “o verdadeiro impacto e contato [do Absoluto com a história; do Infinito com o finito] é a criação. Schelling pôs toda sua energia especulativa na exposição desse ato da liberdade absoluta que por ali se declara e se libera. Os eventos cristológicos são certamente os mais marcantes, mas fazem parte de uma história superior e absoluta; eles se integram ali, mas são condicionados por ela”.

Num e noutro caso, o vértice é o homem (...) original e divino que estava originalmente com Deus e no qual foram criadas todas as coisas”⁵⁹³.

No entendimento de Jacob Rogozinski, a criação ou revelação divina tem um sentido eminentemente temporal porquanto se desdobra na história e como história, pois “o *Grund* é o princípio da temporalidade, de sucessão temporal: ele é, como Fundamento, o *passado* do que ele funda, e a nostalgia que ‘se engata ao passado e aspira à unidade primeira’⁵⁹⁴ manifesta a potência de um passado jamais ultrapassado, a ‘resistência do Fundo [= do Fundamento]’ recusando-se a deixar advir o que ele funda” (ROGOZINSKI, 2008, p. 404). O confronto entre o bem e o mal teve início, e continuará até o final do tempo presente, no qual Deus se revela como Espírito. No tempo presente,

A liberdade é absolutamente necessária na economia divina, já que somente a conexão *querida* (não-imposta) entre o indivíduo natural e a autoconsciência como mesmidade pessoal (*Selbstheit*) engendra o Espírito: aquilo que Deus quer ser, o Senhor do Ser. Essa conexão querida, que salvaguarda e aperfeiçoa a ordem ascendente da natureza - a saber, a exteriorização desta desde o Fundamento divino -, sempre pode, no entanto, *inverter-se*. Essa inversão (*katastrophé*) é a irrupção do mal no mundo através do homem: a catástrofe do ser, ou seja, o retorno ao abissal não-ser (DUQUE, 1997, pp. 48-9).

Na era final, o mal é reduzido (reconduzido) ao estado de potência e o Espírito governa tudo – noutras palavras, ao final do desenvolvimento de Deus (desde a indiferença, e passando pela oposição) tem-se uma identidade perfeita entre o Fundamento da Existência e Deus, e nessa unidade não há lugar para qualquer tensão ou oposição.

Tensões no Homem

Em Deus, o princípio tenebroso e o princípio luminoso estão unificados em harmonia, enquanto no ser humano eles estão separados. A vontade criatural própria (*Eigenwille*) está radicada na treva do Fundamento, enquanto a Vontade universal (*Universalwille*) está radicada na luz da Razão divina. O ser humano é capaz de ter vontade própria, tendo liberdade para reduzir sua racionalidade à mera

⁵⁹³ O evento da encarnação, por sua vez, “não concerne somente ou primariamente à redenção do homem, mas põe em jogo a dinâmica própria do dar-Se de Deus, o devir de Deus. A história da humanidade se configura neste ponto como luta do Verbo vivente contra o caos, que dura até a época presente e na qual Deus ‘finalmente’ Se faz real em ato, Se revela como Espírito” (STRUMMIELLO, 2007, ppp. 47-8).

⁵⁹⁴ Rogozinski anota: “cf. o texto das *Weltalter* citado e comentado por J.-F. Marquet, *Liberté et Existence*. [Paris:] Gallimard, 1973, p. 475”.

instrumentalidade ou de elevá-la ao entendimento⁵⁹⁵, podendo levar sua vontade própria à eguidade ou ao altruísmo, e sendo capaz de pautar-se pela mentira ou pela verdade, pelo mal ou pelo bem.

A atividade livre, segundo Schelling, deriva da natureza inteligível do homem⁵⁹⁶ (FS, 384). Com a ideia de uma “liberdade inteligível” Schelling reivindicou estar expressando, com palavras suas, uma concepção kantiana⁵⁹⁷, mas ao vincular a origem do inteligível ao fundamento abissal da realidade, o *Ungrund*⁵⁹⁸ - “um ser antes de todo fundamento e antes de toda existência” (FS, 406)⁵⁹⁹ -, emprestou a essa liberdade uma dimensão de expectativa e de inquietude. De fato, se não se pode estar certo sobre o fundamento último de Deus, e se esse fundamento é incerteza, indiferença, reconhece-se uma relação entre “a incerteza e a tormentosa liberdade do eu”⁶⁰⁰ e o fundamento supremo do próprio Inteligível.

Como resultado de sua ação primeva (inteligível) livre, o homem é responsável por suas ações no plano sensível. O mal moral não é uma privação do bem, é uma opção caracterizada pela inversão da ordem natural entre a vontade particular (individual) e a universal, e exemplificada pela desarmonia das duas. Conforme Félix Duque,

Essencialmente – ou seja, desde sempre – o Homem pecou em Adão e se salvou em Cristo (...) . Somente por esse pecado se entende que o mal seja algo positivo, e não mera privação. (...) Porisso pode-se estar cheio de Deus, e querer o bem, mas também há um entusiasmo (*Begeisterung*: estar cheio do espírito) do mal⁶⁰¹. Quando o centro originário é liberado pelo homem, a Criação inteira se inverte e Satã irrompe no mundo. A energia do Fundamento se alça à superfície, através da vontade humana. Satã existe parasitariamente, por meio do homem⁶⁰² (DUQUE, 1997, p. 49, itálicos originais).

⁵⁹⁵ Equivalente à “gnose” dos gnósticos.

⁵⁹⁶ “*Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen*” (FS, 384) – na verdade, deriva “da essência inteligível de tudo, e principalmente do homem” (“*Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen*”; FS, 383)”.

⁵⁹⁷ “*Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse*” (FS, 383-4). Conforme Schelling, a liberdade não apenas difere muito da compulsão, mas independe de qualquer determinismo. A essência inteligível da liberdade “está fora de todas as conexões causais (*außer allem Causalzusammenhang*), assim como está fora ou além de todo tempo (*außer oder über aller Zeit*)” (FS, 383), desde a eternidade.

⁵⁹⁸ Jacob Gould Schurman (*Kantian Ethics: ethics of evolution, a critical study*. Londres/Edinburgo: Williams and Norgate, 1881, p. 8) já falara que Schelling, no *Freiheitsschrift*, havia misturado ao pensamento de Kant sobre a “essência inteligível” e o “mal radical” “os mitos de Platão e as efusões de Jacob Böhme”.

⁵⁹⁹ “(...) *vor allem Grund und vor allem Existirenden, (...) ein Wesen seyn*”

⁶⁰⁰ A expressão é de WEEKS (1991, p. 149), a partir de quem pensamos uma “regressão” de Schelling desde Kant até Böhme, passando provavelmente pela associação entre a “coisa-em-si”, inacessível à nossa percepção, e o insondável *Ungrund*.

⁶⁰¹ No FS, 372, Schelling contrasta um “*Enthusiasmus zum Guten*” com um “*Begeisterung des Bösen*”.

⁶⁰² O parágrafo prossegue: “Sua existência é a do *vampiro*: sombra que não se reflete no espelho do entendimento, morto que vive através da vontade livre” (DUQUE, 1997, p. 49).

Ao homem sempre é possível subordinar ou não a vontade individual (desejo) à Vontade universal do Amor⁶⁰³. A potencialidade (liberdade) para o mal existe no Fundamento primal divino, mas a realidade do mal depende do ato livre humano.

Buscaremos agora averiguar se algumas ideias fundamentais relacionadas à gnose, à criação, à dualidade, ao tempo e ao mal, teriam sido concebidas de modo distinto no Gnosticismo e no pensamento schellinguiano já amadurecido em relação às suas diferenças em relação à influência kantiana.

⁶⁰³ É importante recordar com KOYRÉ (1971, p. 388) que na teocosmologia de Böhme o amor é a “fonte da unidade e da intercomunicação”, e com GOODRICK-CLARKE (2008, p. 96) que é com o amor e a harmonia que se supera o mal e o pecado, sendo impossível sem o amor chegar a um corpo de luz partindo da acridade das trevas.

V - A GNOSE, A CRIAÇÃO, A DUALIDADE, O TEMPO, O MAL – IDEIAS DIFERENTEMENTE CONCEBIDAS NO GnosticISMO E NO PENSAMENTO SCHELLINGUIANO?

“Em minhas exposições anteriores e até agora, o aspecto diurno [da realidade] talvez tenha sido muito destacado, se bem que o aspecto oposto tenha sido reconhecido desde o início. [Dessa vez,] sobretudo em alguns lugares, talvez eu tenha exagerado com o obscuro”
F. W. J. Schelling, carta a Gotthilf Heinrich von Schubert, 27/05/1809⁶⁰⁴

Usando uma frase que Jerry DAY (2003, p. 197) empregou em relação a Eric Voegelin, podemos quiçá falar de “uma manipulação soberbamente talentosa do simbolismo gnóstico” pelo Schelling do *Freiheitsschrift*. O uso de um vocabulário (herdado de Böhme, em larga medida) impregnado de forte conotação gnóstica, no entanto, levou mais de um leitor a enxergar a forma em detrimento do conteúdo; por isso achamos importante entender, concordando com Paola MAYER (1999, p. 201), que Schelling “isola os conceitos básicos” da teoria de Böhme, “desveste-os das imprecisões de uma ciência⁶⁰⁵ agora arcaica”, “reduz seu número” e ao final “modifica aquilo que pegou emprestado”, de modo a alinhar tudo com sua própria concepção idealista.

As seções V.1 e V.2 desta investigação não incorporam uma apreciação aprofundada da rica investigação de Paola Mayer, que merece ser conhecida de primeira mão, mas compartilham com esta um entendimento de que o caráter peculiar da filosofia de Schelling de 1806 a 1809 só pode ser adequadamente avaliada mediante a percepção da peculiar combinação de elementos recebidos através do Platonismo (antigo ou novo) e de Böhme (MAYER, 1999, p. 191). Não compartilhamos, contudo, a ideia de Mayer (p. 198 e ss.) de que a noção schellinguiana de que “a imanência do mundo em Deus não é incompatível com a liberdade humana” consiste numa simples apropriação de uma doutrina do sistema de Böhme, “tanto do conteúdo quanto da terminologia em que ela estava originalmente vestida”, entendendo que a esse respeito o pensamento de Schelling é muito mais complexo do que parece, inclusive em sua dívida em relação ao Gnosticismo e ao Neoplatonismo.

⁶⁰⁴ F. W. Schelling, *Briefe und Dokumente*, ed. H. Fuhrmans, vol. III. Bonn: Bouvier, 1975, p. 609.

⁶⁰⁵ Representada principalmente pela alquimia.

V.1 - A GNOSE, A CRIAÇÃO E A DUALIDADE NO *FREIHEITSSCHRIFT*

V.1.1 - A GNOSE

A radicalidade da alteridade e a crença na salvação através da aquisição de um tipo especial de conhecimento (a “gnose”) podem ser considerados aspectos centrais para a caracterização de uma “gnose gnóstica”. Para Tonino GRIFFERO (2000, p. 70) Schelling abraça, em seu entendimento da relação entre o espiritual e o corpóreo, “um pouco em toda sua obra e em todas as fases do seu pensamento”, tanto um aspecto imanentista (mais evidente na Filosofia da Identidade) quanto um aspecto gnóstico. Sob uma perspectiva estética, o aspecto imanentista poderia ser percebido, por exemplo (nos anos em Jena), por aquela “transparência do significado no corpo”, que transforma o mundo inteiro em uma obra de arte divina. O aspecto gnóstico, por outro lado, seria perceptível pela “comprovada incompletude semântica do mundo”, devendo-se sempre buscar refúgio numa “completude superior, seja originária, seja escatológica, hoje só inteligível relativamente”.

A percepção “gnóstica” da gnose como “autoconhecimento do divino em nós” foi associada por LAUGHLAND (2007, p. 44) à ideia schellinguiana da “intuição intelectual”⁶⁰⁶. Schelling, recordemos, apontou como sendo apelativa aos nossos sentimentos mais íntimos, e talvez ainda mais à razão e à especulação⁶⁰⁷, a crença de “místicos e religiosos de todas as eras” acerca da unidade do homem com Deus (*FS*, 339). Em Schelling (*FS*, 337), contudo, a defesa do autoconhecimento do divino no humano é atribuída ao filósofo que (1.) admite o princípio em virtude do qual o homem pode de algum modo conhecer⁶⁰⁸, e (2.) toma a antiga doutrina física⁶⁰⁹ de que “o igual só se conhece pelo igual” e, partindo daí, “defende a existência desse conhecimento (divino), pois somente ele compreende o Deus fora de si através do deus dentro de si”⁶¹⁰. No *Freiheitsschrift*, a compreensão do que há de divino no homem, notadamente da luz da razão, é percebida como estando ao alcance apenas do conhecimento

⁶⁰⁶ É possível que Laughland se apóie na identificação, nas *Preleções de Erlangen*, da intuição com a contemplação (*Schauen*) e da intuição intelectual com o êxtase [*Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-25*; *SW*, I, 9 (pp. 209-246), p. 229].

⁶⁰⁷ “(...) dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint”

⁶⁰⁸ “(...) des Principis an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt”.

⁶⁰⁹ “welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey” (“supostamente recebida de Pitágoras, mas encontrada em Platão e que foi proclamada bem antes por Empédocles”) (*FS*, 337).

⁶¹⁰ “(...) der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnis behaupte, weil er allein, (...) mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife”.

discriminante, dialético⁶¹¹: somente a razão pode trazer adiante e efetivar aquilo que, de forma velada e meramente potencial; está contido nas profundezas, e isso somente pode ocorrer através das distinções operadas através da ciência e da dialética (FS, 413-4)⁶¹².

Na versão inicial dos cursos sobre a *Filosofia da Revelação* (editada por W. E. Ehrhardt) Schelling viria a apontar a falsidade das representações gnósticas, apresentando no seu lugar, ao modo dos heresiarcas cristãos (e nisto não destoando muito de Plotino), “a concepção justa, o verdadeiro saber, a verdadeira gnose relativa a essas coisas [atinentes à Criação (ao devir dos seres) e à relação de Deus (ou do mundo inteligível) com o mundo sensível]” (FRANZ, 2000, p. 172 [c/ inserção nossa]). Tomou partido⁶¹³, assim, de um conhecimento que “tem mais valor que qualquer outro conhecimento” (“versão inicial”, p. 480), ou seja, apresentou sua própria gnose. No *Freiheitsschrift*, Schelling satisfaz-se em apontar que, através do entendimento dialético (FS, 413-5), pode-se chegar àquela Indiferença que transcende todas as antíteses (FS, 406), e que é a morada da Sabedoria primal [inicial (*anfängliche*); originária (*ursprüngliche*)] e *locus* universal da Verdade (FS, 415). Na linguagem do Gnosticismo antigo, poder-se-ia dizer que a gnose permite recuar (ou avançar) até um espaço-tempo onde Sophia habita, no *Pleroma*, no âmago do Abismo/Silêncio. Em Schelling, entretanto, esse deslocamento é puramente intelectual, e não é apresentado como salvífico.

No *Freiheitsschrift*, com exceção da recorrente metalepse do relato da “queda”, não há muito lugar para o mito⁶¹⁴, mas um acolhimento “teosófico” (ao modo de Böhme) da revelação cristã, ao nosso ver sem qualquer “*imprint*” significativo do Gnosticismo histórico, transparece em muitas passagens. Já a “última filosofia” de Schelling seria, conforme Albert Franz, incontestavelmente “um tipo de neognose” na medida em que consiste em um conhecimento que “não se alimenta apenas da simples razão, mas igualmente do mito e da revelação” e pretende ser “uma consciência das ‘coisas últimas’, das relações metafísicas de Deus com o mundo, das razões primitivas do ser, como para os gnósticos” (FRANZ, 2000, p. 173). No entanto, apesar de suas ambições alegadamente “gnósticas”, pensamos com Jerry DAY (2003, p. 42) que pelo

⁶¹¹ Essa posição é retomada nas *Münchener Privatvorlesungen* (1827; *SW*, I, 10, p. 187); cf. GUTTMAN, 1936, pp. XLVIII-LI.

⁶¹² “(...) *nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik (...)*”.

⁶¹³ No quadro das discussões sobre o Prólogo ao *Evangelho de João*.

⁶¹⁴ Um mito cosmogônico, calçado no *Mysterium Magnum* de Böhme, aparece um tanto deslocado no FS, 360-1.

menos uma coisa pode ser afirmada por meio da reabertura da questão do “gnosticismo” de Schelling - a saber, que ele “não indulge no fantástico desejo de ser algo mais que uma criatura, seja agora ou na realidade transfigurada em direção à qual ele aponta suas esperanças escatológicas⁶¹⁵”.

V.1.2 - A CRIAÇÃO

Conforme Schmitz, não existe para Hegel ou Schelling “o mistério de uma original plenitude da luz” que fascinou os teólogos medievais, e a incognoscibilidade sobre a origem, que caracterizava uma deficiência epistemológica entre os antigos gnósticos, converte-se em “um vazio ontológico no ponto inicial (se não na origem)⁶¹⁶ do processo trinitário schellinguiano e hegeliano” (SCHMITZ, 1997, p. 709). Se existe uma espécie de vazio ou indeterminação no princípio, mas não se quer retomar a ideia da criação desde o Nada, mesmo considerando-se o argumento do *Fedro* (245e) de que a ideia de um começo da existência é incompatível com a noção de um princípio automovente, há lugar para a postulação de uma natureza que identifica-se com o ser mas ao mesmo tempo fundamenta sua existência, ou seja, que fornece os requisitos necessários para sua existencição. Essa natureza não deve ser confundida com a matéria sensível⁶¹⁷, e se no *Freiheitsschrift* Schelling lembra-se de falar da matéria (*FS*, 360, nos moldes do *Timeu*, 52d-e) como potencialmente capaz de fundamentar a natureza integral⁶¹⁸ (= *Alle Geburt*) a partir de seu anseio/saudade⁶¹⁹ primal (*ursprüngliche Sehnsucht*) para existir, comparado a “um mar ondulante e efervescente, semelhante à matéria de Platão (*ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon*

⁶¹⁵ Uma escatologia na qual “Schelling não se empenha para reunir-se apenas com uma divindade transcendental” (que não mostra semelhança com aquele típico Deus gnóstico de “antes que houvesse um cosmos”), mas também para unir-se com “o Deus da teologia cristã, que sofre com a rebelião humana” (DAY, 2003, p. 42).

⁶¹⁶ Para Schmitz, a filosofias de Schelling e Hegel “não são tão preocupadas com origens tanto quanto com começos” (SCHMITZ, 1997, p. 709 n. 44). Noutras palavras, eles não davam muito crédito às especulações sobre a criação desde o não-ser (*ex ouk ontos*).

⁶¹⁷ Q. v. o capítulo VI, adiante.

⁶¹⁸ No seu *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799; *SW*, I, 3, pp. 1-268), Schelling atribuiu à natureza uma “pulsão formadora genérica (*allgemeiner Bildungstrieb*)” entendida como a “pulsão de um desenvolvimento infinito (*Trieb einer unendlichen Entwicklung* [ou: *Entwurf*])” (p. 19). Menos positivo anteriormente nas suas *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797; *SW*, I, 2, pp. 1-343), falando da oposição entre matéria e espírito Schelling disse ali que “Platão ainda apresentou a matéria em oposição a Deus” (p. 20).

⁶¹⁹ Traduzimos *Sehnsucht* aqui por anseio/saudade para manter em português a tensão entre [*sich*] *sehnen* [*nach*], “desejar ansiosamente”, uma força de contração, e *sucht*, que partindo de *Seuche*, “moléstia; epidemia; mal que se expande”, comunica a ideia de uma força de expansão [cf. Pascal David, *Le Vocabulaire de Schelling*. Paris: Ellipses, 2001, verbete “Nostalgie (*Sehnsucht*)”, pp. 44-5; p. 44].

gleich)”⁶²⁰, não é exatamente na matéria sensível que Schelling está pensando. Por outro lado, não há traços no Platonismo schellinguiano de inclinações para interpretar a prefiguração do cosmos “carente de proporção e medida” do *Timeu*, 53a, à moda do Medioplatonismo de Plutarco – que entendeu⁶²¹ (*Sobre Ísis e Osiris*, 373), de um modo que parece ter sido compartilhado pelos gnósticos, que a Alma má postulada por Platão nas *Leis* (896d-e; 898b) teria, antes de Deus ter criado propriamente o cosmos, produzido uma protocriação sombria (DILLON, 1996, pp. 203-5).

Miklos Vető pensa que “os pontos de vista do velho Platão (...) sobre o receptáculo [*metalêptikón/hypodoché*] e sobre a matéria no *Timeu*, a *prima materia* de Aristóteles⁶²² e a matéria inteligível (*noêtê*) ou divina (*theía*) de Plotino⁶²³, a natureza

⁶²⁰ Aqui, a palavra “efervescente” evoca diretamente o vocábulo platônico *pyrouménên* (“afogueado[a]”) e a ideia de um “mar ondulante” retoma (remetendo ao *Timeu*, 52d4-e1) aquela “nutriz do devir (*genéseôs tithénen*)” caracterizada por Platão como *hygrainoménên* (“úmida; molhada”) e submetida a todas as afecções (... *páthê ... páschousan*).

⁶²¹ Ligando o problema da origem do mal àquele da alma do mundo; cf. VIEILLARD-BARON, 1979, pp. 158-9.

⁶²² “Substância/Substrato” que garante a todas as entidades individuais do mundo sensível a possibilidade de serem como são. A *prima materia* tem um sentido ontológico - Platão ensinou que os objetos perceptíveis estão sujeitos a mudança ou movimento (*Fédon*, 78d-79a; *Met. A* 6, 987a33 e ss.), sendo natural deduzir daí a noção de que é necessário que exista um substrato para realidades universais não-sensíveis (987b6 e ss.), imutáveis. Aristóteles diz na *Metafísica* que “existe uma matéria sensível (*aisthetê*) e outra inteligível (*noêtê*)” (Z 11, 1036a9-12). A “matéria sensível” é móvel (1036a10 e ss.) e identifica-se com o que é perceptível e mutável; uma outra matéria seria o “substrato” dos processos inteligíveis (1036b5). Há também um sentido lógico para a *prima materia* - Aristóteles entende, que “existem dois tipos de matéria, uma inteligível e outra sensível, e existe sempre no *lógos* [aqui, o conjunto formado pelo gênero e suas especificações] uma parte matéria [≈ potência] e outra parte [forma, ≈] ato” (*Metafísica*, H 6, 1045a34-36). O problemático entendimento da relação entre matéria e forma é apresentado mediante o seguinte raciocínio (*Met*, Z 7, 1032a30-1033a5): a matéria está contida na noção (*lógos*) de forma (*eídos*) [forma essa que se descreve como figura (*schêma*)]. Isso remete a um entendimento aristotélico da *prima materia* como “substrato” da diferenciação entre gênero e espécie. Nas palavras de W. K. C. Guthrie [*A History of Greek Philosophy*, vol. VI – *Aristotle, an encounter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (reimpr. da 2ª ed.), p. 231], “em lógica, o gênero, sendo menos completamente determinado que sua espécie, pode ser visto como sua matéria (*Met.*, 1058a23-24)”. Aristóteles compara o gênero à matéria em algumas ocasiões (*Met.*, 1022b5 e 1023b1-2; *De an.*, 417a27).

⁶²³ Plotino menciona nas *Enéades* a existência de dois tipos de matéria, a divina ou inteligível (*hýlē theía*, II. 4.5.15; *hýlē noêtê*, II. 4.5.24) ou a sensível. Em Plotino, aquilo que Proclo viria a apresentar como reflexão sobre a interação entre o Demiurgo e o Modelo aparece separadamente como especulação sobre a processão do *Noûs* determinando a matéria inteligível (cf. esp. *Enéades*, II.4.5.24 e 33-35; V.2.1.9-13 e 19-20) e como especulação sobre a interação entre a Alma e o Intelecto (*Noûs*) proporcionando a gênese da matéria sensível (cf. *Enéades*, III.9.3.7-16; III.4.1.1-16). Encontramos em Plotino uma identificação do Demiurgo com o *Noûs* (V.1.8.5), resultado de uma peculiar interpretação do *Filebo*, onde o *Noûs* aparece como causa e onde é um qualificativo (“Inteligência”) do Demiurgo. No pensamento plotiniano observa-se uma fusão entre a “Díada indefinida” da tradição platônica com a “matéria inteligível” aristotélica. Conforme Lloyd P. Gerson [*Plotinus (The Arguments of the Philosophers)*, 2ª ed. Londres/N. Iorque: Routledge, 1994, p. 101], a matéria inteligível ou divina equivale à “Díada indefinida (*aóristos dyás*)” (V.1.5.14), identificada com a processão do *Noûs*. Devemos também reconhecer a proximidade da materialidade inteligível com a protomateria do “receptáculo” do *Timeu*, “matéria muito particular, invisível e amorfa, mas evidentemente não ‘plenamente sensível’, mesmo sendo gerada, (...), que participa de algum modo do inteligível” (MIGLIORI, 2008, p 35). John Michael Rist [“The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”. *Classical. Quarterly (new series)*, 12, 1962: 99-107; *Plotinus* –

eterna de Jacob Boehme e a extensão inteligível (*l'étendue intelligible*) de Malebranche não passam de tentativas mais ou menos consequentes de tentar ‘salvar os fenômenos’ ao fazer remontar ao Absoluto a essência da fenomenalidade” (VETÖ, 2002, p. 63). Uma atitude mais cristã tende a remeter a origem da fenomenalidade ao *fiat* divino, restando decidir a partir de onde Deus ou o Absoluto extrai a “matéria” da criação.

Desde suas *Ideias sobre uma Filosofia da Natureza como uma Introdução ao Estudo dessa Ciência*⁶²⁴ (1797-1803) Schelling aboliu em sua filosofia a ideia de um deus criador, por entender que ela não é compatível com a intencionalidade (*Zweckmäßigkeit*) da natureza, constituindo uma crença não-filosófica⁶²⁵. Nos seus *Aforismos para introdução à Filosofia Natural*⁶²⁶ (1806), por sua vez, Schelling afirma a co-gênese de Deus e do mundo, ideia que VIEILLARD-BARON (1979, pp. 194-5) acredita assimilada a partir de Böhme⁶²⁷. No *Freiheitsschrift*, a vida é expressão da Auto-revelação de Deus (*FS*, 402), e pode-se afirmar que Deus é [uma] vida e que a criação equivale ao resultado da sujeição voluntária da Divindade ao sofrimento (*Leiden*) e ao devir (*Werden*) (*FS*, 403). Arthur LOVEJOY (1964, p. 320) entendeu que no *Freiheitsschrift* subsistem duas teologias concorrentes, sendo a primeira a concepção de “um Absoluto transcendente que não participa genuinamente dos processos em que

The Road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 219 e ss.; “Plotinus on Matter and Evil”. Em: Lloyd P. Gerson, (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 171-195; p. 155 e ss.] mostrou que a “Diada indefinida” plotiniana corresponde à primeira efusão do Uno (saindo da unidade na identidade para a distinção na alteridade; *Enéades*, II.4.5.28-39) e é a base do mundo inteligível, plano da união das Formas com a matéria inteligível. Plotino diz (II.4.5.28-33, esp. 29-30) que a *arché* da matéria inteligível é constituída por diferença e movimento - condições que preparam a naturalização da matéria sensível. Para a ideia plotiniana da matéria sensível, por outro lado, muito parece ter contribuído a associação no *Sofista* entre os entes sensíveis e o não-ser conforme definido pelo estrangeiro de Eléia: os entes sensíveis, à diferença dos inteligíveis, devem participar no Ser e, ademais, participar também em alguma forma de alteridade ou “não-ser” – aquela parte do “outro” que se opõe ao ser de cada coisa (*Sofista*, 258d7-e3) -, alteridade essa que torna possível a distinção entre os inteligíveis e os entes sensíveis.

⁶²⁴ *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (*SW*, I, 2, pp. 1-343).

⁶²⁵ “Explicar essa intencionalidade (da natureza) dizendo que um Intelecto divino (*ein göttlicher Verstand*) é seu originador (*Urheber*) não é filosofar, mas fazer considerações piedosas (*fromme Betrachtungen*)” (*SW*, I, 2, p. 55).

⁶²⁶ Ensaio que é “uma síntese interiorizada e bem-sucedida de uma inspiração platônica e de uma inspiração teosófica” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 195).

⁶²⁷ Também de Böhme, ou da Cabala, Schelling pode ter assimilado a ideia de um mundo que precedeu o nosso. Este pensamento que pode ter estado presente em sua mente enquanto escrevia que “o Fundamento inicial da natureza estava ativo sozinho, talvez por um longo tempo, e tentou uma criação por si mesmo com os poderes divinos que ele continha, uma criação que, diversas vezes (pois o laço do amor estava ausente), contudo, mergulhou de volta no caos (...), até que o mundo do amor [ou da “luz superior do Espírito” (*FS*, 462)] emergiu, e com ele a criação persistente teve seu começo” (*FS*, 378). Em Schelling, contudo, a ideia de uma criação prévia àquela de nosso mundo aponta mais propriamente para uma condição pré-existencial, descrita com tintas místicas no *FS*, 378-80, passagem que se pode relacionar com o *Timeu*, 52d-53b, e quiçá com o *Político*, 273b-d.

consiste sua Auto-revelação” - permanecendo como *Ungrund*, podemos dizer -, e consistindo a segunda na ideia de Deus como fundamento da existencição. Para Lovejoy, a primeira dessas teologias é uma herança do passado, enquanto a segunda “é uma ideia inovadora que está a ponto de destruir a anterior”⁶²⁸.

Schelling se valeu do conceito de “Fundamento” (*Grund*) 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 percebida 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* “poietizável” e “naturável”⁶²⁹ que supre a matéria (*Stoff*) que tanto assegura quanto entrava⁶³⁰ o esforço, o anseio e o desejo de existencição do Absoluto⁶³¹, e também a manutenção do entendimento da razão como “matéria (*Stoff*) primordial do ser”⁶³². Para Ernst Benz⁶³³, a ideia

⁶²⁸ Sobre as implicações dessa teologia inovadora que apresenta Deus como um devir (ou um Deus em devir, para a qual a contribuição de Schelling é considerada como sendo bastante significativa) q. v. LOVEJOY, 1964, pp. 325-6.

⁶²⁹ Q. v. VETÖ, 2002, p. 229. Entendemos esse *lógos/locus* como uma potencialidade que só restritivamente pode ser entendida como *noûs pathêtikós* (alemão *leidender*) (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430a15) *hypokeímenon* (como usado em *Met.*, Z 3) e *natura naturans*.

⁶³⁰ No *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens* (1799; adiante *HW*), um Schelling que “se orienta rumo a uma identificação do pesadume com a matéria” (VETÖ, 2002, p. 208) chama esta de verdadeiro *pai* de todas as coisas (*Aller Dinge rechter Vater*; linha 70), e anos depois, na versão original (1811-1813) das *Weltalter* (N 100), “designa a velha natureza do *Timeu* como *pai*” (VETÖ, *loc. cit.*). Noutros lugares, a *materia* se revela como *mater*, e aprendemos com VETÖ que “ser a mãe ou a potência que engendra o ser que segue, isso é ser seu *Grund*”. Nos dialetos alemães, a palavra *Grund* é masculina quando designa profundidade, e feminina quando se refere à terra (cf. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960, 1935, IV, I/6 [= *Band* 9], col. 667 f.: “**GRUND**, m., dialektisch auch f. gemeingerm. wort”). O comportamento do *Grund* como *entrave* [*Hemmung*; *Hemmen* (*HW*, 250)], que também pode ser tomado como “esforço rumo à indiferença (*Streben nach Indifferenz*)” (*System des transzendentalen Idealismus*; *SW*, I, 3, p. 311 e ss.) ou inércia (afim do “pesadume” de que falou Vetö), evoca em alemão uma proximidade semântica com o objeto (*Gegenstand*) da exterioridade do eu, como coisa (*Gegenstand*) que confronta (*gegenüberstellen*; *gegenübertreten*) a razão, como “anti-tipo” (tradução de J. Willm, aceita por Vetö, para *Gegenbild*), anti-aparência (*Gegenschein*), antinomia (*Gegentheil*) e “anti-arremetida” (*Gegenwurf*) [para *Gegenbild*, cf. *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797/1803); *SW*, I, 2, p. 68 e ss., passando pelas *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) e adquirindo mais realce em *Philosophie und Religion* (1804) e depois: *Freiheitsschrift* (1809), *FS* 366; *Die Weltalter* (1811-13); *SW*, I, 8, p. 317; *Philosophie der Offenbarung, drittes Buch* (1831-58); *SW*, II, 4, p. 136; para *Gegenschein*, cf. *Von der Weltseele. Nebst über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts* (1798/1806); *SW*, I, 2, p. 366; para *Gegentheil*, cf. *Philosophie der Kunst* (1802); *SW*, I, 5, p. 541; *Freiheitsschrift* (1809); *SW*, I, 7, p. 373; *Antwort auf das voranstehende Schreiben* (1812); *SW*, I, 8, p. 173; para *Gegenwurf*, cf. *Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft* (1806); *SW*, I, 7, pp. 207 e 210, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte’schen Lehre* (1806); *SW*, I, 7, p. 58, e *Die Weltalter*; *SW*, I, 8, pp. 280 e 289. Q. v. VETÖ, 2002, pp. 231-3].

⁶³¹ Que, além da sua característica de *áition heautoû* (*Enéades*, VI.8.14.41) e *noêsis noéseôs* (Aristóteles, *Met.*, L 9, 1074b34 e s.) incorpora as funções de *noûs poiêtikós* (alemão *wirkender/thätiger*) (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430a) e *natura naturans*.

⁶³² *Fernere Dastellungen aus dem System der Philosophie* (*SW*, I, 4, pp. 333-510), p. 390.

schellinguiana de que a liberdade nasce de um Fundamento (*Grund*) anterior ao ser remontaria a Plotino e Mario Vitorino⁶³⁴, através de Jacob 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”.

Schelling, que afirmou que “no ciclo de onde todas as coisas vêm não é contraditório dizer que aquilo que dá origem a algo é, por sua vez, produzido por ele” (*FS*, 358), e que buscou subsumir a realidade (o Ser - *FS*, 357 -, ou Deus - *FS*, 359) à unidade dipolar⁶³⁵ Fundamento/Existência (ou “Natureza de Deus”/“Deus absolutamente considerado” - *FS*, 358), entendeu que a instância inicial da realidade corresponde a uma Unidade geral (*allgemeine Einheit*)⁶³⁶, um Fundamento primordial (*Urgrund*) que talvez se entenda melhor pelo nome de Abismo (*Ungrund*) [correspondendo a uma indiferença ou neutralidade (*Indifferenz; Gleichgültigkeit*) em relação a todas as antíteses]⁶³⁷, seguida por um “anseio” ou “vontade” do Absoluto de dar a luz a si mesmo⁶³⁸.

Para Natalie DEPRAZ (1996, p. 635), “a gênese de Deus é, para Valentino como para Schelling, gênese do mundo, pela passagem da pluralização interna de Deus para sua pluralização cósmica”. Depraz considera inapropriada a rotulação do Gnosticismo valentiniano como dualismo e anticosmismo, preferindo a adjetivação “cosmogonismo”, que também poderia ser aplicada em relação ao entendimento schellinguiano da cosmogênese:

O *Pleroma* é, para um como para outro, o lugar originário dessa pluralização genética divino-cósmica. (...) Para além da axiologia negativa desse processo de pluralização, apresentado como uma degeneração e uma fragmentação (*éclatement*) da unidade original, do qual ademais encontramos certos acentos em *Über das Wesen der*

⁶³³ E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willensmetaphysik (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, ed. E. Seeberg, E. Caspar e W. Weber, t. 1). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932.

⁶³⁴ 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.

⁶³⁵ Uma espécie de “dualismo que ao mesmo tempo admite uma unidade” (*FS*, 359 nota 1).

⁶³⁶ *FS*, 408.

⁶³⁷ *FS*, 406.

⁶³⁸ *FS*, 359.

menschlichen Freiheit de Schelling a propósito da oposição entre o entendimento situado no centro do *Pleroma* e o desejo (*Sehnsucht* [anseio/saudade]) ou a vontade [própria] (*Eigenwille*) periféricos enquanto instâncias de secessão e de produção do mal, a pluralização interna do divino dá lugar a uma pluralização cósmica externa. Dito isso, resta patente a inadequação do par interior/exterior, já que a pluralidade divina é em primeira instância (*d'emblée*) uma pluralidade cósmica, assim como a gênese divina é gênese cósmica ao mesmo tempo em que é Autogênese (DEPRAZ, 1996, p. 635).

No Gnosticismo valentiniano, “Abismo” é o nome do “começo sem começo”. O ensinamento do valentiniano Ptolomeu sobre a primeira emissão pleromática⁶³⁹, ocorrida fora do tempo da criação, mas que garante a manutenção desta, hierarquiza essa emissão (uma tradução mítica da relação entre as duas primeiras hipóteses do *Parmênides*) em quatro instâncias “verticais”⁶⁴⁰ (cada uma delas contendo ainda uma espécie de “processão horizontal” ou disposição dual sob a forma da sizígia):

- 1. o “Eão perfeito, preexistente (*proónta*) a tudo, a que chamam Protoprincípio (*Proarché*), Pai Primordial (*Propatêr*) ou Abismo (*Bythós*)⁶⁴¹” [com seu par ou complemento⁶⁴², a Intenção intelectual (*Énnoia*; Intelecção íntima), Silêncio (*Sigê*) ou Graça (*Cháris*)]⁶⁴³;
- 2. o Intelecto (*Noûs*) “Unigênito, Pai e Princípio de todas as coisas” [com seu par ou complemento, a Verdade (*Alétheia*)] gerado da união entre o Abismo e o Silêncio;
- 3. o Verbo (*Lógos*), “Pai de todos os que vêm depois dele” [com seu par ou complemento, a Vida (*Zôê*)], gerado da união entre o Intelecto e a Verdade⁶⁴⁴;
- 4. o Homem (*Anthropos*) [com seu par ou complemento, a Igreja (*Ekklesia*)]⁶⁴⁵.

⁶³⁹ Isto é, a primeira diferenciação a partir do Protoprincípio primal. Cf. *Contra as Heresias*, I, 1, 1 (IRINEU, 1995, pp. 31-2; LAYTON, 2002, pp. 332-3), e q. v. uma interpretação filosófica dessa diferenciação em GARCÍA BAZÁN, 1992, p. 71. Cf. tb. Jean Pépin, “Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics”, em R. T. Wallis e J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, 1992 (*op. cit.*), pp. 297-335.

⁶⁴⁰ Em cada nível se encontra a potencialidade plena da forma de realidade que se segue e à qual gera, entendendo-se ainda que o surgimento de uma forma de realidade não implica na destruição da precedente.

⁶⁴¹ O “abismo” equivale à condição originária “sem lugar, sem tempo” do Pai no ensinamento valentiniano conforme Hipólito (*Refutatio*, VI, 29, 5-7).

⁶⁴² No ensinamento valentiniano conforme Hipólito (*loc. cit.*), que não registra a duplicação do Intelecto em *Énnoia* e *Noûs*, o Pai, antes sozinho (*mónos*), faz par com a diáda (*dyáda*) Intelecto+Verdade.

⁶⁴³ Os relatos valentinianos acerca do Princípio supremo ora assumem uma forma monista (com ênfase na figura unitária do Pai), ora uma forma dualista (com ênfase na sizígia; q. v. TURNER, 2001, p. 34 c/ notas 53 e 54).

⁶⁴⁴ A partir do par Verbo+Vida começa, no ensinamento valentiniano segundo Ptolomeu (conforme Irineu), a segunda emissão pleromática, de 10 eões (*Contra as Heresias*, I, 1, 2). No ensinamento valentiniano conforme Hipólito (*loc. cit.*), a diáda Intelecto+Verdade aparece como “mãe de todos os eões”.

⁶⁴⁵ A partir do par Homem+Igreja começa a terceira e última emissão pleromática, de 12 eões, o último dos quais é Sophia (*Contra as Heresias*, I, 1, 2), mãe do Demiurgo (e ela mesma tendo uma função demiúrgica; cf. TURNER, 2001, p. 34). Onde o mito valentiniano registra o par Homem+Igreja devemos

O *Ungrund/Urgrund* schellinguiano guarda semelhanças com uma forma fusionada das duas instâncias iniciais da primeira emissão pleromática do Gnosticismo valentiniano - essa conjunção equivaleria a uma recomposição entre *Énnoia* e *Noûs* (dois aspectos do Intelecto); Abismo e Silêncio teriam sido tomados como equivalentes, e o Protoprincípio e o Princípio teriam sido fusionados porquanto principiais, Verdade que antecede a Vida. À terceira instância da primeira emissão pleromática do Gnosticismo valentiniano (Logos+Vida) equivaleria o entendimento schellinguiano de Deus como Fundamento (*Grund*), isto é, a “Natureza em Deus”⁶⁴⁶ ou “aquilo que em Deus não é Ele mesmo”⁶⁴⁷. A complexa relação entre Fundamento e Existência corresponderia à transição da primeira emissão pleromática para a segunda (e mesmo para a terceira)⁶⁴⁸. Adequando nosso entendimento àquele de TURNER (2001, p. 34)⁶⁴⁹, podemos sugerir que a “função contemplativa” (dirigida para cima) do Demiurgo valentiniano corresponderia ao aspecto latente do Fundamento, enquanto a “função demiúrgica” (dirigida para baixo) do Demiurgo corresponderia à fundamentação da Existência; adequando nosso entendimento àquele de GARCÍA BAZÁN (1992, p. 71 e p. 80 n. 77), podemos sugerir que um produto da fusão das duas instâncias iniciais da primeira emissão pleromática corresponderia ao aspecto do Fundamento em potência, enquanto um produto da fusão das duas instâncias finais da primeira emissão corresponderia ao aspecto do Fundamento em ato. Transposta para o plano criacional, a relação de potência e ato corresponderia à existência quiescente (potencial) dos seres em Deus (*FS*, 362) e à existência efetiva (ativa) dos seres fora de Deus, que traduz a “vondade do Fundamento”, da qual adiante (na seção V.1.3) se falará mais.

Se uma adaptação direta por Schelling da protometafísica de Valentino parece pouco provável, uma mediação provável entre a gnose valentiniana e a filosofia de Schelling, no que concerne aos aspectos principais das aproximações que acabamos de

enxergar uma tensão entre individuação e congregação, entre particularização e reunificação, que “sai do controle” com Sophia.

⁶⁴⁶ *FS*, 358.

⁶⁴⁷ *FS*, 359. A palavra alemã *Grund* significa não apenas 1. razão (*ratio*), ou 2. princípio, mas também 3. alicerce, base, fundamento, lastro, e é neste terceiro sentido que ela é usada aqui por Schelling. Em uma resposta a Eschenmayer, que lhe tinha enviado a 10 de outubro de 1810 uma carta com várias críticas ao *Freiheitsschrift*, Schelling esclarece que por *Grund* em Deus ele entende fundamento, fundação, base, alicerce, condição de Sua existência pessoal (a carta de Eschenmayer, seguida da tardia resposta de Schelling, em abril de 1812, foi publicada no primeiro número da nova revista que ele fundou, em 1813, a *Allgemeine Zeitschrift von Deutsche für Deutsche*, que pode ser encontrado nos *Sämtliche Werke* de Schelling, I, 8, pp. 137-194).

⁶⁴⁸ No ensinamento valentiniano segundo Ptolomeu, essa transição se desenrola a partir da sizígia Verbo+Vida e implica diretamente a sizígia Homem+Igreja (ou individuação e congregação).

⁶⁴⁹ Turner cita Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1967 (*op. cit.*), p. 241 e ss.

fazer, pode ser encontrada em Böhme, mais precisamente nas *Quarenta Questões sobre a Alma* (1620), I, 120, onde lemos: “O primeiro e maior mistério é o Abismo (*Ungrund*)⁶⁵⁰, onde o Nada se introduz numa Vontade (que é chamada de Pai), ou a Origem [se introduz] em Algo. A criação nasceu do mistério do Pai através da Natureza⁶⁵¹ (...)” (BOEHME, 2005, p. 62). Nessa passagem, o jogo de palavras entre “Nada” e “Algo” deixa transparecer a manobra do pensamento para retroceder da Existência até o Fundamento, passando da criação a Deus e deste a um “Além-Deus” abissal e silente⁶⁵². A relação entre o Fundamento e a Existência remete ao mistério do Absoluto, que não é nada que existe nem nada que não-existe⁶⁵³ - é um “Nada que é Tudo”, como interpretaram muitos pensadores lusos⁶⁵⁴, ou é como o Uno-Bem de Plotino, um Nada de tudo que surge d’Ele⁶⁵⁵, um *nihil per eminentiam*⁶⁵⁶.

⁶⁵⁰ O conceito de *Ungrund* em Böhme assume implicações como Um (algo), como Nada e como Vontade, como analisou detalhadamente David KÖNIG (2006, pp. 1-169) na parte 1 (“*Le sans-fond*”) de sua tese de doutoramento em filosofia.

⁶⁵¹ “*Aus dem Mysterio des Vaters ist die Schöpfung durch die Natur geurständet*”. Compare-se com esta outra sentença de Böhme: “*Gott ist von der Natur frei und die Natur ist doch seines Wesens*” (*Vom dreifachen Leben des Menschen*, 16, 37).

⁶⁵² “Ele é o incoercível, o incompreensível, o verdadeiramente infinito (*das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche*). A isso se deve elevar quem queira estar à altura da ciência perfeitamente livre, que se engendra a si mesma. Aqui deve ser abandonado todo o finito; tudo o que segue sendo um ente, até a última adesão (*die letzte Anhänglichkeit schwinden*), há de desaparecer; aqui há que se deixar para trás tudo - não apenas, como se costuma dizer, mulher e filho, mas tudo aquilo que somente é (*sondern was nur Ist*), inclusive *Deus*, pois também *Deus*, nesta perspectiva, não é nada mais que um ente. (...) A saber, o Sujeito absoluto não é não-Deus e todavia tampouco é *Deus*, [pois] é também o que *Deus* não é (*das absolute Subjekt ist nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist*). É [= existe] pois, neste sentido, acima de *Deus*, e se um dos mais excelsos místicos do passado [*einer der vorzüglichsten Mystiker früherer Zeit*; i. e., Böhme] se atreveu a falar de uma Supradivindade (*Uebergottheit*), também isso nos será permitido, e aqui há de se fazer notar isso expressamente, a fim de que o Absoluto – esse Sujeito absoluto – não venha justamente confundido com *Deus*. (...) De modo que até mesmo a *Deus* deve abandonar aquele que queira por-se no ponto de partida da filosofia verdadeiramente livre” [*Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*; *SW*, I, 9 (pp. 209-253), p. 217].

⁶⁵³ “*Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre*” [*Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821; parte *das Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-25*; *SW*, I, 9, pp. 209-253), p. 217]. Félix DUQUE (1998, p. 280) propõe que se entenda: “Não há nada que Ele [o Absoluto] seja, e não há nada que ele não seja”.

⁶⁵⁴ A exemplo de Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa, José Marinho, Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva, acolhendo aquilo que Isaque Pereira de Carvalho [“Teologia e mitopoiética da história em Agostinho da Silva”. *Revista Convergência Lusitana* (RJ), 23 (Número especial - Centenário de Agostinho da Silva, 1906-2006): 159-169; p. 166 n. 6] chamou de “uma tendência ao paradoxo lógico-ontológico”, porquanto entenderam *Deus* como “ausência de determinação ôntico-ontológica, um não-um, uma não-entidade, um não-algo, um vazio enquanto desprovido de qualquer qualificação delimitadora, positiva ou negativa, e, por isso mesmo, ‘tudo’, uma plenitude que se pode entender quer como um todo, simples, indiferenciado e indeterminado, quer como um tudo propriamente dito, que contém em ato todas as determinações e antinomias possíveis, porém sem que nelas se determine” (Paulo Borges, “Do Nada que é Tudo”. *A Poesia Pensante e Mística de Agostinho da Silva*. Em: Autores vários, Agostinho da Silva. *Um Pensamento a Descobrir*. Torres Vedras: Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004, pp. 121-126; p. 122).

⁶⁵⁵ *Enéades*, III.8.10-11; V.2.1.1; V.5.13.19 e ss. e 28 e ss; VI.7.32.12 e ss.

Conforme Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (2004, p. 188), a formulação bôhmiana “a criação nasceu do mistério do Pai através da Natureza” “articula o ato da separação criativa entre Deus e a existência extradivina. O que se quer dizer com a sentença ‘criação originada através da natureza’? Obviamente [aqui] a ‘natureza’ é algo que existiu antes da criação, a razão da criação, sua *indoles*, sua essência, a imagem original da criação em Deus. Essa natureza antes da criação é o primeiro passo de Deus para fora de si mesmo”⁶⁵⁷. Ideias bastante assemelhadas àquelas de Böhme são compartilhadas por Schelling, um daqueles autores que entendeu o “Nada” de Deus, a partir do qual advém a criação, como um “Algo”⁶⁵⁸, “a Natureza em Deus” (*FS*, 358). Esse entendimento estava ausente da Filosofia da Identidade, que rejeitou toda ideia de criação ao entender que não se dava qualquer transição entre o infinito e o finito. Emilio

⁶⁵⁶ Werner BEIERWALTES (2000, p. 435) adverte que a terminologia do “Nada da plenitude”, “extralimitação negativa [apofática] do Uno”, externamente por vezes é sinônima da terminologia do “nada como vazio” (*nihil privativum*).

⁶⁵⁷ Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (2004, p. 188) acrescenta: “Böhme chama a esse passo ‘a virgem Sophia’: ela é o exterior da Autocontemplação de Deus, sua hipótese, e também a revelação de Si mesmo às suas criaturas. (...) [Sophia] é a eterna, única semelhança da divindade, e o Espírito de Deus é sua essência. Semelhança não é identidade, nas imagem comparável à imagem móvel das Ideias imóveis no *Timeu* de Platão. Isso explica a posição mediadora da virgem Sophia, que está suspensa entre as naturezas divina e humana”.

⁶⁵⁸ Em 1215, o quarto concílio lateranense estabeleceu como dogma a doutrina da criação a partir do nada (*ab initio temporis... de nihilo*), tendo listado certos pontos cosmológicos essenciais em resposta a desafios heréticos. Os principais pontos foram os seguintes [cf. Cheryl A. Riggs, “Prophecy and Order: Mysticism and medieval cosmologies in the twelfth and thirteenth centuries”. Em: Alberto Ferreira (ed.), *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: essays in honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden/Boston/Colônia: Brill, 1998, pp. 149-163; pp. 161-2]: 1) a natureza espiritual e também a corpórea foram criadas [= não emanaram] a partir do nada; 2) a criação é temporal [= não é contínua]; 3) a humanidade é uma unidade de alma e corpo [igualmente bons]; 4) a criação é boa; 5) o pecado resulta da tentação do Diabo [e o Mal não é uma privação do Bem]. Antes do 4º concílio de Latera, abundaram controvérsias sobre como definir uma única cosmogonia cristã normativa diante da herança pelo Cristianismo de dois conceitos distintos, a criação a partir do nada e o emanacionismo. Conforme Riggs (p. 151), prevaleciam nessa época três sobre posições criação a partir do nada: 1. o nada é, na verdade, algo (*aliquid*); 2. o nada é, de algum modo, Deus; 3. o nada é, na verdade, um não-algo. A segunda e a terceira dessas posições situam-se mais perto da posição adotada pelo 4º concílio lateranense, na medida em que parecem indicar que só Deus existe desde sempre e que, de um modo absolutamente livre, um Deus onipotente criou de Si [posição atacada por Agostinho (*Confissões*, 12.7)] (onipresente que é), ou da inexistência (*ek tou me ontos*)/desde o nada (*ex ouk ontos*) [posição abraçada por Agostinho, Eriúgena (*De divisione naturae*, 1.12, 2.24 e 3.5 e ss.), Anselmo (*Monologium*, 5-8 e 9-12), Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, 1.44) e Bernardo de Clairvaux (*De consideratione*, 5.6.14)], mas através de Si, a existência. A doutrina conciliar entendeu, ademais, que o mundo foi feito inteiramente de uma *substantia* distinta daquela de Deus [opinião contrária a de Boaventura (*Itinerarium mentis in Deum*, 1.14, 2.1 e 6.2), por exemplo] e que este não é Causa Material do mundo. A posição que propunha que o nada é *aliquid* (alguma coisa) convinha perigosamente às crenças e heresias que sustentavam que existe eternamente algo que não é Deus ou que a *substantia* de que o mundo é feito pode em certa medida ser entendida como uma forma degradada da *substantia* divina. Algumas doutrinas e heresias entendiam, além disso, que a deidade suprema não é Causa Material do mundo, e que esta deve ser buscada precisamente em algo independente de Deus e que precede a criação, merecendo por isso o nome de “nada” (*nulla res nata*). A criação, ademais, não teria resultado de uma decisão livre. Para os neoplatonistas, do Uno Inefável emana, por necessidade de Sua natureza e a partir de Sua essência, “a grande cadeia do ser” que se estende desde as Formas eternas até a matéria informe. Para os gnósticos, por sua vez, a criação resulta de uma cisão ou queda involuntária.

BRITO (1984; 1985) entendeu que foi compreendendo o Nada como ser informe (um não-ser relativo) que seria vestígio da natureza panteísta, que Schelling, em sua filosofia intermediária, ensaiou dar um significado positivo à criação *ex nihilo*, quiçá por extrapolação do entendimento patrístico de que aquilo que existe *ex nihilo* existe a partir de Deus, já que o nada “existe” na dependência da onipresença de Deus.

Vivendo em circunstâncias moldadas pela pulsão revisionista da história herdada da Reforma protestante e do Iluminismo e pelo embevecimento Romântico com os estudos cabalistas, Schelling veio a abraçar em *Filosofia e Religião* (1804) e no *Freiheitsschrift* (1809), em seu tratamento do problema da cosmogonia e da teodicéia – onde teogonia e cosmogonia estão entrelaçadas (BRITO, 1985, p. 148) -, uma concepção da relação entre Deus, o nada e a criação que, em sua heterodoxia, aproximasse da ideia de que o nada é, na verdade, algo – é como que uma “protomatéria inteligível” resultante da decisão da Divindade (enquanto pura potencialidade) em “outrar-se” como Fundamento informe de toda formação, num ato originário que, se por um lado poderíamos chamar de instância de Autocriação de Deus como Criador, cria na mesma ocasião um substrato, a “Natureza de Deus”, a partir do qual Deus constrói a criação.

Ao evitar a identificação da criação finita com o Deus Criador, Schelling pretendeu apresentar uma alternativa ao panteísmo que, na sua forma spinozana, como determinismo causal (mecânico) nega a liberdade humana de vontade e de ação, além de rejeitar a existência do mal. A atenção de Schelling à “querela do panteísmo” levou-o a revisar os dualismos Platônicos (com seus desdobramentos gnósticos, inclusive na sua forma extrema, o Maniqueísmo) numa empreitada de colheita de evidências a serem argumentadas, positiva ou negativamente, na construção de um sistema que reapresenta o panteísmo não como identificação de Deus com todos os entes, mas como doutrina da diferenciação da natureza e dos entes em relação a Deus (*FS*, 340), sem dualismo radical. Subjacente ao processo de criação reside a distinção entre sujeito e objeto em Deus, articulada com a ideia de que o *Ungrund* do Absoluto (*FS*, 406) representa a identidade (indiferença) entre Ideal e real, como aprendemos na seguinte passagem das *Conferências de Stuttgart* (1810): “Deus se põe (em parte) como primeira potência, mas Ele não pode Se contrair como real sem Se expandir como Ideal, Ele não pode Se

apresentar como real, como *objeto*, sem ao mesmo tempo se apresentar como *sujeito* (sem mediante isso liberar o Ideal), e os dois são um único ato”⁶⁵⁹.

Na obra *Filosofia e Religião*⁶⁶⁰ Schelling havia estabelecido que não pode existir nenhuma continuidade (num sentido lógico ou num sentido causal) entre o infinito e o finito, pois “isso implicaria que o Absoluto tem diferenças reais dentro de si mesmo” (BEISER, 2002, p. 574). Segundo Schelling, a origem do finito somente pode ser pensada com uma ruptura, um salto, uma queda, na qual o Absoluto, através de um ato livre, apreendendo Seu próprio Eu em Sua particularidade (Auto-objetificação do Absoluto num ato originário de Autoconhecimento), subordina Sua infinitude ao finito, e deixa de estar em Si. São condenadas as representações da origem do finito através de uma emanção gradual do Absoluto, o que faz da matéria um grau inferior do Espírito⁶⁶¹, através da criação por um Absoluto representado em traços de demiurgo antropomórfico, fabricando o mundo a partir de uma matéria sem regra e sem ordem⁶⁶², ou a partir de um princípio maligno independente e contrário à divindade, como no Maniqueísmo (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 185; BEISER, 2002, p. 574). No entendimento de Beiser (*loc. cit.*), até mesmo quando se representa a origem do finito a partir de uma Autodiferenciação do Absoluto “acabamos dividindo Sua realidade ao assumirmos que o finito existe de algum modo dentro d’Ele”. Essa alternativa da Autodiferenciação do Absoluto, não esmiuçada por Schelling em 1804 – onde ela é apresentada como um fato que pode ser descrito, mas não pode ser compreendido ou deduzido como necessário -, viria a ser por formulada por este, em nova roupagem, em 1809.

Sendo impossível explicar a origem do finito a partir do Absoluto, ou mesmo esclarecer a diferença entre Fundamento e existência sem apelar a um “raciocínio bastardo” ao modo de Platão⁶⁶³, quando tenta explicar a “difícil [ou desconcertante] e obscura”⁶⁶⁴ relação entre o Modelo (inteligível) e as cópias (sensíveis), Schelling vai buscar na “Teoria das Ideias” de Platão⁶⁶⁵ o modelo para seu entendimento do Absoluto como instância onde o infinito e o finito não se distinguem, introduzindo então sua explicação da fonte das próprias Ideias.

⁶⁵⁹ *Stuttgarter Privatvorlesungen*; *SW*, I, 7 (pp. 421-484), p. 434.

⁶⁶⁰ *Philosophie und Religion* (*SW*, I, 6), pp. 35-38.

⁶⁶¹ Como em Agostinho e Spinoza (segundo Schelling).

⁶⁶² Como no *Timeu*.

⁶⁶³ Cf. o *Timeu*, 52b2.

⁶⁶⁴ *Timeu*, 49a (PLATÃO, 2001, p. 88).

⁶⁶⁵ Cf. *Philosophie und Religion*, pp. 229 e 242-3.

Tudo principia com um ato de Autonhecimento⁶⁶⁶:

Em seu Autoconhecimento, o Sujeito absoluto objetifica a Si mesmo, e Sua imagem ou reflexão consiste em Sua ideia, que é a Ideia primal (*die Urdee*). Por ser essa Ideia uma imagem ou reflexão do Absoluto, cuja natureza consiste em Sua independência, ela assume um *status* independente por si mesma. Esse *status* independente da Ideia primal lhe dá liberdade em relação ao Absoluto, alguma realidade em si mesma. Essa liberdade é a fonte do mundo finito, diz Schelling, pois a Ideia também se Autoconhece, e os objetos dessa reflexão, os ectipos do mundo finito, também adquirem uma natureza independente.

Existe, então e enfim, alguma relação entre o Absoluto e o finito. Para ser correto, essa não é uma transição *direta*, mas existe pelo menos alguma conexão *indireta* entre elas e o mundo das Ideias. O Absoluto se Autoconhece através das Ideias, que são sua imagem, e as Ideias se Autoconhecem através dos entes finitos, que são sua imagem. O mundo das Ideias tem, então, uma existência binária, uma no Absoluto e outra em si, através da qual ele se relaciona com o finito (BEISER, 2002, pp. 574-5).

Schelling encontrou em Platão e nas tradições do Platonismo preciosas reflexões sobre a “Teoria das Ideias” e seus desdobramentos. VIEILLARD-BARON (1988, pp. 176-196) discorreu sobre a herança Platonista de Schelling em relação às especulações deste sobre a origem do mundo fenomênico, enquanto BEISER (2002, p. 574) sugeriu que Schelling lutou para responder à pergunta sobre a origem do mundo “através das mais abstrusas especulações neoplatônicas”. No *Freiheitsschrift*, Schelling buscou oferecer uma explicação para a origem da realidade que em boa medida afasta-se da noção (sustentada na obra *Filosofia e Religião*) de um mundo das Ideias intermediário entre o Absoluto e o finito, mundo esse que por sua vez, no comentário schellingiano ao *Timeu*⁶⁶⁷ (SCHELLING, 1994, p. 29), de 1794, tinha seu fundamento na ideia de um “Vivente inteligível” que em seguida (com o escrito *Von der Weltseele*, de 1798, e depois) seria tratado como “a Alma do mundo” (VIEILLARD-BARON (1988, pp. 166-196). A partir da segunda edição de *Von der Weltseele* (1806, onde só a introdução foi reescrita), a “Alma do mundo” aparece como o intermediário necessário⁶⁶⁸, o elo (*Band*) entre o finito e o infinito que já desde a obra *Filosofia e Religião* assume a feição de uma espécie de elo virtual e garantia da diferenciação entre Fundamento e existência, originário, exterior ao tempo e que remete para uma unidade que se pode conceber como dual na medida em que essa unidade primeva (o Absoluto, equivalente ao Uno neoplatonista e ao Eão [*aión*, a eternidade] “anterior a tudo”⁶⁶⁹ do Gnosticismo) também se pode conceber como dotada de um aspecto “fundamental” (aproximável ao “segundo

⁶⁶⁶ Cf. *Philosophie und Religion*, pp. 39-41.

⁶⁶⁷ Evocando o *Timeu*, 31b1 e 39e7-9.

⁶⁶⁸ *Timeu*, 30a3 e ss (esp. 31b-c); cf. *Tim.* 52d3.

⁶⁶⁹ *Contra as Heresias*, I, 1, 1 (IRINEU, 1995, p. 31).

Uno” neoplatônico/gnóstico, totalidade una indiscriminada)⁶⁷⁰ e outro “existencial” (aproximável ao “terceiro Uno” neoplatônico/gnóstico, totalidade unificada potencialmente divisível).

No mito gnóstico central, pode-se dizer que a fonte última do mundo finito é o mal-uso da liberdade em relação ao Absoluto. Os ectipos do mundo finito são objetos não da ideia Auto-reflexiva do Absoluto (como no entendimento schellinguiano em *Filosofia e Religião* e no *Freiheitsschrift*), nem da contemplação pelo Intelecto demiúrgico das Formas imanentes no Vivente-modelo (como em Platão⁶⁷¹ e em Proclo⁶⁷², por exemplo), nem são auxiliares de um Deus soberano e transcendente (como no Hermetismo), mas materializações da reflexão revoltosa de uma deidade caída. A postulação schellinguiana de um ato originário de Autonhecimento do Absoluto que, se por um lado objetifica a Si mesmo (em *Filosofia e Religião*, como *Uríde* [Protoídeia]; no *Freiheitsschrift*, como *Grund* fundamentador de todos os entes⁶⁷³), por outro lado subjetifica esse Absoluto como Deus que é distinto da natureza (divina) onde todos os entes tem seu fundamento, faz pensar na sugestão de Proclo – preocupado com uma antiga pergunta da tradição interpretativa do *Timeu*⁶⁷⁴ sobre “se o Modelo do Universo está no Demiurgo principalmente (*en autôi prótoi*)⁶⁷⁵, ou depois dele⁶⁷⁶, ou antes dele⁶⁷⁷” – a favor da existência de dois níveis ou graus de inteligibilidade⁶⁷⁸ anteriores à materialidade, um inteligível (*noêtôs*), onde o ser (*ontos*) e o existir (*einai*) são idênticos, e outro intelectivo (*noêrôs*), onde o ser e o existir tornam-se distintos. Em *Filosofia e Religião* e, com mais fôlego, no *Freiheitsschrift*, Schelling postula que o próprio Absoluto tem uma instância de indistinção primordial e uma instância de distinção⁶⁷⁹ entre a condição fundamental (“essencial”, podemos propor como equivalente) e a condição existencial. Para Schelling, deve-se considerar o

⁶⁷⁰ GARCÍA BAZÁN, 1992, pp. 55-6; 2002, pp. 111-2, 115, 126.

⁶⁷¹ *Timeu*, 30c; 39e.

⁶⁷² *In Tim.*, I.323.23 até 324.14

⁶⁷³ *FS*, 359.

⁶⁷⁴ *In Tim.*, I.323.1-3, remetendo a 322.18 e ss.

⁶⁷⁵ Como quer Plotino. Festugière (PROCLUS, 1967) e Runia (PROCLUS, 2008) associam essa passagem às *Enéades*, III.9.1, onde Plotino interpreta o *Timeu*, 39c.

⁶⁷⁶ Como quer Cássio Longino. Cf. *Longin: Fragments, Art rhétorique*, ed. M. Patillon e L. Brisson. Paris: Budé, 2001, Fr. 19; Proclo, *In Tim.*, I.306.32-307.14.

⁶⁷⁷ Como quer Porfírio. Cf. *Porphyrii in Platonis Timaeum Comentariorum Fragmenta*, ed. A. R. Sodano. Nápoles: Istituto della Stampa, 1964, Fr. 43

⁶⁷⁸ *In Tim.*, I.203.19 e I.323.20-22.

⁶⁷⁹ Recordemos com SIORVANES (1996, p. 162) que, pela metafísica platônica, o ser e a essência tornam-se menos reais e mais fenomênicos quando surge uma distinção entre eles; conforme Simplicio (*In phys.*, 773.20-6), isso se dá quando se passa da natureza una - de ser um (*toû henôs*) - para a natureza unificada (*hênômenê*) de um todo com partes – o que corresponde exatamente à diferenciação entre o “segundo Uno” e o “terceiro Uno” neoplatônico/gnóstico.

Ser como efetuação (*Verwirklichung*) que resulta da reação (*Reaktion*) ou despertar (*Erweckung*) do Fundamento⁶⁸⁰ que, não sendo um “ser no sentido usual”, é tomado como um profundamento (*Urgrund*; *FS*, 378, 403, 406) ou como um abismo (*Ungrund*; *FS*, 406-8, 412; grego *chásma*)⁶⁸¹. A tensão que existe entre Fundamento e Existência espelha, de certo modo, as relações entre Deus e a criação, resolvidas por Schelling na figura do Absoluto, cujos momentos exprimem a relação fundamental entre a essência invisível e escura e a criação visível e luminosa - dois aspectos de uma mesma revelação.

V.1.3 - A DUALIDADE

Para Schelling, apenas pela separação de forças na unidade - “divisão do todo, [que é] desarmonia, ataxia de forças”⁶⁸² (*FS*, 370) - a razão pode se expandir e desenvolver (*FS*, 361); a dualidade é uma condição da consciência, não sendo de se estranhar que o Absoluto, em sua essência una, não possa ser concebido pela consciência⁶⁸³, permanecendo desde sempre como incognoscível (CARDONA SUÁREZ, 2002, p. 119). Schelling acolhe de Kant (*Fundamentos Metafísicos da Ciência da Natureza*)⁶⁸⁴ o postulado⁶⁸⁵ da existência de uma antítese originária entre força positiva de expansão e força negativa de atração; acreditando que “nessa antítese

⁶⁸⁰ *FS*, 380-1.

⁶⁸¹ No *Timeu* já encontramos traços que permitem insinuar uma difícil apreensibilidade conceptual do Fundamento, e Marco Antônio Valentim [“Xώρα não é matéria: um diálogo com Timeu e Aristóteles”. *Sofia*, 7 (1), 2001: 201-218] lembra que “o fundamento (literalmente) paradoxal, que [como *Urgrund*] dá lugar a tudo que vem a ser e que, ‘movido e configurado pelas coisas que nele entram, aparece através delas ora de um modo, ora de outro’ (50c2-4), Timeu o ‘define’ como o que consiste em ser em si mesmo nulo [≈ *Ungrund*], pois equivale a ente nenhum” (p. 206 [inserções nossas]). Valentim recorda (p. 208-9 [c/ p. 207]) que, “ao mesmo tempo em que mantém uma relação essencial com a determinidade [- ‘a efetividade do fundamento nulo da gênese do mundo reside em ser sempre o paradigma de cada vez, isto é, uma *chóra* singular’-] (...), a abertura [*chóra*] é ela mesma, sempre, em lugar nenhum: *atopos*”. Se podemos pensar a abertura como *Grund* que já é, enquanto terceiro gênero [os outros dois são o que é (*tò on*) e o que vem a ser (*tò gignómenon*)], “uma forma difícil e obscura (*chalepòn kai amydròn eidos*)” (49a3-4), podemos associar o quarto gênero, que dispõe os outros três numa “unidade incondicionada” que evade todo discurso (ou seja, é *alogos*), uma unidade fundamental prévia e que permanece sempre ausente (pp. 214-216), ao *Ungrund* schellinguiano.

⁶⁸² “(...) *Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte*”.

⁶⁸³ Uma exceção deve ser feita à hipotética consciência do Conhecimento Absoluto, pelo qual “o ser é absoluto como o conhecer e, cada um deles sendo absoluto, nenhum deles tem no outro um oposto exterior, mas, ao contrário, o Ser Absoluto é o Conhecimento Absoluto” (*Bruno*; *SW*, I, 4, p. 9).

⁶⁸⁴ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Em: *Werke* (6 vols.), ed. W. Weischedel, vol. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 47-99.

⁶⁸⁵ “Essa antítese é postulada simplesmente (*schlechthin*) pela doutrina da natureza. Ela não é suscetível de qualquer dedução empírica, mas somente de uma dedução transcendental. Sua origem deve ser buscada na duplicidade originária de nosso espírito, que só contrói um produto finito a partir de atividades opostas” (*Von der Weltseele*; *SW*, I, 2, p. 396). “Não se deve buscar nessas forças o resultado de experiências ou de explicações aos fenômenos; elas são conceitos-limites da doutrina da natureza, que permitem compreender a experiência” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 168).

originária se encontra a semente de uma organização universal do mundo”⁶⁸⁶. Entretanto, Schelling vai além da constatação de que a organização do mundo espelha a condição dual da consciência: “O próprio Kant jamais ousou construir verdadeiramente a diversidade específica (qualitativa) da matéria a partir dessas duas forças fundamentais”⁶⁸⁷. Schelling toma para si essa ousadia construtiva, colhendo subsídios na tradição teosófica – justificando essa ação com base na premissa de ser a Teosofia uma formulação “dogmática” ou “realista” do Idealismo⁶⁸⁸. De fato, “a determinação em *Von der Weltseele* das duas forças antagonistas, a atração e a repulsão⁶⁸⁹, evoca a interpretação que Oetinger havia dado para a atração newtoniana, mostrando seu sentido místico pela aproximação com a atração de Böhme” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 171). Em sua pretensão de mostrar que a interação dialética entre atração e repulsão espelha a interação entre a infinitude e a Autolimitação do Eu absoluto, Schelling encontra em Baader⁶⁹⁰ a ideia do não-eu como potência negativa própria ao Eu, e mais que isso, também (FS, 367, c/ nota)⁶⁹¹ a concepção do mal como “uma perversão positiva (*eine positive Verkehrtheit*)” ou “inversão de princípios (*Umkehrung der Prinzipien*)” – da qual falaremos adiante - pensada desde um “Centro escuro da natureza (*finstere Naturzentrum*)”, segundo um modelo calcado no *Mysterium Magnum* de Böhme⁶⁹².

⁶⁸⁶ *Von der Weltseele*; SW, I, 2, p. 396. Franz von Baader também afirmou que há uma polaridade em toda a existência (*alles Daseienden*), e que toda criatura carrega em si uma dualidade ou dicotomia (*Zweiheit oder Entzweiung*) interior, resultantes de nossa “quedada” na temporalidade; a dualidade é a limitação (*Bedingung*) de toda a vida [BAADER, F. von. *Vorlesungen über speculative Dogmatik, Fünftes Heft* (1838), X. *Vorlesung*. SW, IX (pp. 229-232), pp. 231-2; *Ueber den Blitz als vater des Lichtes* (1815). SW, II (pp.27-46), p. 33; *Ueber Starres und Fliessendes* (1808; tratado citado por Schelling no FS, 367 nota). SW, III (pp. 269-276), p. 275].

⁶⁸⁷ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; SW, I, 3, p. 24.

⁶⁸⁸ *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*; SW, I, 7, p. 121 (Schelling defende uma afinidade essencial entre Teosofia e Idealismo, e não apenas entre Teologia e *Naturphilosophie* como queria Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalter. Werke, VII*, p. 118 e ss.); *Die Weltalter*; SW, I, 8, p. 204.

⁶⁸⁹ Em *Von der Weltseele*, SW, I, 2, p. 399, pode-se entender a atração ou tendência à materialidade como princípio negativo (associado à gravidade) e a repulsão, expansão ou tendência à sutilidade (“eteridade”) como princípio positivo (associado à luz) [cf. VIEILLARD-BARON, 1979, p. 173; J. Wirth, *The Conspiracy of Life*, 2003 (*op. cit.*), pp. 186-7]. Os equivalentes böhmanos apontados por VIEILLARD-BARON, (1979, p. 126) são o desejo, pulsão de retorno a si, e a vontade, pulsão de expansão. Na sua Filosofia da Natureza, a dualidade primordial apresentada por Schelling se dá entre um impulso (*Trieb*) infinito de expansão ou “produtividade” naturante e um obstáculo (freio) à expansão (*Hemmung*, “desaceleração; retardamento”), o “produto” naturado.

⁶⁹⁰ F. von Baader, *Beiträge zur Elementarphysiologie* (1797). SW, III (pp. 202-246), p. 242 e ss.

⁶⁹¹ Nessa nota (comentada em FORLIN, 2005, pp. 239-40) Schelling faz menção às obras baaderianas *Ueber die Behauptung, daß kein ueber Gebrauch der Vernunft sein kann* (1807) e *Ueber Starres und Fliessendes* (1808).

⁶⁹² Q. v. especialmente *Mysterium Magnum*, cap. III, 7 e ss. Cf. ainda “The First Apologie to Balthazar Tylcken, being an Answer of the author, concerning his Book the AVRORA, opposed by an Enemicitious Pasquil or Opprobrious Libel (1621)”. Em: *The Remainder of Books written by Jacob Behme*, trad. J.

Apesar de buscar entender cada separação ou dualidade no contexto da unidade que a precede ou resolve, Schelling parece nunca escapar do problema do dualismo⁶⁹³. BEISER (2002, p. 576) entende que, em sua explicação da origem do finito desde o infinito, Schelling apenas evocou esse problema a partir de outro ângulo, pois ao dar um *status* independente à Auto-objetificação do Absoluto construiu deste uma imagem que o próprio Schelling chamou de “o outro Absoluto”⁶⁹⁴. Schelling foi confrontado com um dilema: se fizesse do Absoluto a causa do finito, estaria dividindo Aquele; se fizesse do finito *causa sui*, estaria enfraquecendo o papel do Absoluto. Como é, então, que Schelling lida com esse dilema? Ele o faz retroceder “do ontológico para o teológico” (HEIDEGGER, 1985, p. 112), apresentando em seu lugar a seguinte questão: Qual a relação entre Deus e a natureza? Como resposta, Schelling propõe que devemos distinguir entre Deus visto como Absoluto e a “Natureza em Deus” (*FS*, 358). No campo teológico, tal proposição contribuiu bastante para reforçar a acusação de dualismo contra Schelling, uma vez que, como apontou Philip CLAYTON (2000, p. 484)⁶⁹⁵, o Fundamento primordial em Deus divide-se em dois aspectos (variadamente descritos como real e ideal, treva e luz, eguidade e amor, necessidade e liberdade...), numa abordagem que, na opinião de Clayton, “deixa Deus fundamentalmente dividido à maneira do pensamento gnóstico ou zoroastriano (...). Esse tipo de dualismo ontológico⁶⁹⁶, que pode-se remontar a Jakob Boehme, (...) é uma confusão da cosmogonia e teogonia Românticas com argumentos idealistas a favor de uma necessária progressão dialética [do Absoluto] na história [= na criação]⁶⁹⁷”.

A “Natureza em Deus” fundamenta a existência não apenas do próprio Deus (num processo Autopoiético)⁶⁹⁸, mas também de todo o devir (que, por conta do

Sparrow. Londres: Giles Calvert, 1662, §454 e ss., e William Law, *The Way to Divine Knowledge, being several Dialogues between Humanus, Academicus, Rusticus, and Theophilus, as preparatory to a new edition of the Works of Jacob Behmen, and the right use of them*. Londres: W. Innys & J. Richardson, 1752, diálogo 1, way 3-32, p. 212 (2ª ed: Londres: J. Richardson, 1762, p. 213).

⁶⁹³ Q. v. as observações de CLAYTON (2000, pp. 484-5) acerca de alguns motivos do tívio sucesso da empreitada pró-monista de Schelling, e em VETÖ, 2002, pp. 50-1, algumas citações de referências hostis ao dualismo (ou mesmo “maniqueísmo”) de Schelling.

⁶⁹⁴ “*das andere Absolut*” (*Philosophie und Religion*; *SW*, I, 6, p. 39).

⁶⁹⁵ Clayton cita Jaganath Das Choudhury, *Das unendlichkeitsproblem im Schellings Philosophie* (Berlim: A. Collignon, 1926), p. 53.

⁶⁹⁶ Um dualismo mitigado, na medida em que a Personalidade de Deus consiste em duas instâncias (*FS*, 394-5), uma autônoma (*eines Selbständigen*) e uma base que Schelling proclama ser independente dela (*einer von ihm unabhängigen Basis*), mas que com ela se interpenetra completamente formando um único ser (“*diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind*”).

⁶⁹⁷ As inserções são nossas.

⁶⁹⁸ “No círculo donde tudo devém, não é contradição dizer que aquilo pelo qual um é engendrado é, ele mesmo, engendrado por esse. Aqui não há nem primeiro nem último, já que tudo implica mutuamente todo o resto, nenhum sendo ‘o outro’ e, no entanto, não havendo um sem o outro” (“*In dem Cirkel, daraus*

“círculo donde tudo devém”, também é conhecido como natureza⁶⁹⁹). Assim, Deus “devém” através de sua natureza e faz devir, através de naturação, tudo o que é. O processo inteiro começa em Deus: “Como nada existe antes ou fora de Deus, então Ele deve conter em Si mesmo o Fundamento de Sua existência. Todas as filosofias falam isso, mas elas falam desse Fundamento como um mero conceito sem fazer dele algo real e efetivo” (FS, 357-8)⁷⁰⁰. Simpatizamos com a explicação de Heidegger a respeito de como Schelling busca entender a relação entre Fundamento e Existência em Deus para daí tentar explicar a relação (e contornar a dualidade existente) entre Deus (o Ser absoluto da identidade Absoluta), que é infinito, e o finito, através da mediação da “Natureza em Deus”:

Por um longo tempo Deus tem sido chamado de *causa sui*. O Ser supremo deve tomar sobre Si o devir mais pesado e maior, deve Ele mesmo ser o *Deus histórico*.

O Fundamento em Deus e o próprio Deus estão separados e, enquanto separados, pertencem um ao outro.

O Fundamento em Deus é *aquilo que Deus como Ele próprio não é*, e que *não obstante* isso *não existe[é]* fora d’Ele.

O “existe[é]” deve ser entendido “dialeticamente”.

(...) Temos continuamente a oportunidade de entender o “[é/]existe” no sentido da identidade corretamente concebida. “Ele” (o Fundamento) “é” a Natureza em Deus⁷⁰¹.

“É” não significa apenas que tem a qualidade e o encargo. Ao invés disso, “É” com maiúscula significa que Deus como Fundamento toma para Si apresentar-Se no modo da natureza e ajudar a constituir o Ser de Deus. “Ele (o Fundamento) é a Natureza em Deus”, e ainda, na mesma página⁷⁰², “mas Deus também é antecedente ao Fundamento”. Schelling diz (na mesma página): “E a natureza em geral é, portanto, tudo o que está fora do Ser absoluto da identidade Absoluta”⁷⁰³.

“Natureza” ainda não significa agora aquilo que somente experimentamos imediatamente como “natureza”, mas significa uma determinação metafísica dos seres em geral e significa aquilo que pertence aos seres como sua base, mas é aquilo que não entra realmente no ser do eu. Ao invés disso, ele sempre permanece como aquilo que é distinto do eu (HEIDEGGER, 1985, p. 112).

Para dar uma ideia da transição do Absoluto para o contingente, do infinito para o finito, resguardando as diferenças, mas tentando superar essa dualidade num grande esforço de síntese, Schelling acaba se encaminhando para a linguagem do paradoxo

alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist”; FS, 358).

⁶⁹⁹ Esta seria aproximadamente uma equivalente da “*natura naturata*” spinozana, enquanto aquela outra (a “natureza em Deus”) seria uma equivalente aproximada da “*natura naturans*”.

⁷⁰⁰ “*Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu Reellem und Wirklichem zu machen*”.

⁷⁰¹ FS, 358.

⁷⁰² A edição em inglês traz “*on the next page*”, mas na *Cotta Ausgabe* trata-se da mesma página (358).

⁷⁰³ “*(...) und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt*”.

(tentativa de discernir com palavras aquilo que constitui um mistério) – a relação entre dois termos não constitui um terceiro, mas uma unidade, que é identidade, mas também é possibilidade de diferença, dos seus dois termos relacionais -, chegando a um “elo” possível na figura daquilo que, em Deus, não é Ele mesmo (*FS*, 359). Diz Heidegger:

Quando seguimos a instrução de que o “é” deve ser pensado dialeticamente, as dificuldades ainda não desaparecem naquilo em que se apóia a primeira elucidação do dote do ser. Ela se realiza pelo retorno a Deus. Aqui se deve tornar algo claro por uma referência a algo que é obscuro, e o mais obscuro de tudo em relação à sua natureza e existência. Resistimos a uma elucidação assim, especialmente quando outra coisa estranha ainda está conectada com o retorno do ontológico até o teológico. Isso em cujos termos a diferença (Fundamento e Existência) deve ser entendida como tendo sido esclarecida deve ser pensado, ao mesmo tempo, de um modo ainda estranho ao senso comum. Não nos é requerido apenas que retornemos a Deus; mais que isso, devemos pensar Deus ainda mais primordialmente (HEIDEGGER, 1985, p 112).

Para chegar àquilo que, em Deus, não é Ele mesmo, Schelling só precisou fazer algumas extrapolações a partir da Filosofia da Identidade, partindo da equivalência nesta entre a consciência e o Absoluto. De fato, conforme Iain Hamilton GRANT (2006, p. 16), “a relação fundacional, para Fichte, do Absoluto com o ‘eu’ empírico, é transformada em Schelling: por um lado, a produção de um ‘eu’ empírico é meramente um condicionamento do incondicionado; por outro lado, o ‘eu’ incondicionado tem uma natureza que, ao invés de ser consciência empírica, corresponde à auto-operação (*self-acting*) de uma natureza-sujeito (*subjectnature*)”. É esta “natureza-sujeito” que Schelling se encaminhará para identificar, na Filosofia da Liberdade⁷⁰⁴, com a “Natureza em Deus” (*FS*, 358), oferecendo sua própria versão e desdobramentos do conceito de autopoiese que, como recorda GRANT (*loc. cit.*), tem uma história que remonta pelo menos até Plotino (*Enéades*, III.8.4; PLOTINO, 2000, pp. 510-3)⁷⁰⁵, e que acima (seção V.1.2) relacionamos à criação nascida através da Natureza desde o mistério do Pai, segundo BOEHME (2005, p. 62). No *Freiheitsschrift*, obra que “constitui uma resolução naturalista à antinomia entre natureza e liberdade” (GRANT, 2006, p. 17)⁷⁰⁶, o tema da autopoiese do Absoluto aparece como “Auto-operação do

⁷⁰⁴ Entendemos com esse nome (empregado por BEISER, 2002, p. 573) o mesmo que Allan WHITE (1983) chama de “*the System of Freedom*”.

⁷⁰⁵ Na verdade, “a ideia de Autogeração divina surgiu no mundo grego por volta do século V a.C.” e “floresceu no segundo século depois de Cristo, especialmente nos escritos gnósticos” (WHITTAKER, 1980, p. 189).

⁷⁰⁶ “No ensaio de 1797 *É Possível uma Filosofia da História?* (*SW*, I, 1, pp. 466-73) Schelling havia procedido antinomicamente: a história é possível apenas onde existe liberdade; não existe liberdade, mas apenas necessidade na natureza; ‘a natureza é a epítome (*Inbegriff*) de tudo que aconteceu e desse modo qualifica-se como o objeto da história’ (I, 1, p. 466); logo, uma ‘filosofia que começa com a liberdade elimina, portanto, tudo o que é exterior a nós’, e assim ‘uma *filosofia da história é impossível*’ (p. 473). As *Investigações Filosóficas [Acerca da Liberdade Humana]*, contrariamente, começam com a

Fundamento” (*FS*, 359), preparando a transição da Filosofia da Natureza para o “Sistema dos Tempos” (magnético, elétrico, orgânico) das *Idades do Mundo* (1811-13-20) e para a filosofia schellinguiana ulterior, através da fundamentação da liberdade e da história (divina e humana) na natureza.

Através da razão, conhece-se que “cada ser que surge na natureza (...) contém um princípio duplo que, contudo, no fundo é um só e o mesmo observado sob dois aspectos possíveis” (*FS*, 362). Sob a perspectiva de uma “metafísica da vontade”⁷⁰⁷, vê-se que o primeiro princípio (“escuro”) é aquele pelo qual os seres quiescentemente “existem no mero Fundamento das coisas” de um modo distinto de Deus (*FS*, 362)⁷⁰⁸, enquanto o segundo princípio (“escuro”, mas transmutado ou transfigurado na luz) é a vontade-própria (*Eigenwille*) do [ou de] ser, “mera pretensão ou desejo, isto é, vontade cega”⁷⁰⁹, “vontade do Fundamento” (*Wille des Grundes*) que “quer particularizar a tudo ou fazer tudo criatural”⁷¹⁰ (*FS*, 381), vontade que se opõe à razão, que por sua vez é Vontade Universal (*Universalwille*) que recruta e subordina aquela outra, e Vontade Primal (*Urwille*) que busca reconduzir tudo à Unidade (*FS*, 363), Vontade Amorosa ou Divina (*Wille der Liebe; Gottes Wille*) que “quer universalizar tudo, erguer tudo à Unidade com a luz [da razão] ou mantê-la ali”⁷¹¹ (*FS*, 381). Para Schelling, cada criatura tem em si a “vontade própria”, proveniente do princípio das trevas⁷¹², mas também a “Vontade Universal”, proveniente do princípio das luzes. Na criatura, a dualidade de vontades apresenta uma inversão em relação à sua situação em Deus: n’Este, aquilo que é da ordem do sujeito aparece como potência centrífuga, vontade de se expandir como Ideal, pela qual Ele é amor ou “Essência de todas as essências (*Wesen aller wesen*)”, enquanto aquilo que é da ordem do objeto corresponde à pulsão

conjunção, ao invés de com a disjunção, da natureza com a história, agora que a natureza é ela mesma sujeito e fundamento, naturalisticamente concebida como ‘auto-operativa’ (*FS*, 379). A história natural, então, não consiste apenas em relatos empíricos do desenvolvimento de organismos sobre a superfície terrena, nem em qualquer catalogação sincrônica daqueles [organismos]. Suas fundamentações filosóficas fazem dela uma ciência que tenta fazer uma ponte entre (*straddle the gulf between*) a história como produto da liberdade e a natureza como produto da necessidade” (GRANT, 2006, p. 18).

⁷⁰⁷ Colhemos esta expressão em COURTINE, 2006, p. 260.

⁷⁰⁸ “*Jedes (...) in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind*”.

⁷⁰⁹ “(...) *bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille*”.

⁷¹⁰ “(...) *alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen*”.

⁷¹¹ “(...) *Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten*”.

⁷¹² “O fundamento da existência é qualificado [por Schelling no *Freiheitsschrift*] como escuridão, trevas, inconsciente irracional e privado de regras. Tais qualificativos assinalam imprevisibilidade, caos e ausência de ordem que sempre permanecem no fundamento do ser, ameaçam emergir e nele submergir as ordens natural e humana constituídas” (VIEIRA, 2007, p. 46).

centrípeta, de retorno a si ou desejo, vontade de se contrair como real (MARQUET, 2004, p. 173), ou (numa leitura calcada na Cabala luriânica) como movimento de contração divina que libera o Fundamento para a realização da criação. Na criatura, aquilo que é da ordem do sujeito aparece como potência centrípeta, particularizante, centrada na eguidade da vontade própria.

Único ser dotado de razão, o homem é a oficina onde a vontade própria⁷¹³ é capaz de tornar-se uma com a Vontade Universal, pois é no homem que a Vontade de Deus coroa Sua vontade de alienar-Se como natureza, e o homem é a instância em que a Vontade que produz a natureza engendra um ser capaz de vontade livre: “A vontade do homem⁷¹⁴, escondida em eterno anseio, é a semente de Deus⁷¹⁵, então presente apenas no Fundamento: a divinal centelha de vida presa nas profundezas, que Deus conjecturou quando Ele [se] determinou a vontade da natureza”⁷¹⁶ (FS, 363), ou seja, quando Deus quis que a natureza existisse. A criação é o milagre da produção do múltiplo a partir do Uno, divisão que revela a unidade contida naquilo que foi dividido (FS, 361), unidade que aponta para “o ponto mais alto de toda a investigação” (FS, 406), o Abismo ou Sem-fundo (*Ungrund*) – “a Indiferença absoluta (*die absolute Indifferenz*)” que transcende toda dualidade⁷¹⁷ e escapa a todas as antíteses⁷¹⁸, e que é o conceito pelo qual Schelling mais se aproxima, ao mesmo tempo em que definitivamente se afasta, do panteísmo. De fato, Schelling identifica-se melhor com um monismo que, fora do plano da Indiferença absoluta, não oblitera as diferenças válidas:

⁷¹³ Momento intermediário da vontade que, na arquiconsciência/no homem original (ser que “é em si mesmo e por assim dizer antes de si mesmo, antes e se haver tornado *outro*” em relação à *consciência* de Deus), é um querer que ainda está em repouso e uma liberdade apenas potencial (COURTINE, 2006, pp. 234-5).

⁷¹⁴ Diretamente vinculada à sua liberdade: “Deus fez tanto caso da liberdade da criatura que fez o destino de toda sua obra depender da livre vontade da criatura” [*Philosophie der Offenbarung zweites Buch; SW, II, 3* (pp. 177-530), p. 359].

⁷¹⁵ “É, com efeito, apenas ao termo do processo teogônico, no qual o homem é o acabamento da criação, no qual ele é, ele mesmo, determinado como *das Gott Setzende* [o que põe Deus], que se torna legítimo empregar estritamente o nome ‘*Gott*’ [*Philosophie der Mythologie; SW, II, 2* (pp. 1-131), p. 270]” (COURTINE, 2006, p. 228).

⁷¹⁶ “*Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte*”.

⁷¹⁷ No *Ungrund* os princípios binários (espírito e natureza, eu e não-eu, ideal e real, possibilidade e facticidade, providência e destino, infinito e finito, uno e múltiplo, fundamento e existência...) podem ser predicados como não-antitéticos (FS, 407).

⁷¹⁸ “Dualidades de opostos que se excluem e se anulam entre si por suas essências irreduzíveis (bem-mal, luz-obscuridade, conhecimento-ignorância, vida-morte)” (GARCÍA BAZÁN, s/d). Para VIEILLARD-BARON (1979, p. 117, n. 52), o aprofundamento especulativo permite entender essa “indiferença” como “o Amor que é/está todo em tudo” (“*die Liebe, die Alles in Allem ist*”; FS, 408), representação da união da Forma superior à matéria (*Bruno; SW, I, 4*, p. 311), ou, no FS, 408, aquilo que “combina o Existente (Ideal) com o Fundamento da existência [*welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet*]”.

É a constância da preocupação em ajustar, harmonizar, reconciliar, pela descoberta de uma base de unidade, identidade, indiferença, na qual contradições aparentes são eliminadas, que marca não apenas a Filosofia da Identidade de Schelling, mas todas as suas obras. Na eliminação dessas contradições aparentes, as diferenças válidas que distinguem os elementos separados nunca estiveram por serem perdidas de vista, e a relação entre o fator de unidade e o fator de diversidade (ele mesmo, em certo sentido, uma das primeiras “oposições”), permaneceu como uma outra constante através dos escritos de Schelling (GUTTMAN, 1936, pp. XXIX-XXX).

Com sua proposta de retorno à Unidade ou Abissalidade pré-numérica, Schelling não apenas guarda distância do dualismo gnóstico, mas se distancia cabalmente da “sediciosa proliferação de entidades e níveis do ser”⁷¹⁹ que é uma característica marcante dos sistemas gnósticos (DILLON, 1996, p. 385). Aproxima-se de medioplatonistas que, como Eudoro e Moderato, defenderam que a Mônada produz a Díada a partir de si mesma. Mas parece aproximar-se principalmente do pensamento de Plotino.

Em sua intenção de construir um sistema não-dualista, Schelling provavelmente encontrou um importante precedente no tratado plotiniano *Sobre a liberdade [e a vontade] do Uno (Enéade VI.8)*⁷²⁰, no qual o Uno, princípio constitutivo supremo de todas as coisas, é apresentado “como absoluta liberdade, como vontade própria absolutamente irrestrita de ser o que Ele é” (O’MEARA, 1992, p. 343). Nesse tratado⁷²¹, a identidade entre vontade e substância⁷²² é afirmada para fazer ver o abismo metafísico da origem radical da liberdade do Uno-Bem⁷²³, percebida como Sua

⁷¹⁹ “Cada ação, cada pensamento das potências superiores torna-se hipostatizado, e pode às vezes gerar prole por si mesmo” (DILLON, 1996, p. 385).

⁷²⁰ PLOTINO, 2000, pp. 1282-335

⁷²¹ “Alguns encontraram aqui os primórdios de uma ‘*Willensmetaphysik*’ cujos representantes incluem Mário Vitorino, Agostinho e Schelling” (O’MEARA, 1992, p. 343).

⁷²² Na leitura de Schelling, essa identidade pode ter sido lida em consonância com o *De Anima*, 429b59, onde se diz que a mente se torna seus possíveis objetos, e com 430a5, onde se diz que o conhecimento especulativo e seus objetos (imateriais, puramente intelectuais) são idênticos. O *noûs pathêtikós* torna-se todas as coisas (430a15), enquanto o *noûs poiêtikós* se caracteriza por fazer todas as coisas. Existe uma identidade entre o conhecimento real e seu objeto (431a1), e a forma é o ponto de identidade entre a mente e o objeto (431b30). O *noûs* é a forma das formas e o senso é a forma das coisas sensíveis (431b30). A identidade, no Absoluto, entre vontade e substância, também pode ser inferida de certa leitura do original hebraico (língua que Schelling estudou no *Stift* de Tübingen) do relato bíblico da criação, entendendor que a vontade de Deus (que mereceria, segundo Nicolau de Cusa, ser conhecido como *Possess*, Aquele [único] que é tudo que pode ser, e tudo pode) é simultânea ao vir-a-ser da criação [cf. A. Chouraqui, C. Azevedo (trads.), Gênesis. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 37 n. 3], e propositora de que o *Gênesis*, I, 3, deve ser lido aproximadamente do seguinte modo: “E dizendo Deus: ‘haja luz’, há luz” (*Va yo’mer ‘Elohim yehi ‘or va yehi-‘or*).

⁷²³ O testemunho indireto das *agrapha dógmata* atesta que, para Platão, o Bem (culminância da “teoria das Ideias”) é o Uno (culminância da “teoria dos Princípios” defendida pela escola de Tübingen-Milão), na medida em que o Uno é essência do Bem enquanto princípio de ordem e harmonia. Cf. H. J. Krämer, “Die Ältere Akademie” (= cap. 1), em Hellmut Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos*. Basileia/Stuttgart: Schwabe, 1983, pp. 200-204, e Giuseppe Girgenti, *Il Pensiero Forte di Porfirio*. Milão: Vita e Pensiero, 1996, pp. 68-9. Sobre a atribuição da primazia da

simplicidade metafísica “absolutamente originária”⁷²⁴, nas palavras de Pierre HADOT (1993, p. 12) - que acusou Ernst Benz⁷²⁵ de haver exagerado “a propósito do caráter voluntarista e ‘dialético’ da Autocriação⁷²⁶ do Uno” no tratado plotiniano acima mencionado. De todo modo, esse caráter Autopoietico do Uno, pelo qual Este deve manifestar e originar Sua própria essência, que é uma Auto-revelação, surge (ao que se sabe) no mundo grego no século V a.C.⁷²⁷, floresce nos escritos gnósticos do séc. II d.C.⁷²⁸, aparece metamorfoseada em Plotino e atravessa muitas transfigurações, como aquelas das proposições 23 e 25 dos *Elementos de Teologia* de Proclo – “tudo o que é não-participado produz a partir de si o participado...”; “o que quer que seja completo procede até gerar aquelas coisas que é capaz de produzir...” (PROCLUS, 1963, pp. 27-8 e 28-9) -, aquela do movimento de Deus desde Si, através de Si e para Si no livro I da obra *Sobre a Divisão da Natureza* de Eriúgena (ERIUGENA, 1976, pp. 7 e 15), e aquela, de Böhme, da Divindade cuja essência é Auto-revelar-Se.

É interessante observar, como Werner BEIERWALTES (2000, p. 399 n. 11 e p. 439 n. 141), que apesar de ter conhecido o texto da *Enéade* VI.8 na edição de Ficino, solicitada a Windischmann em abril de 1804 (VATER, 1976, p. 292, n. 2)⁷²⁹, Schelling remete, para a Autocausalidade absoluta ou seu absoluto *für-sich-wirken*, apenas a Spinoza - às vezes com um claro distanciamento da concepção da substância absoluta como *causa sui* -, e sobretudo a Fichte⁷³⁰. Se pensamos a autopoiese não a partir de sua fundamentação em Deus/no Uno, mas a partir de seu desdobramento como existência, não podemos deixar de recordar uma outra concepção associada àquela de autocriação,

identificação Uno-Bem a Espeusipo, cf. Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: K. G. Saur, 1992, p. 272.

⁷²⁴ Originária na medida em que o Uno é vontade absoluta que é por ser causa de si mesma (*aition heautoü; sui ipsius causa* na trad. de Ficino; *Enéades*, VI.8.14.41) enquanto verdadeiramente livre (*alêtheiai eleútheron; Enéades*, VI.8.21.31).

⁷²⁵ E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willensmetaphysik (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, ed. E. Seeberg, E. Caspar e W. Weber, t. 1). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932.

⁷²⁶ Para uma discussão sobre a concepção neoplatonista de autoprodução cf. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the pre-history and evolution of the pseudo-dionysian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 52-55.

⁷²⁷ WHITTAKER, 1980, p. 189. Nos sistemas gnósticos a autopoiese ou autogênese, largamente aceita no Neoplatonismo posterior a Porfírio, já tem uma função bastante importante.

⁷²⁸ Sobre o lugar da autopoiese no Gnosticismo valentiniano cf. François M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947, pp. 349-50

⁷²⁹ Vater cita uma missiva de Schelling de 7/4/1804, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1869-70, vol. 2 (1803-1820), p. 16.

⁷³⁰ Cf. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795; *SW*, I, 1, pp. 149-244), p. 59; *Die Weltalter. Fragmente* (1811 e 1813), ed. M. Schröter, pp. 77 e 276; *System der Weltalter* (1827-8), ed. E. von Lasaulx, p. 134; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, zweite Buch* (data duvidosa; *SW*, II, 1, pp. 253-590), pp. 420 e 464; *Philosophie der Mythologie* (data duvidosa; *SW*, II, 2, pp. 1-131), p. 64.

a ideia da permanência integral da causa no efeito, que aparece em Proclo (*Elementos de Teologia*, 26)⁷³¹ mas que surge frequentemente em textos Gnósticos, como no *Tratado Tripartido*⁷³², 52, 12-25, onde lemos em relação ao “Pai, que é a raiz da totalidade” (51, 3-4): “Nem Ele irá se retirar daquilo pelo qual Ele é, nem ninguém O forçará a produzir um fim que Ele jamais desejou. Ele não teve quem desse início à Sua existência; logo, Ele é em Si imutável, e ninguém pode removê-Lo de Sua existência e de Sua identidade, daquilo em que Ele existe” (ANÔNIMO, 1988b). O *Tratado Tripartido*, em sua heterodoxia tardia, inverte a perspectiva do Gnosticismo mais antigo, apresentando o Demiurgo e o mundo como sendo bons. No Gnosticismo histórico, nosso mundo, deserdado do Bem, tipicamente aparece como produto de uma “causa deficiente”, ao menos no domínio do tempo e da matéria.

Quaisquer que tenham sido as inspirações assimiladas por Schelling na elaboração de sua concepção da Autocausalidade do Fundamento (*FS*, 378-9), ou seja, da condicionalidade recíproca entre Fundamento e Existência, essas inspirações também podem ter incluído contribuições gnósticas indiretas, uma vez que, como mostrou WHITTAKER (1980), a noção de princípios autogerados aparece em muitos registros do pensamento gnóstico. Deve-se apontar, contudo, que no Neoplatonismo, assim como nos sistemas de Spinoza e Fichte, não se postula a existência de princípios autogerados desde sempre antinômicos, como se dá na percepção de Numênio e da maioria dos gnósticos.

De acordo com John Dillon,

O próprio Platão foi suficientemente dualista para postular uma causa de imperfeição, embora seja uma causa bastante passiva, negativa, externa a Deus, sobre a qual Deus opera da melhor forma que pode. Não se discute uma imperfeição ou uma queda dentro do domínio divino. Apenas no caso da alma individual se discute (no mito do *Fedro*) alguma queda desde uma perfeição anterior (DILLON, 1996, p. 386; grifos nossos).

A posição de Valentino representa, dentre os diversos sistemas do Gnosticismo, uma posição relativamente não-dualista. “Para ele, a criação do mundo resulta não do eterno confronto entre duas potências arquetípicas, como se dá para um pensador como Mani [Maniqueu], mas de uma queda que ocorre dentro da moldura de um sistema previamente perfeito. A natureza dessa queda é um mistério que todo sistema monista

⁷³¹ “Toda causa produtiva produz a seguinte e todos os princípios subsequentes, enquanto ela própria permanece inalterada” (PROCLUS, 1963, pp. 30 [grego] e 31 [inglês]). Cf. Platão, *Tim.* 42e, Plotino, *En.*, V.4.2, Proclo, *Theol. Plat.* V.18.283, e uma vasta coleção de referências apontadas por Dodds. Cf. tb. o *In. Parm.*, 922, que já citamos quando falamos da relação entre causa final e causa eficiente.

⁷³² *Nag Hammadi Codex* (NHC) I, 5, um tratado valentiniano heterodoxo, atribuído à primeira metade do século III (ANÔNIMO, 1988b).

tem de encarar” (DILLON, 1996, p. 385). Tentando explicar o sistema valentiniano a partir de um raciocínio filosófico inteligível aos demais Platonistas, DILLON (1996, p. 386) sugere que “a postulação da Díada Indefinida introduz uma causa de desequilíbrio no nível mais superior, e são as operações desse princípio que são usadas para explicar não apenas tudo o que é imperfeito, mas toda a multiplicidade, e mesmo a existência” (DILLON, 1996, p. 386). Muitos conceitos-chave para se entender o pensamento de Valentino e dos demais gnósticos têm usualmente conotações negativas ou dualistas, como é o caso de “desequilíbrio”, “confronto” e “queda”, mas o emprego de palavras com conotações negativas não basta para atribuir a quem as emprega uma visão geral dualista ou niilista da existência, importando muito mais perceber as instâncias e circunstâncias onde os eventos “negativos” ocorrem. Se para Valentino a queda “ocorre dentro da moldura de um sistema previamente perfeito”, como disse Dillon, para Schelling é a “queda” que permite que o aperfeiçoamento da criação se ponha em marcha.

A “queda” é, para Schelling, fato originário “puro, metaempírico, supra-histórico; é, literalmente, um fato da consciência que não pertence à história, nem mesmo à pré-história”, “evento primordial, imemorial (ou inatingível pelo pensar⁷³³), que não é conhecido senão *a posteriori*, por suas consequências” (COURTINE, 2006, p. 231-2). Schelling situa num mesmo campo conceptual seu entendimento da “queda” do Absoluto e sua concepção do devir da particularização desde a Unidade/da universalidade, da formação da natureza a partir da Vontade, da existenciação a partir do Fundamento. Esse entendimento schellinguiano parece estar muito mais próximo da aparente alusão plotiniana, no início do tratado *Contra os gnósticos*, à possibilidade de se subdividir o Uno em instâncias⁷³⁴ de potência e ato (*Enéades*, II.9.1; PLOTINO, 2000, pp. 286-9) do que de uma apropriação filosófica de ideias gnósticas acerca de um ato ou atos de potências antagônicas ou desarmônicas precedendo a realidade tal qual a entendemos na consciência (dual), sendo possível imaginar que Schelling riria (ou riuse) muito ao imaginar alguma aproximação dessas duas instâncias do Uno plotiniano, respectivamente, às “disposições invisíveis” e às “disposições visíveis” do Abismo valentiniano – miticamente pensadas sob a forma de um relato bastante prosaico,

⁷³³ Alemão *Unvordenkliche*; traduzido por J.-F. Courtine com o neologismo francês *imprévisible*.

⁷³⁴ Ou numa dualidade, como quer GARCÍA BAZÁN (1978, p. 200 n. 8).

preservado por IRINEU (1995, p. 68)⁷³⁵. De todo modo, Aidan NICHOLS (2006, p. 69) sugere que “a anfibologia’, ou ambiguidade deliberada, de potência e ato, possibilidade e realidade, do modo como Schelling apresenta essa paridade, é fundamental à sua visão de mundo”, e afirma que “Schelling pensa em termos de um processo eônico (*aeonic*) pelo qual o Deus que é sempre ato torna-se também potência, e daí, ao mesmo tempo, a tensão entre potência e ato. (...) É desse eterno processo eônico que o processo temporal eônico da totalidade do mundo flui como um passado, um presente e um futuro” (NICHOLS, 2006, p. 71).

Conforme Arthur McCALLA (2006, p. 1004), a interpretação schellinguiana da natureza e da história como Autoatualização ou desenvolvimento da Natureza divina preexistente foi construída sobre um modelo de evolução tipo essência-e-desenvolvimento, derivado da teosofia de Böhme. Raciocinando a partir do entendimento de Hans Urs von Balthasar acerca da compreensão schellingiana da relação originária entre potência e ato, Nichols escreve que

essa estrutura de pensar sobre a gênese divina em relação à cosmogênese, e especificamente sobre a prioridade de Deus como ato (...), explica a ênfase de Schelling na filosofia da natureza (em detrimento da filosofia da mente ou do espírito). Para Schelling, a natureza é o primeiro estágio vital do espírito, assim como é ato divino para aquilo que será a consciência divina alcançada (...). A eternidade é a realização de uma *pressuposição* crucial de todo o processo – a saber, o ato divino. A temporalidade é a realização daquilo que essa *pressuposição* manifesta (*posits*) na via do devir (há que se ter em mente aqui a qualidade ‘trocadilhesca’ (*punning*), ou pelo menos ambígua, da palavra *Voraussetzung*⁷³⁶ nesse tipo de alemão filosófico. Uma “pressuposição” não é apenas uma proposição tacitamente assumida. Ela também pode ser algo que é *posto em posição* primeiro [= anteposto]) (NICHOLS, 2006, p. 71).

A tensão entre potência e ato, entre Fundamento e Existência, relação de condicionalidade recíproca que precede a manifestação temporal, mas que aos sentidos aparece manifestada no tempo, parece vincular-se ao mesmo postulado da existência usual de uma força negativa de atração ou refreamento e outra positiva de repulsão ou expansividade. A via do devir, enfim, traduz a existência de dois princípios no tempo, e que são essenciais para que não exista nem o repouso absoluto (associado à letargia e à morte) nem a instantaneidade fugaz (associada à vertigem e à impermanência): um

⁷³⁵ “Os mais instruídos dos discípulos de Ptolomeu dizem que o Abismo tem duas esposas que chamam Disposições, isto é, Pensamento [*Énnoia*] e Vontade [*Thélesis*]. Como primeira coisa [o Abismo] pensou o que devia emitir e depois o que quis. Por isso, destas duas Disposições ou Potências, isto é, Pensamento e Vontade, misturadas e unidas, por assim dizer, uma à outra, houve a emissão do Unigênito [= o *Noûs*] e da Verdade. Eles são o tipo e a imagem visível das duas disposições invisíveis do Pai (...)” (*Contra as Heresias*, I, 12, 1). Noutra passagem (*Contra as Heresias*, I, 1, 1), o *Noûs* é produzido pela fecundação do Pensamento/Silêncio (*Énnoia/Sigê*) pelo Protopai/Abismo.

⁷³⁶ *FS*, 340, 341, 351; 355 e 358 (*voraussetzt*); 375 (*voraussetzen*); 411 (*Voraussetzungen*).

princípio que “refreia, retém e contraria o desenvolvimento” e outro que, dialeticamente contrariando e superando o primeiro, “incita a ir em frente, que convida ao desenvolvimento”⁷³⁷ No *Freiheitsschrift*, esses dois princípios aparecem transmutados nos princípios da treva e da luz, sem que haja uma identificação simples entre escuridão e refreamento ou entre iluminação e desenvolvimento, uma vez que Schelling entenderá, como Böhme, que a treva é necessária à propagação da luz, do mesmo modo que o bem se beneficia da “positividade” do mal. Sem mais demora, então, passamos agora a uma apreciação do tempo e do mal no *Freiheitsschrift*.

⁷³⁷ *Die Weltalter: Fragmente*, ed. M. Schröter (*op. cit.*), p. 122.

V.2 - O TEMPO E O MAL NO *FREIHEITSSCHRIFT*

V.2.1 - O TEMPO

Na avaliação que Aidan Nichols faz da questão do tempo e da eternidade na filosofia de Schelling a partir de subsídios hermenêuticos colhidos em Von Balthasar, aprendemos que

Como um “momento” subordinado da eternidade, a temporalidade tanto é *Realgenesis* – daí requerer a Filosofia da Natureza para seu entendimento – e também *Idealgenesis* – daí necessitar do desenvolvimento de uma filosofia do espírito (*mind*). Nos anos de 1797 a 1799 Schelling concentrou-se na primeira dessas filosofias – e notavelmente nas “potências” encontradas (progressivamente) no [domínio] mecânico, no químico, no orgânico, todos os quais são estágios na “aparição objetiva”. A partir de 1800, ele virou-se para o segundo grande tópico, investigando os estágios da aparição subjetiva encontrados na sensação, percepção, reflexão e volição. O clímax da Filosofia da Natureza de Schelling é a emergência da consciência – e a descoberta de que a consciência sempre esteve pressuposta [*voraussetzte*, anteposta] a esse processo inteiro. Nos desenvolvimentos moral, histórico, religioso, aquela ideia que era anterior à natureza é corporificada de modo crescente, em co-plenificação de um “posicionamento” (a “*putting in place*” [*Setzung*]) originalmente começado em Deus (NICHOLS, 2006, p. 71).

Em toda a sua filosofia, Schelling procurou entender a relação entre ideal e real, e no *Freiheitsschrift* em particular essa relação aparece problematizada desde o prefácio da obra (*FS*, 333) sob a forma da oposição mecanicista, ali atacada, entre espírito e Natureza, sendo a razão, o pensamento e o conhecimento ordinariamente atribuídos apenas ao Espírito⁷³⁸. Em sua visão dinâmica da existência, Schelling busca demonstrar que a relação Espírito-Natureza, parte daquilo que é comumente percebido como oposição mais elevada (*höhere*), ou melhor, oposição real (*eigentliche*) entre necessidade e liberdade – em virtude da equalização da Natureza com a necessidade inconsciente e da consciência (Espírito) com a liberdade incondicionada, pode ser melhor pensada como processo temporal de naturalização do Espírito harmonizada com uma espiritualização da Natureza. Desde seu *Primeiro Projeto de um Sistema de Filosofia da Natureza* (1797-9) Schelling afirmara que “Filosofar acerca da Natureza significa tirá-la do mecanismo morto em que ela se acha aprisionada, dotá-la de liberdade, por assim dizer, e pô-la em uma evolução própria e livre”⁷³⁹. Aqui, o “mecanismo morto” corresponde a um entendimento da natureza como agregado inerte de múltiplos objetos ou como *locus* espaciotemporal das coisas, ou da intenção da Filosofia da Natureza como objetividade puramente sensível, enquanto a liberdade corresponderia à identidade dinâmica da Natureza e do Espírito, entendendo-se a

⁷³⁸ “(...) zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden”.

⁷³⁹ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*; *SW*, I, 3, p. 13.

Natureza *stricto sensu* como manifestação ou revelação temporal e visível do Espírito (identificado com as Ideias, o inteligível, o eterno e o invisível), e *lato sensu* como mecanismo vivo que não deixa de ser esse mesmo espírito⁷⁴⁰, como unidade de produtividade e produto, como força originária eternamente criativa do mundo, que a partir de si mesma gera e põe em ação tudo o que existe⁷⁴¹.

Que mais se pode dizer sobre a vinculação entre a eternidade e o tempo? Ao menos conceptualmente, antes de existir o tempo existe a eternidade pretemporal. Conforme “uma grande teoria que nossa época ignorou totalmente” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 204), essa eternidade vincula-se indiretamente ao mundo através da “Alma do mundo” da tradição Platônica. Num determinado momento da evolução do pensamento schellinguiano, a Alma dos astros (parte da Alma do mundo segundo as *Leis*, 898d) foi vista como indissociável do tempo⁷⁴². A importante teoria sobre a Alma do mundo que a contemporaneidade ignorou seria aquela que VIEILLARD-BARON (1979, p. 204) identifica com Hermes Trismegisto e com o Gnosticismo valentiniano, e que entende a noção de eão (*aión*) não mais como eternidade, mas como Alma do mundo⁷⁴³, como força de Deus operante no mundo. Apesar de Vieillard-Baron não ver relação explícita entre essas concepções “mais religiosas que filosóficas” e o entendimento schellinguiano sobre a Alma do mundo [condição *a priori* da unidade do mundo na primeira versão de *Von der Weltseele* (1798); elo entre o infinito e o finito, o modelo e a cópia, na segunda versão (1806)], o autor francês reconhece a dívida de Schelling para com concepções de Proclo⁷⁴⁴, ao mesmo tempo que aponta diferenças importantes entre esses dois autores no que concerne ao caráter [co-]criador da Alma do mundo: “O caráter criador foi recusado por Proclo ao elo [*désmos*], que ele cuidadosamente distinguiu do Demiurgo ao qual foi assimilada a Alma do mundo. A

⁷⁴⁰ *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*; *SW*, I, 2, p. 56; *Von der Weltseele*; *SW*, I, 2, p. 378.

⁷⁴¹ *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Eine Rede...* (1807); *SW*, I, 7, p. 293 [com reiteração em *Schellings Denkmal der Schrift von Göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812); *SW*, I, 8, 28].

⁷⁴² *Bruno* (*SW*, I, 4), p. 269. Para VIEILLARD-BARON (1979, p. 180), nisso “Schelling segue profundamente a doutrina Platônica em seu aspecto basal (*au fond*) mais estranho e mais místico, aquele da tradição órfica”.

⁷⁴³ Posto que é esta que faz do tempo a imagem da eternidade.

⁷⁴⁴ Cf. Proclo, *In Tim.*, 322.18 e ss. Para VIEILLARD-BARON (1979, p. 194), os textos da “segunda Filosofia da Natureza” de Schelling (cf. TILLIETTE, 1970, v, 1 p. 381) apresentam o problema de saber se o elo que faz do tempo a imagem da eternidade pertence ao mundo inteligível (como a Alma do mundo em Platão), ao reflexo ou à imagem.

combinação schellinguiana usa os mesmos termos⁷⁴⁵, mas diferentemente: A Alma do mundo e o elo são fusionados, e seu poder criador é de fato aquele poder de engendramento que vem de Jacob Böhme, e não mais de Platão” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 194).

O poder de engendramento possuído pela instância que liga o infinito e o finito, o Absoluto e sua determinação, confunde-se no *Freiheitsschrift* às ações da Volição (*Wollen*) em seus diversos desdobramentos, e aparece na obra schellinguiana ulterior como as operações das Potências divinas. Tal poder engendrante foi identificado por Vieillard-Baron (*op. & loc. cit.*) com aqueles “deuses imanentes que garantem ao mundo visível seu caráter de reflexo do mundo verdadeiro”⁷⁴⁶, deuses esses que parecem ser atualizações dos demiurgos assistentes⁷⁴⁷ ou deuses mais jovens⁷⁴⁸ do *Timeu* e dos *archontes* (deuses menores que administram o mundo) do *Político*⁷⁴⁹ e das *Leis*⁷⁵⁰ [no Gnosticismo, por outro lado, os *archontes* são auxiliares do Demiurgo, e no Gnosticismo valentiniano⁷⁵¹ os materiais constituintes do mundo provêm da corrupção de intelectões⁷⁵² do mais inferior dos arcontes].

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 precede imediatamente a criação. Esse elo, equivalente a “aquilo que em Deus não é Ele mesmo” (*FS*, 359), aponta para uma constatação importante: a incondicionalidade, a infinitude, a eternidade, inapreensíveis em si mesmas, devem ser vislumbradas através da “trágica condição da temporalidade”⁷⁵³ em que estamos mergulhados.

Antes do *Freiheitsschrift*, Schelling entendeu que o fundamento de realidade do finito não pode estar baseado no Absoluto [enquanto absolutamente real], e que esse

⁷⁴⁵ Alma do mundo (*Weltseele*) e elo (*Band*).

⁷⁴⁶ Vieillard-Baron parece associar esses “deuses imanentes” aos dois princípios presentes no *Bruno* (1802), um formativo e outro informe, “que um deus subterrâneo renova juntos na profundidade do abismo” (*SW*, I, 4, p. 329).

⁷⁴⁷ *Timeu*, 41a e ss.

⁷⁴⁸ *Tim.*, 69c1-5; Proclo, *In Tim.*, III.110.12-30.

⁷⁴⁹ *Político*, 270d.

⁷⁵⁰ *Leis*, X, 903b.

⁷⁵¹ Mito valentiniano na versão de Ptolomeu (*Contra as Heresias*; IRINEU, 1995, pp. 34-5, 41 e 45-6; LAYTON, 2002, pp. 335-6, 342, 346).

⁷⁵² Pensamentos ou sentimentos.

⁷⁵³ A expressão, indiretamente evocativa do Gnosticismo, é de DISTASO (2004, p. XII).

fundamento se funda no próprio finito [como não real (*nicht-Real*)] por causa do distanciamento (*Entfernung*) ou queda (*Fall*) do Absoluto⁷⁵⁴ em direção ao ser concreto, possuidor de um *status* ontológico inferior⁷⁵⁵. O tempo corresponde à percepção do aniquilamento (*Vernichtetwerdens*) daquilo que não é eterno em si. A ideia teológica da necessária queda de Deus no tempo resulta da constatação de que Deus, Pai eterno de todas as coisas, se bem que jamais deixe Sua eternidade, que compreende o infinito e o finito em um “único e mesmo ato de reconhecimento divino”⁷⁵⁶, Se submete às condições do tempo na medida em que Se manifesta no tempo finito. O homem, por sua vez, “embora nascido no tempo, apesar disso foi criado no início (no centro) da criação. O ato que determina a vida do homem no tempo não pertence em si ao tempo, mas à eternidade. Ademais, ele não precede a vida no tempo, mas ocorre através do tempo (intocado por ele), como um ato eterno conforme a natureza” (*FS*, 385)⁷⁵⁷. Sob esta perspectiva, a história equivale à trajetória de reconciliação entre o finito e o infinito, culminando com a aniquilação do próprio tempo⁷⁵⁸.

O distanciamento do Absoluto e infinito em direção ao ser particular finito – apresentando, no *Freiheitsschrift*, uma instância intermediária na “Natureza em Deus” – corresponde a uma distensão entre a eternidade divina e o tempo criacional, e a imagem da relação entre o centro e a periferia é empregada mais de uma vez por Schelling para oferecer uma figura mental dessas relações. Vimos que para Proclo o “tempo primário” ou intelectivo assemelha-se a uma esfera cujo centro não se move, ancorado que está na eternidade, enquanto a periferia move-se, acompanhando o “tempo secundário” do mundo sensível⁷⁵⁹. A ideia (remontando à tradição Pitagórico-Platônica) de um centro associado à eternidade e uma periferia associada à passagem do tempo reaparece em Baader⁷⁶⁰, e foi nominalmente a partir de Baader⁷⁶¹ que Schelling pensou as ideias do

⁷⁵⁴ *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, aus dem handschriftlichen Nachlaß (Würzburger Vorlesungen <zur Einleitung in die Philosophie>, 1804</5>); SW, I, 6, pp. 131-576), p. 552. Cf. Guido Vergauwen, *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*. Friburgo (Suíça): Universitätsverlag, 1975, p. 83.*

⁷⁵⁵ Como um “relativo não-ser” (*SW*, I, 6, p. 189 §36).

⁷⁵⁶ Bruno (*SW* I, 4), p. 252. Cf. Peter Koslovski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*. Viena: Passagen, 1993, pp. 99-103.

⁷⁵⁷ “Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Zentrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That”.

⁷⁵⁸ *System der gesamten Philosophie; SW*, I, 6, p. 565 e ss.

⁷⁵⁹ SAMBURSKY e PINES, 1971, pp. 17-18.

⁷⁶⁰ Cf. por exemplo, F. von Baader, *Ueber eine bleibende und universelle Geisterscheinung hienieden* (1833). *SW*, IV (pp. 209-220), p. 214.

⁷⁶¹ Cf. o *FS*, 367 nota 1.

centro como coincidência entre a vontade particular e a Vontade Universal e da periferia como distanciamento da vontade particular em relação à Vontade Universal⁷⁶². As imagens do centro e da periferia⁷⁶³ foram depois pensadas na mesma obra (o *FS*) em associação a uma relação entre saúde (harmonia de vontades) e doença (disarmonia de vontades), entre o ser e o não-ser, e essa relação foi exportada para o caso do mal⁷⁶⁴, pensado por Schelling como algo sem essência, sendo intrinsecamente uma aparência ou ilusão da vida, uma oscilação entre o ser e o não-ser (*ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn*), mas que aparece ao sentimento (*Gefühl*) como algo bastante real⁷⁶⁵.

Ao negar peremptoriamente que a finitude (predomínio do particular sobre o Universal) seja, em si mesma, má (*FS*, 370, c/ nota 2)⁷⁶⁶, e concluir que o mal não deriva propriamente da finitude (consequência inescapável do distanciamento em relação ao Absoluto eterno), mas de uma finitude sublevada a ser-por-si, ou seja, exaltada a uma existência independente (*FS*, 370 nota 2)⁷⁶⁷, Schelling resgata o aspecto benéfico do limite/limitante (*péras*) e mostra ao mesmo tempo a necessidade de se pensar positivamente o ilimitado/ilimitável (*ápeiron*), apontando na mesma ocasião para o caráter dialético da liberdade e do mal.

Antes de vermos como Schelling concebe a origem do mundo sensível no *Freiheitsschrift*, vejamos como essa questão é tratada numa obra precedente, para depois destacarmos as diferenças que aparecerão no ensaio sobre a liberdade.

Em *Filosofia e Religião*; a ideia teológica da queda de Deus no tempo equivale à ideia ontológica da origem do mundo a partir de uma cisão, distanciamento brusco, salto ou queda desde o Absoluto:

Não há nenhuma transição contínua do Absoluto para o real; a origem do mundo sensível só pode ser pensada como uma ruptura completa em relação ao Absoluto, como um salto (...). O Absoluto é o único real; as coisas finitas, ao contrário, não são reais;

⁷⁶² *FS*, 365. Da leitura de outra passagem, onde se lê que “o mal não é derivado do princípio da finitude em si, mas apenas do princípio escuro ou egoísta que se levou à intimidade com o Centro” (“*das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip [ist]*”; *FS* 372), assimilamos que esse levar-se à intimidade equivale a uma apropriação da “positividade” do Centro pelo mal, que canaliza a força do Centro encaminhando-a para onde não deve.

⁷⁶³ Cf. ainda GRIFFERO, 2000, pp. 71-108 (“*La cognitio centralis tra estetica ed ermetismo: Schelling, van Helmont e Oettinger*”), esp. pp. 71-3 (“Schelling: centralità del ‘centro’”) e pp. 74- 6 (“L’ipotesi Johann Michael Hahn”, onde Griffiero sugere que Schelling pode ter assimilado em sua infância, através de alguns membros da comunidade pietista, ecos do léxico de Hahn sobre a *Zentralschau*).

⁷⁶⁴ *FS*, 366.

⁷⁶⁵ *FS*, 366.

⁷⁶⁶ “(...) *wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey*” (“nós negamos que a finitude seja, em si, o mal”).

⁷⁶⁷ “*Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit*” (“O mal não deriva da finitude em si, mas da finitude sublevada a ser-por-si”).

portanto, seu fundamento não pode repousar numa *comunicação* da realidade a elas ou ao seu substrato a partir do Absoluto, ele somente pode repousar em um *distanciamento*, em uma *queda* desde o Absoluto.

Essa doutrina, tão clara e simples quanto sublime, constitui a verdadeira doutrina de Platão, indicada naquelas suas obras que ostentam a marca mais pura e mais inegável do seu espírito. Segundo Platão, somente a depreciação por afastamento em relação ao arquétipo explica que a alma se afunda e descende em sua felicidade original e nasce no universo temporal, [o] que a arranca desde o verdadeiro universo. Como Platão mesmo o sugere sem ambiguidade, a doutrina secreta dos mistérios gregos tinha parcialmente por objetivo utilizar, a fim de representar a origem do mundo sensível, não uma *criação*, uma gênese positiva a partir do Absoluto, como na religião popular, mas uma queda (*SW*, I, 6, pp. 38-39).

Vejamos agora duas derivações da doutrina Platônica da “depreciação por afastamento”, entendida como “queda”, em relação ao Absoluto. Tradicionalmente, o Gnosticismo situa na vida intradivina a causa da queda, o que torna ineficaz e sem valor qualquer iniciativa humana em assumir alguma responsabilidade pela sua condição decaída. O Cristianismo, por sua vez, considera o ser humano como co-responsável pela própria queda, mas também pela redenção de si, e apresenta a liberdade como possibilidade de se assumir compromisso por si mesmo e pela gestão da criação. KOSLOWSKI (2001) enxerga um contraste fundamental entre a visão trágica da criação no Gnosticismo e a visão ética da humanidade na gnose filosófica do Cristianismo, entendendo que só esta última valoriza a liberdade humana ao mesmo tempo em que resgata a dimensão da necessária responsabilidade. Para John LAUGHLAND (2007, p. 56), “o que Schelling disse [na obra *Filosofia e Religião*] sobre a criação [como queda] é incompatível com o ensinamento tradicional cristão e mostra que [ali] ele permanece firmemente em um molde gnóstico-dualista”⁷⁶⁸, fazendo confusão entre “a queda que vem *depois* que a liberdade humana se rebelou, isto é, no Jardim do Éden, e a ideia oriental de que o mundo⁷⁶⁹ é, ele mesmo, de certa forma, culpado por sua própria existência ou em consequência a uma queda” (LAUGHLAND, 2007, p. 57). Para VAN BLADEL (1965)⁷⁷⁰, a distinção entre o pecado original (*Sündefall* ou queda por pecado) e a queda principal (*Abfall*)⁷⁷¹ aponta para a função

⁷⁶⁸ LAUGHLAND (2007, p. 57) abraça a ideia de que esse molde gnóstico é “oriental”.

⁷⁶⁹ “Mundo caído”, na expressão de Schelling (*SW*, I, 6, p. 39).

⁷⁷⁰ O artigo de Van Bladel é o resumo de uma tese não-publicada de doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, 1962. Uma versão anterior desse resumo, com o título de “*Transzendenz oder Transzendentalität? Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie*” apareceu em Nijmegen, nos *Bijdragen*, 24 (4), 1963: 390-419, e como opúsculo em 1964, nessa mesma cidade.

⁷⁷¹ Essa separação em relação ao Absoluto consiste em uma espécie de “pecado original” considerado “já não na escala humana, mas no nível cósmico, e se tematiza em linha com o que Schelling considera a autêntica doutrina Platônica” (FERNÁNDEZ BEITES, 1993, p. 416).

metódica da doutrina da queda como elemento estrutural no desenvolvimento da filosofia schellinguiana desde o seu começo⁷⁷².

No *Freiheitsschrift*, “a origem do mundo sensível não é concebida como resultado de uma ‘queda’, mas ela ainda supõe uma cisão no próprio Deus entre o ser inconsciente de Deus [= o Fundamento d’Ele] e *Ele próprio* enquanto existente” (BRITO, 1986, p. 251). Essa cisão, contudo, não representa uma incompatibilização radical, porquanto “Fundamento e existência se co-pertencem, e somente esse co-pertencimento possibilita sua separação e a discordância que se transforma [a longo do tempo] em uma concordância superior” (*op. cit.* [inserção nossa]). Essa “concordância superior” de que fala Brito tem lugar na história, constituindo a resposta à indagação: “Tem a criação um objetivo final?” (*FS*, 403)⁷⁷³. Num entendimento que LOVEJOY (1964, p. 320) considera comum a Schelling e ao seu amigo e discípulo Lorenz Oken (1779-1851), “a realização (*Realwerden*) de Deus, então, apenas gradualmente tem lugar, através da história do cosmos. Sua manifestação primária e condição universal é o tempo.

Na constituição ontológica do ente indicada por Fundamento e existência, na “essência da ‘essência’”⁷⁷⁴, evidenciam-se duas dimensões: aquela da temporalidade originária do devir e, no interior desta e necessariamente junto com esta, a dimensão de superação ou não de si, de efetivação do bem ou do mal. Na conexão essencial entre Fundamento e existência é buscada a possibilidade essencial do mal; somente assim se

⁷⁷² No *Magisterschrift* o mito judaicocristão da queda é interpretado como filosofema correspondente à ideia do nascimento da história humana a partir da perda da unidade originária de natureza e liberdade e à saída do “estado de natureza” como a primeira expressão da razão e da liberdade de decisão entre o bem e o mal (cf. CARDONA SUÁREZ, 2002, p. 36 e ss.). Na obra *Nova Dedução do Direito Natural* (1796-7), o “exílio a partir do Absoluto (*Heraustreten aus dem Absoluten*)” a queda é caracterizada como instauração das dualidades absoluto/relativo, finito/infinito, sujeito/objeto e outras tantas. Na Filosofia da Identidade, a descontinuidade entre o mundo inteligível e o mundo sensível é concebida como resultado de uma ruptura completa com o Absoluto, e entende-se a queda conforme a perspectiva do conceito fichteano de *Tathandlung* (ação pela qual o Eu se põe absolutamente), como ato originário atemporal do querer ser para si mesmo. Na Filosofia da Natureza, “se as Ideias constituem no eterno uma identidade, os seus fenômenos, ao contrário, são através delas a ‘sujeito-objetivação’ (*Subjekt-Objektivierung*) do Absoluto, constituindo uma espécie de queda pelo seu aparecimento na transitoriedade temporal” (Jair Barboza, “Polaridade, alma cósmica, graus de desenvolvimento da natureza: o nascimento da *Naturphilosophie* de Schelling”. *Discurso*, 32, 2001: 249-287; pp. 273-4). Em *Filosofia e Religião* (1804), entende-se que a queda ocorre simultaneamente no Absoluto e na história e a queda é concebida como meio da completa revelação de Deus (*SW*, I, 6, pp. 17 e 38), enxergando-se uma dimensão negativa da queda, a *Abfall* (queda principal), que se complementa com a dimensão positiva da volta (*Rückkehr*) a Deus.

⁷⁷³ “*Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?* (Tem a criação um objetivo final? E se é assim, porque ele não foi alcançado imediatamente? Porque a consumação não se deu desde o começo?)”.

⁷⁷⁴ A expressão é de BLASIO (2007, p. 127), provavelmente evocando “*das Wesen in dem Wesen*” (*FS*, 384).

torna possível compreender porque e até que ponto o mal é fundado em Deus, sem que, todavia, Deus seja causador do mal (BLASIO, 2007, p. 127). Desse modo, “a criação é compreendida como processo pelo qual Deus ultrapassa seu primeiro princípio” (BRITO, 1986, p. 251), ou seja, não se dá estritamente uma queda.

A imagem da queda é muito forte no imaginário ocidental, envolvendo múltiplos aspectos e implicações. Numa leitura moderna de um símbolo antigo, entende-se que

A queda no tempo não é tanto um evento em si quanto é um condicionamento do tempo-espaço a partir do qual todos os eventos se originam. A queda existe antes do mundo dos eventos, tanto logicamente quanto temporalmente. (...) [Dá-se] a queda do Uno no múltiplo, a emergência do universo físico a partir do Deus transcendente, a queda da alma no tempo, o aprisionamento de uma alma angélica no corpo (...), a queda de uma consciência incondicionada, além do sujeito e do objeto, na sintaxe do pensamento. (...) A queda não existe apenas uma vez, e há muito tempo; ela é recapitulada a cada instante da consciência. O mundo não-caído além do tempo permanece como um *background* para as batidas audíveis do coração em nosso mundo de progressão serial (THOMPSON, 1981, pp. 9-10).

Em sua apropriação metaléptica do mito da queda, Schelling busca se livrar da imagem de um Deus criador eterno e absolutamente transcendente, bem como de um idílico mundo primevo não-caído e atemporal. Assim, contrariamente ao que se dá no Gnosticismo histórico, no *Freiheitsschrift*, o que põe em marcha a existência é uma cisão primordial e voluntária do Divino. Para BRITO (1986, p. 251), “o processo da criação do mundo nada mais é que o processo da perfeita personalização de Deus”; é por essa razão que Schelling entende sua posição como uma espécie de panteísmo esclarecido⁷⁷⁵. “Deus divide em Si mesmo o consciente e o inconsciente; Ele rechaça (*refoule*) aquilo que há n’Ele de obscuro, para formar e criar a partir do não-divino” (BRITO, *op. & loc. cit.*). Schelling pensa as condições e implicações da queda no Absoluto e na história “de acordo com a perspectiva de sua teoria da liberdade transcendental”, completando a ponte entre a determinação idealista da liberdade e a “teoria positiva” do mal (CARDONA SUÁREZ, 2002, p. 6). Seguindo uma linguagem adaptada de Böhme, Schelling pensa, ainda, a “queda” como efetivação independente do princípio escuro depois que este “nasceu para a luz”, isto é, depois do nascimento do Espírito, donde conclui que para o animal (carente de Espírito) não existe a queda⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ Cf. o *FS*, 338 e ss; 409.

⁷⁷⁶ “*Im Thier, (...) es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien*”.

A ideia da queda principal, ligada ao entendimento da possibilidade do mal⁷⁷⁷ (cf. a seção seguinte) é apenas parte de um quadro bem mais amplo relacionado ao tempo e à eternidade; afinal, como apontou VON BALTHASAR (1937, p. 205), Schelling é “o escatologista teórico do tempo” por excelência. No *Freiheitsschrift*, o entendimento essencialmente otimista de Schelling sobre o tempo é inteiramente antignóstico (ou representativo de uma “gnose antignóstica”⁷⁷⁸), conformando-se ao que disse BRITO (1986, p. 264): “malgrado seus limites, o pensamento de Schelling apresenta a dupla vantagem não apenas de considerar a criação como o primeiro momento do plano divino que leva ao cumprimento (*l’accomplissement*) da história, mas também de visualizar a consumação escatológica como a re-criação de todo o universo”.

VI.2.2 - O MAL

Vimos que no mito gnóstico a origem do mundo e do mal radica-se em um ato de soberba ou rebeldia de uma deidade secundária, não se podendo, numa análise aprofundada, atribuir o mal à Causa Primária da existência – mesmo porque, como apontou BIANCHI (1967, pp. XXVII), o Divino não pode dar as costas a este mundo, pois é-Lhe necessário recuperar o *pneuma* repartido com a cisão primordial (a “queda”). Vimos também que a “causa material” do mal e do mundo no Gnosticismo é uma materialidade nefasta derivada da corporificação de pensamentos transtornados e revoltosos de uma deidade secundária.

Ao perguntar-se pela proveniência do mal, Schelling não emprega a grade aristotélica das quatro causas às diversas possibilidades de resposta, concluindo sem muitos volteios que há 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 Beausobre⁷⁷⁹, Schelling nomeia o

⁷⁷⁷ E vinculada à tradição do “pecado antecedente” (anterior à existência) que remonta a Empédocles, ao Orfismo/Pitagorismo, a Platão, ao Neoplatonismo e ao “Gnosticismo cristão” (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 Mystieriosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 177-186]).

⁷⁷⁸ A expressão foi aplicada por Pierre Deghaye à teosofia de Oetinger em “La Philosophie sacrée d’Oetinger”. Em: Gershom G. Scholem *et al.*, *Kabbalistes Chrétiens (Cahiers de L Hermétisme, 5)*. Paris: Albin Michel, 1979, pp. 233-278; p 241.

⁷⁷⁹ 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

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)⁷⁸⁰. Típico do dualismo gnóstico, o entendimento do mal como uma secessão a partir de Deus (*ein losreißen 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 emanacionistas⁷⁸¹, e especificando que esse modo busca explicar o mal por emanção e recuo⁷⁸². Sendo peremptório em sua afirmação de que “há apenas duas maneiras de explicar o mal”⁷⁸³, Schelling não entende seu próprio modo de explicar o mal⁷⁸⁴ como distinto dos outros dois, mas como conciliatório entre ambos⁷⁸⁵, ou melhor, como fundamentado num raciocínio sobre princípios que aponta para a semelhança essencial de ambos os modos explicativos quando o pensamento recua até a especulação sobre a relação entre Fundamento e Existência.

Schelling caracterizou a existência como pecado nos seus *Aforismos para Introdução à Filosofia Natural* ao dizer que “o pecado singular e próprio é precisamente a existência mesma”⁷⁸⁶, mas abandonou no *Freiheitsschrift* as implicações dessa posição “gnóstica” ao afirmar: “negamos que a finitude seja por si mesma o mal” (FS, 370). Na análise de CARDONA SUÁREZ (2002, p. 179), nos *Aforismos* Schelling

identificava com os iranianos dualistas) e valentinianos, a filosofia cabalista teria defendido a existência de um princípio único (STROUMSA, 1992, p. 49).

⁷⁸⁰ “(...) só existem dois modos de explicar o mal – o dualista, segundo o qual há uma essência fundamental má, não importa com quais modificações, subordinado ou acessório ao bem, e o cabalista” [(...) *es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe - die dualistische, nach welcher ein Böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische (...)*]. Recorde-se o FS, 359 nota 1: “o único dualismo correto [é] aquele que ao mesmo tempo admite uma unidade. Acima (FS, 354) falou-se do dualismo modificado segundo o qual o princípio do mal não se situa junto ao do bem, sendo subordinado a ele” {“(...) *der einzig rechte Dualismus (...)* [ist] *der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist (...)*”}.

⁷⁸¹ Acima apontamos que Kurt Sprengel, em sua obra *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (1792), entende que a doutrina da emanção abrange a sabedoria oriental dos persas e dos caldeus, o pensamento de Plotino, dos gnósticos cristãos e dos cabalistas.

⁷⁸² Ou por contração e expansão, para ser mais fiel à ordem processual conforme Luria e Böhme. Explicar o mal por emanção e recuo (*Emanation und Entfernung*) é, em explicação simples, proceder como Plotino, para quem o mal é a manifestação exterior extrema da manifestação dialética de Deus, 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 (VON DER LUFT, 1994, p. 39).

⁷⁸³ “*So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe*” (FS, 411).

⁷⁸⁴ Schelling, recordemos, entende que o mal tem um fundamento que, de certa forma, independe de Deus, e ao mesmo tempo postula que o mal, tendo algo de “positivo”, seria como que uma forma imperfeita do bem.

⁷⁸⁵ E conciliatório também com sua concepção do panteísmo (cf. STRUMMIELLO, 2007, pp. 12-14 e 23-34).

⁷⁸⁶ *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie; SW, I, 7, p. 196.*

entende o pecado como o modo empírico finito de contemplação da realidade através da consciência, “pois aqui o homem já não vê mais as coisas em sua unidade com Deus, mas como elas são separadas de Deus em suas relações umas com as outras e, com isto, em seu não-ser fundamental”⁷⁸⁷; no *Freiheitsschrift*, por sua vez, Schelling apresenta o mal como contrapoder ativo que se opõe ao bem, “aquela finitude que se hipostasiou no ‘querer-ser-si-mesmo’” (CARDONA SUÁREZ, 2002, p. 179) - “o mal não provém da finitude em si, mas da finitude elevada ao ser-por-si-mesmo”⁷⁸⁸ (*FS*, 370 nota 2), cindindo a totalidade e aparecendo como desarmonia e ataxia de forças (*FS*, 370). Esse mal de que fala Schelling, portanto, não se confunde com o sofrimento associado ao devir, ao fado (*Schicksal*)⁷⁸⁹ do viver, ao qual o próprio Deus se sujeitou ao fazer-se humano (*FS*, 403)⁷⁹⁰.

De que finitude originária, no entanto, provém o mal? Pode-se sustentar que a relação no *Freiheitsschrift* entre a totalidade infinita e a finitude reproduziria a relação entre a possibilidade infinita do bem e a condição finita do mal? Haveria em Schelling alguma evidência de que o mal não apenas existe “positivamente”, mas também plenamente em nosso mundo desde sua origem, e que essa situação não se resolve no tempo? Uma avaliação menos atenta do pensamento de Schelling poderia sugerir uma conclusão nesse sentido, o que faria com que as acusações de gnosticismo que pesam contra o filósofo alemão ganhassem em força. E algumas frases de Schelling, analisadas fora de seu contexto mais amplo, parecem encaminhar o raciocínio nessa direção – por exemplo, quando ouvimos falar de um desregramento que “sempre permanece no Fundamento”, “a incompreensível base (*Basis*) da realidade das coisas” (*FS*, 360; grifos nossos), sabendo-se que esse desregramento basal (do Fundamento) está associado à possibilidade do mal. No entanto, há que se perceber com clareza que permanecer no Fundamento é permanecer como possibilidade, pois a realidade do mal é algo que vai decorrer de uma alteração da relação entre a Vontade universal e a vontade particular ou, noutra chave de leitura, de uma mudança na relação entre o princípio da luz e o princípio das trevas, que em Deus (como Centro) formam uma unidade indissolúvel e

⁷⁸⁷ Nas *Preleções de Würzburgo* (*SW*, 1, 6, p. 552, §307), o mal consiste em tomar como realidade, ou seja, como subsistentes por si mesmas, as coisas que antes haviam reconhecidas como nulidade (*Nichtigkeit*)/como nada (*Nichts*).

⁷⁸⁸ “*Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit*”.

⁷⁸⁹ Sobre o fado da combinação entre necessidade e liberdade q. v. SEIDEL, 1976, pp. 113-4.

⁷⁹⁰ Schelling defende a ideia de que a concepção de “um Deus humanamente sofredor (*eines menschlich leidenden Gottes*)” é “comum a todos os mistérios e religiões espirituais do passado (“*der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist*”; *FS*, 403).

que, ademais, compõem harmoniosamente a alma humana (“identidade viva de ambos os princípios”⁷⁹¹, como em Böhme), mas que na dimensão criatural (como periferia) podem estar separados e, ademais, sofrer uma inversão, de que adiante se falará mais. Outras expressões de Schelling que podem encaminhar o raciocínio menos atento a um reforço das acusações de gnosticismo contra aquele são as que se referem ao mal como condição primordial e universal, mas uma frase cuidadosamente articulada ajuda a entender que essa primordialidade não é, em última instância, originária – ou seja, que o mal não devém de um fundamento independente daquele do bem e de Deus - e que essa universalidade não é definitiva – ou seja, que o bem sempre pode triunfar: “Existe, portanto, um mal *universal*, mesmo que não seja inicial [= ativo desde o começo], mas despertado apenas no começo da revelação de Deus através da reação do Fundamento [a operação Autocentrada do Fundamento], e de fato nunca alcança a realização, mas não obstante tende constantemente [como possibilidade] em direção a isso”⁷⁹² (FS, 380-1; grifos e inserções nossas).

No *Freiheitsschrift*, Schelling condena a noção (de proveniência neoplatonista) do mal como limitação, insuficiência ou privação – contestando particularmente a Leibniz (FS, 367-8), que entendeu o mal como uma limitação ou um grau inferior de perfeição, e aos escolásticos e a muitos dos primeiros padres da Igreja – com destaque especial para Agostinho (FS, 368, c/ nota) -, que designaram o mal como mera privação⁷⁹³. Schelling não se satisfaz em constatar que existe no mundo uma vontade de se fazer o mal, nem afirma de modo simplista que “a resposta agostiniana é que a livre vontade dos humanos que causa o mal no mundo; esta vontade livre é causa de si mesma” (KOSLOWSKI, 2004, p. 132). Essa resposta, que está longe de dar uma ideia ampla da concepção de Agostinho acerca do mal, levanta facilmente uma objeção que já foi apontada por Koslowski (*loc. cit.*): segundo essa posição, a vontade livre do homem, aquilo que ele tem de mais elevado, é causa de si mesma, único exemplo de autocausação fora o de Deus.

Schelling entende que só Deus é Autocausado, e que a vontade absolutamente livre de Deus é que “autoriza” prototipicamente a vontade livre do homem. Mas se esta

⁷⁹¹ “die Seele lebendige Identität beider Principien ist” (FS, 364).

⁷⁹² “Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes [das für-sich-Wirken des Grundes (FS 379; 381)], erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt”.

⁷⁹³ Schelling deixa de mencionar que ele mesmo tentou diferenciar o bem e o mal através de “graus de realidade” na sua obra *Sistema de toda a Filosofia e da Filosofia da Natureza Particularmente*⁷⁹³ [*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804); SW, I, 6, pp. 131-576], que não chegou a publicar.

vontade livre humana pode se encaminhar para o mal, há que se entender qual o fundamento desse mal, qual é sua “substância” (posto não ser ele privação), que não pode vir diretamente de Deus, uma vez que Agostinho já dissera⁷⁹⁴ que nada exceto Deus pode provir da substância de Deus⁷⁹⁵, entendendo ainda que a corruptibilidade e a insuficiência das criaturas decorre de terem sido feitas a partir do nada. Nesse ponto, Schelling afirma que “esse ‘nada’ tem sido desde há muito o ponto crucial do entendimento” (FS, 373, nota 2)⁷⁹⁶, e que é preciso dar um “significado positivo” a esse “nada” e à criação a partir do nada (*die Schöpfung aus Nichts*). Schelling, então, na sua intenção de provar que o mal existe “positivamente”, tenta mostrar a proveniência do mal a partir de um “nada” que, de algum modo existe, e que “deve receber um significado positivo” através da distinção entre Fundamento e existência.

Em suas ideias sobre a Autocausalidade do Fundamento Schelling defendeu a opinião (FS, 378) de que o mal é o “Protfundamento (*Urgrund*) da existência”, subentendendo-se que a atribuição do nome de “mal” a esse [proto]Fundamento advém do fato de que quando ele, “a mais alta potência do Fundamento ativa na natureza”, que “se esforça em direção à realidade em seres criados”, está ao mesmo tempo adquirindo e transferindo a tudo que surge o caráter de existir de modo independente e separado de Deus, ou seja, está fazendo com que exista a liberdade. Percebe-se que esse “mal” (as aspas são nossas) não é realmente o mal, o que se confirma por esta caracterização: “o mal nunca pode tornar-se real⁷⁹⁷, e serve apenas como base de modo que o bem, desenvolvendo-se a partir do Fundamento com sua própria força, possa ser, através dessa base, independente e separado de Deus⁷⁹⁸, que Se tem e que Se reconhece nesse bem que, como tal (enquanto independente), está *n’Ele*” (FS, 378)⁷⁹⁹. Noutros termos, esse “mal”, que é o “Protfundamento (*Urgrund*) da existência”⁸⁰⁰ qual *principium individuationis*⁸⁰¹, só aparece como o mal quando o bem não se efetiva (FS, 400). A

⁷⁹⁴ Schelling remete a *De libero arbitrio*, I, c. 2.

⁷⁹⁵ FS, 373 nota 2.

⁷⁹⁶ “*Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes*”.

⁷⁹⁷ Compare-se com essa outra sentença: “o ser do Fundamento nunca pode gerar por si mesmo uma unidade verdadeira e completa” (FS, 379).

⁷⁹⁸ O bem só é feito ato se tiver alguma autonomia efetiva (*wirksame Selbstheit*; FS, 400).

⁷⁹⁹ Cf. o FS, 399, final.

⁸⁰⁰ “O mal certamente nada mais é que o Protfundamento da existência na medida em que esse Fundamento se esforça em direção à realidade em seres criados, e, portanto, é de fato apenas a mais alta potência do Fundamento ativa na natureza” (FS, 378).

⁸⁰¹ Q. v. o capítulo VI. Para José Ferrater Mora (Dicionário de Filosofia. São Paulo: Loyola, 2000, verbete “Princípio de individuação”, p. 1483), “chama-se de ‘princípio de individuação’ o princípio que dá a razão do por que algo é um indivíduo, um ente singular. O primeiro autor que se ocupou amplamente desse princípio e dos problemas por ele suscitados foi Aristóteles, particularmente ao tratar das noções de

não-efetivação do bem corresponde à prevalência da “vontade própria” sobre a “Vontade universal”, ou seja, de uma vontade de proveniência “tenebrosa” sobre aquela de proveniência “luminosa”, o que merece a qualificação de uma “inversão negativa de princípios” porque no ser humano, dotado de razão, “as trevas foram transmutadas em luz, o desejo em entendimento e o inconsciente tornou-se objeto para o consciente”⁸⁰². Isso marca o nascimento do Espírito” (VIEIRA, 2007, p. 49). Entretanto, para que o Espírito possa nascer ele necessita de um Fundamento, e a esta base Schelling nomeia o “espírito do mal (*Geist des Bösen*)” (FS, 377)⁸⁰³, identificado com a dicotomia prototípica da luz e das trevas, à qual já podemos associar a dicotomia da vontade em “tenebrosa” e “luminosa”. Trata-se, então, de um “mal” em potência.

A ipseidade (prevalência da “vontade própria” [“tenebrosa”]) não é, em si, o mal, só se tornando má ao separar-se completamente da “Vontade universal” [“luminosa”]; essa renúncia ao bem constitui o pecado⁸⁰⁴ (FS, 399-400). A queda, então pode ser apresentada numa nova perspectiva: “ao tentar tornar-se completamente como Deus, mestre do conteúdo implícito nas potências [do Fundamento], o homem [arquetípico]⁸⁰⁵ cai. Ele então libera do Fundamento o momento”, isto é, põe em marcha o tempo como dimensão existencial do despertar da vontade criatural. A unidade primal entre Fundamento e existência, então, “só pode ser restaurada a partir de um processo temporal” (WHITE, 1983, p. 178).

O ser humano, como todas as criaturas, tem em si tanto a “Vontade universal” quanto a “vontade própria”, mas é a única criatura que tem consciência dessa duplicidade de vontades opostas. A “vontade própria” se opõe à razão e ao impulso (identificado com a Vontade “Amorosa” ou Divina) em direção à Unidade (FS, 381), e

substância”. Observe-se que o adjetivo “amplamente” poupa Ferrater-Mora de discutir o espinhoso problema do entendimento Platônico sobre esse assunto.

⁸⁰² Desse modo, “O mal, que expulsou o homem do Paraíso, fica então plenamente justificado porque conduz o homem a um Paraíso mais elevado- aquele cujo único rei é a razão” (FERNÁNDEZ BEITES, 1993, p. 415).

⁸⁰³ “Na criação originária, que nada é além do nascimento da luz, o princípio da treva tinha de estar lá como fundamento, de modo que a luz pudesse (como o ato a partir da mera potência) se elevar a partir dela; do mesmo modo, deve existir outro fundamento para o nascimento do Espírito, e portanto um segundo princípio da treva, que deve ser tão superior ao primeiro quanto o Espírito é superior à luz. Esse princípio é precisamente o espírito do mal, aquele que é despertado na criação através da exaltação (*Erregung*) do fundamento escuro da natureza (*in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen*)”.

⁸⁰⁴ “Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde” (FS, 400).

⁸⁰⁵ Cf. o FS, 385.

quando essa “vontade própria” não se harmoniza com a “Vontade universal”, e sobrepe-se a esta, deixa de ocorrer a efetivação do bem que corresponde a uma inversão (*Umkehrung*) positiva dos princípios (*FS*, 366). A inversão negativa contida no mal “é transgressão do ‘caminho natural’ que levava da natureza ao espírito. A inversão e a transgressão provocadas por ele lançam o espírito contra a natureza” (VIEIRA, 2007, p. 51), e representam uma perversão do movimento a partir do qual surgiu o Espírito, ameaçando comprometer a transmutação das trevas em luz, do desejo em razão, do inconsciente em consciente, e obstaculizar a efetivação do bem no tempo. “Quando a vontade do homem envolve com o Amor a autonomia ativada, e a subordina à luz como Vontade Universal, então pela primeira vez a bondade desperta e torna-se real (*aktuell*) no homem através da intensidade (*Schärfe*) inerente na Vontade Universal” (*FS*, 399-400). Esse é um entendimento essencialmente otimista da existência, e deve bastar para exemplificar uma atitude essencialmente distinta daquela do Gnosticismo no que concerne à relação entre o tempo e o mal. De fato, a interrogação sobre a possibilidade de as ideias-chave do pensamento schellinguiano sobre a gnose, a criação, a dualidade, o tempo, o mal terem sido concebidas de um modo semelhante àquele do Gnosticismo histórico revela que, apesar do muito que se disse em contrário, essas ideias não têm uma proximidade essencial significativa com o Gnosticismo histórico, apesar de serem fortes as evidências de que sofreram influência de concepções presentes na gnose cristã de Böhme (que não esteve livre de aportes neoplatonistas).

No capítulo seguinte, apresentamos a proposta de uma “chave” Platônica-plotiniana que pode ter importância para um melhor entendimento das relações entre o mal e o tempo no *Freiheitsschrift* de Schelling, e à qual este teria podido chegar através de uma leitura um tanto heterodoxa de Plotino, influenciada por algumas concepções assimiladas de seus estudos do Gnosticismo e por comparações com as prodigiosas ideias de Böhme.

VI – TEMPO E MAL NO *FREIHEITSSCHRIFT* – PROPOSTA DE UMA CHAVE PLATÔNICA-PLOTINIANA

“Devemos considerar o estado de individuação,
enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. (...)
[Devemos considerar] a individuação como causa primeira do mal”
F. W. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia, ou Grecidade e Pessimismo* (1872), §10⁸⁰⁶

Conforme Schelling, “Plotino descreve perspicazmente, se bem que insuficientemente, a transição para a matéria e o mal daquilo que era originalmente o Bem” (*FS*, 355). 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 empreitada 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, então, esclarecer o que teria caracterizado a perspicácia de Plotino ao descrever a transição do Bem para o mal, e qual seria a insuficiência dessa descrição. Ao perceber não apenas as deficiências da teodicéia de Plotino - construída antinomicamente em relação à teodicéia gnóstica⁸⁰⁷ -, mas também suas virtudes, Schelling pôde assimilar de Plotino contribuições essenciais ao seu entendimento da relação entre o tempo e o mal, 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-espaco como sendo maus.

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 estoíco/platonista Posidônio de Apaméia (c. 135-51 a.C.) havia descoberto ou divulgado (DILLON, 1996, pp. 106; 108-9) o “princípio da totalidade”⁸⁰⁸, pelo qual a essência e a função de um ser decorrem de um todo orgânico

⁸⁰⁶ NIETZSCHE, 2000, p. 70.

⁸⁰⁷ Cf. PRINI, 1968, p. 76 e ss.; Z. Mazur, “Plotinus’ Philosophical Opposition to Gnosticism and the Implicit Axiom of Continuous Hierarchy”, 2005 (*op. cit.*); Denis O’Brien, *Théodicée Plotinienne, Théodicée Gnostique*, 1993 (*op. cit.*); Jean-Marc NARBONNE, 2007, 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’*omoousios*”. *Laval Théologique et Philosophique*, 64 (3), 2008: 691-708.

⁸⁰⁸ A expressão é de Quispel.

vinculado a Deus⁸⁰⁹. No mito gnóstico, Sophia, desejosa de agir independentemente de Deus, aparta-se da totalidade divina e “cai”; isso significa que o *principium individuationis*, que Valentino vincula à *hybris* [“descomedimento; desmesura; excesso; transgressão”] (*tólma*)⁸¹⁰ de Sophia, leva à queda (QUISPEL, 2008, pp. 297-8). A essa perspectiva “desde o alto” podemos contrapor uma perspectiva “desde cá abaixo”, segundo a qual a queda se faz acompanhar de uma individuação dos elementos e posteriormente dos entes criados⁸¹¹. Essas duas perspectivas são postulações diferentes de uma mesma realidade, na qual *Sophia* equivale à “periferia do divino” (BIANCHI, 1967, pp. XXVI-XXVII)⁸¹², a uma antinomia do Ser/do Bem⁸¹³, a um afastamento da unidade pleromática em direção à individualidade e ao não-ser. No Medioplatonismo, 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 platonista 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), Anaximandro entendeu que o mal começa quando os seres individuais se separam do Ser único por ocasião de sua decisão (“ímpia insistência”, em Shestov) de iniciarem uma existência independente. Marco BUCARELLI (2006) interpretou que “assim como já Anaximandro o apresentou em seu segundo fragmento⁸¹⁴, o mal seria, no fundo, o

⁸⁰⁹ Deus é um *lógos* (fr. 5) cuja *ousía* é o cosmos inteiro (fr. 20), ou que penetra toda *ousía* (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).

⁸¹⁰ Cf. Deepa MAJUMDAR, 2007, pp. 184-5. Essa palavra, que significava originalmente “audácia; destemor; ousadia”, teria assumido uma conotação pejorativa a partir de seu uso pelos neopitagóricos, por sua associação ou identificação com a Díada. Q. v. ainda N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: an exposition and analysis*. N. Iorque: Peter Lang, 1993, e TURNER, 2001, pp. 24 e 45.

⁸¹¹ 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.).

⁸¹² Cf. Irineu, *Contra as Heresias*, I, 2, 2, no mito valentiniano Sophia é o(a) último(a) dos eões que foram engendrados pelo Pai.

⁸¹³ 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, como já apontamos, 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).

⁸¹⁴ Aquele que Bucarelli considera o 2º fragmento de Anaximandro (sublinhado abaixo) é tomado pela maioria dos autores como o 1º (ele considera “O princípio dos seres é o infinito” como o fr. 1). Em seu comentário à *Física* de Aristóteles, Simplicio (*In Phys.*, 24, 13) conta, a partir de Teofrasto (*Phys. Opin.*, fr. 2), que “Anaximandro [...] disse que o princípio (*arché*), ou seja, o elemento (*stoicheion*) dos seres, é 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]jikos⁸¹⁵.

Theo SINNIGE (1999) e Jean-Marc NARBONNE (2007) mostraram que o entendimento plotiniano da relação entre a individualidade da alma e o mal foi 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 gnósticos⁸¹⁶. 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), 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

infinito (*ápeiron*) [...]. Ele disse que não é nem a água nem nenhum daqueles que se diz serem os elementos, mas certa outra natureza infinita (*héteran tinà phýsin ápeiron*), da qual nascem todos os céus e os mundos neles (*toûs ouranoûs kai toûs en autoûs kósmous*) - “[aquilo] de onde existe geração (*gênesis*) para os seres, ali também tem ocorre a destruição (*phthorá*), segundo o que deve ser, pois eles se fazem justiça e reparação, uns aos outros (*allélois*), de sua injustiça mútua, segundo o decreto do tempo (*ex òn dè hê gênesis esti toûs oûsi, kai tèn phthoràn eis taûta gínesthai katá to creón, didónai gàr autà díkên kai tísín allélois tês adikías katà tèn 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 duradoura e complexa herança da sentença de Anaximandro.

⁸¹⁵ Em grego, *proúnikos* = “baixo(a); indigno(a)”, a partir do significado original de “transportador(a); carregador(a)”, aquele(a) que transporta cargas às costas (LAYTON, 2002, pp. 200 n.; 207 n.). Irineu (*Contra as Heresias*, I, 30, 3) a chamou 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. JONAS, 1963, p. 107) e à “Sophia inferior” de Vladimir Solov’ev (Solovyev, Solovyov).

⁸¹⁶ “Segundo ele, a queda da alma se deve à *tólma*, o desejo-*hýbris* (*hybridic 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]).

das realidades do mundo inteligível⁸¹⁷, algo que “escapou por si mesmo”, “fugiu” ou “caiu” da Infinitude superior⁸¹⁸ (herança do *ápeiron* de Anaximandro).

PLOTINO (2000, pp. 254-5) identifica a matéria sensível como aquela parte da alteridade que se opõe às coisas que existem⁸¹⁹, no seu sentido pleno, 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, ali 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”⁸²⁰, mas qual seria a contribuição de Platão a essa temática?⁸²¹

No *Timeu*, PLATÃO (2001) fala da *chóra* como substrato privado de características existenciais próprias (50d5-51a3), mas que é dotado de propriedades existenciantes, 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 existenciação. Os entes que ali devêm, cópias das Ideias, são corpóreos (50b6; cf. 31b4-5), e devem equivaler a objetos sensíveis. Sendo assim, a *chóra* é o fundamento que lastreia a existenciação dos objetos sensíveis. A propriedade existenciante que pode servir a essa função fundacional, e que, portanto, permitiria caracterizar a *chóra*, é a espaciotemporalidade, considerada como condição lógica e também ontológica para o devir⁸²² dos entes no mundo sensível⁸²³. Se acolhemos uma pergunta sobre como a existência espaciotemporal dos entes é possível desde um fundamento que precisa, para existir logicamente, de uma espaciotemporalidade própria⁸²⁴, e se admitimos que a coexistência é impossível num mesmo espaço ou num mesmo tempo, admitiremos

⁸¹⁷ *Enéades*, II.5.5.13-22.

⁸¹⁸ *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

⁸¹⁹ Cf. Platão, *Sofista*, 258d7-e3; VAN RIEL, 2001, pp. 129-30.

⁸²⁰ 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 Arnin, *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].

⁸²¹ Remetemos aqui à argumentação principiada na seção I.3.2, evitando repetir alguns pontos já comentados ali.

⁸²² Devir extensivo (espacialidade) ou sucessivo (temporalidade).

⁸²³ Cf. Platão, *Timeu*, 49e7-8, 50c4-5, 52a4-6, 52b3-5.

⁸²⁴ O Fundamento necessita da espaciotemporalidade para existir, e de uma espaciotemporalidade própria para se distinguir daquilo que não é o Fundamento.

então que a *chóra* é 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 acolhemos uma segunda pergunta, sobre porque se dá a existencição espaciotemporal dos entes, e se queremos abrir mão de uma causa exterior ao sistema, devemos propor que a *chóra* é um fundamento autofundado, que por uma espécie de vontade própria, livre de determinações, põe-se a fundamentar tudo o que devém nele/a partir dele.

Acreditamos que, em sua intenção monista, Schelling buscou de modo esforçado e persistente entender, diretamente e a partir do cadinho da tradição platonista, 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* 28 do *Nachlaß schellinguiano*⁸²⁵: “Daí precisarmos distinguir duas espécies de causas: a necessária (*tò anankaíon*) e a divina (*tò theíon*). 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)⁸²⁶. 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 (*anáncê*) e da Inteligência (*Noús*)” (*Timeu*, 47e3-48a2; 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-b⁸²⁷. Maurizio MIGLIORI (2008, p. 29) recordou que a necessidade [um princípio definido como “causa errante” (*planóménês aitías*)] “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

⁸²⁵ Do qual já falamos na seção III.1.2.

⁸²⁶ Para Platão, a felicidade é característica própria da perfeição (MIGLIORI, 2008, p. 24).

⁸²⁷ 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 medioplatonista Plutarco (em *Sobre a Geração da Alma no Timeu*, 1014b) “o elemento desordenado, que Platão no *Timeu* (48a, 56c, 68e) chama de necessidade (*anáncê*), 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”.

Noûs, causa divina inteligente, e da necessidade, causa errante (48a1-2)”⁸²⁸. 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 – uma tarefa empreendida por Schelling, que também se deu a obrigação de associar necessidade e liberdade num mesmo sistema⁸²⁹. Restava mostrar de que modo pode haver liberdade fora da esfera inteligível, divina - uma vez que, como entendia Schelling (*FS*, 339)⁸³⁰, a liberdade é um poder que, por natureza, é incondicionado⁸³¹, 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 sensíveis⁸³². 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 Platão⁸³³ - confrontando, com a defesa da existência de uma faculdade racional de escolha (vontade com liberdade), a opinião gnóstica⁸³⁴ de que alguns seres humanos são naturalmente bons (movidos para o Bem “por necessidade e compulsão”), enquanto outros são maus⁸³⁵.

⁸²⁸ 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).

⁸²⁹ 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 existiriam 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).

⁸³⁰ “(...) *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).

⁸³¹ 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.

⁸³² Cf. STRUMMIELLO, 2007, pp. 43-4.

⁸³³ Cf. *Rep.*, X, 617e; *Leis*, X, 904a-c.

⁸³⁴ Cf. esp. *Contra as Heresias*, IV, 37, 2 e 6.

⁸³⁵ Q. v. LARRIMORE, 2001, pp. 28-34. Conforme Jean Daniélou (*Message Évangélique et Culture Hellénistique aux IIe et IIIe 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, conseqüentemente, avança progressivamente até o bem”.

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 natural⁸³⁶; 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. Acreditamos que Schelling tomou para si essa tarefa valendo-se de significativas, e quiçá determinantes, aproximações a Platão e a Plotino, muito mais que a qualquer aproximação ao Gnosticismo.

Schelling (FS, 351-2), que pretendeu “transferir também para os entes” o conceito positivo do em-si, ou seja, que pretendeu que os entes pudessem ser pensados como principalmente livres e independentes do tempo, teve de pensar o Fundamento como sendo, ele próprio, um espaço de liberdade e de libertação, existindo não apenas lógico-epistemicamente, mas também ontologicamente⁸³⁷ (ou proto-ontologicamente), num tempo fora do tempo⁸³⁸ – enquanto o mundo sensível é onde a existencição é paralela à criação do tempo⁸³⁹. Werner BEIERWALTES (2000, p. 420) entendeu que

⁸³⁶ 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).

⁸³⁷ 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, 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/fenômeno, 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.

⁸³⁸ Q. v. Rainer E. Zimmermann, *The Klymene Principle* (*op. cit.*), p. 41.

⁸³⁹ Em seu entendimento da temporalidade Schelling aproxima-se menos de Kant e Schopenhauer que de Duns Escoto: para este, “o *principium individuationis* não é pura essência, nem tampouco a matéria, nem um acidente extrínseco à essência, nem um dos elementos constitutivos desta. É um princípio positivo, inerente à essência; em outros termos, é uma modalidade da substância” [J. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia* (*op. cit.*), p. 1485].

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”. Se existe uma “chave Platônica-plotiniana” para o entendimento da relação entre o tempo e o mal no *Freiheitsschrift*, isso se dá por conta da metamorfose, produzida por Schelling, da “Alma do Mundo” de Platão e Plotino no elo (*Band*) entre o infinito e o finito⁸⁴⁰, elo esse que só pode 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 gera⁸⁴¹” (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, como expressão da Volição 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 (relacionada⁸⁴² à individuação das almas) e a matéria (relacionada à individuação dos corpos), no *Freiheitsschrift* Schelling apresenta 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 (harmônica⁸⁴³ ou disarmônica) com um princípio universalizante, a “Vontade universal”.

Para Schelling, a “vontade própria” é a mesma coisa que o mal em potência⁸⁴⁴, que, interessantemente, tem valor positivo como *principium individuationis*. Para Schelling, como apontou Francesco FORLIN (2005, p. 21; itálicos originais), o mal é

⁸⁴⁰ Cf. VIEILLARD-BARON, 1988, pp. 166-196.

⁸⁴¹ 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 coincidem a criação e o pecado original?” (q. v. ainda Robert J. O’Connell, “The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine”. *Traditio*, 19, 1963: 1-35).

⁸⁴² 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.

⁸⁴³ A “vontade própria” de todo ente singular, servindo de base e instrumento da Vontade universal (STRUMMIELLO, 2007, p. 39), opera em conjunção harmônica com a “Vontade universal” quando age segundo o Amor (q. v. STRUMMIELLO, 2007, pp. 52-8).

⁸⁴⁴ 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.

“entendido sob o dúplice 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’⁸⁴⁵”. 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”, divina⁸⁴⁶. Enquanto no Cristianismo normativo, agostiniano, o pecado original é apresentado como explicação do mal principial 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. 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.

Acerca da matéria pode-se dizer que, para Plotino a matéria sensível parece ser tanto *principium individuationis*⁸⁴⁷ (POURTLESS, 2008, p. 8) quanto “matéria prima universal”, na medida em que carece das qualidades (ideais/formais) que recebe (e que

⁸⁴⁵ *Stuttgarter Privatvorlesungen; SW*, I, 7, pp. 217 e 244.

⁸⁴⁶ O mal também corresponde, de alguma forma, a um desequilíbrio entre o real e o ideal.

⁸⁴⁷ A tese de que a matéria é um princípio de individuação foi associada a Aristóteles por Theodor Adorno: “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” [T. W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems* (1998), trad. R. Tiedemann. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2000, conferência 11: “Movement, Change” (06/07/1965), pp. 77-84; p. 79].

nela terão seu substrato individuador), sendo por isso 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), por contraste em relação ao *dator formarum* (o Uno-Bem) e à sua dádiva desinteressada.

Plotino, que atribuiu aos gnósticos⁸⁴⁸ um emprego indiscriminado dos conceitos de matéria e materialidade (*hýlê*; *hýlôtês*), 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 entitativas⁸⁴⁹. 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 necessário⁸⁵⁰, perenemente operante no ‘mundo cá de baixo’”, constitui sem dúvida alguma a originalidade da *Enéade* I.8 (PRINI, 1968, p. 71)⁸⁵¹ [deve-se observar, contudo, que o mal é um Princípio em alteridade relativa, e não absoluta, em relação ao Bem]⁸⁵². 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 transição⁸⁵³, mas também por conta da vinculação por Plotino do mal à matéria, vinculação essa que teria uma nefasta herança: o racionalismo que permeia “toda a filosofia européia moderna desde seu

⁸⁴⁸ *Enéades*, II.9.10, 27-29.

⁸⁴⁹ Essas propriedades devem corresponder à espaciotemporalidade, condição lógica e ontológica para a existenciação.

⁸⁵⁰ *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).

⁸⁵¹ Cf. PRINI, 1968, pp. 70-82.

⁸⁵² 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).

⁸⁵³ Essa é a crítica de Schelling no *FS*, 346-7, 355 e 411. Conforme SEIDEL (1976, p. 116 [c/ inserção nossa]), 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”.

começo (através de Descartes)” (FS, 356) origina-se, conforme Schelling, em uma aversão à matéria, uma atitude que, além de relacionar-se a uma percepção deficiente da natureza⁸⁵⁴, também priva a razão, ou Deus, de seu “fundamento” apropriado⁸⁵⁵ -. consequência esta frequentemente negligenciada (PFAU, 2007, p. 966).

Apesar de reconhecer a “limitação ou imperfeição interior da matéria” (FS, 370)⁸⁵⁶, 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 porisso é mau em si”⁸⁵⁷ (FS, 374), que é a interpretação que atribui a Platão, mas que de fato tem mais relação com Plotino⁸⁵⁸. Se nas *Enéades* a matéria sensível é um *principium individuationis* entendido como causa da inclinação para males secundários⁸⁵⁹, 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 protofundamento (*Urgrund*) da existência” (FS, 378), um *principium individuationis* (princípio individualizador essencial) que constitui uma transposição metaléptica do

⁸⁵⁴ 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 Hegel’s über die Eucharistie* (1833). SW, XV (pp. 247-258), p. 255].

⁸⁵⁵ “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).

⁸⁵⁶ “(...) *der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie*”.

⁸⁵⁷ “(...) *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.

⁸⁵⁸ 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* (*op. cit.*)], remete ao *Timeu*, 90d, onde se lê bem *katà tèn archaian 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’” (SCHELLING, 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 enantiôn*), 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).

⁸⁵⁹ 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).

“Mal em si”, aquele correspondente à matéria sensível plotiniana⁸⁶⁰. Se para Plotino o mal universal da matéria antecede lógica e metafisicamente (como causa)⁸⁶¹ os males particulares que nos afligem, Schelling, tentando salvar de um dualismo depreciativo (ao modo do Gnosticismo) a natureza material, enxergou o “Fundamento (*Grund*)” onde Plotino viu existir a matéria.

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 princípios⁸⁶²; 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*)⁸⁶³. Schelling objeta a essas premissas dizendo: “nós mostramos de uma vez por todas que o mal como tal só pode surgir na criatura⁸⁶⁴ (...). A essência [fundamental] inicial (*anfängliche Grundwesen*) não pode jamais ser má em si, pois nela não existe nenhuma dualidade de princípios”⁸⁶⁵ (*FS*, 374-5) – somente na criatura escuridão e luz, mal e bem, podem estar

⁸⁶⁰ 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 mesmo é uma com a posição e o conceito da essência, sendo assim de fato a essência na qual a essência está” (“*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*”; *FS*, 384). Conforme Rainer E. Zimmermann [*The Klymene Principle: a unified approach to emergent consciousness (Philosophy Preprints PP 981201)*]. Kassel: Universität-Gesamthochschule Kassel, 2010, p. 44], o ordenamento de negação e afirmação é significativo para Schelling: “o primeiro poder é a negação, 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”.

⁸⁶¹ *Enéades*, I.8.14.49-50; PLOTINO, 2000, pp. 168-9.

⁸⁶² “*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).

⁸⁶³ “(...) *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*”.

⁸⁶⁴ 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”.

⁸⁶⁵ “(...) *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*”.

unidas de um modo divisível⁸⁶⁶; somente na criatura a possibilidade do mal pode se converter em efetividade do mal⁸⁶⁷, 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 concondante com os gnósticos), apesar de ser, porquanto interiormente limitada ou imperfeita, *locus* apropriado para a efetivação do mal - daí poder ser nomeada “princípio da treva” (*FS*, 364).

Como vimos na seção VI.2.2, 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”. É curioso observar que, se em Schelling o “mal” é causa de individuação, em Nietzsche a individuação é que é tomada como causa do mal:

O Dionísio sofredor, [aquele] dos mistérios, [é] aquele Deus que experimenta em si os padecimentos da individuação. (...) Devemos considerar o estado de individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. (...) Nos pontos de vista aduzidos temos já todas as partes componentes de uma profunda e pessimista consideração do mundo e ao mesmo tempo a doutrina misteriosófica da tragédia: o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida (NIETZSCHE, 2000, p. 70).

Se para Nietzsche a arte é esperança de rompimento do “feitiço da individuação”, a filosofia schellinguiana apresenta-se como esperança ensinável de que possa ser evitada a radicalização negativa da individuação, a inversão de princípios traduzível em destemperança moral (*FS*, 370). Considerar o “mal” como um princípio necessário à criação, como o faz Schelling (a exemplo de Böhme), não significa entender e ensinar que o “mal” seja um princípio suficiente para a criação⁸⁶⁸ - sem a contraparte do Bem, a existência fica estagnada na inércia do passado, ou “retida no *principium individuationis*”⁸⁶⁹ e fechada à promessa do futuro. Isso também não

⁸⁶⁶ “(...) *nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können*”.

⁸⁶⁷ A conversão de possibilidade em efetividade depende da existência de antinomias (*FS*, 373).

⁸⁶⁸ Recordemos que MIGLIORI (2008, p. 39) apontou sobre a *chóra* Platônica que “é uma espécie de postulado necessário, mas não suficiente”, para os processos materiais.

⁸⁶⁹ A expressão é de J. Wirth, *The Conspiracy of Life*, 2003 (*op. cit.*), 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 desregrada) 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*

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 “triumfaram sobre a absoluta interioridade (*absolute Innerlichkeit*)” (FS, 402).

Acreditamos que a equivalência neoplatonista Uno (ou Deus) = Bem levou Schelling a acolher nominalmente a equivalência separação do Uno (de Deus) = mal⁸⁷⁰. Como apontou 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 mítica⁸⁷¹, salvaguardar “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 promove uma “torção argumentativa⁸⁷² que tenta evitar o destaque de algo já apontado: o irracional como princípio do mundo”⁸⁷³ (BARBOZA, 2009, pp. 241-2). No *Freiheitsschrift*, o filósofo busca 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 emanação na qual aquilo que eflui permanece igual àquilo de onde fluiu, carecendo

allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet” (FS, 361; cf. *Die Weltalter*, 278)].

⁸⁷⁰ 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.

⁸⁷¹ “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).

⁸⁷² “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)

⁸⁷³ Isso “o impede de fundar definitivamente uma metafísica do irracional” (BARBOZA, 2009, p. 244).

assim de individualidade e de independência⁸⁷⁴. 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)⁸⁷⁵.

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, veremos que Schelling vai além da visão neoplatônica mais simplista ao entender (como 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 Deus⁸⁷⁶), 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]” (FS, 363 [c/ inclusões nossas])⁸⁷⁷. Sob a forma da “inversão dos princípios” Schelling apresenta seu entendimento filosófico, no *Freiheitsschrift*, dos mitologemas clássicos da “queda”, do “pecado antecedente” e do pecado edênico⁸⁷⁸, e coloca 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 mitigada em Plotino.

⁸⁷⁴ 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/Munique: Karl Alber, 1968, p. 106).

⁸⁷⁵ “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”.

⁸⁷⁶ 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].

⁸⁷⁷ “Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts”.

⁸⁷⁸ Cf. Ugo Bianchi, “Peché originel et peché antécédent”, 1966 (*op. cit.*).

VII - CONCLUSÃO

“O filósofo acredita que o valor de sua filosofia está no todo, na construção; a posteridade descobre esse valor nos tijolos com que ele construiu e que então são usados novamente para uma construção melhor, isto é, descobre-o no fato de que aquela construção pode ser destruída e *não obstante isso* possui valor como material”

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Opiniões e Máximas Sortidas*
[primeiro suplemento a *Humano, Demasiadamente Humano*] (1879)⁸⁷⁹

Com essa investigação, que não tem a pretensão de esgotar ou dar a palavra final sobre um tema tão polêmico, pretendemos ter oferecido um levantamento de alguns argumentos, recolhidos a partir de obras de investigadores renomados e de uma nova leitura da obra de Schelling, que podem favorecer a percepção de aproximações históricas e doutrinárias entre o Gnosticismo (principalmente o cristão) e o Idealismo alemão, particularmente aquele de Schelling. Essa é uma tarefa assaz complexa quando se leva em conta a “total maestria conceitual”⁸⁸⁰ por Schelling (não obstante sua tendência ao sincretismo) de um material tão diverso como o pensamento antigo, a filosofia kantiana, o pensamento teosófico e o científico – Xavier TILLIETTE (1985, p. 208) qualificou Schelling de “gênio do amálgama” e “virtuoso das aproximações” –, mas admite-se que “a influência determinante sobre Schelling foi filosoficamente rigorosa, sintética e eclética” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 205). Isso precisa ser levado em conta entendendo, ao modo fenomenológico, que não se deve enfatizar demasiadamente qualquer possível vinculação histórica entre o Gnosticismo antigo e ocorrências mais recentes de correntes de pensamento com atitudes existenciais semelhantes àquelas associadas à gnose dos séculos II e III. Sabe-se que “a virtuosidade de Schelling em assimilar o pensamento de outros não se dava com um temperamento de discípulo”⁸⁸¹ (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 169), razão pela qual ele foi considerado “talvez um gênio criador, um inaugurador de coisas não pretendidas (*non voulues*), como se diz, mas em todo caso um grande pioneiro (*éveilleur*), que não foi à toa que explorou aquilo a que chamou⁸⁸², assim como Plotino, ‘a fonte do ser’” (TILLIETTE, 1985, p. 208). Em sua leitura metaléptica de Plotino (e com este, também dos gnósticos), Schelling buscou integrar o mal (com ou sem aspas) em uma Totalidade

⁸⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister; Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche* (2ª ed.) Chemnitz: E. Schmeitzner, 1879, p. 93, aforisma 201 (“*Irrthum der Philosophen*”).

⁸⁸⁰ A expressão é de VIEILLARD-BARON (1979, p. 167).

⁸⁸¹ Diz o original francês: “*la virtuosité de Schelling à s’assimiler d’autres pensées n’allait pas avec un tempérament de disciple, comme Fichte s’en aperçut bien vite. La doctrine kantienne de la nature est assimilée, non copiée, et il serait vain d’accroître la dette de Schelling à son égard*”.

⁸⁸² *SW*, I, 3 [*Philosophie der Offenbarung zweites Buch* (pp. 177-530)], pp. 241-2.

que, em uma análise ampla, é processualmente boa, inclusive em sua dimensão temporal e material.

Em relação aos dois elementos que citamos (na seção II.2.3) como defensáveis dentre aqueles apontados por Puech e Vieillard-Baron⁸⁸³ como constitutivos da gnose reduzida à sua essência fenomenológica, acreditamos que, no *Freiheitsschrift*, Schelling (1.) nem entendeu a luta contra o mal como estando inserida num drama cósmico, (2.) nem concebeu explicitamente a busca de si mesmo como procura da salvação. Apesar disso, de certa forma propõe no *Freiheitsschrift* a sua modalidade (filosófica) de “gnose”, que traduz a evolução desde a dimensão inconsciente de Deus até a dimensão consciente de Deus no homem (Espírito)⁸⁸⁴ e que capacita o homem a entender e transcender sua propensão fundamental (primal) para o mal, ou seja (em linguagem escatológica), “salvar-se”. Quanto aos aspectos que vimos (na seção I.1) terem sido apontados por Schmitz⁸⁸⁵ como sendo centrais para a caracterização de uma “gnose gnóstica”, podemos postular que, no *Freiheitsschrift*, Schelling não abraça transparentemente a tese da radicalidade da alteridade, preferindo expressar sua simpatia em relação a um entendimento da alteridade (ou da dualidade) como constitutiva de uma unidade maior (com feição um tanto plotiniana)⁸⁸⁶, e se apresenta a filosofia como um tipo especial de conhecimento – uma ciência distinta da poesia e da religião, por exemplo (*FS*, 414) -, deixa claro que entende que esse conhecimento, acessível a todos aqueles que tem amor⁸⁸⁷ à sabedoria (*FS*, 415), só pode salvar as pessoas da ignorância e das propensões irracionais.

Tentamos nos livrar, ao longo de nosso percurso, da desorientação promovida pela confusão entre Gnosticismo e gnose, e procuramos demonstrar, que a harmonização entre sincretismo e “sintetismo” racional, entre teologia e filosofia em Schelling – dentro do projeto de uma nova gnose, intelectual e não mística - levou este a abordar a problemática da relação entre o tempo e o mal, pensada filosoficamente a partir de perguntas que alcançaram sua formulação mais complexa desde sua

⁸⁸³ PUECH, 1978, pp. XVIII-XIX; VIEILLARD-BARON, 1999b, pp. 355-7.

⁸⁸⁴ No *FS*, como no mito valentiniano (q. v. TURNER, 2001, 36-7), a cosmogonia reproduz uma narrativa das vicissitudes do próprio conhecimento.

⁸⁸⁵ SCHMITZ, 1997, p. 695 e 697.

⁸⁸⁶ “Um dos efeitos da tentativa plotiniana de integrar a matéria num único universo causado em sua totalidade pelo Uno é uma comparativa valorização do mundo de natureza física, em relação aos gnósticos (como particularmente na *Enéade* II.9), e uma atenuação do dualismo alma/corpo do *Fédon*, sob a influência de outros diálogos Platônicos como o *Timeu*” [John Rist, “Plotinus and Christian Philosophy”. Em: Lloyd P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996 (*op. cit.*), pp. 386-413, pp. 391-2].

⁸⁸⁷ “Princípio inspirador universal (*allgemein begeisternden Princip*)”.

reapresentação por Kant, valendo-se de algumas ideias modificadas a partir do Gnosticismo, principalmente de sua modalidade cristã⁸⁸⁸ bastante atenuada e metamorfoseada no pensamento de Böhme. Concluimos, sobretudo, que um aspecto fundamental da percepção valorativa de ambos os termos da relação (o tempo e o mal) no Gnosticismo, – a saber, uma valoração negativa do tempo e do mal –, permite indicar que o pensamento schellinguiano, com sua valoração positiva do tempo e (mesmo) do mal, é fundamentalmente antignóstico a esse respeito, não obstante alguma percepção em contrário, provavelmente derivada de uma confusão entre aparência e essência, entre forma e conteúdo, motivada pela utilização por Schelling de um vocabulário que ele herda da teosofia e de outras correntes parafilosóficas e adapta “transcriativamente” à sua filosofia.

Em relação aos temas gnósticos, o tratamento schellinguiano, não obstante os tons místicos de uma obra como o *Freiheitsschrift*, privilegiou uma assimilação dos mitos e mitemas como representações figurativas daquilo que a filosofia expressa conceitualmente. Se os gnósticos valentinianos, por um processo de interpretação alegórica, encontraram sua versão do mito gnóstico “escondida” na Escritura que veio a se tornar o cânon bíblico, não se deve estranhar que Schelling, por um processo de assimilação metaléptica, mediada em boa parte através do recurso à “gramática” bôhmiana, tenha conseguido encontrar conceitos filosoficamente válidos e úteis nas versões do mito gnóstico às quais teve acesso. De fato, Marc Maeschalck já havia apontado⁸⁸⁹ que Schelling fez uma utilização filosófica da mística, guardando uma distância prudente em relação a soluções propostas pelo empirismo teosófico⁸⁹⁰ através da liberdade proporcionada pelo seu método interrogativo: Schelling busca associar o conhecimento filosófico como intuição do universo à reflexão teológica, concebendo a filosofia como um “espelho” da teologia⁸⁹¹, motivado pela crença na necessidade fundamental do “desenvolvimento (*Ausbildung*) das verdades reveladas em verdades da

⁸⁸⁸ Visceralmente combinada ao Neoplatonismo cristão desde remota antiguidade (cf. a seção I.3.3).

⁸⁸⁹ MAESSCHALCK, 1991, pp. 193-4 e 207 e ss.

⁸⁹⁰ Manfred DURNER (1979, p. 181 n. 19) escreveu antes de Maeschalck que “do acolhimento de pensadores teosóficos não se segue que o próprio Schelling tenha se tornado um teósofo”.

⁸⁹¹ M. Maeschalck [“La Religion comme Miroir de La Philosophie? Confrontation de Fichte et Schelling em 1804”. *Archives de Philosophie* (Tournai), 72 (3), 2009: 443-462] acredita que foi em 1834 que Schelling, tentando levar até onde pudesse a lógica da religião como “espelho” da filosofia, rompeu definitivamente com a posição de Fichte, que havia buscado dissociar o caráter necessariamente abstrato de seu projeto de uma “teoria da religião” do aspecto concreto da experiência do sentimento religioso.

razão” (FS, 412)⁸⁹², e interrogando a teologia, a partir da razão - convencido de que “(em verdadeiros assuntos do Espírito) a razão é inteiramente suficiente para expor cada erro possível” (FS, 412; grifo nosso)⁸⁹³ -, em busca de uma concepção mais dinâmica das relações entre Deus e o mundo, o Ideal e o real, o Absoluto e o contingente, que permita uma conciliação entre *Pleroma e kenoma*⁸⁹⁴, preservando a tensão própria das representações teosóficas (gnósticas, neoplatonistas ou de outra proveniência)⁸⁹⁵ numa representação processual da realidade que leva a dialética a incorporar o “drama da liberdade”. Mais ainda, com uma enorme liberdade de pensamento Schelling empreende um esforço de conciliação que faz convergir num mesmo sistema meontologia e ontologia, apofaticismo e predicação sobre mistérios imemoriais, pan[en]teísmo, e monoteísmo, exaltação do Absoluto e resgate da imanência, razão suprema e irracionalidade fundamental, polaridades e conjunções, o Platonismo do receptáculo e da corporificação das formas e o Aristotelismo da potência e do ato, uma revisão e inovação da metafísica do mal e o esboço de uma metafísica do Amor.

A leitura de alguns textos essenciais de Xavier Tilliette, Kenneth Schmitz, Gerald Hanratty, Jean-Louis Vieillard-Baron, Peter Koslowski e Jean-François Marquet, entre outros, permite-nos ensaiar, no tratamento do problema da relação entre o tempo e o mal, uma delimitação do campo das articulações entre Gnosticismo, Neoplatonismo e Idealismo alemão, guiada por evidências culturais não improváveis (e certamente possíveis) e por sugestões fenomenológicas consistentes. Somos levados a constatar a impropriedade de se trabalhar com a ideia de que Gnosticismo e Neoplatonismo constituem sistemas absolutamente diferentes e jamais convergentes entre si⁸⁹⁶, concluindo que, ao invés disso - e assim procedendo a partir de uma longa tradição histórica de trocas e transformações culturais -, o pensamento alemão, conforme apresentado nesta investigação, constituiu-se numa maravilhosa instância de superação de incongruências e resolução de incompatibilidades, levando Böhme, os Românticos e

⁸⁹² A esse respeito, Schelling cita Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (“Educação da Espécie Humana”), §76 (cf. G. E. Lessing, *Werke*, vol. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 506).

⁸⁹³ “(...) wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche”.

⁸⁹⁴ “Schelling não podia deixar indefinidamente, em uma exterioridade recíproca, a plenitude do mundo absoluto e o nada do mundo fenomênico” (BRITO, 1986, p. 251).

⁸⁹⁵ Para Tonino GRIFFERO (2000, p 12 n. 11), que cita Giuseppe Riconda [*Schelling - Storico della Filosofia* (1794-1820). Milão: Mursia, 1990, pp. 168-9, n. 35] algumas teses de Schelling, como aquela da indissolubilidade do cosmos, traduzem uma influência “genericamente neoplatônica” mesclada a uma influência “teosófica”, com uma prevalência desta última no período de 1806-9.

⁸⁹⁶ Na Cabala, por exemplo, deu-se a convergência e a fusão de “duas visões tão incompatíveis como aquelas do Neoplatonismo e do Gnosticismo” (BLOOM, 1980, p. 68; cf. p. 71).

os Idealistas alemães a muitas vezes abraçarem um “Gnosticismo neoplatônico”⁸⁹⁷ ou, quiçá numa expressão mais adequada ao Schelling do *Freiheitsschrift*, um “Neoplatonismo gnóstico”⁸⁹⁸.

Acreditamos que os estudos sobre o Idealismo alemão podem ser significativamente enriquecidos pela contextualização deste em relação com o Gnosticismo cristão, transmissor de boa parte da rica herança do Platonismo, seja ele o antigo, o médio ou o novo. Esperamos ter logrado neste estudo apontar fontes e argumentos interessantes e boas pistas de leituras suplementares nessa direção. Sobre a relação entre gnose e Idealismo alemão, sumamente complexa em virtude da evasiva determinabilidade da exata relação entre gnose e filosofia, esperamos que tenhamos sido bem sucedidos em facilitar a apreciação de algumas instâncias do autoentendimento do sistema filosófico de Schelling como conhecimento integrador do todo, ou seja, como gnose.

⁸⁹⁷ Expressão aplicada por Thomas Davidson ao hegelianismo (*The Education of the Greek People and its Influence on Civilization*. N. Iorque: D. Appleton & Co., 1894, p. 221).

⁸⁹⁸ Expressão que já discutimos antes (q. v. GELPI, 1987; GARCÍA BAZÁN, 2000).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE SCHELLING

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

SCHELLING, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke, I Abteilung, VII Band, 1805-1810*, ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburgo: J. G. Cotta, 1860, pp. 333-416 (= *Freiheitsschrift*).

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Schellings Werke: Münchener Jubiläumsdruck. I Ergänzungsband: Schriften zur Naturphilosophie, 1792-1803*, ed. Manfred Schröter. Munique: C. H. Beck, 1956 (reimpr. 1972), pp. 1-40 (= *Antiquissimi de prima Malorum...*) e 41-76 (= *De Marcione...*).

SCHELLING, F. W. J. [von]. “*Timaeus*” (1794) [*Schellingiana; Bd. 4*], ed. Hartmut Buchner. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Schellings Werke: Münchener Jubiläumsdruck. IV Hauptband: Schriften zur Philosophie der Freiheit, 1804-1815*, ed. Manfred Schröter. Munique: C. H. Beck e R. Oldenbourg, 1927 (3ª reimpr. C. H. Beck, 1979), pp. 223-308 (= *Freiheitsschrift*).

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Schellings Werke: Münchener Jubiläumsdruck. VI Hauptbänden, VI Ergänzungsbänden, I Nachlass-Band*, ed. Manfred Schröter. Munique: Biederstein und Leibniz, 1946 (reimpr. Munique: C. H. Beck, 1979) [contém *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*].

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Du Vrai Concept de la Philosophie de la Nature/Philosophie et Religion/Recherches Philosophiques sur l'Essence de la Liberté Humaine/Objections d'Eschenmayer contre les Recherches/Réponses de Schelling*, trad. B. Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, trad. J.-F. Courtine e E. Martineau. Paris: Gallimard, 1980.

SCHELLING, F. W. J. [von] *Of Human Freedom*, trad., introd. crítica e notas de James Gutmann. Chicago/La Salle (Illinois): Open Court, 1936.

SCHELLING, F. G. J. [F. W. J. von]. *La Esencia de la Libertad Humana*, trad. J. Rovira Armengol, estudo introdutório de Carlos Astrada. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1950.

SCHELLING, F. W. J. [von]. *Ricerche Filosofiche sull'Essenza della Libertà Umana* (ed. Giusi Strummiello; bilingue). Milão: Bompiani, 2007.

OUTRAS OBRAS

- ALBRILE, E. “Fragments of a Forgotten Aiôn – An Outline on a Gnostic Myth”. *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici* (Turim), 2, , julho de 2005: 5-11.
- ALEXANDRIAN, S. *História da Filosofia Oculta* (1983), trad. C. J. Figueiredo Jorge. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 37.
- ALTITZER, T. J. J. *The Genesis of God: A theological genealogy*. Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1993.
- ANÔNIMO. “The Gospel of Truth (I, 3 and XII, 2)”, introd. e trad. H. W. Attridge e G. W. MacRae. Em: J. M. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadî Library in English*, 3ª ed. revista. San Francisco: Harper & Row, 1988, pp. 38-9 (introd.) e 40-51 (tratado) [= 1988a].
- ANÔNIMO. “The Tripartite Tractate (I, 5)”, introd. H. W. Attridge e E. H. Pagels (pp. 58-60); trad. H. W. Attridge e D. Mueller. Em: J. M. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadî Library in English*, 1988 (*op. cit.*), pp. 58-60 (introd.) e 61-103 (tratado); p. 61. [= 1988b].
- ANTUNES, M.; CABRAL, R. “Gnosticismo”. *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 6 vols. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1990, vol. 2, Colunas 855 a 862.
- AQUINAS, T. *Summa Theologiae* (1265–1274), vol. 8 (*Ia. 44-49*). *Creation, Variety and Evil*, ed. T. Gilby (1967). Cambridge/N. Iorque: Cambridge University Press, 2006.
- ARMSTRONG, A. H. “Gnosis and Greek Philosophy”. Em: B. Aland *et al.*, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 87-124.
- ARNOLD, G. *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688*, 3 vols. Schaffhausen: Emanuel & Benedict Hurter, 1740, 1741 e 1742.
- AUGUSTINE, Saint [S. Aurelii Augustini]. *Confessiones/Confessions*, ed. William Watts, vol. 2 (livros IX-XIII). Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1912 (reimpr. 1988, 1996).
- BAADER, F. von [= Benedict F. Xaver von]. *Sämmtliche Werke*, 16 vols., ed. F. Hoffmann *et al.* (“einen Verein von Freunden des Verewigten”). Leipzig: Herrmann Bethmann, 1851-1860.
- BARBOZA, J. “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.

- BARNES, R. B. *Prophecy and Gnosis: apocalypticism in the wake of Lutheran Reformation*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- BAUMGARDT, D. *Franz von Baader und die Philosophische Romantik*. Halle: Max Niemeyer, 1927 (reimpr. 1977).
- BAUR, F. C. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Gebundene Ausgabe)*. Tübingen: Osiander, 1835 (reimpr. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1967, 1969).
- BAUR, F. C. *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 vols., 1841-43; vol. 3: *Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in der neueste Zeit (Gebundene Ausgabe)*. Tübingen: Osiander, 1843 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 2005).
- BAXMANN, R. "The heretical gnosis" [trad. de "Die häretische Gnosis". *Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben* (Berlim), 1861: 214-227, por E. N. White]. *American Theological Review*, 4, 1862: 657-679.
- BEACH, E. A. *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- BECHTLE, G. "Das Böse im Platonismus: Überlegungen zur Position Jamblichs". *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 4, 1999: 63-82.
- BÉGUIN, A. *L'Âme Romantique et le Rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie Française*. Paris: José Corti, 1946 (reimpr. 1991).
- BEIERWALTES, W. *Identität und Differenz*. Frankfurt-sobre-o-Meno: Vittorio Klostermann, 1980.
- BEIERWALTES, W. "El Neoplatonismo de Schelling". *Anuario Filosófico* (Univ. de Navarra), 33 (2), 67, 2000: 395-442.
- BEISER, F. C. *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Harvard University Press, 2002.
- BENZ, E. *The Mystical Sources of German Romantic Philosophy* (1968), trad. B. R. Reynolds e E. M. Paul. Allison Park (Pensilvânia): Pickwick, 1983.
- BERDYAEV, N. A. "Noviye knigi o Yakove Beme" ("Novos livros sobre Jacob Böhme"). *Put'*, 5, 1926: 119-122. Disponível em <www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_316.html>; acessado em 08/04/2010.
- BERNSTEIN, R. J. *Radical Evil: a philosophical investigation*. Cambridge (Reino Unido): Polity/Maiden (Massachusetts): Blackwell, 2002 (reimpr. 2003).

- BERTI, G. “Platone teoretico”, entrevista a Thomas Szlezák, 1990(?). Disponível em <www.culturanuova.net/filosofia/testi/platone1_emsf.php>; acessado em 02/12/2009 [transcrição de “*La nascita della filosofia. La filosofia greca. Platone teoretico. 7 (Platone teoretico)*” entrevista de T. Szlezák a Enrico Berti; consultoria científica de Claudio Rugafiori; consultoria iconográfica de Giuliana Calcani; fotografia de Mario Nutile; montagem de Fabrizio Errante, direção de Gianni Barcellona. Roma: Rai Educational, 199_, 1 videocassete (VHS), c. 30 min., disponível na Biblioteca “‘Sena’ Liceo Classico ‘F. De Sanctis’”, Salerno; n. inv. “NI000287”, colocação “A V 07 Vid”].
- BIANCHI, H. (ed.) *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*. Leiden: E. J. Brill, 1967 (reimpr. 1970).
- BITTAR, H. “Introdução/Timeu”. Em: Platão, Diálogos: Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor, trad. Carlos Alberto Nunes, 3ª ed. revisada. Belém: Ed. UFPA, 2001, pp. 23-47.
- BLASIO, C. “Um Deus em Devir: A Possibilidade e Efetividade do Mal (e do Bem) no Tratado Sobre a Liberdade de Schelling”. *Sacrilegens* (Juiz de Fora), 4 (1), 2007: 119-133.
- BLOOM, H. “Lying against time: gnosis, poetry, criticism” Em: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, 28-31/03/1978), vol. 1 – The School of Valentinus*. Leiden: E. J. Brill, 1980, pp. 57-73.
- BLOOM, H. *Omens of Millennium - The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. N. Iorque: Riverhead Books, 1996.
- BOCAYUVA, I. A. “Tempo fora do ‘tempo’, espaço fora do ‘espaço’: *khóra* e *tò exaíphnês*”. *Ítaca*, 2, 2001: 51-66 [parte integrante de I. A. Bocayuva, *A Linguagem como Horizonte do Pensar Ontem e Hoje: o que uma investigação acerca do *lógos* em Platão provoca a pensar*. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999].
- BOEHME, J. “*Mysterium pansophicum*” (*Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio*, 1620). Em: *A Revelação do Grande Mistério Divino*, trad. A. Sommerman. São Paulo: Polar, 1997, pp. 79-112.
- BOEHME, J. *A Aurora Nascente (Die Morgenroete im Aufgang [Aurora]*, 1612), trad. A. Sommerman. São Paulo: Paulus, 1998.
- BOEHME, J. *As Quarenta Questões sobre a Alma (Viertzig Fragen von der Seelen [Psychologia Vera]* 1620), trad. A. Sommerman. São Paulo: Polar, 2005.

- BORNHEIM, G. “Filosofia do Romantismo”, Em: J. Guinsburg (org.), *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 75-111.
- BORNKAMM, H. *Luther und Böhme*. Bonn: Marcus und Weber, 1925.
- BORNKAMM, H. “Renaissancemystik, Luther und Böhme”. *Jahrbuch der Luther-Gesellschaft*, 9, 1927: 156-197.
- BOUTROUX, É. “Le Philosophe allemand Jacob Boehme (1575-1624)”. Em: E. Boutroux, *Etudes d’Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1897, pp. 211-288 [edição original como monografia (*compte-rendu*) da *Académie des sciences morales et politiques, Institut de France*, ano 48, t. 29 (129 da coleção), 1º semestre de 1888. Paris: Félix Alcan, 1888, pp. 3-60].
- BOYLE, M. O’R. *Rhetoric and Reform. Erasmus civil dispute with Luther*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1983.
- BRITO, E. “La Création ‘ex nihilo’ selon Schelling”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60, 1984: 298-324.
- BRITO, E. “Le motif de la création selon Schelling”. *Revue Philosophique de Louvain*, 16, 1985: 139-162.
- BRITO, E. “Création et eschatologie chez Schelling”. *Laval Théologique et Philosophique*, 42, 1986: 247-265.
- BROWN, R. F. *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*. Lewisburg: Bucknell University Press/Londres: Associated University Presses, 1977.
- BUCARELLI, M. “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_VERA_RELIGIONE.doc>; acessado em 08/04/2010.
- BULTMANN, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting (Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949)*, trad. R. H. Fuller. Londres: Thames & Hudson, 1956.
- BULTMANN, R. *Teología del Nuevo Testamento* (1958), 4ª ed., trad. V. A. Martínez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- BURCKHARDT, J. *Cartas (1838-1897)*; seleção e edição Alexander Dru (seleção do *Liberty Fund*, 1955; 2000), trad. R. Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- BUTTS, R. E. “Leibniz’ Monads: A Heritage of Gnosticism and a Source of Rational Science”. Em: R. E. Butts e G. Solomon. *Witches, Scientists, Philosophers: essays and*

- lectures*. Dordrecht: Kluwer, 2000, pp. 37-49 [originalmente publicado no *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1), 1980: 47-62].
- CARDONA SUÁREZ, L. F. *Inversión de los Principios. La Relación entre Libertad y Mal em Schelling*. Granada: Comares/Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.
- CIANCIO, C. “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, P. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (Reino Unido): William B. Eerdmans, 2000.
- CORRIGAN, K. “Platonism and Gnosticism: The *Anonymous Commentary* on the *Parmenides* - Middle or Neoplatonic?”. Em: J. D. Turner e R. Majercik (eds.), *Gnosticism and later Platonism: Themes, Figures, Texts*. Atlanta: SBL, 2000, pp. 141-178.
- COURTINE, J.-F. *A Tragédia e o Tempo da História* (2006), trad. H. B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.
- CUMONT, F. *The Mysteries of Mithra* (2ª ed. 1902), trad. T. J. McCormack. N. Iorque: Dover, 1956.
- DAVID, P. *Le Vocabulaire de Schelling*. Paris: Ellipses, 2001.
- DAY, J. *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*. Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2003.
- DECK, J. N. *Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.
- DEGHAYE, P. *La Naissance de Dieu, ou, La doctrine de Jacob Boehme*. Paris: Albin Michel, 1985.
- DE PÉTREMENT, S. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et Manichéens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- DEPRAZ, N. “Le statut phénoménologique du monde dans la gnose: du dualisme à la non-dualité”. *Laval théologique et philosophique*, 52 (3), 1996: 625-647.
- DEPRAZ, N. “La gnose entre phénoménologie et métaphysique: um défi pour la pensée”. Em: N. Depraz e J.-F. Marquet (eds.). *La Gnose, une Question Philosophique: Pour une phénoménologie de l’invisible*. Paris: Editions du Cerf, 2000, pp. 9-16.
- DEPRAZ, N.; MARQUET, J.-F. (eds.) *La Gnose, une Question Philosophique: Pour une phénoménologie de l’invisible* (atas de um colóquio realizado na Univ. de Paris IV-Sorbonne, 16-17/10/1997). Paris: Editions du Cerf, 2000.

- DE ROUGEMONT, D. *L'Amour et l'Occident*. Paris: Plon, 1939.
- D'HONDT, J. *Hegel. Biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1988.
- DILLON, J. *The Middle Platonists, 80 b.C. to a.D. 220* (1977), ed. revista c/ um novo posfácio. Ithaca (N. Iorque): Cornell University Press, 1996.
- DISTASO, L. V. *The Paradox of Existence: philosophy and aesthetics in the young Schelling*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 2004.
- DORESSE, J. *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*. Paris: Plon, 1958.
- DORESSE, J. “Gnosis” e “El hermetismo egipcianizante”. Em: H.-C. Puech (dir.), *Historia de las Religiones* (1970-1972): *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo e en el Oriente Próximo II*, trad. L. Baruti e A. Cardin. 3ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, cap. I (pp. 1-81) e II (pp. 82-163).
- DUQUE, F. *La Estrella Errante: estudios sobre la apoteosis romantica de la historia*. Madri: Akal, 1997.
- DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna: la era de la crítica*. Madri: Akal, 1998.
- DURNER, M. *Wissen und Geschichte. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. Munique: J. Berchmans, 1979.
- EDERHEIMER, E. *Jakob Boehme und die Romantiker: Jakob Boehmes Einfluß auf Tieck und Novalis*, 2 vols. em 1. Heidelberg: Carl Winter, 1904.
- ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, 4 vols., vol. 1 - Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis (1975); vol. 2 - De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo (1978), trad. R. Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- EMMEL, S. “The Gnostic Tradition in Relation to Greek Philosophy”. Em: S. Giversen, T. Petersen e J. P. Sørensen, *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2002, pp. 125-136.
- ERIUGENA, J. S. *Periphyseon: On the Division of Nature*, ed. e trad. M. Uhlfelder. Indianápolis: Bobbs-Merril, 1976.
- FERNANDES, E. “O Problema do Mal em Nicolau de Cusa”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 2008: 557-579.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. “individuación y mal. Una lectura de Schelling”. *Revista de Filosofia*, 3ª época (Madri), 6 (10), 1993: 413-437.
- FILORAMO, G. *A History of Gnosticism (L'attesa della Fine. Storia della Gnosi*, 1983), trad. A. Alcock. Cambridge (Massachusetts)/Oxford: Blackwell, 1990.

- FOESSEL, M. *Le Mal: textes expliqués, sujets analysés*. Paris: Hatier, 1999.
- FORLIN, F. *Limite e Fondamento: Il problema Del male in Schelling (1801-1809)*. Milão: Guerini e Associati, 2005.
- FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito (curso de 1982 no Collège de France), ed. estabelecida por F. Ewald, A. Fontana e F. Gros; trad. de M. Alves da Fonseca e S. T. Michail. S. Paulo, Martins Fontes, 2004.
- FRANZ, A. “Gnose et métaphysique dans la dernière philosophie de Schelling”, trad. N. Depraz. Em: N. Depraz e J.-F. Marquet (eds.), *La Gnose, une Question Philosophique: Pour une phénoménologie de l’invisible*. Paris: Editions du Cerf, 2000, pp. 167-178.
- FRANZ, M. “The concept of Gnosticism and the analysis of spiritual disorder”. *Political Science Reviewer*, 34 (1), 2005: 28-47.
- FUHRMANS, H. *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf: L. Schwann, 1954.
- GADAMER, H.-G. “L’expérience intérieure du temps et l’échec de la réflexion dans la pensée occidentale”. Em: P. Ricoeur (org.), *Le Temps et les Philosophies*. Paris: Payot/UNESCO, 1978, pp. 38-53.
- GARCÍA BAZÁN, F. *Gnosis – La esencia del dualismo gnostico*, 2ª ed. corrigida e aumentada. Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- GARCÍA BAZÁN, F. “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.
- GARCÍA BAZÁN, F. “Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo”. *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 111-149.
- GARCÍA BAZÁN, F. *Aspectos Incomuns do Sagrado* (2000), trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.
- GARCÍA BAZÁN, F. (ed.). *La Gnosis Eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, vol. 1. Barcelona: Trotta/Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003.
- GARCÍA BAZÁN, F. *Jesús el Nazareno y los Primeros Cristianos*. Buenos Aires: Editorial Lumen, no prelo, cap. 5 (antecipado como “Los males y el mal, Su dimensión antropológico-religiosa”). Disponível em <www.elsigma.com/filosofia/>, acessado em 01/02/2010).

- GARDNER, S. F. *Myths of Freedom: Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism*. Westport, Connecticut/Londres: Greenwood Press, 1998.
- GASPARRO, G. S. “La notion grecque du Destin et la sotériologie gnostique”. Em S. Giversen, T. Petersen e J. P. Sørensen, *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2002, pp. 105-124.
- GELPI, A. *A Coherent Splendor: the American poetical renaissance, 1910-1950*. Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press, 1987.
- GIACÓIA JR., O. “Reflexões sobre a noção de mal radical”. *Studia Kantiana*, 1 (1), 1998: 183-202.
- GODIN, C. *Le Mal*. Paris: Editions du Temps, 2001.
- GOGLIN, J.-M. “Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, 1809”, 2002. Disponível em <www.19e.org/articles/schellingrecherches.htm>, acessado em 17/01/ 2010.
- GOLDAMMER, K. *Paracelsus in der deutschen Romantik. Eine Untersuchung zur Geschichte der Paracelsus-Rezeption und zu geistesgeschichtlichen Hintergründen der Romantik. Mit einem Anhang über die Entstehung und Entwicklung der Elementargeister-Vorstellungen seit dem Mittelalter*. Viena: Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1980.
- GONZÁLEZ, Z. [= Ceferino González y Díaz Muñón]. *Historia de la Filosofía*, 2ª ed, 4 vols.; vol. I. Madri: Agustín Jubera, 1886.
- GOODRICK-CLARKE, N. *The Western Esoteric Traditions: a historical introduction*. Oxford/N. Iorque: Oxford University Press, 2008.
- GRESS, T. “Jean François Marquet: **Philosophies du Secret**” (resenha). Disponível em <www.actu-philosophia.com/spip.php?article120> , acessado em 26/02/2010.
- GRIFFERO, T. *Oetinger e Schelling. Il “realismo biblico” alle origini dell'idealismo tedesco*. Segrate (Milão): Nike, 2000.
- GRIMSTAD, K. J. *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doctor Faustus*. Rochester, N. Iorque: Camden House/Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer, 2002.
- GUSDORF, G. *Le Romantisme*. Paris: Payot, 1983 (1983a).
- GUSDORF, G. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*. Paris: Payot, 1983 (1983b).

- GUTTMANN, J. *A Filosofia do Judaísmo. A história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig (1933)*, trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- GUTTMAN, J. “Introduction” a Schelling, *Of Human Freedom*. Chicago/La Salle (Illinois): Open Court, 1936, pp. XI-LII.
- HADOT, P. *Porfirio e Vittorino* (1968), trad. G. Girgenti. Milão: Vita e Pensiero, 1993.
- HANRATTY, G. “The Early Gnostics”. *Irish Theological Quarterly*, 51 (3), 1985: 208-224.
- HANRATTY, G. *Studies in Gnosticism and in the Philosophy of Religion*. Dublin: Four Courts, 1997.
- HARRIS, H. S. *Hegel’s Development: Toward the Sunlight (1770-1801)*. Oxford: The Clarendon Press, 1972.
- HARRIS, H. S. *Hegel’s Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: The Clarendon Press, 1983.
- HAYM, R. *Die Romantische Schule: Ein Beitrag zur geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: R. Gaertner, 1870 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1961).
- HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III* (década de 1820) (*Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel. *Theorie-Werkausgabe*, vol. 20). Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp, 1971.
- HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (década de 1820), *II* (*Theorie Werkausgabe*, 19). Frankfurt sobre-o-Meno: Suhrkamp, 1977.
- HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831), III, Die vollendete Religion* [reproduzindo o texto dos *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (15 vols.), vol. 5], ed. W. Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner, 1984.
- HEGEL, G. F. W. *Enciclopédia (Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830)*, vol. I – A Ciência da Lógica, trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. F. W. [atribuído a]. “O mais antigo programa de sistema do Idealismo alemão” (1796 ou 97). Em: J. Beckencamp, *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 199-204 (apresentação), 204-6 (tradução), 206-42 (comentário).
- HEIDEGGER, M. *Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom*, trad. J. Stambaugh. Athens (Ohio)/Londres: Ohio University Press, 1985 [trad. de *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. H. Feick. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971; reed. de *Schelling: Über das Wesen der menschlichen; AKA Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [notas de um curso de verão na

Univ. de Freiburg], 1936, com um apêndice novo contendo notas de vários seminários de 1941 a 1943].

HEINE, H. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, ed. M. Windfuhr (conjuntamente com o Heinrich-Heine Institut Düsseldorf e a Bibliothèque Nationale de France, Paris). *Band 8, Teil 1: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland; Die romantische Schule* (1835). Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1979 (“*Düsseldorfer Ausgabe*”).

HEINE, H. Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha (ed. de 1852), trad. M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOLROYD, S. *The Elements of Gnosticism*. Shaftesbury/Dorset: Element, 1994.

HOLZ, H. *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn: H. Bouvier, 1970.

HORN, F. *Schelling and Swedenborg: mysticism and German idealism* (1954), trad. G. F. Dole. West Chester, (Pensilvânia): Swedenborg Foundation, 1997.

HUCH, R. O. *Die Romantik. Blütezeit, Ausbreitung und Verfall*, 2 vols., vol. 1 - *Blütezeit der Romantik* (1899), 15ª ed. Tübingen: Wunderlich, 1951.

HULME, T. E. “Romanticism and Classicism” (1936). Em: *Collected Writings*, ed. K. Csengeri. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 59-73.

HUTIN, S. *Los Gnósticos* (1958, 2ª ed. 1963), trad. T. Moro Simpson. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964 (reimpr. 1976).

IBÁÑEZ PUIG, X. *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Programa de doutorado “Filosofia i formes culturals”, Universitat de Barcelona, 2003; Barcelona: Servei Publicacions TD, 2004.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias* (c. 180), trad. L. Costa, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

JOLY, E. “Le temps n’est pas un produit de l’âme: Proclus contre Plotin”. *Laval Théologique et Philosophique*, 59 (2), 2003: 225-234.

JONAS, H. *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of Christianity* (1958), 2ª ed. Boston: Beacon Press, 1963.

KANT, I. *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793), Primeira parte, trad. T. M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KHAITZINE, R. “*Le Rébis... De Gérard de Nerval à Raymond Roussel*”. Em: Poesia, Língua das Aves. Lisboa: Apenas Livros, 2006; reproduzido em <www.triplov.org/coloquio_05/richard_khaitzine.html>.

- KING, K. L. *What is Gnosticism?* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2003.
- KÖNIG, D. *Le Fini et l'Infini chez Jacob Böhme – Étude sur la Détermination de l'Absolu*. Tese de doutoramento em filosofia, Universidade de Paris IV (Sorbonne), 2006.
- KOSLOWSKI, P. “Philosophie, Mystik, Gnosis”. Em: P. Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zúriqúe/Múniqúe: Artemis, 1988, pp. 9-12.
- KOSLOWSKI, P. *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz Von Baader, Schelling*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2001.
- KOSLOWSKI, P. “Der freie und der unfreie Wille und der Ursprung des Bösen”. Em: F. Hermanni e P. Koslowski (eds.), *Der freie und der unfreie Wille: Philosophische und Theologische Perspektiven*. Múniqúe: Wilhelm Fink, 2004, pp. 131-148 [publicado inicialmente como um dos ICER (*International Center for Economic Research Working Papers*). Turim: ICER, junho de 2004].
- KOYRÉ, A. *La Philosophie de Jakob Boehme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- KRÄMER, H.-J. *Plato and the Foundations of Metaphysics: a work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents* (3ª ed. italiana 1989), ed. e trad. J. R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1990.
- LAFONT, G. “Tempo/Temporalidade”. Em: R. Latourelle e R. Fisichella (diretores), *Dicionário de Teologia Fundamental* (1990), trad. L. J. Baraúna. Petrópolis: Vozes/Aparecida: Santuário, 1994, pp. 926-931.
- LARRIMORE, M. (ed.). *The Problem of Evil: a reader*. Oxford: Blackwell, 2001.
- LAUGHLAND, J. *Schelling versus Hegel: from German Idealism to Christian Metaphysics*. Aldershot (Hampshire)/Burlington (Vermont): Ashgate, 2007.
- LAYTON, B. (ed.). *As Escrituras Gnósticas: nova tradução com anotações e introdução* (1987), trad. M. Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.
- LEPE CARRIÓN, P. “Las Grietas de Schelling: Voluntad y Infundamento”. *A Parte Rei* (Madri), 60, 2008: 1-7. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lepe60.pdf>>, acessado em 04/02/2010.
- LEVYA, G. “The Polyhedron of Evil”. Em: M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil: contemporary perspectives*. Berkeley: University of California Press, 2001, pp. 101-112.

LISI, F. L. “La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta”. Em: T. Calvo e L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum; Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia, 1999, pp. 251-259.

LOVEJOY, A. O. *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea (the William James lectures delivered at Harvard University, 1933; 1ª ed. 1936)*. Cambridge (Massachusetts), 1964 (reimpr. 1973).

LÜTGERT, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vols., vols. 2 e 3. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923 e 1925.

McBRIDE, D. R. *The Egyptian Foundations of Gnostic Thought*. Toronto, 400 pp. Tese doutoral em Estudos da religião. The Centre for the Study of Religion, University of Toronto, 1994. Disponível sem paginação em <www.colba.net/~drmcb/Egyptian%20Gnosis/Contents/Contents.html>, acessado em 04/09/2005.

McCALLA, A. “Romanticism”. Em: W. J. Hanegraaf (ed.), A. Faivre, R. van den Broek e J.-P. Brach (colaboradores), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 1000-1007.

MAESSCHALCK, M. *L'Antropologie Politique et Religieuse de Schelling*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 1991, cap. 10 (“Philosophie et mystique. Un moment crucial du destin philosophique de Schelling”), pp. 192-213 [publicado originalmente como artigo na *Nouvelle Revue Theologique* (Tournai), 110 (5): 1988: 687-709].

MAGEE, G. A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2001.

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

MAREGA, S. “L’attesa dell’apocalisse: dall’antico Gnosticismo alla moderna rivoluzione”. *Metabasis* (Varese), 1 (1), março de 2006, pp. 1-22. Disponível em <www.metabasis.it/1/conflitto/ricercaMarega.doc>, acessado em 18/12/2006.

MARQUET, J.-F. “L’articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling”. Em: J.-F. Courtine, J.-F. Marquet (dir.), *Le Dernier Schelling: raison et positivité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, pp. 169-184.

MARQUET, J.-F. “Schelling”. Em: W. J. Hanegraaf (ed.), A. Faivre, R. van den Broek e J.-P. Brach (colaboradores), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 1039-1040.

- MARQUET, J.-F. *Philosophies du Secret: Études sur la gnose et la mystique chrétiennes (XVIe-XIXe siècle)*. Paris: Editions du CERF, 2007.
- MASSON-OURSSEL, P. *La Pensée en Orient*. Paris: Armand Colin, 1949.
- MATTER, J. *Histoire Critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2^a ed. revista e aumentada (3 vols.), tomo I. Paris: P. Bertrand/Estrasburgo: V. Levrault, 1843.
- MATTER, J. *Schelling, ou la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation* (ed. aumentada a partir de Schelling et la Philosophie de la Nature, 1842). Paris: Comptoir des Imprimeurs-Unis, 1845.
- MAYER, P. *Jena Romanticism and its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Presses, 1999.
- MERKEL, I. "Aurora; or, The Rising Sun of Allegory: Hermetic Imagery in the Work of Jakob Böhme". Em: I. Merkel e A. G. Debus (eds.), *Hermeticism and the Renaissance: intellectual history and the occult in early modern Europe*. Washington (D.C.): Folger Shakespeare Library, 1988, pp. 302-310.
- MICKIEWICZ, A. "O Sistema de Jacob Böhme". Em: J. Böhme, *A Sabedoria Divina (O Caminho da Iluminação [três diálogos de 1622-4])*, trad. A. Sommerman. São Paulo: Attar, 1994, pp. 37-58.
- MIGLIORI, M. "O problema da geração no *Timeu*". Em: R. Gazolla (org.), *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofias da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 13-6.
- MONNEROT, J. *La Poésie Moderne et le Sacré*. Paris: Gallimard, 1945.
- MORAN, D. "Cyril O'Regan - *Gnostic Return in Modernity and Gnostic Apocalypse*". *Notre Dame Philosophical Reviews*, 01/05/2002: 1-6. Disponível em <<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1146>>, acessado em 12/07/2009.
- NARBONNE, J.-M. "A Doctrinal Evolution in Plotinus? The Weakness of the Soul in its Relation to Evil". *Dionysius*, 25, 2007: 77-92.
- NEUTZLING, C. "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.
- NICHOLS, A. *Scattering the Seed: A guide through Balthasar's early writings on Philosophy and the Arts*. Washington (D.C.): Catholic University of America Press, 2006.

- NICOLESCU, B. *Ciência, Sentido e Evolução: A cosmologia de Jacob Boehme* (1983), acompanhado do tratado *Seis Pontos Teosóficos*, de Jacob Boehme, trad. A. Sommerman. São Paulo: Edições Attar, 1995.
- NICOLIN, G. *Hegel in Berichten seinen Zeitgenossen*. Hamburg: Felix Meiner, 1970.
- NIETZSCHE, F. W. *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo* (1872), trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NUNES, B. “A visão Romântica”, Em: J. Guinsburg (org.), *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978, pp. 51-74.
- OBERMAN, H. A. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlim: Severin und Siedler, 1982.
- O'BRIEN, D. “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'MEARA, D. J. “The Freedom of the One (Critical Notice)”. *Phronesis*, 37 (3), 1992: 343-349 [resenha crítica de Georges Leroux, *Plotin: Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*].
- OPSOMER, J.; STEEL, C. “Evil without a cause - Proclus' doctrine of the origin of evil, and its antecedents in Hellenistic philosophy”. Em: T. Fuhrer e M. Erler (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in Spätantike. Akten des 1. Tagung der Karl- und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22-25 September 1997 im Trier*. Stuttgart: Franz Steiner, 1999, pp. 229-260.
- OPSOMER, J. “Proclus vs. Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)”. *Phronesis*, 46 (2), 2001: 154-188.
- O'REGAN, C. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- O'REGAN, C. *Gnostic Return in Modernity*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- ORR, J. *The Progress of Dogma* (The Elliott Lectures, 1897). Londres: Hodder & Stoughton, 1901 (reimpr. Cambridge: James Clark & Co., 2003).
- PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos* (1979), trad. M. Mota. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- PAUEN, M. *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlim: Akademie, 1994.

- PERKINS, P. “Gnôsis”. Em: R. Latourelle e R. Fisichella (diretores), *Dicionário de Teologia Fundamental* (1990), trad. L. J. Baraúna. Petrópolis: Vozes/Aparecida, SP: Santuário, 1994, pp. 337-341.
- PFAU, T. “The Philosophy of Shipwreck: Gnosticism, Skepticism, and Coleridge’s Catastrophic Modernity”. *MLN (Modern Language Notes)*, 122, 2007: 949-1004.
- PFEIFFER, F. (ed.). *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vols.; vol. 1. *Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg*. Leipzig: G. J. Göschen’sche Verlagshandlung, 1845.
- PINCHARD, B. “Le Système et son Secret; Contribution à l’ésoterisme de Hegel”. *Metabasis* (Varese), 1 (2), setembro de 2006, pp. 1-27. Disponível em <www.metabasis.it/frammenti/ricercaPinchard.pdf>, acessado em 18/12/2006.
- PLATÃO. *Timeu*. Em: *Diálogos: Timeu–Crítias/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* (anos 254-259), texto bilíngue, ed. e trad. G. Faggin. Milão: Bompiani, 2000.
- PORÉE, J. “Souffrance et temps”. *Revue Philosophique de Louvain*, 95 (1), 1997: 103-129. Disponível em versão revista em <www.lycee-chateaubriand.fr/cru-atala/publications/poree.htm>, acessado em 17/01/ 2010.
- POURTLESS, J. A. “Toward a Plotinian Solution to the Problem of Evil”. *Aporia*, 18 (2), 2008: 1-19.
- PRICKETT, S. *Origins of Narrative. The Romantic Appropriation of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PRINI, P. *Plotino e la Genesi dell’Umanesimo Interiore*. Roma: Abete, 1968.
- PROCLUS. *The Elements of Theology*, ed. e trad. E. R. Dodds, 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. Festugière, 5 tomos, *Tome second, Livre II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967 (reimpr. 2006).
- PROCLUS. *Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those Doubts and On the Subsistence of Evil*, trad. Thomas Taylor a partir da versão latina de Guilherme de Moerbeke (1311). Chicago: Ares Publishers, 1980 (reimpr. da ed. de 1833) [outra reimpressão: *Two Treatises of Proclus the Neoplatonic Philosopher: Ten Doubts Concerning Providence and a Solution of those*

Doubts and On the Subsistence of Evil. Whitefish (Montana): Kessinger Publishing Co., s/d.] (c'ò *De Malorum Subsistentia* às pp. 74-175).

PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*, trad. G. R. Morrow e J. M. Dillon, com introd. e notas por J. M. Dillon. Princeton (N. Jérsei): Princeton University Press, 1987.

PROCLUS. *On the Existence of Evils*, ed. e trad. J. Opsomer e C. Steel. Ithaca: Cornell University Press, 2003 (c'ò *De Malorum Subsistentia* às pp. 55-104).

PROCLUS. *Commentary on Plato's Timaeus* (c. 439), 4 vols., *volume II, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, ed. e trad. David T. Runia e Michael Share. Cambridge/N. Iorque/Melbourne: Cambridge University Press, 2008.

PSEUDO-DENYS. *Oeuvres completes du Pseudo-Denys l'Areopagite* (antes de 532), trad. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

PUECH, H.-C. "Gnosis and Time". Em: R. Manheim (ed. e trad.), *Man and Time (Papers from the Eranos Yearbooks, 3)*. Princeton: Princeton University Press, 1957 (reimpr. 1973), pp. 38-84 (originalmente nos *Eranos Jahrbücher*, XX, 1951).

PUECH, H.-C. *En Quête de la Gnose*, vol. 1 - *La Gnose et le Temps*. Paris: Gallimard, 1978 (reimp. 1996).

PUECH, H.-C. "El Maniqueísmo". Em: H.-C. Puech (Dir.), *Historia de las Religiones* (1970-1972), vol. 6: *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo e en el Oriente Próximo*, trad. L. Baruti e A. Cardin. México (D. F.)/Madri: Siglo XXI, 1979, pp. 194-331.

QUISPEL, G. "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 em *Vigiliae Christianae*, 28, 1974: 29-42).

RAMÍREZ ESCOBAR, C. A. "“Querer es el ser originario”. La genealogia de la razón en Schelling". *Estudios Filosóficos* (Antioquia), 38, 2008: 171-196.

REALE, G. Para uma Nova Interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas" (1991), trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

REALE, G. Plotino e o Neoplatonismo (História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII; 9ª ed., 1992), trad. H. C. de Lima Vaz e M. Perine, nova ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 2008.

REGUERA, I. *Objetos de Melancolía (Jacob Böhme)*. Madri: Ediciones Libertarias, 1985.

- REIS, J. C. Tempo, História e Evasão. Campinas: Papirus, 1994.
- REMES, P. *Neoplatonism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2008.
- RICHER, J. *Gérard de Nerval et les Doctrines Ésotériques*. Paris: Editions du Griffon d'Or, 1947.
- RICOEUR, P. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia* (1986 em francês; modificando ligeiramente um artigo publ. em 1985 em inglês), trad. de M. da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.
- ROBERTSON, W. B. *Martin Luther. German Student Life. Poetry. From the manuscripts of the late William B. Robertson, D. D. [Doctor in Divinity]*. Glasgow: James MacLehose & Sons, 1891.
- ROBINSON, J. M. (ed. geral), *The Nag Hammadi Library in English*, 3ª ed. revista. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- ROGOZINSKI, J. O Dom da Lei. Kant e o enigma da ética (1999), trad. S. Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008.
- ROSENFELD, D. L. Do Mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal, trad. M. Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores, 1988 (a tradução em português foi publicada antes da edição em francês - *Du mal*. Paris: Aubier Montaigne, 1990).
- RUSSEL, B. História da Filosofia Ocidental (1945), vol. III, trad. B. Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- RUTHERFURD, J. "Gnosticism". Em: J.Orr (ed. geral), *International Standard Bible Encyclopedia*, 1915. Disponível em <www.searchgodsword.org/enc/isb/view.cgi?number=T3837>, acessado em 20/08/2005.
- SAFRANSKI, R. *Le Mal, ou le Théâtre de la Liberté* (1997), trad. V. Sabathier. Paris: Grasset & Fasquelle, 1999.
- SAINT-MARTIN, L. C. de ["Le Philosophe inconnu"]. *Le Ministère de l'Homme-Esprit*. Paris: L'Imprimerie de Migneret, 1802.
- SALLIS, J. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- SAMBURSKY, S.; PINES, S. *The Concept of Time in Late Neoplatonism: Texts* [do Pseudo-Arquitas, de Jâmblico, Proclo, Damásio, Simplício, Plutarco, Taciano] *with translation, introduction and notes*. Jerusalém: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971 (reimpr. 1987) [as pp. 12-21 da introdução apareceram antes como "The Concept of Time in Late Neoplatonism". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, II, 1968: 153-167].

SAYRE, K. M. *Plato's late Ontology: A riddle resolved*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

SCHAEFER, C. "Proklos' Argument aus *De malorum subsistentia* 31, 5-21 in der modernen Interpretation Antike Philosophie". Em: Uwe Meixner e Albert Newen (eds.), *Antike Philosophie mit einem Schwerpunkt zum Meisterargument*. Paderborn: Mentis, 1999, pp. 173-185 (publicado originalmente como "Proklos' Argument aus *De malorum subsistentia* 31 in der modernen Interpretation". *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, 2, 1999: 172-185).

SCHLEIERMACHER, F. D. E. "Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799). *Kritische Gesamtausgabe, I, Schriften und Entwürfe, 2. Schriften aus der berliner Zeit, 1796-1799*, ed. G. Meckenstock. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, pp. 185-325.

SCHMIDT, J. "Das Problem des 'Bösen' in der Philosophie des Deutschen Idealismus". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (4), 2001: 791-817.

SCHMIDT-BIGGEMANN, W. "Schellings 'Weltalter' in der Tradition abendländischer Spiritualität" (Introdução). Em: F. W. J. von Schelling, *Weltalter-Fragmente*, ed. K. Grotzsch, 2 vols. Stuttgart/Bad Canstatt: Fromann-Holzboog, 2002, vol. 1, pp. 1-78.

SCHMIDT-BIGGEMANN, W. *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht: Springer, 2004.

SCHMITZ, K. L. "The Transfiguration of Gnosis in Late Enlightenment German Thought". *Communio – International Catholic Review* (Washington, D.C.), XXIV (4), inverno de 1997: 691-712.

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

SCHOPENHAUER, A. "Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813; 1847). Em: L. Lütkehaus (ed.), *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand*, vol. 3 - *Kleinere Schriften*. Zurich: Haffman, 1988, pp. 7-168.

SCHULTE, C. *Radical böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. Munique: Wilhelm Fink, 1988.

SEIDEL, G. J. *Activity and Ground: Fichte, Schelling, and Hegel*. Hildesheim/N. Iorque: Georg Olms, 1976.

- SHESTOV, L. *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, T. G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1999.
- SIORVANES, L. *Proclus: neo-platonic philosophy and science*. New Haven: Yale University Press/Londres e Edimburgo: Edimburgh University Press, 1996.
- SMITH, A. “Eternity and time”. Em: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (reimpr., corrigida, da ed. de 1996), pp. 171-195.
- SMITH, R. “The Modern Relevance of Gnosticism”. Em: James M. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadî Library in English*, 3ª ed. revista. San Francisco: Harper & Row, 1988, pp. 532-549.
- SOCCI, A; RICCI, T. “Luther? Manichean Delirium”. *30 Days (30 Giorni)*, 7 (2), 1992: 54-61.
- STAMATELLOS, G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- STROUMSA, G. “Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought”. *Jewish Thought and Philosophy*, 2, 1992: 42-62.
- STRUMMIELLO, G. “Introduzione” a Schelling, *Ricerche Filosofiche sull'Essenza della Libertà Umana*. Milão: Bompiani, 2007, pp. 5-74.
- STRUTWOLF, R. *Gnosis als System: Zur rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- TARDIEU, M. *Histoire des Synchrétismes de la fin de l'Antiquité (Leçons inaugurales des professeurs du Collège de France*, 112). Paris: Le Collège de France, 1991, pp. 403-415 (Curso “Les débuts de la philosophie de la religion”).
- TENNEMANN, W. G. *A Manual of the History of Philosophy (Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. de 1929), trad. A. Johnson. Oxford: D. A. Talboys, 1832, p. 174.
- THOMAS THE CONTENDER. “Book of Thomas the Contender (II, 7)”, introd. e trad. J. D. Turner. Em: J. M. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadî Library in English*, 3ª ed. revista. San Francisco: Harper & Row, 1988, pp. 199 -201 (introd.), 201-7 (trad.).

- THOMPSON, W. I. *The Time Falling Bodies take to Light: Mythology, sexuality and the origins of culture*. N. Iorque: St. Martin's Press, 1981 (reimpr. 1996).
- TILLIETTE, X. *Schelling, une Philosophie en Devenir*, 2 vols. I. *Le système vivant, 1794-1821*. II. *La dernière Philosophie, 1821-1854*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- TILLIETTE, X. "L'Absolu et la Philosophie de Schelling". *Laval théologique et philosophique*, 41 (2), 1985: 205-213.
- TILLIETTE, X. *L'Absolu et la Philosophie: essais sur Schelling*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- TILLIETTE, X. "Schelling und die Gnosis". Em: Koslowski, P. (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zúrique: Artemis, 1988, pp. 260-273 [= 1988a]
- TILLIETTE, X. "Schelling zwischen Gnosis und Philosophie". *Synthesis Philosophica* (Zagreb), 5 (3), 1988: 209-221 [= 1988b].
- TURNER, J. D. "Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian texts from Nag Hammadi in their relation to later Platonic literature". Em: R. T. Wallis e J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 425-459.
- TURNER, J. D. "The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism". Em: J. D. Turner e R. Majercik (eds.), *Gnosticism and later Platonism: Themes, Figures, Texts*. Atlanta: SBL, 2000, pp. 179-224.
- TURNER, J. D. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Sainte-Foy (Quebec): Presses de l'Université Laval; Leuven/Paris: Peeters, 2001 (reimpr. 2006).
- TURNER, J. D. "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*". *Vigiliae Christianae*, 60, 2006: 9-64.
- URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía. IV – Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*. Madri: Editorial Católica, 1975.
- VAN BLADEL, L. "Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie". Em: A. M. Kocktanek (ed.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*. Munique/Viena: Oldenburg, 1965, pp. 49-82.
- VAN RIEL, G. "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the procession of matter". *Phronesis*, 46 (2), 2001: 129-153.
- VATER, M. 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.
- VETÖ, M. *Le Fondement selon Schelling*, 2^a ed. Paris/Budapeste/Turim: L'Harmattan, 2002.
- VIEIRA, L. A. Schelling. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- VIELLARD-BARON, J.-L. *Platon et l'Idéalisme Allemand (1770-1830)*. Paris: Beauchesne, 1979.
- VIELLARD-BARON, J.-L. *Platonisme et Interprétation de Platon a l'Époque Moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. "Présentation". *Les Études Philosophiques [L'idéalisme allemand entre gnose et religion chrétienne]* (Paris), abril-junho de 1999 (2): 145-146 (1999a)
- VIEILLARD-BARON, J.-L. *Hegel et l'Idéalisme Allemand*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999 (1999b).
- VIEILLARD-BARON, J.-L. "Gnose et idéalisme". Em: N. Depraz e J.-F. Marquet (eds.), *La Gnose, une Question Philosophique: Pour une phénoménologie de l'invisible*. Paris: Editions du Cerf, 2000, pp. 151-165.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. "À propos de la traduction française de l'ouvrage de Werner Beierwaltes, *Platonisme et Idéalisme*" (estudo crítico). *Les Études Philosophiques*, 3, 2001: 387-394.
- VOEGELIN, E. *Collected Works*, 34 vols., vol. 16 – *Order and History, vol. III – Plato to Aristotle* (1957), ed. D. Gemino. Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2000 (2000a).
- VOEGELIN, E. *Collected Works*, 34 vols., vol. 18 – *Order and History, vol. V – In Search of Order* (1987, póstumo), ed. E. Sandoz. Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2000 (200b).
- VOEGELIN, E. *Il Mito del Mondo Nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo (Wissenschaft, Politik, und Gnosis, 1959)*, trad. A. Munari. Milão: Rusconi, 1970.
- VON BALTHASAR, H. U. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen (1937-1939), I. Der deutsche Idealismus*. Salzburgo: Anton Pustet, 1937.

VON BALTHASAR, H. U. *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, Vol. 2: *The Dramatis Personae: Man in God (Theodrammatik II: Die Personen des Spiels, Teil I, Der Mensch in Gott*, 1976), trad. G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

VON BALTHASAR, H. U. *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, Vol. 4: *The Action (Theodrammatik IV: Das Endspiel*, 1980), trad. G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1994.

VON DER LUFT, E. "Comment [on 'The Historical Dialect of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel', by David Walsh]". Em: Robert L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History (Proceedings of the 1982 Sessions of the Hegel Society of América)*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 37-46.

VON IVÁNKA, E. *Platonismo Cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* (1964), trad. E. Peroli. Milão: Vita e Pensiero, 1992.

VON STUCKRAD, K. "Eastern esotericism: Towards an integrative model of interpretation". *Religion* (Amsterdã/N. Iorque), 35, 2005: 78-97.

WALKER, B. *Gnosticism: Its History and Influence – a survey of gnostic thought from their pre-Christian origins to their modern manifestations*. Wellingborough (Northamptonshire): The Aquarian Press, 1983.

WALSH, D. "The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel". Em: R. L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Albany: State University of New York Press, 1984, pp. 15-35.

WALSH, D. "Reflections on the Nature of Modernity". Em: N. V. Chavchavadze, G. Nodia e P. Peachey, *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality*. Washington (D.C.): The Council for Research in Values and Philosophy, 1994, cap. 4. Disponível sem paginação em <www.crvp.org/book/Series04/IVA-7/chapter_iv.htm>, acessado em 18/12/2006.

WEEKS, A. *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*. Albany: State University of New York Press, 1991.

WEISSE, C. H. "Baur, die christliche Gnosis". *Theologische Studien und Kritiken: eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie* (ed. C. Ullmann e F. W. C. Umbreit. Hamburgo: Friedrich Perthes), 10 (1), 1837: 183-234.

WHITTAKER, J. "Self-generating principles in second-century Gnostic systems". Em: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, 28-31/03/1978), vol. 1 – The School of Valentinus*. Leiden: E. J. Brill, 1980, pp. 176-193.

WHITTAKER, T. *The Origins of Christianity with an Outline of van Manen's Analysis of the Pauline Literature*, 2ª ed. Londres: Watts, 1909.

WILLER, C. J. U. *Um Obscuro Encanto: Gnose, Gnosticismo e a Poesia Moderna*. Tese doutoral em Letras (Área: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

WILLIAMS, M. A. *Rethinking "Gnosticism": An argument for dismantling a dubious category*. Princeton: University Press, 1996.

WILLIAMSON, G. S. *The Longing for Myth in Germany: religion and aesthetic culture from Romanticism to Nietzsche*. Boston/Londres: The University of Chicago Press, 2004.

WHITE, A. *Schelling: An introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres Yale University Press, 1983.

WILSON, R. McL. *Gnosis and the New Testament*. Filadélfia: Fortress Press, 1968.