

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Vitor Luis Carvalho de Goes

**MITOLOGIA EM SCHELLING: APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE MITOLOGIA
ATRAVÉS DA INVESTIGAÇÃO DAS OBRAS FILOSOFIA DA MITOLOGIA E
FILOSOFIA DA ARTE.**

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo

2019

Vitor Luis Carvalho de Goes

**MITOLOGIA EM SCHELLING: APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE MITOLOGIA
ATRAVÉS DA INVESTIGAÇÃO DAS OBRAS FILOSOFIA DA MITOLOGIA E
FILOSOFIA DA ARTE.**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a. Dra. Sonia Campaner Miguel Ferrari.

São Paulo

2019

Banca examinadora

Profª Dra. Sonia Campaner Miguel Ferrari

Profº Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Profº Dr. Ivo Assad Ibri

Agradecimento

Agradeço a instituição CNPq pelo financiamento parcial desta dissertação através do contrato nº 130034/2019-03.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos Deuses eternos, dentre os quais escolho Hermes para dedicar esta dissertação. Aos meus pais, Ismael e Ligia, pelo amor e apoio, aos meus amigos e namorada que sempre apoiaram e incentivaram meus estudos. À querida amiga Maria Padilha pelo apoio, ajuda financeira e espiritual. À PUC-SP, todos os meus professores, em especial, sem sombra de dúvidas, à minha orientadora Dra. Sonia Campaner, e às agências da Capes e CNPq, pelo financiamento parcial de minha pesquisa.

Resumo

GOES, Vitor Luis Carvalho de. Mitologia em Schelling: Apresentação do conceito de Mitologia através da investigação das obras *Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Arte*. 2019. 115f. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

Mitologia, um conceito complexo e abrangente, com diversos significados dependendo do contexto em que aparece, é um dos objetos da investigação filosófica de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, o pensador estudado nesta dissertação. Mitologia, para Schelling, é o próprio Universo em seu traje superior, em sua realidade suprema, tal como é no Absoluto, que só pode ser figurado pela fantasia, a faculdade transcendental utilizada pelos poetas e artistas que lhes dá acesso ao mundo dos Deuses. A investigação filosófica empreendida por Schelling não revela apenas a dimensão estética da mitologia, mas toda sua dimensão metafísica e religiosa como um todo. A Mitologia se assenta em um processo teogônico, onde potências Divinas reais, existentes, viventes e atuantes sucedem umas às outras dentro da consciência humana que estava na Divindade, e deixa resquícios de histórias e doutrinas dos deuses. Por meio de um cuidadoso trabalho, aqui foram analisadas as principais obras do filósofo que tratam deste tema, *Filosofia da Arte* e *Filosofia da Mitologia*, com o intuito de apresentar o conceito de mitologia em cada um dos momentos da filosofia de Schelling, dando ênfase, justificadamente, à sua filosofia tardia, abordando também a possibilidade de uma religião filosófica.

Palavras-chave: Idealismo alemão, Schelling, Mitologia, Filosofia da Mitologia, Filosofia da Arte, teogônia.

Abstract

GOES, Vitor Luis Carvalho de. *Mythology in Schelling: Presentation of the concept of Mythology through an investigation of his works Philosophy of Mythology and Philosophy of Art*. 2019. 115f. Thesis (Master Degree) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

Mythology, a complex and embracing concept, with a multiplicity of meanings depending on the context in which each one appears, is one of the objects of the philosophical inquiry of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, the thinker studied in this dissertation. Mythology, for Schelling, is the Universe itself, in its higher resemblance, in its supreme reality, as it is in the Absolute, which can only be figured through fantasy, transcendental faculty used by poets and artists to access the realm of the Gods. The philosophical inquiry undertaken by Schelling not only reveals the aesthetic dimensions of mythology, but its metaphysical and religious dimension as a whole. Mythology is grounded in a theogonic process in which actual living, and active, Divine potencies, succeed one upon another inside the human consciousness that once was in the Godhead, leaving remnants of histories and doctrines of the gods. Through a carefully work, here where analyzed the main works of the philosopher, that approach this matter, *Philosophy of Art* and *Philosophy of Mythology*, with the intent to present the concept of mythology in each one of Schelling's philosophy moments, emphasizing, justifiably, his latter philosophy, approaching also, the possibility of a philosophical religion.

Key-words: German Idealism, Schelling, Mythology, Philosophy of Mythology, Philosophy of Art, theogony.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
1.1	Schelling e seu contexto histórico.	10
1.2	Contexto cultural e intelectual de Schelling.	12
1.3	O papel da mitologia dentro do contexto cultural.	17
1.4	Influências de Schelling e contexto filosófico	20
1.4.1	Ruptura com Fichte	20
1.4.2	Espinoza, influência constitutiva.	22
1.4.3	Böhme.	24
1.4.4	Divergências com Hegel	25
2	PERSPECTIVA PRIMÁRIA DE SCHELLING SOBRE A MITOLOGIA	29
2.1	Filosofia da Arte	32
2.2	A Mitologia como essência da arte	38
2.3	A realidade dos Deuses	41
3	FILOSOFIA DA MITOLOGIA	47
3.1	Debate acerca de interpretações anteriores	47
3.1.1	Mitologia como poesia	48
3.1.2	Mitologia como alegoria	50
3.1.3	Mitologia como invenção	53
3.2	Fundamentação conceitual da Filosofia da Mitologia	57
3.2.1	Mitologia como verdade em si.	58
3.2.2	Mitologia como causa da emergência dos povos	65
3.2.3	Politeísmos, Monoteísmo relativo e processo teogônico	71
3.2.4	Monoteísmo mitológico	80
3.3	Definição do papel da mitologia em Schelling	87
3.3.1	Mitologia como processo teogônico.	88
3.3.2	Processo teogônico e ontologia mitológica.	95
3.3.3	Relação da Filosofia da Mitologia com a da História, Arte e Religião.	104
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como foco o pensamento de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (27 de janeiro de 1775 - 20 de agosto de 1854) acerca da Mitologia, e seu papel em duas de suas obras, *Filosofia da Arte* (1803¹), como uma das primeiras exposições do significado da mitologia para Schelling, e, principalmente, *Filosofia da Mitologia* (1842), onde encontramos uma concepção mais elaborada e profunda no período tardio de Schelling. O estudo do pensamento do autor está longe de ser uma tendência na academia, seu pensamento, normalmente é estudado como uma ponte entre Fichte e Hegel.

Suas obras, em especial as tardias, não são facilmente encontradas em língua portuguesa, como podemos observar na bibliografia da dissertação, a maioria dos livros utilizados para esta pesquisa, ainda não foram traduzidos. Este “ostracismo” intelectual é curioso, tendo Schelling, possivelmente, precipitado as bases que constituiriam o pensamento de diversos pensadores relevantes do século XX como Heidegger, Tillich, Lacan e Deleuze (SCHINDLER: 2012, p. 112).

Além disso, a mitologia tem relevância própria, grandes poetas como Hölderlin e Goethe, não esquecem o universo fantástico das figuras divinas, tampouco as artes plásticas se afastam deste universo que lhes é constante fonte de inspiração. Diante da magnífica representação de Apolo no Belvedere, cidade do Vaticano, até mesmo o poeta Winckelmann comenta: “Se adivinhasse a Divindade revelar-se aos mortais com esta forma, o mundo inteiro se prostraria a seus pés a fim de prestar-lhe adoração”. (WINCKELMANN apud OTTO: 2006, p. 60).

A mitologia não se faz constantemente presente apenas nas artes, mas também nas ciências, incluindo a filosofia. Em seu livro *Introdução a Filosofia do Mito*, o pensador Luc Brisson faz uma investigação profunda sobre os diversos momentos em que a mitologia foi objeto de inquirição filosófica, desde os tempos mais antigos da filosofia com Platão, e sua rejeição da alegoria, passando por Aristóteles, os estoicos, epicuristas, neoplatônicos, pais da igreja, pensadores da Idade Média latina, renascentistas, até a aurora da filosofia alemã do século XIX.

Além de ser objeto de constantes investigações filosóficas, a mitologia intriga o homem moderno de tal maneira, que até mesmo ciências modernas como a psicologia

¹ Schelling ministrou o curso chamado *Filosofia da Arte* entre 1802 e 1803 em Jena, e entre 1804 e 1805 em Würzburg. O texto do curso foi publicado pela primeira, após sua morte por seu filho, Karl Friedrich August, em 1859 em uma coletânea de escritos filosóficos chamada *Obras Completas*.

não rejeitam sua relevância. Segundo o psicólogo Paul Diel, os mitos desenham com grande eficácia a imagem da história essencial e evolutiva de nossa espécie, nos mitos o homem é um eterno ensaio da própria natureza, em suma “Os mitos falam do destino humano sob seu aspecto essencial, destino resultante do funcionamento sadio ou doentio (evolutivo ou involutivo) do psiquismo”. (DIEL: 1991, p. 13).

Entre os alemães, tal apetite e fascinação pela mitologia é constantemente exposto, como será brevemente relatado nesta dissertação, no tocante ao movimento romântico alemão, em escritos, poemas e inquirições filosóficas e filológicas. Em sua *Filosofia da Mitologia*, Schelling dialogará com alguns de seus compatriotas que compartilhavam de seu interesse sobre o tema, entre estes é necessário destacar Georg Friedrich Creuzer (1771 – 1858), Christian Gottlob Heyne (1729 – 1812), Gottfried Hermann (1772 – 1848), Karl Otfried Müller (1797 – 1840) e Christian August Lobeck (1781 – 1860).

Dada a relevância da mitologia, o objetivo da pesquisa é expor quais eram as ideias de Schelling acerca do tema, e a maneira com que a mitologia se estabelece em seu sistema de filosofia, suas reflexões acerca do tema e as transformações destas mesmas reflexões no decorrer do tempo, começando com uma análise breve do ensaio *On Myths, Historical Legends and Philosophical Themes of Earliest Antiquity* (1793), redigido quando o filósofo era apenas um jovem de apenas dezessete anos, mas que já demonstrava interesse sobre o tema, e passando por sua *Filosofia da Arte* (1803) até chegar em sua *Filosofia da Mitologia* (1842).

Entretanto, antes de investigar as duas obras onde o conceito de mitologia e seu significado para o sistema de filosofia de Schelling é exposto, é necessário antes contextualizar o pensador, como homem de seu tempo, e investigar acontecimentos históricos da Prússia durante sua vida. O período em que Schelling viveu foi um período atribulado, de guerras e transformações sociais (HOBSBAWM: 2017, p. 20).

Como sujeito histórico, Schelling foi influenciado por pensadores e poetas de seu tempo, amigo de Hegel e Hölderlin, Schelling, assim como seus contemporâneos, tinha um contexto filosófico. Além disso, é importante compreender o papel de pensadores como Baader e Böhme, nas concepções religiosas e ontológicas de Schelling. O romantismo e o classicismo alemão também foram movimentos que rejeitavam a concepção iluminista, newtoniana de mundo mecânico. Na medida do possível, algumas conexões serão traçadas entre o idealismo alemão, o romantismo, e o classicismo alemão, considerando que ambos fizeram parte do mesmo contexto

filosófico, cultural e temporal. Durante seu período na cidade de Jena, a relação entre Schelling, os românticos e classicistas alemães se tornou ainda mais profunda.

Após tratar da contextualização do filósofo e expor algumas de suas influências, que sejam relevantes para compreender seu sistema filosófico, esta dissertação se voltará ao pressuposto inicial, isto é, a questão da mitologia e seu significado para o filósofo. Inicialmente, a obra *Filosofia da Arte* (1803) será tratada de maneira geral, e mais adiante, o conceito de mitologia será discriminado, e analisado mais profundamente, e a transformação de seu papel no sistema Schelling, do ensaio de 1793 até 1803, se tornará evidente.

Por fim, esta pesquisa tratará de uma das obras que compõe a filosofia tardia de Schelling, a *Filosofia da Mitologia*, dissertando acerca das dez leituras que constituem o livro base *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Passando pela introdução onde o intuito da proposta empreendida pelo filósofo será demonstrado, onde o pensador dialoga com outras perspectivas acerca do fundamento da mitologia em si. Mais adiante, seus pressupostos vão sendo solidificados dentro de seu sistema de filosofia, fazendo uma fundamentação conceitual da mitologia, para que no final, a exponha como um “processo teogônico²”, concluindo com a décima palestra, onde estabelece a Filosofia da Mitologia em seu sistema, juntamente com a Filosofia da Arte, Filosofia da Religião e Filosofia da História.

Segundo Jason M. Wirth (2007)³, o pensador Walter F. Otto estava correto ao apontar como causa de um ostracismo acadêmico, a reação negativa dos expectadores das palestras de Schelling na Universidade de Berlim, após a morte de Hegel. Kierkegaard, Engels, Bakunin, Ruge e Alexander Humboldt foram alguns dos célebres personagens que assistiram as leituras de Schelling, que posteriormente vão ser compiladas por seu filho em forma de um livro *Filosofia da Mitologia*. (WIRTH: 2007, p. vii).

A mitologia era considerada ciência, e a ciência estava se tornando irremediavelmente alienada de sua estrutura filosófica, e por isto, segundo Wirth e Otto, estas leituras estavam fadadas a serem inaudíveis, tediosas e consideradas

² Processo teogônico, é um processo abordado por Schelling, onde uma sucessão de Potências Divinas, superando umas as outras, causam uma crise espiritual na consciência humana. Teogonia, é uma palavra de origem grega, que remete à obra de Hesíodo, onde a origem dos deuses é tratada.

³ Ver o Prefácio de “Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology”.

irrelevantes. Pois, segundo Wirth, o objetivo das palestras de Schelling, não era colaborar com fundamentações teológicas ou com a Mitologia, mas expandir a filosofia e a consciência filosófica em si.

1.1 Schelling e seu contexto histórico.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, (27 de janeiro de 1775 - 20 de agosto de 1854), ao lado de Johann Gottlieb Fichte e Georg W. F. Hegel, foi um pensador da tradição filosófica conhecida como “Idealismo Alemão”. Como todo pensador, Schelling foi um homem de seu tempo, e suas ideias, em maior ou menor grau, são frutos de sua percepção, integrada com a sociedade em que cresceu, viveu, estudou e morreu. Não obstante, uma breve contextualização histórica se faz necessária.

Segundo os biógrafos de Schelling, Robert Adamson e John Malcolm Mitchell, o próprio filósofo dividia seu pensamento filosófico em três momentos distintos: o primeiro momento, é um momento de ruptura entre sua filosofia inicial essencialmente fichtiana para o desenvolvimento de sua *Natürphilosophie*, ou *Filosofia da Natureza*, o segundo momento, é o momento de transição, sem ruptura, de sua *Filosofia da Natureza* para sua *Filosofia da Identidade*, e é neste período que Schelling ministra os cursos de Filosofia da Arte que serão abordados posteriormente, e no terceiro e último momento de sua filosofia, o pensador vai se ater em expor a diferença entre a filosofia negativa e a filosofia positiva em suas palestras, principalmente as ministradas em Berlim. É neste terceiro momento, que seu sistema ontológico se torna mais expressivo e evidente. (ADAMSON & MITCHELL: 1911, p. 318).

O período em que Schelling cresceu e viveu, foi extremamente conturbado de um ponto de vista histórico. Segundo o historiador Eric Hobsbawm, este período do final do século XVIII até a metade do século XIX, foi quando aconteceu a maior transformação⁴ da história desde a invenção da agricultura, metalurgia, escrita, formação das cidades e do próprio Estado (HOBSBAWM: 2017, p. 20).

De fato, a então chamada Prússia, estava passando por profundas transformações, assim como seus vizinhos e rivais França e Grã-Bretanha. Sob influências iluministas, já vivia sob o regime político conhecido como “despotismo esclarecido”. Neste período, reformas socioeconômicas foram outorgadas pelo notório Frederico, o Grande, que governou entre 1740 e 1786.

⁴ Para Hobsbawm, a formação do estado nação moderno e a solidificação do capitalismo industrial, foram dois acontecimentos indissociáveis, e substanciais para compreender o mundo contemporâneo.

A partir de 1772, os prussianos adotaram políticas diplomáticas ofensivas e expansionistas, anexando territórios pertencentes à República das Duas Nações, uma espécie de confederação aristocrática que reunia a Polônia e a Lituânia sob o mesmo governante que deveria ser, simultaneamente, um rei polônes e grão-duque da Lituânia.

No início das políticas expansionistas da Prússia, nasce Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, em 27 de janeiro de 1775, filho do pastor luterano Joseph Friedrich Schelling e Gottlieb Marie. Estudou na escola monástica de Bebenhausen, onde seu pai era chapelão e professor de estudos orientais. Anos depois, em 1790, foi autorizado a ingressar no seminário luterano Tübinger Stift, onde dividiu o quarto com Hegel e Hölderlin.

Apesar da política externa agressiva, o estado prussiano construiu um ambiente fértil, de onde figuras como Christian Wolff e Johann Gottfried von Herder surgiram, e puderam estruturar movimentos artísticos e intelectuais, com valores adaptados ao modo de vida prussiano. É neste período que surgem os movimentos “*Sturm und Drang*” e “*Weimarer Klassik*”, que transformaram e moldaram o universo intelectual, filosófico e cultural que Schelling integraria, vale a pena ressaltar que figuras notórias como Goethe, Schiller e Herder, tiveram papel fundamental nestes movimentos.

Três anos após a morte de Frederico, o grande, acontece a Revolução Francesa e as relações diplomáticas entre as duas nações se complicam. Em 1792 prussianos e austríacos formaram uma aliança defensiva para impedir a expansão do espírito revolucionário, a França em resposta, declarou guerra contra ambos.

Enquanto o reino da Prússia e a França revolucionária entravam em conflito, Schelling estudava em um seminário protestante em Tübingen, onde construiu uma amizade com Hegel e Hölderlin. Em 1795 já havia concluído seu doutorado, e seus interesses se voltavam para filosofia, em detrimento de sua tradição familiar.

Seu contato mais profundo com o Romantismo se deu após 1797, quando sai de Tübingen, e enquanto ministrava aulas particulares para jovens aristocratas, visita a cidade de Leipzig onde pôde assistir aulas na Universidade e ficou fascinado pelas disciplinas de química e biologia. Posteriormente, visita a cidade de Dresden onde conhece August e Karl Schlegel, sua futura esposa Caroline Schlegel, até então casada com August, e o ilustre Novalis. (MITCHELL: 1911, p. 316-318).

Em outubro de 1798, com 23 anos, é convidado pela Universidade de Jena para lecionar como um professor extraordinário, não pago, de filosofia, ficando em um grande centro cultural do romantismo alemão. Enquanto exercia o magistério, conhece Goethe, que apreciava a Filosofia da Natureza de Schelling e acaba se tornando seu patrono em Jena. Entre 1802 e 1803, Schelling redige *Filosofia da Arte*, obra que permite perceber a evolução de algumas de suas ideias acerca da mitologia.

De setembro de 1803 até abril de 1806, Schelling lecionou na Universidade de Würzburg, onde encontrou vários inimigos, até partir para Munique em 1806. Neste período, Schelling viu sua carreira ascender, se tornando membro da academia de ciências e secretário da academia de artes, logo depois, como secretário de filosofia na academia de ciências.

Chegou a palestrar em Stuttgart, sem rescindir sua posição oficial, e entre 1820 e 1827, palestrou em Erlangen. Schelling permaneceu em Munique até 1841, neste período desenvolveu boa parte de suas ideias acerca da liberdade humana e espiritualidade, contidas em *Filosofia e Religião* e *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade*, até entrar em sua fase final, o período da *Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação*.

Em 1841, Schelling é convidado pelo então rei da Prússia, Fredrick Wilhelm IV, para assumir uma cadeira como conselheiro particular e membro da Academia de Berlim, ganhando assim o direito de palestrar na universidade. Suas palestras ministradas foram assistidas por notórios pensadores como Kierkegaard, Bakunin, Burckhardt, Alexander von Humboldt e Engels.

Schelling cessou as palestras em 1845, mudando-se para Bad Ragaz, na Suíça, onde viveu até sua morte em 20 de agosto de 1854. É a partir das palestras, ministradas na Universidade de Berlim, que seus filhos, publicarão, após sua morte, as obras que contem seu pensamento mais tardio.

1.2 Contexto cultural e intelectual de Schelling.

As conexões entre Schelling e o os movimentos culturais de sua época, em especial o romantismo, não são de grande desconhecimento. No capítulo de contextualização histórica, já foi demonstrado que boa parte de seu círculo de convivência era formado por indivíduos, direta, ou indiretamente envolvidos com tais

movimentos, principalmente, Goethe⁵ seu patrono, e Hölderlin, seu amigo de estudos. Além das conexões pessoais, durante seu período na cidade de Jena, familiarizou-se com a obra de Schiller, e buscou revisar conceitos em sua *Filosofia da Arte*, tornando-se bem visto nos círculos culturais do romantismo alemão.

A obra de Kant, em especial sua *Crítica da faculdade de julgar*, é um grande divisor de águas do universo cultural e intelectual da Alemanha. Ao colocar no centro de sua investigação filosófica, conceitos como gosto, juízo reflexionante, gênio, símbolo etc. Kant torna possível o estabelecimento da arte como um campo distinto, e diferenciado do saber humano. Os idealistas alemães, principalmente Schelling e Hegel, terão pela arte, o símbolo e a imaginação humana a mais alta consideração, assim como outros movimentos, integrantes do mesmo contexto intelectual como os românticos.

A arte ganhará um patamar privilegiado dentro deste novo contexto intelectual, passará a ser vista como uma afirmação do absoluto. Enquanto Schelling falará de uma arte como exposição do ideal no real, do absoluto no particular, Hölderlin, seu amigo, tratará a tragédia como uma metáfora de intuição intelectual, e Hegel na “tragédia da eticidade”, vislumbrará um modelo de dialética. (WERLE & GALÉ: 2008, p. 10).

Kant e Goethe, notórios influenciadores de seus momentos histórico-intelectuais, convergiam em determinados aspectos. Segundo Vinicius de Figueiredo, ambos buscavam, de maneiras diferentes, a emancipação do Eu em relação “ao regime de positividade característico do Antigo Regime”. De certo modo, o heroísmo de Werther reside em seu desapego à positividade, é uma figura controversa e despreendida das convenções de seu meio social, é uma afirmação do Eu, da imaginação, da subjetividade, do próprio indivíduo. (FIGUEIREDO: 2008, p. 45).

É a partir deste novo paradigma do Eu, que a faculdade da imaginação e fantasia serão consideradas pela filosofia de Schelling, em especial, em sua *Filosofia da Arte*, onde a fantasia será considerada uma faculdade que permite ao artista acessar o universo transcendental e perfeito dos deuses.

Schelling, pouco a pouco, passa a se distanciar cada vez de Fichte e Reinhold, seus antecessores idealistas, e se aproximar cada vez mais da concepção romântica,

⁵ Goethe fez parte do movimento romântico alemão, “*Sturm und Drang*”, entre 1760 e 1780. As obras de Goethe não podem ser limitadas no fracasso cultural do romantismo, entretanto, a notória rejeição do racionalismo iluminista é uma convergência entre suas obras, o idealismo alemão e o classicismo.

anti-racionalista da natureza. Segundo Terry Pinkard, assim como seus contemporâneos, Schelling rejeitava o mundo fichtiano, e toda a concepção de mundo mecânico desde Newton, para ele, se a natureza é um sistema mecânico, as coisas-em-si não nos são diretamente cognoscíveis, sendo assim, o homem não se constitui de maneira livre e natural. (PINKARD, 2002, 180).

O homem, como parte da natureza, não pode ser livre se a própria natureza não o for, e por isto, Schelling considera que a natureza em sua totalidade, não é um sistema mecânico, mas um conjunto de “forças”, “impulsos” que, de certa forma, espelhariam aquilo que nos constitui como seres livres, e conscientes de si. O estudo de tais “forças” e “impulsos” que formam a natureza, é chamado de “Filosofia da Natureza” (*Naturphilosophie*) (PINKARD: 2002, p. 181).

Esta proposta de Schelling para a filosofia encantaria os românticos e pensadores anti-iluministas, em especial Goethe que o convida para um magistério em Jena após ler sua *Da Alma do Mundo* (1798). O objetivo primário da proposta de Schelling seria, segundo Pinkard, construir uma reconciliação entre o “eu” e a natureza, construindo um argumento onde a liberdade humana e a natureza estivessem interligadas e assim, a natureza fosse “reencantada”. (PINKARD: 2002, p. 181).

O “reencantamento” da natureza em relação com a liberdade humana, aproximava Schelling de uma visão de mundo romântica. Segundo Pinkard, entre 1799 e 1803, a filosofia da natureza de Schelling, começa a tomar a forma, da disciplina que fundamenta a própria filosofia, sua relação com as ciências empíricas são fragmentadas e a Filosofia da Natureza se torna uma disciplina a priori, baseada na intuição de “tendências” da natureza culminando na mentalidade humana em si. (PINKARD: 2002, p. 182).

“A Filosofia da Natureza transforma nossa ideia geral da natureza de maneira que, os problemas filosóficos e existenciais relacionados à liberdade em um mundo causal, simplesmente deixam de ser problemas. Quando percebemos a natureza desta maneira, nós mesmos nos tornamos diferentes e não mais sentimos a alienação insuperável da natureza, como nós, enquanto modernos, nos acostumamos a sentir. Uma geração de poetas românticos deu voz ao mesmo sentimento⁶”. (PINKARD: 2002, p. 182).

⁶ Original em inglês: “Naturphilosophie transforms our general picture of nature so that the philosophical and even existential problems having to do with freedom in a causal world simply cease to be problems. When we come to see nature in this way, we ourselves become different and no longer feel the unbridgeable alienation from nature that we, as moderns, have come to feel. A generation of Romantic poets gave voice to the same sentiment”. (PINKARD: 2002, p. 182).

Em suma, a perspectiva de Schelling era de que a atividade da natureza em si, em sua “infinidade”, só pode ser compreendida através de “intuição intelectual”. As ciências naturais, consideradas aquelas que concebem a natureza como “objeto” e não como “sujeito”, são capazes apenas de apreender os produtos desta “atividade infinita” da natureza. A concepção fundamental da *Filosofia da Natureza*, era a de que as ciências naturais apresentavam respostas insuficientes acerca da natureza, incompletas, como uma apresentação incompleta do processo “auto-organizador” da natureza, que segundo Schelling, é imposto sobre si mesma, por si mesma em continuo devir (PINKARD: 2002, p. 182).

A ideia da uma natureza viva, autoconsciente e ativa, representa em grande parte a cosmovisão romântica do mundo, segundo Terry Pinkard, Schelling, assim como Novalis, Hölderlin, Schlegel e Schleiermacher, fez uma apropriação romântica de Kant para “reencantar” a natureza. Segundo Pinkard, Schelling propõe um conceito de natureza enquanto “totalidade orgânica⁷”, para isto, reinterpreto a teleologia kantiana, em especial o conceito de “organismo”.

“Entretanto, a analogia destes propósitos naturais diretos pode servir para elucidar uma determinada associação [entre pessoas], apesar de que mais comumente em ideia do que em realidade: ao falar da transformação completa de um grande povoado em um estado, que veio a ser recentemente, a palavra organização foi e ainda é bastante utilizada ao se referir ao estabelecimento de autoridades legais, etc. e até mesmo da totalidade do corpo político. Pois cada membro dentro de tal totalidade não pode ser apenas o meio, mas também uma finalidade, e na medida em que cada membro contribui para fazer com que tal totalidade seja possível, a Ideia de que esta totalidade deveria, em retorno, determinar a posição e função de cada membro que a compõe⁸”. (KANT apud PINKARD: 2002, p. 181).

Segundo Pinkard, este trecho da “Crítica do Juízo” de Kant é crucial para compreender a reconfiguração conceitual de Schelling. O conceito de um organismo como totalidade e dotado de propósito em si faz com que Schelling considere que cada organismo é dotado de juízo intelectual, do contrário, o organismo não poderia ter um propósito em si. O intelecto, não pode existir “fora” do organismo, a conclusão

⁷ Isto é, enquanto uma totalidade viva, consciente e autônoma.

⁸ Tradução minha. Original em inglês: “On the other hand, the analogy of these direct natural purposes can serve to elucidate a certain association [among people], though one found more often as an idea than in actuality: in speaking of the complete transformation of a large people into a state, which took place recently, the word organization was frequently and very aptly applied to the establishment of legal authorities, etc. and even to the entire body politic. For each member in such a whole should indeed be not merely a means but also an end, and while each member contributes to making the whole possible, the Idea of that whole should in turn determine the member’s position and function”. (KANT apud PINKARD: 2002, p. 181).

logica é que, de certa forma, o intelecto deve estar imanentemente conectado com o organismo, que neste caso é a natureza. (PINKARD: 2002, p. 181).

A natureza enquanto processo auto organizador, é puramente “identidade”, não obstante, a natureza individuada, natureza em suas particularidades mecânicas, químicas, orgânicas e até mentais, é “diferença”, e o ponto de “indiferença absoluta” entre “identidade” e “diferença”, é o próprio universo que em alguns momentos, é chamado de Deus. (PINKARD: 2002, p. 183).

Este conceito de natureza como organismo vivo, espiritual, ativo e gerador em relação ao conceito de reminiscência, que será exposto nos próximos capítulos, vai fazer com que Schelling busque em seu pensamento tardio na mitologia explicações acerca da posição do homem no universo, e em relação ao Divino.

Além do conceito de natureza, os movimentos que integraram o mesmo contexto cultural e intelectual do idealismo, também tinham em seu centro de reflexões, o conceito de “liberdade”. Segundo Reale, os românticos tinham um anseio pela liberdade, e citando Novalis em seu “Henrique de Ofterdingen” afirma que a liberdade não é apenas um conceito para os românticos mas “o fundamento operativo de todo o ser”, porque seria nela, e através dela que a essência da consciência, a individualidade e a própria personalidade podem emergir. (REALE: 2005, p. 12).

Em Schelling, a liberdade vai ocupar um grande espaço em suas reflexões filosóficas culminando em sua obra *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809). Neste ensaio, Schelling reflete acerca da angustia existencial provocada pela liberdade humana, isto inclui uma profunda reflexão acerca do bem e o mal. Neste ensaio, Schelling considera que até os aspectos mais repulsivos da existência, têm sua origem no Absoluto, assim como os aspectos mais agradáveis, ou Deus.

Por fim, é possível notar convergências entre o idealismo alemão e o romantismo. Isto se dá pela ênfase que os idealistas, em especial Schelling, deram à intuição e a fantasia⁹, enquanto, ao mesmo tempo rejeitavam o que consideravam a “razão fria” de Kant. Vale ressaltar que Schelling reflete em diversos momentos de sua obra, acerca de temas comumente relacionados ao espírito romântico, temas como infinito, angustia, existência e natureza.

⁹ Em Schelling, “fantasia” é como uma faculdade transcendental através da qual, os artistas podem apreender e representar um mundo de eterna beleza. Não obstante, o conceito será melhor desenvolvido, no capítulo sobre a “Filosofia da Arte”.

Terry Pinkard chega a afirmar que Schelling era, de certa forma, um “romântico por excelência”, por insistir que a intuição necessária para apreender a “identidade absoluta” não poderia ser meramente intelectual, mas também estética. Considerava que uma obra de arte revelaria o “absoluto” de maneira não-discursiva, o que, segundo Pinkard, a torna mais autêntica em relação à natureza da realidade do que a própria ciência e a própria filosofia. (PINKARD: p. 191, 2002).

Em hipótese alguma, deve-se considerar que o romantismo e o idealismo alemão sejam uma única coisa, são movimentos diferentes, com pressupostos e atividades diferentes. Entretanto, compartilham o contexto cultural e intelectual da mesma época, e, portanto, apresentam em determinados momentos, convergências de princípios, como o da liberdade do espírito enquanto interioridade absoluta, e ênfase em conceitos como imaginação, subjetividade, fantasia entre outros. (VIEWEG: 2008, p. 162).

1.3 O papel da mitologia dentro do contexto cultural.

Segundo o filólogo Walter F. Otto, os germânicos, desde o período chamado de Classicismo de Weimar (*Weimarer Klassik* 1772 - 1805), demonstraram grande interesse pelos mitos antigos, em especial pelos mitos gregos. Schiller, em seu poema *Os deuses da Grécia*, lamenta a ausência de figuras divinas no Mundo, e exalta as figuras divinas dos gregos antigos em tom melancólico, nostálgico:

“Onde és, mundo de risos e prazeres?
 Porque não volves, florescente idade?
 Só as musas conservavam teus divinos
 Vestígios fabulosos.
 Tristes e mudos vejo os campos todos,
 Nenhuma divindade aos olhos surge,
 Dessas imagens vivas e formosas
 Só a sombra nos resta”. (SCHILLER apud ASSIS: 1994, p. 198).

Goethe, segundo Walter, foi um dos pensadores e poetas românticos que mais se abriu para a mitologia, e reverenciou suas figuras divinas como tais, em seu *Cântico da Tormenta do Peregrino*, citado por Walter F. Otto, é o próprio Apolo Pítico que se apresenta ao poeta que escreve um trecho em sua homenagem:

“Oh, íntimo ardor,
 Anímico lume
 Centro do mundo!
 A flama hasteia
 Para Febo Apolo.
 Frígida logo será
 A régia mirada
 Sobre ti cintilante

Acesa de ciúme
 Tal como detém-se
 Sobre o vigor do cedro altivo
 Que reverdecer
 Já não alcança!" (GOETHE apud OTTO: 2006, p. 23).

Também na *Noite de Walpurgis Clássica*, segunda parte de Fausto, Goethe encontra espaço para reverenciar os mitos gregos, onde seres semidivinos, demoníacos, ressurgem como tais. Hölderlin, chamado por Otto de "rapsodo divinamente iluminado" reconhece os deuses como potências da natureza, ou modelos de heroísmo como Hercules. É possível observar a compreensão de Hölderlin acerca da realidade dos deuses, no excerto de seu poema *Pão e Vinho*:

"Mas nós, amigo, chegamos demasiado tarde.
 Certo é que os deuses vivem,
 Mas acima de nós, lá em cima, noutra mundo.
 Aí o seu domínio é infinito e parecem não se importar
 Se estamos vivos, tanto nos querem poupar.
 Pois nem sempre pode um frágil vaso contê-los,
 O homem apenas algum tempo suporta a plenitude divina.
 Depois toda a nossa vida é sonhar com eles". (HÖLDERLIN: 1977, p. 321).

Além de seu *Pão e Vinho*, Hölderlin utilizava referências à mitologia grega com frequência por toda sua obra, outro exemplo interessante, é contido em seu poema *Hino a Liberdade* (1793), onde escreve com tal reverencia, que se pode perceber elementos que constituiriam uma prece, uma oração, ou um hino glorificante a determinada divindade:

"Em recompensa a minha leal devoção,
 a deusa me estendeu sua destra.
 Penetrados por uma força mágica,
 mente e coração, embelezados, aclamam-na.
 As palavras daquela que julga os monarcas
 ressoam para sempre em minha alma,
 ressoam para sempre por todas as partes". (HÖLDERLIN: 1977, p. 29,).

A abertura aos mitos antigos é uma realidade inegável, presente em diversas figuras notórias que compartilharam do mesmo contexto cultural de Schelling, não só entre os germânicos, como também nos ingleses, que serão tratados a seguir, apesar da notável reverencia em que Hölderlin se refere as figuras divinas, é necessário investigar se o poeta apenas se apropria das figuras por mera contemplação estética, ou por algo mais além.

Segundo Walter F. Otto, "o grande poeta, enquanto tal, é tocado pelo espírito do mito, e de suas profundezas faz vir a ser a palavra vivente" (OTTO: 2006, p. 24),

não obstante, desde a antiguidade, existe a percepção de que um grande poeta, é inspirado divinamente, no caso dos gregos antigos, pelas Musas. Estas figuras divinas, segundo Otto, são deusas da fala no sentido mais elevado e neste sentido, os rapsodos e poetas da antiguidade eram considerados seus ministros (*πρόπολοι*), servos (*θεράποντες*) ou profetas (*προφηται*). (OTTO: 2006, p. 49).

Segundo Otto, estas figuras divinas, presentes na mitologia, e reverenciadas por grandes poetas e pensadores, não são personificações de conceitos abstratos, mas figuras divinas reais, tal como elas eram, com todo o seu significado e essência. Otto afirma que não pode haver personificação, pois a “figura mítica é o fenômeno originário”. (OTTO: 2006, p. 111).

A partir desta perspectiva, Otto escreve, que é mais fácil demonstrar que o nome do deus, e todas as qualidades e características, precedem o conceito abstrato que dele deriva, do que o contrário. “Quando Hölderlin se dirige à Paz como uma deusa e a venera, terá por acaso personificado um conceito abstrato? Até hoje erigimos à Justiça e à Liberdade estatuas de aparência divina”. (OTTO: 2006, p. 111).

É possível que de certa forma o poeta reverencie em determinados momentos figuras divinas como verdadeiramente divinas, e não apenas como conceitos abstratos. Esta prática era relativamente comum entre os românticos, segundo Otto, e considerando a influência de Schiller no pensamento estético de Schelling, podemos considerar a possibilidade de que o tratamento dado por figuras notórias de seu meio cultural à Mitologia, tenha influenciado seu pensamento acerca da mitologia, fazendo com que seu papel seja posteriormente ampliado¹⁰.

Além dos germânicos, podemos citar alguns dos grandes poetas ingleses que compartilhavam de tal reverência e contemplação para com os mitos antigos, e entre eles, está John Keats (1795 – 1821) e suas diversas referências a figuras divinas, Keats, em 15 poemas, usa cerca de 49 figuras míticas. Sua veneração aos deuses é visível em seu poema “Ode a Psyche”, onde o poeta faz reverências de aspecto devocional à figura divina:

“Sim, eu serei teu sacerdote, e construirei um santuário
Em alguma região inexplorada de minha mente,
De onde emergem pensamentos, recém-formados com dor prazerosa,
E pinheiros murmurarão ao vento:
De longe, de muito longe as árvores se aglomeram em escuridão
Emplumando cada pedaço das montanhas,

¹⁰ Nos próximos capítulos, a evolução do conceito de mitologia e seu papel na filosofia de Schelling serão expostas com maior precisão.

E ali, pelos zéfiros, córregos, e pelos pássaros e abelhas,
As dríades de musgo serão acalentadas até dormirem¹¹. (KEATS: 2005,
p. 934).

Logo na primeira linha da citação, percebe-se uma veneração de tom devocional, onde o poeta aceita como os antigos uma espécie de sacerdócio para determinada divindade, não obstante, a Psiquê, não é uma divindade que se manifesta, segundo a mitologia, na natureza externa, mas no próprio Eu, sendo assim, Keats oferece seu sacerdócio e lhe promete construir um santuário, não externo, mas interno, na parte inexplorada, inviolada de sua mente. Além de John Keats, entre os britânicos é importante mencionar Byron, e seu *Don Juan*, e Percy Shelley com seu *Adonais* e *Prometheus Unbound*.

1.4 Influências de Schelling e contexto filosófico

Segundo Fernando Rey Puente, o pensamento filosófico de Schelling, em seu conceito de “intuição intelectual”, recebe grandes influências de Fichte, Espinoza e Plotino, em segundo plano, até mesmo os chamados “pietistas suábios” influenciaram, ainda que parcialmente, a formação da ontologia schellingiana. É esta “intuição intelectual” que será o fundamento de toda a filosofia idealista de Schelling¹², por isso, estas influências formadoras serão analisadas com mais ênfase do que as demais.

1.4.1 Ruptura com Fichte

Ao observar os escritos do jovem Schelling, percebe-se uma adesão parcial ao sistema fichtiano, as obras mais importantes deste período são *Do Eu como Princípio da Filosofia* e as *Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Esta adesão primordial logo se tornará rejeição. No sistema fichtiano a natureza é externa ao Eu Absoluto, é uma resistência ao Eu, e mera produção deste Eu. Schelling rejeita esta perspectiva; para o jovem filósofo, a natureza é tão Absoluta e Real quanto o Eu. (FILHO, 1989, p. IX).

Em um primeiro momento, Schelling buscava conciliar a filosofia de Espinoza, que segundo ele, “absolutizou” o objeto (o não-eu), com a filosofia de Fichte, que cometia o equívoco oposto, ao não considerar o objeto absoluto, e sim o sujeito, além

¹¹ Tradução livre feita por mim do original em inglês: “Yes, I will be thy priest, and build a fane, In some untrodden region of my mind, Where branched thoughts, new grown with pleasant pain, Instead of pines shall murmur in the wind: Far, far around shall those dark-clustered trees, Fledge the wild-ridged mountains steep by steep, And there by zephyrs, streams, and birds, and bees, The moss-lain Dryads shall be lulled to sleep” (KEATS, 2005, p. 934).

¹² “Mas toda a filosofia de Schelling supõe e forma a intuição intelectual”. (TILLIETE apud PUENTE, 1997, p. 33)

de estabelecer um vínculo entre o sujeito absoluto e o sujeito empírico. Durante esta busca, Schelling adquire um interesse filosófico acerca da natureza. (PUENTE: 1997, p. 30).

Segundo Schelling, Fichte acabou reduzindo a natureza ao puro “não-eu”, desprovido-a de qualquer significado próprio. Em suas *Cartas sobre o Criticismo e o Dogmatismo* (1795), podemos notar a influência de Fichte, que também defendia a existência de uma “intuição intelectual” que precede, e transcende a “intuição sensível” de Kant.

Para Puente, Schelling acreditava que a filosofia kantiana representava o produto final da “intuição intelectual” sem antes investigar sua própria natureza. A partir desta perspectiva, Schelling busca, sob influência de Fichte, investigar e discutir as premissas não-investigadas do sistema kantiano, tendo como pressuposto a imediatidade do Eu puro, isto é, de um Eu puro intuitivo, que não pode ser conceituado. (PUENTE: 1997, p. 29).

A relevância do estudo do conceito de intuição intelectual em Schelling está no fato de que, não apenas é através deste conceito que todo seu sistema idealista é fundamentado, mas porque Schelling considerava a intuição intelectual o único meio de contemplar o próprio Absoluto. É a experiência proporcionada pela intuição intelectual, “apenas e tão somente da qual depende tudo que sabemos e acreditamos de um mundo sobrenatural”. (SCHELLING apud PUENTE: 1997, p. 30).

A própria intuição intelectual, é considerada por Schelling como o órgão de todo o pensamento transcendental, é o princípio primordial de todo o conhecimento verdadeiro, e através do qual, o homem, pode compreender que o conhecimento do Absoluto e o próprio, são na verdade um só. Pelo menos em um momento inicial, pode-se afirmar, segundo Puente, que foi graças a Fichte que Schelling chega ao conceito de “intuição intelectual”, porém, é necessário ressaltar que tal conceito não foi elaborado por Fichte, mas existia muito antes, podendo ser encontrado até mesmo nos neoplatônicos. (PUENTE: 1997, p. 30).

Por conhecer a amplitude do conceito de “intuição intelectual”, o então jovem Schelling, recusa-se a aceitá-lo como um meio de se comprovar a existência do Eu puro, como Fichte, acreditando também na possibilidade de se traçar a existência do que chamaria de “Sujeito-Objeto absoluto”. Neste momento, existe uma ruptura entre os pressupostos filosóficos de Schelling e Fichte, considerando que para Fichte, a

intuição intelectual não poderia comprovar nada que estivesse fora do Eu puro, e para Schelling, sim. (PUENTE: 1997, p. 32).

Na filosofia de Schelling, o Absoluto não é um princípio epistemológico, como o Eu Absoluto de Fichte, mas antes um fundamento ontológico, do qual o Eu procede. O Absoluto é um fundamento real e ideal ao mesmo tempo, segundo Schelling. A relação entre Eu e Absoluto em Fichte nega a natureza, porque a coloca em uma relação de condicionamento com o Eu. Na relação de Eu e Não-Eu, sujeito e objeto, não pode haver absolutez, sendo que o Absoluto, para Schelling, é incondicionado. No Absoluto todas as coisas estão unidas por sua identidade.

1.4.2 Espinoza, influência constitutiva.

A partir de 1797, percebe-se o movimento de Schelling em direção oposta ao idealismo de Fichte, em direção a revalorização da natureza, perspectiva que o aproxima ainda mais de seu meio cultural, e das tendências filosóficas de sua época. Ainda em sua trajetória inicial, a proposta do programa filosófico de Schelling, incorporava uma orientação monista, isto é, conceber os fenômenos estudados como parte de seus desdobramentos. (KLOTZ: 2008, p. 105).

De certa forma, o movimento que conhecemos como Idealismo Alemão, abriu as portas para uma releitura da obra de Espinoza considerando as consequências da filosofia de Kant. Fichte tentara resolver o problema da separação entre sujeito e objeto subordinando o objeto ao Eu Absoluto: todo o conhecimento verdadeiro pertence ao Eu, e tudo que está fora do Eu é condicionado à realidade do Eu. Como já abordado no item anterior, Schelling rejeita a submissão da natureza ao Eu, e apresenta outra perspectiva em sua leitura de Espinoza.

A recepção da filosofia de Espinoza pelo Idealismo Alemão foi calorosa, segundo Sousa. Os idealistas buscavam no espinozismo a solução para aquilo que acreditavam ser uma insuficiência do sistema kantiano, questões como a relação de intuição e pensamento não foram esgotadas por Kant. Tanto Fichte quanto Schelling vão buscar responder a tais questões, entretanto, trilhando caminhos diametralmente opostos. (SOUSA: 2009, p. 66).

Enquanto que para Kant a natureza é um sistema mecânico regido pela casualidade, e para Fichte a natureza é o Não-Eu, acidental e sem substancialidade, Schelling passa a concebê-la como uma totalidade orgânica, um ente inteligível e consciente. Segundo André Luís Bonfim Sousa, Schelling manifesta uma convicção

espinozista em diversas obras, culminando em *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797). (SOUSA: 2009, p. 69).

Além disso, é possível notar que o Absoluto de Schelling, e o Deus panteísta de Espinoza são a mesma coisa, isto é, um Deus concebido enquanto identidade absoluta, imanente ao Mundo, livre, autoconsciente, que mantém sua absolutez. A própria natureza é Divina, e a consciência humana dela procede. Segundo Heine, ninguém jamais “se expressou de maneira mais sublime sobre a Divindade do que Espinoza”. (HEINE: 2010, p. 103).

Heine, em seu Livro Dois da *História da Religião e Filosofia na Alemanha*, reverencia a filosofia de Espinoza, principalmente em sua parte ontológica: a doutrina de Substância única, que será apropriada pelos idealistas alemães, torna-se o conceito de “Absoluto”, tão presente em Fichte, Schelling e Hegel. Assim como a Substância de Espinoza, o Absoluto dos idealistas é o princípio do qual tudo deriva, onde tudo está contido, é no Absoluto que todas as coisas existem e deixam de existir. (HEINE: 2010, p. 103).

É graças a esta apropriação da filosofia metafísica de Espinoza, que Schelling vai constituir sua filosofia da identidade e da natureza. “O pensamento é, em última análise, apenas extensão invisível e extensão é apenas pensamento visível”. Segundo Heine, esta é a máxima da filosofia da identidade do idealismo alemão, seu principal teorema, que “em essência, não difere em nada da doutrina de Espinoza”. (HEINE: 2010, p. 104).

Heine ainda faz uma crítica a Schelling, dizendo: “Deixemos Herr Schelling protestar que sua filosofia é diferente do espinozismo”, e em seguida: “ainda assim, porém, devo declarar com a maior certeza que Herr Schelling, em sua primeira fase, quando ainda era um filósofo, não diferia de modo algum de Espinoza”. (HEINE: 2010, p. 104).

Segundo Heine, relação entre pensamento e extensão em Espinoza, é essencialmente a mesma relação entre ideal e real em Schelling. Assim como o Absoluto de Schelling é a identidade entre a idealidade e a realidade, Deus ou Substancia em Espinoza é a indiferença, ou a convergência, entre o pensamento e a extensão. Vale a pena ressaltar que este sistema ontológico é considerado por Heine como uma forma de panteísmo. (HEINE: 2010, p. 105).

Segundo Klotz, é por esta razão que o jovem filósofo considerava seu sistema como “espinozismo”, mas não como uma restauração ou mera releitura do sistema

filosófico de Espinoza, e sim como uma leitura da filosofia de Espinoza considerando os produtos da filosofia kantiana e inserindo-as no meio cultural em que vivia, portanto, o sistema de Schelling pode ser considerado como um espinozismo pós-kantiano, ou crítico. (KLOTZ: 2008, p. 105).

Este sistema de espinozismo pós-kantiano, dialogava com o pensamento de Espinoza de forma crítica. Para Schelling, nosso conhecimento acerca daquilo que é verdadeiro procede de “experiências imediatas”, ou seja, experiências que não foram mediadas por externalidades, e sim adquiridas unicamente através da “intuição intelectual”, por isso, Schelling considerava equívoco de Espinoza contemplar o Intelectual em si mesmo e identificar-se com a “Substância” objetiva.

Para Schelling, a filosofia de Espinoza, fazia desaparecer o sujeito, e na verdade, o Absoluto não é objeto, e sim uma realidade presente no homem, porém acessível somente através da contemplação de Si, ou seja, através do uso da intuição intelectual, fazendo com que o homem deixe de ser objeto e recolhendo-se em si mesmo, possa fazer com que o Eu contemplador, seja o Eu contemplado, em suma, para Schelling não se deve buscar a Divindade, mas permitir que Ela conduza o processo de ascensão do Eu ao Infinito. (PUENTE: 1997, p. 32).

1.4.3 Böhme.

A influência direta de Böhme em Schelling, é um tema bastante debatido, principalmente porque, segundo Beach, Schelling raramente creditava suas fontes. Não obstante, segundo Frederick O. Kile e Robert F. Brown, a influência do misticismo de Böhme no conceito de *Potenzenlehre*¹³ (Potências) de Schelling, é inegável, e até mesmo gritante. (BEACH: 1994, p. 70)

O projeto teológico de Jakob Böhme era, resumidamente, refletir acerca da transição da unidade ilimitada da Divindade para seu aspecto limitado. Segundo Böhme, tal limitação era necessária para que a Divindade se compreendesse enquanto Deus, a limitação da Divindade absoluta, em Deus, se dá para que haja a possibilidade de auto-conhecimento, escreve Böhme: “O próprio Deus não conhece aquilo que ele é. Pois ele não conhece seu princípio, nem nada igual a Ele, e também não conhece fim”. (BEACH: 1994, p. 70)

¹³ O conceito de Potências é essencial para compreensão do sistema ontológico de Schelling, que é baseado na sucessão de Potências Divinas. O tema será abordado com maior especificidade no último capítulo.

Na teologia de Böhme, o estado primordial da Divindade era um estado de Abismo primordial, ou *Ungrund*, e neste estado a Divindade conhecia apenas sua vontade de fazer-se visível a si (*Beschaulichkeit*). Para realizar tal tarefa, a Divindade precisou abandonar sua unidade indiferenciável para se desdobrar, como que em uma tripartição. De fato, veremos posteriormente como a teoria das Potências Divinas (*Potenzenlehre*) em Schelling se assemelha a isto.

Schelling, de fato, se mostrava simpático à teologia de Jakob, chegando a elogiar as tentativas de Böhme de explicar a progressão evolutiva das coisas fora de Deus, e Ele, como sua principal e verdadeira ocorrência. Não obstante, Schelling criticava, a suposta tendência de Jakob, em transformar princípios espirituais em entidades, o que tornava algumas de suas ideias vagas e confusas para Schelling. (BEACH: 1994, p. 74).

Em suma, a teosofia de Böhme, apesar de ter sido considerada de pouco rigor e consistência por Schelling, teve diversos de seus elementos incorporados na filosofia tardia de Schelling, que sempre buscou reinterpretá-los, e solucionar seus problemas ontológicos e paradoxos. Böhme deixou uma forte impressão na problemática schellingiana acerca da natureza de Deus e a realidade externa a Ele.

1.4.4 Divergências com Hegel

Hegel, seu antigo amigo, não poderia ser deixado de lado ao falar do contexto filosófico de Schelling, principalmente no que diz respeito à sua compreensão de dialética e ontologia. Segundo Beach, os debates e diálogos entre os dois filósofos, foram significantes para ambos, e possivelmente, provocaram reflexões que sozinhos nenhum dos dois teriam. O conceito de desenvolvimento dialético, por exemplo, presente em ambos, influenciaria a maneira que cada um dos dois pensadores interpretaria o fenômeno religioso e a mitologia em específico.

A noção de desenvolvimento temporal em relação ao Divino, era bastante convergente entre os dois, ambos compreendiam que os diversos fenômenos religiosos, históricos, temporais, eram parte do manifestar-Se do Absoluto no processo da natureza e da própria história. Para solucionar a árdua tarefa de expor filosoficamente a ideia de uma Divindade eterna vis-à-vis com as religiões históricas, Hegel propõe analisar o incognoscível aspecto eterno de Deus, através de um “conceito”, “*begriff*”, o que seria totalmente rejeitado por Schelling.

Schelling considerava, que é a “vontade¹⁴” o princípio filosófico que tornaria cognoscível, o aspecto eterno da Divindade, em relação dialética com a mutabilidade do mundo fenomenal, em oposição a Hegel que buscava apreender os universais, determinando-os conceitualmente.

“Uma característica presente em sua ontologia, era a convicção de que a vontade é a constituinte mais fundamental de toda a realidade – e que de fato, nada pode existir na ausência da vontade. A partir disso, é inevitável afirmar que a substância última não poderia ser revelada através da dedução lógica sozinha. Schelling afirma que a natureza de todo ente finito consiste, pelo menos de maneira rudimentar, em seu ser um produto da vontade¹⁵”. (BEACH: 1994, p. 84).

A diferença mais básica, entre a maneira pela qual cada um dos filósofos irá desenhar seus respectivos sistemas de filosofia, segundo Beach, é a maneira que cada um compreendia a “dialética” como forma de pensamento, Hegel propunha a “dialética de superação”, ou *Aufhebungsdialektik*, enquanto Schelling propunha a “dialética de geração” (produção), ou *Erzeugungsdialektik*.

Segundo Beach, em suma, o método hegeliano consistia em “experimentar” conceitos através de testes lógicos onde o conceito manifestaria seu “substrato” ou “significado” real tornando-se “superado”, isto é, tendo seu significado mais superficial “descartado” enquanto sua verdade é apreendida, neste processo acontece a descoberta de antinomias que são tomadas como degraus para uma compreensão mais absoluta e completa. Não obstante, este processo dialético de superação não pode criar novos princípios, mas apenas expor, princípios já existentes, porém implícitos, nos conceitos que os originaram. (BEACH: 1994, p. 85).

Já a dialética de Schelling adiciona ao processo do raciocínio o conceito de vontade, que segundo o filósofo, precede a própria reflexão racional, o método dialético schellingiano dá ênfase na volição do pensamento, enquanto Hegel enfatiza a lógica e a razão. O método da dialética de geração, considera as formas sucessivas como produzidas ou reproduzidas (*erzeugt*), e não derivadas, como considera a

¹⁴ *Wollen ist Ursein*, ou “Vontade é o Ser primordial”, é um dos princípios ontológicos de Schelling. O conceito de “vontade” em Schelling será melhor abordado no terceiro capítulo.

¹⁵ Tradução minha. No original: “A characteristic feature of his ontology was the conviction that the will is the most basic constituent of all reality – that in fact nothing can exist in the absence of will. From this it followed that the ultimate substance of thing could not be discovered by means of logical deduction alone. Schelling maintained that the nature of every finite entity consists, at least on a rudimentary level, in its being a product of the will”. (BEACH, 1994, p. 84).

dialética de superação, a partir do princípio de casualidade procriativa que encena ou reencena o processo de evolução do próprio universo exterior.

Segundo Beach, o objetivo da filosofia de Schelling é encontrar o caminho da produção, ou reprodução, conativa, sendo este o caminho onde as formas universais de volição podem emergir, em conflito ou não. Além disso, todo o processo depende de relações casuais e inferências lógicas, segundo este processo dialético, as conclusões devem permanecer em aberto até que sejam sustentadas, e exemplificadas por experiência histórica. (BEACH: 1994, p. 85).

E através deste processo, segundo Schelling, a verdade emerge, e esta verdade não se resume apenas ao produto final: todo o processo e seus elementos são considerados verdadeiros. Nisto o sistema de Schelling se diferenciava do hegeliano, sendo que este considerava os elementos que precediam o produto final como verdades parciais, ou incompletas. Cada desenvolvimento sucessivo, é parte integral da “verdade”, este processo funciona como uma corrente dialética onde cada elo é conectado e revela algo além de seu sucessor, e este algo além é originado na dimensão volitiva da vontade procriativa.

Beach cita uma passagem que considera significativa para compreender a noção schellingiana de dialética, retirada das *Leituras Privadas de Stuttgart* (1810):

“Esta transição da Identidade para a Diferença é comumente considerada a superação (*Aufheben*) da Identidade. Este não é o caso, entretanto, como eu demonstrarei. Se trata muito mais de uma duplicação da essência, que é, um acréscimo da unidade... Nenhum {i.e., dos princípios duplicados} podem ser cancelados (*vertilgt*)¹⁶. (SCHELLING apud BEACH: 1994, p. 86).

Segundo Beach, o conceito de duplicação (*Doublierung*) da essência, converge com a concepção de uma ordem generativa que deve anteceder ontologicamente a própria lógica dialética. A diferença fundamental entre a dialética de Hegel e de Schelling, segundo Beach, é que a dialética de Schelling pressupõe um contexto, ou meio de progressão onde os princípios, de certa forma, “ocorrem”, enquanto a dialética de Hegel busca reconstituir continuamente os próprios pressupostos. Schelling envolve sua dialética de produção em um véu pré-conceitual de estrutura existencial onde a lógica não pode estabelecer ou modificar nada, só revelar,

¹⁶ This transition from Identity into Difference has very often been regarded as a sublation (*Aufheben*) of the Identity. This is not the case, however, as I shall presently show. It is far more a doubling of the essence, that is, an augmentation of the unity.... Neither {i.e., of the reduplicated principles} should be cancelled out (*vertilgt*)”.

rejeitando o pressuposto hegeliano de uma dialética logicamente autônoma e absoluta. (BEACH: 1994, p. 86).

Outra questão significativa para compreender as diferenças entre os dois sistemas dialéticos, é a questão da interpretação do significado de “conceito” entre ambos. Para Hegel, segundo Beach, a essência da realidade, que já foi chamada de “o conceito” (*Begriff*) ou “universal concreto” (*das konkrete Allgemeine*), é a unidade orgânica, convergência absoluta entre forma e conteúdo. Em suma, Hegel acreditava que a natureza ideal da coisa (essência ou forma) e sua incorporação concreta (conteúdo) apesar de independentes entre si, são virtualmente idênticos, a concepção mental de uma coisa não é verdade diferente de sua realidade. (BEACH, 1994, p. 86).

Um exemplo utilizado por Beach para explicitar o conceito de “universal concreto”, é o exemplo das identidades nacionais. Segundo esta análise, a identidade de uma nação é na verdade, a união de diversos aspectos como unidade cultural, ligada pela língua comum, história, arte e herança. “Ser gentílico de alguma nação”, é um universal concreto, e tem vida própria, assim como a própria “nação” tem vida e significado próprio.

“De maneira geral, segundo Hegel, um universal concreto é, uma totalidade singular, que ao mesmo tempo é auto especificativa e auto particularizante, de maneira que é capaz de ser o ‘fundamento’ de si. De maneira mais compreensiva, pode-se afirmar que o universal concreto manifesta a si mesmo como sendo, simultaneamente, a substancia objetiva do conhecimento e o sujeito conhecedor em si. Este sujeito absolutamente auto conhecedor é, de maneira definitiva, a mesma realidade que as pessoas religiosas cultuam sob o nome de Deus¹⁷”. (BEACH: 1994, p. 87).

Schelling rejeita a noção de “universal concreto” de Hegel. Segundo Beach, Schelling considerava a ideia abstrata demais e estritamente lógica que desprezava a riqueza da experiência. Além disso, Schelling argumentava que o sistema de Hegel levava a um reducionismo idealista que era particularmente inapropriado para explicar o fenômeno religioso. Segundo seu argumento, tratar os deuses ou o Divino, como meras “Ideias” ou “Ideia Absoluta” era menosprezar a dimensão pessoal da ordem divina.

¹⁷ Tradução livre, original em inglês: “Moreover, according to Hegel, a concrete universal is, as a single totality, simultaneously self-specifying and self-particularizing, and thus capable of ‘grounding’ itself. On the highest and most comprehensive level, the concrete universal manifests itself as being at once the objective substance of knowledge and the knowing subject itself. This absolutely self-knowing subject is, in the final analysis, the same reality that religious persons worship under the name of God”. (BEACH, 1994, p. 87).

Em contraposição à ideia de “universal concreto” de Hegel, Schelling propõe como alternativa a ideia de “universalia real” (*wirkliche Universalia*), que é concebida como potência viva cheia de vontades e propósitos que não são considerados conceitos abstratos, embora, assim como a mente humana, podem fazer uso de conceitos abstratos para alcançar seus fins.

Estas formulações de Schelling, em constante debate com Hegel, vão estruturar boa parte de seus pressupostos tardios, principalmente em seu tratamento do fenômeno religioso em geral, e da mitologia como processo teogônico em si. Schelling, vai buscar aprofundar sua visão acerca do desenvolvimento de Deus e sua relação com o universo, tema que será melhor elucidado nos capítulos da *Filosofia da Mitologia*. Por fim, a crítica de Schelling, citada por Allen Beach, segundo a qual o “Deus” de Hegel é:

“O Deus da eterna, e perpétua atividade, da incessante inquietude que nunca encontra o Sabbath, é o Deus que sempre realiza apenas aquilo que já havia realizado, e, portanto, não pode realizar nada de novo. Sua vida é uma circulação de formas, através das quais ele perpetuamente externaliza a si mesmo apenas para retornar para Si novamente, e eternamente retorna a Si apenas para externaliza a si mesmo novamente”. (SCHELLING apud BEACH: 1994, p. 90)¹⁸.

2 PERSPECTIVA PRIMÁRIA DE SCHELLING SOBRE A MITOLOGIA

Antes de adentrar o texto *Filosofia da Mitologia*, onde o papel da mitologia em sua filosofia já está plenamente delimitado e estabelecido, é importante buscar compreender todo o desenvolvimento do conceito de mitologia para o filósofo. Desde seus dezessete anos o filósofo demonstrava interesse pela mitologia, tão jovem, já redigia seu ensaio *On Myths, Historical Legends and Philosophical Themes of Earliest Antiquity* (1793).

Segundo Beach, o propósito deste ensaio é explorar diferentes formas de se interpretar os mitos buscando encontrar a mais satisfatória. Neste ensaio, Schelling classifica os mitos em dois grupos: o primeiro é chamado de “histórico”, e constitui o grupo de mitos cujo conteúdo é considerado historicamente válido, o segundo grupo pode ser chamado de “doutrinal”, é o conjunto de mitos cujo conteúdo é uma

¹⁸ Tradução livre, original em inglês: “The God of eternal, perpetual activity, the incessant restlessness that never finds Sabbath, he is the God who always does only what he has always done, and therefore can accomplish nothing new. His life is a circulation of forms, in which he perpetually externalizes himself in order to come back to himself again, and ever again come back to himself just to externalize himself anew”. (SCHELLING apud BEACH, 1994, p. 90).

mensagem, ensinamento ou teoria, e sua validade não depende de sua historicidade. (BEACH: 1994, p. 30).

Sobre o primeiro grupo de mitos, Schelling interpretado por Beach, considera a validade das interpretações evemeríticas¹⁹ em determinados casos, como os mitos que tratam de superação heroica contra ameaças a uma nação ou povos, exemplo Noé. O grande desafio empreendido pelo jovem filósofo, é a questão hermenêutica da distinção entre mitos de conteúdo genuinamente históricos e mitos que, posteriormente, ganharam uma figuração pseudo-histórica para garantir sua validade popular²⁰.

Além dos mitos de superação heroica, Schelling aceita interpretações eumeríticas nos mitos de conteúdo genealógico, por exemplo Matusalém das escrituras judaico-cristãs, e nos mitos que tratam de grandes descobertas e invenções, como o mito de Dédalo e Prometeu. Segundo este modo de interpretação dos mitos, algumas figuras míticas existiram de fato, no tempo, e foram posteriormente deificadas, elevadas à condição divina, por mérito. (BEACH: 1994, p. 30).

“Entretanto, o que é notável é a completa reviravolta que Schelling faria tardiamente sobre este assunto. Em sua teoria final da mitologia, ele terminará por rejeitar, irremediavelmente, a hermenêutica evemerista para todos os mitos genuínos. Ao invés de traçar ‘pseudo-história’, o Schelling tardio vai insistir em tratar os mitos como registros de contínuos conflitos em uma consciência religiosa coletiva²¹”. (BEACH: 1994, p. 30).

Apesar de sua inicial aceitação das interpretações evemeríticas em determinados casos, o Schelling tardio passará a rejeita-las por completo, não obstante, isto será tratado posteriormente na sua *Filosofia da Mitologia*. Acerca da segunda categoria de mitos. Schelling as considera como contendo doutrinas filosóficas rudimentares, “*philosophemes*”, neste momento, o filósofo ainda

¹⁹ O termo evemerismo, remete a Evêmero de Messina, pensador grego que viveu entre os séculos IV e III a.C e criou um método de análise dos mitos onde as figuras divinas eram consideradas heróis, ou pessoas de grande relevância para uma comunidade que acabaram sendo divinizadas após a morte.

²⁰ Segundo Beach, a análise hermenêutica de Schelling em seu ensaio, tinha como foco desenvolver um método de estudo dos mitos que permitisse ao estudioso, distinguir entre os mitos chamados de “históricos” e os mitos que eram meras fábulas, ou histórias desenvolvidas a partir de um acontecimento histórico parcialmente conhecido que se tornaram parte de uma determinada cultura popular.

²¹ Tradução livre, original em inglês: “But, what is notable for our purposes is the complete about-face that Schelling would later make on this score. In his final theory of mythology, he would repudiate Euhemeristic hermeneutics unequivocally for all genuine myths. Instead of tracing ‘pseudohistories’, the later Schelling would insist on treating myths as the records of ongoing struggles in a collective religious consciousness”. (BEACH, 1994, p. 30).

considerava a noção de que os mitos eram uma “invenção” de sábios, pensadores ou poetas, para elevar suas respectivas culturas. (BEACH: 1994, p. 31).

A partir desta perspectiva, Schelling vai desenvolver um argumento onde os sábios poetas, e mitógrafos, da antiguidade tinham como verdadeiro objetivo passaram ensinamentos filosóficos, éticos, morais e espirituais, mas que por falta de “instrumentos conceituais”, eram forçados a utilizar de metáforas, ou alegorias, que muitas vezes eram mal interpretadas, distorcidas, ou poderiam ser contraditórias e ambíguas. Segundo Beach, o jovem Schelling também aceitava um modo de interpretação dos mitos bastante comum entre iluministas, que era o naturalismo. (BEACH: 1994, p. 31).

O método do naturalismo, em suma, consistia em interpretar os mitos como uma tentativa de povos primitivos para explicar fenômenos, não obstante, por falta de instrumentos científicos e conceituais apresentava lacunas. No mesmo ensaio, Schelling fará uma distinção entre o conceito de símbolo e alegoria, esta distinção entre os dois conceitos, segundo Beach, é influência de Gottlob Christian Storr (1746 -1805), que associava os mitos a símbolos²² e alegorias a parábolas. (BEACH: 1994, p. 31).

Dentro desta perspectiva, Schelling argumenta que a diferença entre os dois, consiste em que uma parábola busca clarificar conceitos abstratos através de metáforas, cuja estrutura reside nas próprias experiências sensoriais dos indivíduos, já os mitos buscam incorporar uma experiência de caráter, igualmente fundamental, daquilo que busca ilustrar. Em suma, alegorias e parábolas funcionam a partir do momento em que a mente humana adquire autonomia suficiente para fazer comparações, e os mitos, por sua vez, tem relação com arquétipos que precedem o desenvolvimento da consciência reflexiva. Beach ilustra esta definição conceitual, citando uma parábola de Jesus, a parábola do semeador como alegórica, e o mito de Demeter como símbolo²³. (BEACH: 1994, p. 31).

²² Posteriormente, Schelling elaborará um conceito de símbolo diferente do que utilizava em sua juventude. Segundo Christian Klotz, o conceito de símbolo se desenvolverá na filosofia schellingiana a partir da ideia de “*Sinnbild*”, onde “*Bild*”, a “intuição concreta” é simultaneamente “*Sinn*”, a “significação geral”. Na *Filosofia da Arte*, esta nova conceitualização de “símbolo”, já se faz presente. (KLOTZ: 2008, p. 112).

²³ Em Matheus 13, Jesus se baseia na experiência sensorial de seus ouvintes com a agricultura e faz uso de metáforas como “terra fértil” e “terra infértil”, e sua relação com as sementes. Já o mito de Demeter não se baseia na experiência dos ouvintes, e sim na formação arquetípica de representações da natureza, tais como inverno, fertilidade, morte, vida e assim por diante.

Em 1802 Schelling apresentava, em sua palestra na cidade de Jena, uma continuidade desta concepção inicial acerca dos mitos, segundo ele, as alegorias históricas poderiam ser uteis e expressar elementos da verdadeira religião, que segundo o filósofo, o cristianismo, e representar imagens de ideias eternas. Segundo esta perspectiva, o simbolismo é visto como inferior a alegoria, Beach exemplifica esta concepção de Schelling, através de figuras como Atlas nos mitos, e Sansão nas escrituras, como alegoria histórica. (BEACH: 1994, p. 32).

Até este momento, Schelling considerava que o mito é mais superficial do que a alegoria. Atlas, interpretado como uma montanha que ilustrava um poder divino sustentando o universo, é inferior a Sansão, um herói que representa o poder infinito de Deus. Os mitos não superavam seu sentido literal de maneira suficiente, ou seja, não conseguiam apresentar realidades infinitas em seu conteúdo, enquanto as alegorias sim. É necessário, já de antemão, ressaltar que Schelling não sustentará tal perspectiva em suas obras seguintes.

No desenrolar do período da “filosofia da identidade”, Schelling mudará profundamente sua perspectiva acerca dos mitos, que passarão a ser interpretados como um modo de representar, por intermédio da imaginação, princípios reais, ideais, e experiências humanas. Os deuses e figuras míticas, passarão a serem vistos como protótipos ideais de sentimentos, faculdades e conceitos.

Além da mudança acerca da maneira de interpretar os mitos, Schelling também mudará suas ideias acerca da autoria dos mitos, se antes o filósofo acreditava que os mitógrafos eram sábios que buscavam transmitir doutrinas, ou eram, de certo modo, poetas-historiadores, após 1802, o filósofo considerará que os mitos eram uma expressão do espírito coletivo de cada povo.

No item seguinte, será analisado com maior precisão uma obra do período da “filosofia da identidade” sua *Filosofia da Arte*, onde será exposta uma concepção mais profunda acerca dos mitos, onde o filósofo passará a rever seus conceitos anteriores, e propor novos conceitos e significados. É em *Filosofia da Arte* que encontraremos a ponte para sua futura *Filosofia da Mitologia*, onde teremos a noção final do papel da mitologia na obra de Schelling.

2.1 Filosofia da Arte

A obra *Filosofia da Arte*, é uma compilação de cursos ministrados por Schelling nos semestres de inverno da Universidade de Jena, entre 1802 e 1803, e na

Universidade de Würzburg, entre 1804 e 1805. Assim como a *Filosofia da Mitologia*, esta obra foi publicada postumamente, em 1859, na edição “Obras Completas” que fora organizada e publicada pelo filho de Schelling, Karl Friedrich August.

Segundo Marcio Suzuki²⁴, boa parte do conteúdo da obra, é oriundo de ideias de autores como Moritz, Winckelmann, Schiller, Goethe e até mesmo os irmãos Schlegel. De certa forma, Suzuki, considera que esta obra seja uma “caixa de ressonância” das ideias debatidas no meio romântico da cidade de Jena. Segundo Suzuki, Schelling já demonstrava uma notável inquietação acerca da arte e da estética em geral desde “Cartas sobre o Dogmatismo e Criticismo”, ainda em seu período fichtiano.

“Toda produção estética’, diz o *Sistema do Idealismo Transcendental* (publicado poucos anos antes dos cursos sobre a Filosofia da Arte), baseia-se numa oposição entre uma atividade livre, consciente, e uma atividade impulsiva, inconsciente. Que seja assim, é o que se pode com razão presumir ouvindo os próprios artistas, quando afirmam que são “impelidos involuntariamente à produção de suas obras”. O “impulso artístico” provém do “sentimento de uma contradição interna”. “Mas essa contradição, porque põe todo o ser humano, com todas as suas forças, em movimento, é sem dúvida uma contradição que atinge o último extremo nele, que atinge a raiz de toda a sua existência”. (SUZUKI: 2010, p. 11).

A necessidade de uma filosofia da arte, é algo que se impõe para Schelling, a arte não é um objeto de contemplação ou investigação, a arte é como um sujeito que se impõe e o filósofo apenas atende a necessidade de investiga-la. Na arte, tudo que está separado na vida, ação e pensamento, se encontra unificado em um só universo, não há mais ruptura entre história e natureza. (SUZUKI: 2010, p. 11).

É também na Filosofia da Arte que Schelling torna a apresentação de suas ideias acerca da mitologia mais nítida. Segundo Suzuki, há uma notável transição da percepção da mitologia como “matéria” da arte para a percepção da mitologia como fonte, origem, e essência da arte, como se a mitologia passasse do segundo plano, como elemento contido na arte, para primeiro plano, elemento que contém a arte.

Segundo Jean François Marquet, entre a Filosofia da Arte e a Filosofia da Mitologia, há uma metamorfose do papel dos deuses na obra de Schelling, passando das obras para o mundo das representações religiosas (MARQUET apud SUZUKI: 2010, p. 13). Justamente por esta importância gradual que a mitologia e as figuras divinas vão adquirindo no desenrolar da filosofia schellingiana, que é o mito, assim

²⁴ Professor do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, responsável pela tradução, introdução e notas da edição em português da “Filosofia da Arte”, publicada em 2001, e reimpressa em 2010 pela EDUSP.

como antes a arte, não é um objeto qualquer, mas um objeto substancial, ou seja, que não tem sentido ou significado extrínseco, e sim intrínseco.

Schelling chega à conclusão de que os deuses não significam nada além de si mesmos, daquilo que são, e do significado que neles reside, por indicação de Goethe e Moritz. Posteriormente, veremos que esta percepção acerca da substancialidade da mitologia e dos deuses será, não só mantida, mas aprofundada e desenvolvida pela *Filosofia da Mitologia*.

Na *Filosofia da Arte*, a mitologia é um objeto artístico absoluto, sendo a indiferença do universal e particular, o universal sendo totalmente o particular, e o particular é ao mesmo tempo todo o universal sem que um signifique o outro. Na mitologia, cada figura divina, “deve ser tomada como aquilo que é” e “como aquilo que significa”. Para Schelling, o significado do objeto é seu próprio ser, que passa para objeto tornando seu significado e ser uma única coisa. (SCHELLING: 2010, p. 73).

A reflexão sobre a arte, é para Schelling, uma necessidade, porque esta se mostra como um “todo fechado, orgânico, e tão necessário em todas as suas partes quanto o é a natureza” (SCHELLING: 2010, p. 21). A *Filosofia da Arte*, é de caráter científico para Schelling, mesmo não tendo um fim externo a si. Para Schelling, da mesma forma que o ser humano é “impelido” a observar a essência da natureza, em todos seus fenômenos, também o homem é “impelido” a penetrar a essência da construção da arte, pois é através da produção artística, em liberdade absoluta, que conhecemos “os milagres de nosso próprio espírito”. (SCHELLING: 2010, p. 21).

Segundo Schelling, em seu tempo, estava acontecendo uma “guerra camponesa contra tudo o que há de elevado, grande e fundado em Idéias, contra a beleza na própria poesia e arte”, e apenas a filosofia, poderia “abrir de novo, para a reflexão, as fontes primordiais da arte”, somente a filosofia seria capaz de exprimir “em Idéias, aquilo que o verdadeiro senso artístico intui no concreto, e por meio do qual o juízo genuíno é determinado”. (SCHELLING: 2010, p. 21).

Antes de Kant, toda a filosofia da arte na Alemanha era descendente da estética de Baumgarten, segundo Schelling. Para o autor toda a escola estética alemã antes de Kant, buscava explicar o belo “pela psicologia empírica”, fazendo com que os chamados “milagres da arte” fossem tratados da mesma maneira que se tratavam “histórias de fantasmas e outras superstições”. Para Schelling, a estética pré-kantiana da Alemanha, era como “livros de culinária”, e a “Crítica do Juízo” de Kant, não proporcionou mudança substancial. (SCHELLING: 2010, p. 25).

Para Schelling, a arte emana do Divino, a arte está no Divino, e em si mesma é Divina. A arte emana de Deus, ou Absoluto, porque Deus, sendo identidade absoluta, é fonte de toda a formação do real-ideal. É fonte de todas as Idéias, pois só em Deus as Idéias existem verdadeiramente, só o Absoluto pode ser a fonte de toda a obra de arte.

Schelling argumenta que sua filosofia da arte se diferenciaria das demais por causa de sua concepção de natureza, em sua *Filosofia da Natureza*, Schelling propõe uma visão anti-iluminista, próxima do romantismo e de outros movimentos culturais de sua época, como o classicismo alemão, de maneira que a natureza é em si mesma uma totalidade orgânica, o que o coloca em oposição ao mecanicismo newtoniano que lhe era contemporâneo.

Em *Filosofia da Arte*, Schelling diz que a filosofia é a fundação de tudo e abrange tudo, tem em si todas as potências do saber e da doutrina da arte pela filosofia surge um círculo estreito que possibilita intuir o eterno em figuração visível. A arte para Schelling é o próprio real, objetivo, enquanto a filosofia, o ideal, subjetivo. O objetivo final da filosofia da arte é expor no ideal o real que existe na arte. Tomando a arte como construção e exposição do ideal no real, Schelling argumenta que a filosofia da arte deve penetrar na essência desta construção. (SCHELLING: 2010, p. 27).

O acréscimo da palavra “arte” em “filosofia da arte” não suprime a universalidade da filosofia, muito pelo contrário, direciona a investigação das essências buscando o Universal no Particular. E a filosofia, que só se apresenta de maneira plena na totalidade de todas as potências, deve expor o Absoluto, a essência presente na totalidade de todas as determinações ideais, Deus e Universo como um.

Na filosofia de Schelling, o Absoluto é o protótipo da Verdade, na arte ele é o protótipo da Beleza. Beleza e Verdade são, para Schelling, modos diferentes de considerar o Absoluto. A arte expõe os protótipos particulares do Absoluto, que são ideais e subjetivos enquanto objetos da filosofia, no mundo real. Por exemplo, a música para Schelling nada mais é do que o ritmo prototípico da própria natureza, do Universo que se apresenta no mundo afigurado pela arte, já a plástica, apresenta as formas perfeitas da natureza orgânica. (SCHELLING: 2010, p. 29).

O Absoluto deve ser revelado pela filosofia, no plano Ideal, subjetivo, e pela arte, no plano Real, objetivo, mas que só consegue ser intuído, e demonstrado pelas formas particulares, sem suprimi-lo, conseguimos Ideias. A partir deste conceito, Schelling explica a relação de sua filosofia da arte com a mitologia.

Na filosofia da Arte de Schelling, existe também uma separação entre a unidade real e a unidade ideal²⁵. Nas artes plásticas e na arte da palavra, existem a realidade e objetividade, da primeira, e a idealidade e subjetividade, da segunda. Nesta primeira, o infinito é abarcado no finito, e Schelling a insere em seu interesse por uma Filosofia da Natureza, e na segunda o finito é abarcado no infinito, sendo o objetivo final intuir a unidade real e ideal em suas respectivas singularidades. (SCHELLING: 2010, p. 33).

As Idéias, expressas filosoficamente de maneira subjetiva, se expressam de maneira objetiva e real pela arte, estas Idéias são os próprios deuses, realidades substanciais, presentes no Absoluto, que se mostram, se afiguram através da fantasia, conceito que será melhor elucidado posteriormente, na consciência do artista que inicia sua criação, a arte. (SCHELLING: 2010, p. 32).

O próprio Universo, em Deus, é uma obra de arte absoluta e de beleza eterna. O Universo entendido por Schelling, não é apenas o real, mas o real e o ideal em eterna conciliação, pois a Beleza e a Verdade são, originariamente, Um. A construção da arte é nada mais do que a exposição de suas formas tal como ela é em si ou no Absoluto, sendo o próprio Universo formado em Deus como obra de arte, as formas do Universo são naturalmente belas e, portanto, verdadeiras, as obras de arte devem expor a totalidade do Ser no Absoluto. (SCHELLING: 2010, p. 49).

No Absoluto, todas as coisas em particular, são separadas, mas separadas em harmonia e concórdia, cada uma das coisas é em última instância, todo o Absoluto. Schelling chama as “formas particulares” do Absoluto, de “Idéias” que tendo em si a universalidade absoluta, são também “deuses”, “Cada Ideia é, portanto = Deus, mas um deus particular”. (SCHELLING: 2010, p. 54).

Schelling explica que “As Idéias são para a filosofia o que os deuses são para arte”. Toda a imaginação e criatividade artística procedem unicamente das figuras míticas, dos deuses ou Idéias. Só que na arte, assim como na filosofia, as Idéias se realizam, os deuses têm realidade absoluta, e esta realidade absoluta se dá em sua idealidade absoluta. No Absoluto, idealidade e realidade são a mesma coisa, só existe

²⁵ Para Schelling, a plástica corresponde à série real da filosofia, enquanto a poesia corresponde à série ideal. A plástica, corresponde ao acolhimento do infinito no finito, é associada à Filosofia da Natureza, e chamada de “unidade real”, já a arte da palavra, corresponde ao acolhimento do finito no infinito, correspondendo ao idealismo na filosofia, e sendo chamada de “unidade ideal”. Schelling fala também de uma terceira unidade que abarca tanto a ideal quanto a real, esta unidade é chamada de “indiferença”. (SCHELLING, 2010, p. 32).

a possibilidade absoluta de realização, nada permanece em potência, logo idealidade e realidade coincidem em uma “realidade absoluta”. (SCHELLING: 2010, p. 55).

A arte emerge então, de uma espécie de mimesis por um contato pré-consciente, que em termos neoplatônicos poderia ser chamado de contato noético do homem com o mundo dos deuses. E este mundo dos deuses não é objeto de entendimento, nem de racionalização, é concebido apenas como fantasia. O conceito de fantasia que Schelling usa para designar essa relação do mundo dos Deuses, ou Idéias, com a arte, é uma força que intui exteriormente, como se houvesse uma força que figurasse a arte de fora para dentro da mente do artista, as projeta e as expõe. A fantasia em Schelling é a intuição intelectual da arte. (SCHELLING: 2010, p. 58).

Os deuses então, sendo seres reais e independentes, perfeitos, eternos, verdadeiros e absolutos, são também livres, e esta liberdade infinita é essencial para o desenvolvimento da expressão artística. “Os deuses não são em si nem morais, nem imorais, mas livres dessa relação, absolutamente venturosos” (SCHELLING: 2010, p. 58). Para a existência de uma moralidade ou imoralidade, é necessária uma cisão, mas com esta cisão haveria então uma ruptura na totalidade, e cada Deus em particular é, naturalmente, o Todo.

Os deuses sendo o princípio de toda a obra de arte em suas respectivas singularidades, concedem ao artista, pela Fantasia, liberdade e espontaneidade para apresentar as Formas divinas, as Formas reais do Absoluto através da Arte.

O caráter da mitologia é o da universalidade, da infinitude, portanto, as criações artísticas não podem ser pensadas como intencionais nem como sem intenção. Schelling explica dizendo que se elas fossem inventadas, teriam sido feitas por conta de uma significação específica, o que é impossível pela total indiferença entre o universal e o particular (SCHELLING: 2010, 76). Isto simplesmente significa que não existe uma função alegórica, nem contraditória, o que existe é uma relação tautegórica²⁶ entre mitologia e arte, ou seja, afirmação de si por si.

Schelling, em *Filosofia da Arte* faz uma clara apologia da tradição. O filósofo menciona constantemente passagens da *Ilíada* e diz que “as criações poéticas homéricas são a raiz comum da poesia, da história e da filosofia” (SCHELLING: 2010,

²⁶ Segundo a filosofia schellingiana, a matéria de toda arte é o mundo dos deuses na mitologia, portanto, toda arte é uma afirmação pura e simples da mitologia, e a mitologia se expõe através da arte, em especial, a arte da palavra.

p. 78). As coisas são no Absoluto como Idéias, só podem ser postas em virtude desta unidade pelo homem.

Em Schelling existe um conceito eterno de ser humano em Deus, sendo o humano a causa imediata das produções divinas, como um gênio. Deus nada produz de si mesmo, tudo n'Ele já expressa sua essência inteira, nada, então o produzir do Absoluto é o ato de conhecer, [o conhecer de Deus é um infinito produzir²⁷] (SCHELLING: 2010, p. 391).

Sobre a música Schelling diz que: “melodia é a absoluta formação-em-um do infinito no finito, portanto toda a unidade” (SCHELLING: 2010, p. 156). Enquanto a melodia é a representação da unidade-real, a harmonia é a unidade na absoluta idealidade. As formas da música são as formas das coisas eternas, a música é a formação-em-um do infinito no finito, as formas da música são as Idéias no real.

Já a pintura, é a unidade ideal em diferenciação, para Schelling a formação-em-um da unidade na multiplicidade é o tempo, porém, a pintura sublima o tempo, suprime o tempo, como microuniversos, os objetos pintados não podem ter espaço em si mesmos pois como arte, a pintura está manifesta no plano.

2.2 A Mitologia como essência da arte

Em *Filosofia da Arte* já percebemos que a mitologia, gradualmente, ganhava espaço na filosofia de Schelling, passava do segundo para o primeiro plano de sua investigação, até que, por fim, era a mitologia que se tornava o objeto, ou melhor, o sujeito, substancial em si mesmo, da *Filosofia da Arte*, de maneira que, o próprio Schelling, a reconhece como fonte de toda a arte.

“A mitologia nada mais é que o universo em traje superior, em sua figura absoluta, o verdadeiro universo em si, imagem da vida e do maravilhoso caos na imaginação divina (*Göttliche Imagination*), ela mesma já é poesia e, no entanto, por si novamente matéria e elemento da poesia. Ela (a mitologia) é o mundo, e por assim dizer, o solo unicamente no qual podem medrar e subsistir as florações da arte. Somente no interior de um tal mundo são possíveis figuras duradouras e determinadas, unicamente por meio das quais conceitos eternos podem ser expressos”. (SCHELLING: 2010, p. 68).

Para Schelling, a mitologia é uma realidade substancial e real, é um universo em si mesmo de onde, através da “fantasia”, como uma faculdade transcendental, o homem é inspirado, e impellido a reproduzir, construir no mundo material em que vive,

²⁷ Para Schelling, Deus não produz nada que não seja uma afirmação de sua própria essência divina, por isto, afirma que o produzir de Deus é sempre um ato de conhecimento, e o conhecer de Deus é um infinito produzir. (SCHELLING: 2010, p. 391).

transpor a realidade das formas divinas nas formas da arte. Segundo Schelling, as criações da arte devem apreender uma realidade ainda mais elevada do que a própria natureza: “têm de possuir as formas dos deuses”. (SCHELLING: 2010, p. 69).

O desenvolvimento do papel da mitologia para a *Filosofia da Arte* de Schelling, representa uma transformação substancial, uma transição real de um aprofundamento conceitual do filósofo que culminará, posteriormente, na *Filosofia da Mitologia*, justamente por isto, é necessário conhecer, profundamente o que significa “mitologia” na filosofia estética de Schelling.

É na Segunda Seção de sua *Filosofia da Arte* que o autor adentra no universo conceitual de seu pensamento estético, dando ênfase a mitologia, passando-a do segundo para o primeiro plano de sua investigação. Para Schelling, a arte se expressa através de formas, mas não formas quaisquer, e sim as formas das coisas tal como são no Absoluto. (SCHELLING: 2010, p. 51).

Estas formas, que são chamadas de “formas particulares”, são as formas pelas quais o belo pode ser exposto em objetos singulares reais e efetivos, sendo em si mesmas, as formas particulares contidas no próprio Absoluto. As formas particulares, só podem estar verdadeiramente no Absoluto se cada uma delas puder acolher em si toda a essência do Absoluto. (SCHELLING: 2010, p. 51).

O universo, segundo Schelling, é eterno e não gerado, sendo, assim como o Absoluto, uno, e indivisível, e é na verdade o próprio Absoluto. Da mesma maneira que o universo em sua totalidade abarca coisas particulares, também assim é com o Absoluto. Entretanto, cada uma das particularidades do universo Absoluto, acolhe em si, a totalidade indivisa do próprio universo, sendo, cada uma das particularidades, universos em si. (SCHELLING: 2010, p. 52).

“O Absoluto, em si e por si, não apresenta diversidade, nessa medida, é para o entendimento um vazio absoluto, sem fundo. Só no particular há vida. Mas vida e diversidade ou, em geral, o particular sem restrição do puro e simplesmente um, só é possível originariamente e em si, mediante o princípio da imaginação divina ou, no mundo derivado, somente mediante a fantasia, que põe o Absoluto junto com a limitação e forma toda a divindade do universal no particular”. (SCHELLING: 2010, p. 56).

A mitologia apresenta-se aqui, como um universo real, o próprio “mundo dos deuses”, que o homem, apreende unicamente através da “fantasia”, não sendo objeto do entendimento nem da razão. (SCHELLING: 2010, p. 58). Segundo Suzuki, a ideia da mitologia como um universo, o “mundo dos deuses” que só pode ser apreendido

pelo homem através da fantasia, como faculdade transcendental, já era presente em Moritz, antes de Schelling. (SUZUKI: 2010, p. 58).

Schelling define “fantasia”, enquanto aquilo que intui a imaginação, através da qual a arte pode ser produzida e assim projeta para fora de si e expõe a realidade do universo que percebe, ou intui. A fantasia é a intuição intelectual da arte, assim como as Idéias são formadas na razão, e a intuição intelectual do filósofo as expõe, a fantasia funciona como uma faculdade que projeta, intui a imaginação que produz a arte. (SCHELLING: 2010, p. 58).

“A magia da poesia homérica e de toda a mitologia também reside, sem dúvida, em que contém também a significação alegórica como possibilidade – em que também se pode realmente alegorizar tudo, sem exceção. – Aí reside a infinidade de sentido na mitologia grega. Mas nela, o universal só existe como possibilidade. O em-si dela não é nem alegórico, nem esquemático, mas indiferença absoluta de ambos – o simbólico”. (SCHELLING: 2010, p. 72).

Schelling trata com ênfase da mitologia grega, e para ele, a fantasia grega se afasta da alegoria por causa de figuras como Éris, a Discórdia, que ao invés de ser tratada como uma personificação conceitual, é tratada como um ser real, não apenas como algo que remete a outro, “alegoria”, mas como um ser absoluto, cujo significado de si está em si mesmo, a deusa é exatamente aquilo que ela significa, sua forma é o seu próprio ser e vice-versa.

Segundo Rubens Rodrigues Torres Filho, o conceito de “simbólico” de Schelling foi moldado pelo conceito goethiano, em que o “verdadeiro simbolismo é aquele em que o particular é o representante (ver) do universal, não como sonho e sombra, mas como revelação (Offenbarung) vital-instantânea do insondável”. (FILHO apud SUZUKI: 2010, p. 74).

A mitologia aqui, adquire o papel de ser ela mesma a referência da intuição do universo e da natureza, a mitologia tem realidade universal, é o próprio mundo “prototípico” que, apreendido através da fantasia, inspira e faz desdobrar todas as florações da arte. Ela é a base, estrutura e fonte de toda a possibilidade de construção artística para o gênero humano, porque o caráter da mitologia é o caráter da universalidade, da infinitude. (SCHELLING: 2010, p. 75).

Schelling rejeita a ideia da mitologia como uma criação ou invenção, segundo ele, as criações poéticas da mitologia não poderiam ter sido pensadas, intencionalmente ou não. A mitologia possui objetividade absoluta, “deve ser um segundo mundo”, e este não é o mundo do indivíduo, do gênero ou da espécie, nela,

a natureza exibe uma obra que se estende a todo gênero. Homero, por exemplo, não “inventou” uma mitologia, para Schelling, que concordando com Friedrich August Wolf, afirma que “A mitologia e Homero, são um”. Homero estava “predeterminado espiritualmente”, no protótipo, e a trama de suas criações já eram pré-existentes de certa forma. “Era realmente um poema já existente – ainda que não empiricamente – aquele que recitavam”. (SCHELLING: 2010, p. 77).

Para Schelling, a mitologia, em sua absolutez, não é a apenas a estrutura primária, substancial de toda floração artística, a mitologia é também a raiz da poesia, história e filosofia. Para a poesia, ela é chamada de “proto-matéria”, é o oceano do qual todos os rios fluiriam posteriormente. Em relação a história, é ela que introduz a referência ao “destino” em Heródoto. E para a filosofia, a relação é ainda mais importante, a mitologia é a primeira intuição geral do universo e da natureza: “a mitologia foi a fundação da filosofia grega”. (SCHELLING, 2010, p. 78).

2.3 A realidade dos Deuses

No capítulo anterior, observamos a transformação conceitual da mitologia no mundo prototípico dos deuses, um mundo real e substancial, que o homem apreende através da faculdade da fantasia, e o expressa na arte por intermediação do simbolismo, simbolismo enquanto aquilo que revela o universal no particular de maneira vital.

Vimos também que as formas particulares, estando no Absoluto, são Absolutas também, são universos inteiros, e Schelling as chama de “Ideias”. Cada uma das Ideias, nada mais é do que o universo, ou Absoluto, como particular, e segundo Schelling, cada Ideia tem duas unidades: a primeira onde ela é em si mesma Absoluta, sendo o Absoluto formado em sua particularidade, e a segunda onde ela é acolhida, ou abarcada, como particular pelo Absoluto, que é o seu centro. (SCHELLING: 2010, p. 53).

O Absoluto, que é Deus ou o Divino, tem formas particulares, as Ideias, que são acolhidas e ao mesmo acolhem tal absolutez, ou Divindade, sendo cada uma das formas particulares, um Deus, entretanto, particular. E cada um dos deuses, tem “realidade absoluta”, para Schelling, idealidade e realidade são um só no Absoluto, sendo cada um dos deuses o Absoluto, e ao mesmo tempo abarcados pelo mesmo, Schelling considera que os deuses possuem realidade absoluta. (SCHELLING: 2010, p. 54).

“Todas as figuras da arte, logo principalmente os deuses, são reais, porque são possíveis. Quem ainda pode perguntar como espíritos tão altamente cultivados como os gregos podiam acreditar na realidade dos deuses, como Sócrates podia recomendar que se fizessem sacrifícios, como o socrático Xenofonte pôde ele próprio fazer sacrifícios como comandante da célebre retirada etc. – quem faz tais perguntas demonstra somente que não chegou ele mesmo ao ponto da formação em que o ideal é precisamente o real, e muito mais real do que aquilo que se chama real”. (SCHELLING: 2010, p. 54).

Para Schelling, os helenos antigos eram dotados de um grande espírito, e por isso enfrenta as concepções depreciativas acerca da mitologia sejam preconceitos monoteístas, ou o evemerismo, análise alegórica entre outras, sempre defendendo a realidade dos deuses, e demonstrando que personagens importantes para a filosofia ocidental, eram politeístas e acreditavam verdadeiramente na realidade dos deuses, e isto, por si só, já constitui um forte argumento para sustentar a veracidade dos deuses.

Além das duas unidades, uma que os fazem Absolutos e outra em que são acolhidos pelo mesmo, que possuem os deuses, Schelling afirma que existe uma lei determinante para todas as figuras divinas. Segundo esta lei, os deuses, ou Ideias, vivem sob pura limitação de um lado, e absolutez indivisa de outro, isto é possível, porque segundo Schelling “No Absoluto todas as coisas verdadeiras são verdadeiramente separadas e verdadeiramente uma somente porque cada uma é, por si, o universo, cada uma é o todo absoluto²⁸”. (SCHELLING: 2010, p. 52).

Schelling explica afirmando que, na Absolutez Divina, a particularidade não é determinada numericamente, ela mesma é o todo absoluto, nada pode haver fora de si e ao mesmo tempo, se a particularidade se reflete no universal, ela é abarcada na unidade absoluta. Os deuses compreendem a própria unidade e multiplicidade de si, são Ideias intuídas verdadeiramente, na arte, pela fantasia. (SCHELLING: 2010, p. 55). Sobre as figuras divinas, os deuses, e sua relevância para com o singular e o todo, Schelling afirma:

“O segredo de seu encanto e de sua aptidão para serem expostas artisticamente reside propriamente apenas nisto: antes de mais nada, são rigorosamente delimitadas e, portanto, qualidades que se restringem reciprocamente, excluem-se e estão absolutamente separadas numa mesma deidade, e, não obstante, no interior dessa limitação cada forma recebe em si a divindade inteira. Com isso, a arte obtém figuras separadas, fechadas, e

²⁸ Esta lei determinante, não é em hipótese alguma, um atraso, ou algo ruim, pois na absolutez, não existe uma limitação no sentido numérico, não há supressão real da forma particular, porque ela mesma é o todo absoluto, e não há nada fora de si mesma.

em cada uma delas, no entanto, a totalidade, a divindade inteira”. (SCHELLING: 2010, p. 55).

É possível notar, novamente, certa proximidade dos conceitos de Absoluto como Divino e Deuses enquanto Idéias, ou formas particulares do Absoluto, de Schelling com a perspectiva neoplatônica acerca do Uno e das Henadas. Em seu Comentário a Parmênides, Proclo afirma que todas as Henadas, ou deuses, são umas nas outras e são unidas umas com as outras (PROCLUS: 1992, p. 402 - 407, prop. 1048), e acerca de sua relação para com o Uno, ele afirma:

“Mas, talvez, como já dissemos antes, o fato de que os Múltiplos enquanto outros, são necessariamente de todas as formas ‘outros’ (*ala*), mas não diferentes (*heteron*) do Uno. Pois como ele mesmo declarou, o que é ‘outro que não seja’ é outro em relação a um terceiro, e assim sendo, ainda que estes pudessem ser chamados de ‘outros’ (*alla*) e o outros que não são o Uno, não se pode fazer tal afirmação no sentido de que os Múltiplos procederam do Uno por meio de Diferenciação, pois neste caso, a Diferenciação seria secundária, depois do Uno e intermediária em relação ao Uno e os Múltiplos, de maneira que estes procedessem de acordo com Ele. Mas vamos conceder que existe uma declinação do Uno para os Múltiplos, mas nem toda a declinação é um produto da Diferenciação, somente aquelas que pertencem ao mundo das Formas, são produtos da Diferenciação²⁹”. (PROCLUS: 1992, p. 538, prop. 1190).

Segundo a perspectiva procliana, os deuses são “outro” em relação ao Uno, não obstante, esta relação de alteridade, não se dá através da diferenciação, de maneira que, os deuses, chamados de múltiplos, ou henadas, são “outros” em relação ao Uno sem que sejam “diferentes” do Uno. Sobre Proclo e Schelling, se observarmos mais atentamente, percebemos que se substituírmos os conceitos de Absoluto, por “Uno”, e de Múltiplos, ou Henadas, por Idéias, as duas filosofias demonstram grande proximidade, ou no mínimo, afinidade³⁰.

Schelling também considera que as Idéias, ou deuses, são Absolutos, abarcam a absolutez em si, e ao mesmo tempo são abarcados pelo Absoluto, de maneira que, assim como no sistema procliano, são outros em relação ao Absoluto, mas não podem

²⁹ Tradução minha de: “But, perhaps, as we said, the fact is that the Many qua other are necessarily also in all ways ‘other’ (*alla*), but are not different than (*heteron*) the One. For as he himself has declared, what is ‘other than’ (*heteron*) is other than another, and so, even if they should be called ‘others’ (*alla*) and other than the One, one would not say it in the sense that they have made a procession from it by means of Otherness, for in that case, Otherness would be second after the One and median between the One and the Many, in order that these should proceed in accordance with it. But let us grant that there is a declination from the One to these, but not every declination is the product of Otherness, but only that declination which is in the realm of the Forms”. (PROCLUS: 1992, p. 538, prop. 1190).

³⁰ Sobre a herança neoplatônica em Schelling, podemos citar Werner Beierwaltes em seu artigo *Legacy of Neoplatonism in Schelling*, mas em especial, Samuel Taylor Coleridge em seu *Philosophical Lectures*: “For I might at one time refer you to Kant, and then I should say what [Schelling] appears at one time, another time to Espinoza, as applied to (another aspect of) his philosophy, and then again I should find him in the writings of Plotinus, and still more of Proclus...”. (COLERIDGE: 1949, p. 390).

ser considerados diferentes do mesmo. Schelling continua sua filosofia da arte afirmando que: “O segredo de toda vida é síntese do Absoluto com a limitação” (SCHELLING: 2010, p. 56). Para Schelling, o Absoluto, em si, sozinho, não representa nada além de um vazio sem fundo para o entendimento, portanto, “só no particular há vida” (SCHELLING: 2010, p. 56).

“Mas vida e diversidade ou, em geral, o particular sem restrição do puro e simplesmente um, só é possível originariamente e em si, mediante o princípio da imaginação divina ou, no mundo derivado, somente mediante a fantasia, que põe o Absoluto junto com a limitação e forma toda a divindade do universal no particular”. (SCHELLING: 2010, p. 56).

O Absoluto, Divindade ou Divino, sem as Idéias, ou seja, sem Deuses, é considerado por Schelling, segundo o entendimento, vazio. Para ele, os deuses se manifestam após a superação do “disforme”, “escuro” e “monstruoso”, e este “escuro”, vazio, é “o lugar de tudo o que recorda imediatamente a eternidade”, que é o fundamento primordial da existência em Schelling, e segundo ele, apenas os deuses, Idéias, “abrem para o Absoluto”, de maneira que apenas nas figuras divinas há intuição positiva, limitada e ilimitada do Absoluto, só nos deuses há conciliação entre a Unidade e Multiplicidade do Absoluto, pela lei determinante da limitação e absolutez indivisa. (SCHELLING: 2010, p. 57).

Outra perspectiva intrigante, é a que Schelling apresenta acerca da relação entre os deuses e a moral, segundo tal perspectiva, os deuses não são morais nem imorais, eles transcendem vigorosamente este tipo de relação. A moral, e a imoralidade, segundo Schelling, são frutos de uma ruptura: “a moralidade nada mais é que acolhimento do finito no infinito no agir” (SCHELLING: 2010, p. 58). Os deuses a transcendem, porque em seu mundo, só existe a indiferença absoluta, logo, desaparecem a moralidade e seu polo oposto, os deuses são totalmente livres.

É interessante lembrar que uma das primeiras críticas ao mito e à mitologia, tinha como base uma crítica moral. Segundo Luc Brisson, Xenofanes de Cólofon (570 – 475) acusava Homero e Hesíodo, de atribuírem aos deuses “tudo aquilo que, entre os homens, é vergonhoso e reprovável: roubar, cometer adultério e enganarem-se uns aos outros”. (LUC BRISSON: 2014, p. 26). Não obstante, até mesmo Platão se apropriaria desta crítica, argumentando posteriormente que o mito é uma imitação, uma semelhança, mas que apresenta afastamento em relação a natureza divina. (LUC BRISSON: 2014, p. 26).

Schelling segue atribuindo características aos deuses, e uma delas, uma “lei fundamental”, é a lei da beleza. Segundo Schelling, existem três potências, tanto no mundo real quanto no mundo ideal, que correspondem a três Idéias da filosofia, sendo estas a Verdade, o Bem e a Beleza, aqui é possível notar, novamente, a influência platônica em Schelling. Especificamente falando da Beleza, Schelling a associa com o organismo e a arte, afirmando que esta, é posta em toda parte “onde luz e matéria, ideal e real se tocam”. A Beleza é também, a formação-em-um do ideal e o real, de maneira que “o particular é tão proporcional a seu conceito, que este mesmo entra, como o infinito, no finito e é intuído *in concreto*”. (SCHELLING: 2010, p. 45).

O real, o concreto, material, é abarcado pela Ideia da Beleza, tornando-se semelhante à mesma, de maneira que o universal e o particular se encontram unidos, em identidade absoluta. Em verdade, segundo Schelling, no Absoluto “o universo é formado como obra de arte absoluta em beleza eterna” (SCHELLING: 2010, p. 48). Entretanto, o conceito de universo em Schelling não remete apenas ao mundo material ou ao mundo ideal, mas sim à identidade absoluta de ambos.

“Assim como no antítipo, Deus, como protótipo, se torna beleza, assim também, intuídas no antítipo, as Idéias da razão se tornam beleza”. (SCHELLING: 2010, p. 48). Segundo Schelling, a arte expõe a criação divina de maneira objetiva, porque esta é baseada na formação-em-um da idealidade infinita no real, e realidade infinita no ideal. Os deuses vivem segundo a lei da beleza, porque a Beleza só existe originalmente no mundo dos deuses, a arte a expõe no real enquanto protótipo. (SCHELLING: 2010, p. 49).

Os Deuses, ou Idéias, são considerados por Schelling, o próprio Absoluto, intuído verdadeiramente no particular, ou “sintetizado com a limitação”. Além disso, Schelling afirma que o Absoluto “só é em geral belo intuído na limitação, a saber no particular. Afastar inteiramente toda a limitação é completa negação de toda forma [...] ou completa restrição recíproca, isto é, redução à nulidade” (SCHELLING: 2010, p. 61), Schelling considera o Absoluto, a Divindade, verdadeiramente bela intuída na limitação, na forma de deuses. Trechos acima, percebemos que Schelling considera o Absoluto sem as Ideias, ou deuses, mera vacuidade, vazio ou nulidade.

Os deuses, desta forma, constituem entre em si, uma totalidade, ou um mundo, segundo Schelling, como o Absoluto se limita através das Ideias, e as Ideias abarcam o Absoluto, as Ideias, ou deuses, se conhecem entre si, “cada uma, mediata ou imediatamente, pressupõe todas, e todas, cada uma”. Esta relação orgânica entre os

deuses, na visão de Schelling, faz com que se constitua um mundo entre eles. (SCHELLING: 2010, p. 62). Como consequência da constituição deste mundo entre si, os deuses existem independentemente para a fantasia, faculdade através da qual eles podem ser apreendidos pelo homem.

“Visto que todas as figuras são consideradas como seres subsistentes por si em todas as complicações e situações, visto que um círculo de referências e uma história própria se formam novamente entre elas mesmas, elas obtêm a suprema objetividade, por meio da qual então essas criações poéticas passam, em conjunto, para a mitologia”. (SCHELLING: 2010, p. 63).

Por fim, Schelling expõe sua visão acerca da relação de dependência entre os deuses, que constituindo um mundo entre si, vivem em determinadas relações e segundo ele, esta relação de dependência “não pode ser representada senão como relação de geração (teogonia)³¹”. Segundo Suzuki, se a mitologia expõe, o mesmo processo de criação, que a filosofia explica idealmente, e os deuses são para ela, o que as Ideias são para a filosofia, Schelling, quando fala de teogônia, fala de uma teogônia transcendental. (SUZUKI: 2010, nota 31, p. 67).

“O modo como os deuses se geram uns aos outros é novamente símbolo do modo como as Ideias existem umas nas outras e resultam umas das outras. A Ideia absoluta, ou Deus, compreende, por exemplo, todas as Ideias em si, e se estas, compreendidas nele, são novamente pensadas como absolutas por si, elas são geradas a partir dele, por isso, Júpiter é pai dos deuses e dos seres humanos, e mesmo seres que já nasceram são novamente gerados por ele, uma vez que no curso do mundo somente com ele se inicia, e tudo tem de ser nele, para ser no Mundo³²”. (SUZUKI: 2010, p. 68).

Por fim, concluímos que Schelling considera os deuses, figuras divinas tal como são apresentadas na mitologia, como verdadeiros e reais, que constituem um próprio mundo, e segundo o filósofo, este mundo “subsiste inteiramente por si e é totalmente separado daquele que comumente é chamado de mundo real” (SCHELLING: 2010, p. 62). Schelling introduz aqui, o conceito, que será aprofundado posteriormente nesta dissertação, de uma mitologia tautegórica, isto é, que não significa nada além de si mesma. Suzuki, citando Moritz, explica que Schelling está renunciando a ideia de que “Júpiter”, por exemplo, “significa o ar superior”, e ao mesmo tempo, introduzindo, ou reintroduzindo à sua maneira, em sua filosofia, a figura divina de Júpiter como

³¹ Posteriormente, em sua Filosofia da Mitologia, Schelling vai expor com maior profundidade, seu conceito de relação teogônica, ou processo teogônico.

³² Segundo Suzuki, Schelling tira este conceito teogônico de Moritz: “Nessa trama, semelhante ao sonho, da fantasia, não é raro que as figuras divinas apareçam duplamente, como o curso dos tempos se inicia de novo com Júpiter, aquilo que existia antes dele é novamente gerado por ele, a fim de glorificar seu poder e o elevar a pai dos deuses”. (MORITZ apud SUZUKI: 2010, p. 68).

exatamente aquilo que ele é, o deus supremo e rei dos deuses. (SUZUKI: 2010, p. 63).

3 FILOSOFIA DA MITOLOGIA

Nas palestras ministradas na Universidade de Berlim, entre 1841 e 1845, Schelling tratou da necessidade de uma investigação filosófica profunda acerca da mitologia, propondo uma *Filosofia da Mitologia*, como antes havia proposto uma *Filosofia da Arte*. Se pudéssemos sintetizar o objetivo de Schelling com tais palestras, certamente concluiríamos que seu objetivo era traçar o caminho do desenvolvimento sucessivo, das religiões históricas e o desenvolvimento da consciência dos diversos povos que as vivenciaram.

Para Schelling, não é um momento específico da mitologia que é verdadeiro, mas o processo em si, cada uma das religiões politeístas separadas, são consideradas como errôneas, não obstante, o politeísmo considerado em sua totalidade, em seus movimentos sucessivos é o caminho para a verdade, e a verdade em si. (SCHELLING: 2007, XI, p. 211-212).

3.1 Debate acerca de interpretações anteriores

Nas primeiras três palestras, Schelling busca debater as diversas maneiras de interpretação, e análise hermenêutica do fenômeno da mitologia que o antecederam. Em suma, Schelling debate a interpretação de que a mitologia não pode ter verdade em si, e é apenas uma modalidade poética, na primeira palestra. Na segunda leitura aborda a interpretação alegórica, onde a mitologia tem verdade, mas não em si, e suas variantes, o evemerismo, interpretação moral, cosmológica entre outras. Na terceira leitura, volta-se para uma sintetização da visão poética e filosófica da mitologia, em relação a formação das linguagens, rejeitando a interpretação de que a mitologia é uma invenção.

A necessidade de uma Filosofia da Mitologia, sendo a investigação filosófica, segundo Schelling, a única possível, demonstrando que as formas mais óbvias e comuns de interpretar o fenômeno da mitologia, são equívocas. Seu método de investigação é denominado, por ele mesmo, ascendente, ou seja, as hipóteses são confrontadas e através de um processo de superação, a mais “lógica”, permanecerá, enquanto as demais serão rejeitadas. (SCHELLING: 2007, I, p. 8).

3.1.1 Mitologia como poesia

A palavra mitologia vem dos gregos, e segundo os mesmos designa o sentido mais amplo a totalidade de suas lendas, contos e histórias, que em geral, transcendem o tempo histórico em si. A estrutura, o material primordial consiste em acontecimentos e eventos que pertencem a uma ordem completamente diferente, tanto da histórica, como da humana também. Sendo a maioria destes seres, venerados religiosamente, entende-se que mitologia é, necessariamente, politeísmo. Por virtude disto, Schelling considera que a mitologia é o sistema dos deuses.

O problema é que, os seres divinos, religiosamente venerados das narrativas míticas, são concebidos em determinados relacionamentos históricos e naturais entre si. Por exemplo, quando Kronos é chamado de filho de Uranus, uma relação natural, quando Kronos castra Uranus, existe então uma relação histórica entre os dois entes. Por isso, não há um sistema dos deuses e sim uma história dos deuses, uma Teogonia³³.

Segundo Schelling, quando alguém nos narra uma sequência de acontecimentos com coesão cronológica, é normal pressupor que este alguém, está descrevendo algo que é verdadeiro, ainda que só para ele, e nos quer informar. O conteúdo da narrativa mitológica, parece ter um significado doutrinal, a primeira posição é naturalmente de questionar a veracidade dos acontecimentos, a primeira visão que temos da mitologia é como algo parco, que pode ter um valor estritamente recreativo, artístico, mas sem verdade.

Tal hipótese, é chamada por Beach, de hipótese não-religiosa, ou seja, desconsidera o caráter religioso e exclui a mitologia de seu caráter espiritual. Segundo Beach, a base desta hipótese, consiste em supor que a mitologia, é um aglomerado de superstições ou contos populares que com o passar do tempo, ganharam um caráter religioso, ou quase religioso.

Os mitos são interpretados como teorias primitivas sobre a natureza ou sobre a ordem social de uma determinada sociedade, e o uso de fantasias, simbolismo, e antropomorfismo, são oriundas de uma falta de disciplina ou qualidade intelectual dos mitógrafos. (BEACH: 1994, p. 18).

Schelling investiga a possibilidade de que a mitologia seja estritamente poesia, e que dela não se pode extrair verdade alguma, apenas contemplação estética.

³³ É o título de um poema, atribuído a Hesíodo, que trata da origem dos Deuses. A própria palavra, remete ao assunto tratado no poema.

Schelling considerava que em seu tempo, havia um temor de estudar a em si e a empobrecer, havia uma propensão natural de idealizar a mitologia, tratá-la como uma matéria de estética. A preocupação de Schelling expõe, reside na desvalorização da mitologia em seu caráter religioso pelo cristianismo. Mais de um milênio antes da investigação de Schelling, São Martinho de Braga (520 – 579) interpretou a mitologia segundo a hipótese da “verdade corrompida”.

Segundo esta hipótese, lembrando dos conflitos religiosos e filosóficos entre pagãos e cristãos daquela época, houve uma Revelação primordial de Deus no início dos tempos, que foi redigida fidedignamente no Pentateuco, mas os descendentes de Ham, filho desrespeitoso de Noé, cujos descendentes foram amaldiçoados, distorceram as verdades da Revelação, transformando o monoteísmo originário em idolatria. Mais além, segundo Martinho, os deuses cultuados pelos antigos helenos e romanos, eram anjos caídos, demônios que queriam a adoração reservada a Javé. (BEACH: 1994, p. 18).

Sabendo disso, Schelling relata que se a mitologia é poesia, e a poesia não precisa conter a verdade em si, ela pode, novamente, ter um valor estritamente recreativo e ainda sim ser contemplada, o temor era baseado na possibilidade de um esgotamento do próprio sentido poético da mitologia. Apesar de seu temor, Schelling argumenta que se este temor se estendesse para a natureza, por exemplo, e as pessoas passassem a contempla-la, unicamente, por sua estética, a natureza em si não seria passível de investigação filosófica e científica.

Justamente por isto, Schelling argumenta que aqueles que consideram a mitologia estritamente poesia, tem o dever de comprovar que esta vem a ser puramente poética desde o princípio, ou seja, que a mitologia nasce como uma criação humana estritamente artística e desprovida de qualquer outro sentido ou função. (SCHELLING: 2007, I, p. 13). Há de se demonstrar que quando as representações mitológicas surgem, elas surgem em ordem de satisfazer um incompreensível motor poético à invenção, e não a fim de demonstrar ou ensinar alguma coisa.

Schelling objeta essa visão, argumentando que na verdade, toda a forma de poesia requer alguma base independente de si mesma, uma estrutura através da qual ela floresce. Dizer que as narrativas míticas são poesia em si, e só poesia, é dizer que algo pode ser simplesmente poeticamente inventado, tirado simplesmente do ar. A mais independente poesia, que inventa a totalidade de si mesma e exclui qualquer

referência à eventos verdadeiros, tem, entretanto, seu pressuposto em incidentes ordinários e reais da própria vida humana.

“Toda a poesia requer algum tipo de fundamento fora de si, uma base a partir da qual ela emerge. Nada pode ser simplesmente poeticamente inventado [erdichtet], tirado do ar. Uma poesia mais livre, que inventa integralmente a partir de externalidades e exclui toda referência à eventos reais, tem, portanto, seu pressuposto em nada mais do que incidentes relacionados à vida humana ordinária³⁴”. (SCHELLING: 2007, I, p. 13).

Schelling toma por exemplo a obra de Homero. A obra de Homero tem sua verdadeira fundação no sistema dos deuses, o qual da perspectiva do poeta já é disponível e aceito como verdadeiro. Segundo Schelling, o miraculoso se torna o natural porque deuses que intervêm em questões humanas pertencem ao mundo real daquele tempo e são apropriados para ordem das coisas uma vez que o último é acredito segundo as ideias deste tempo. Se, entretanto, a poesia Homérica tem como seu plano de fundo a absoluta totalidade na crença nos deuses, não poderia ser a própria poesia o plano de fundo desta totalidade. Desta maneira, Schelling rejeita a ideia de que a mitologia é poesia em si, e a única coisa que nos pode oferecer é a contemplação estética.

“A poesia nunca se mostra como algo primário, original, como é suposto em diversas explicações, ela também possui uma condição primeva para superar e se apresenta de maneira mais fluida, quanto mais poética ela é, mais ela tem superado este passado³⁵”. (SCHELLING: 2007, I, p. 21).

3.1.2 Mitologia como alegoria

Na segunda palestra, Schelling considera que o pressuposto de que a mitologia é poesia em si, e logo, inverdade absoluta, deve ser rejeitado. Schelling, utilizando o método investigativo de superação, supõe que há verdade na mitologia, mas não em si. A mitologia diz ou aparenta dizer algo diferente do que está posto à primeira vista, portanto, Schelling, momentaneamente, considera a mitologia uma verdade alegórica.

“A verdade está na mitologia, mas não na mitologia enquanto tal, especialmente porque é a doutrina [*Lehre*], e história dos deuses, e, portanto, aparentemente tem significado religioso. Logo a mitologia diz ou parece dizer

³⁴ Tradução livre, original em inglês: All poesy requires some sort of basis independent of it, a ground from which it springs forth. Nothing can simply be poetically invented [erdichtet], simply be plucked from the air. The freest poesy, which invents wholly from out of itself and excludes every reference to true events, has therefore its presupposition no less in the actual and ordinary incidents of human life”. (SCHELLING, I, p. 13).

³⁵ Tradução livre, original em inglês: “Poesy never shows itself as something first, original, like it is presupposed in so many explanations, it also had an earlier condition to overcome and appears all the more fluid, all the more as poesy, the more it has subdued this past”. (SCHELLING: 2007, I, p. 21).

algo diferente daquilo que verdadeiramente significa, e as interpretações apropriadas para o panorama articulado são gerais, e tomadas, no sentido mais amplo da palavra, enquanto alegóricas³⁶. (SCHELLING: 2007, II, p. 23).

Segundo Luc Brisson, a palavra “alegoria” deriva do grego antigo “*allegoria*”, que designa uma prática, nos tempos de Platão e Aristóteles, era conhecida como “*hypónoia*”, que remete ao ato de distinguir um sentido velado (profundo) do sentido mais óbvio, superficial de um determinado texto, poema ou discurso. A interpretação alegórica de mitos, foi empreendida por toda a história, desde Aristóteles³⁷ até a Renascença com Marsilio Ficino, e sua obra “Teologia Platônica”.

Schelling cita obras como as observações de Clericus sobre a *Teogonia* de Hesíodo, as observações de Mosheim sobre o *Systema intellectuale* de Cudworth, e “Os inícios da história Grega” de Hullman, obras que explicam o fenômeno da mitologia de forma eumerítica, o método de análise histórica da mitologia, onde as personalidades mitológicas estão presentes, mas não como deuses, não como sobre-humanos que pertencem a um nível superior de existência, mas como seres humanos históricos, cujo as façanhas, e acontecimentos de suas vidas, também são tratados como história humana ou civil. Os deuses são apenas heróis, reis ou legisladores elevados a imagens divinas.

Outra expressão da interpretação alegórica, é a de tratar a mitologia como verdade cosmológica, ou moral, afirmando que na narrativa mitológica, o mitógrafo, não estava verdadeiramente falando de deuses, nem adequados e reais nem inadequados e surreais, não falavam de nenhuma entidade, nenhuma personalidade, mas de objetos impessoais que são apresentados poeticamente personificados, como costumes éticos, realidades naturais e fenômenos que acabaram sendo, alegoricamente, deificados.

Outra forma considerada por Schelling, é a da mitologia como alegoria material, análise da qual, Christian Gottlob Heyne (1729 – 1812), é considerado por Schelling,

³⁶ Tradução livre, original em inglês: “Truth is in mythology, but not in mythology as such, especially since it is the doctrine [Lehre] and history of the gods, and thus seems to have a religious meaning. Thus, mythology says or seems to say something different than is meant, and the interpretations appropriate to the articulated viewpoint are generally, and taken in the broadest sense of the word, allegorical”. (SCHELLING: 2007, II, p. 23).

³⁷ Segundo Brisson, Aristóteles praticou análises alegóricas em sua obra ‘Sobre o movimento dos animais’ utilizando o canto VIII da *Ilíada*, e em sua obra “Política”, faz uma análise alegórica ao defender formas de governo baseadas na função guerreira, por intermédio do canto VIII da *Odisseia*. (BRISSEON: 2014, p. 76).

quem mais lutou para sustentar substancialidade da interpretação cosmológico-filosófica da mitologia. Sua teoria é chamada de “teoria da emergência do mundo”, ou cosmogonia. O mito de Zeus e Cronos é uma alegoria sobre a natureza criativa que por um longo período produziu apenas o selvagem, monstruoso, inorgânico, e a partir de um certo ponto passou a produzir o orgânico, em formas plenas. O fim desta produção sem-forma se dá na queda de Cronos e Zeus, já é uma força da natureza em ordem estrutural. Heyne também defendia que existe uma alegoria filosófica na mitologia. Segundo Schelling, as personificações ocorrem de maneira arbitrária porque os conteúdos éticos da filosofia não são muito palatáveis para a maioria das pessoas, Homero, por exemplo, mascarava ideias éticas com metáforas e personificações de conceitos abstratos. (SCHELLING: 2007, II, p. 25).

“A pobreza da linguagem a forçou a se expressar conceitos abstração enquanto pessoas, relações lógicas ou reais através da imagem de reprodução. De certa forma, entretanto, tais conceitos foram tão apreendidos pelos objetos em si, que se colocaram frente os olhos de seus espectadores, para assim dizer, dramaticamente, como pessoas atuantes³⁸”. (SCHELLING: 2007, II, p. 26).

Johann Gottfried Jakob Hermann (1772 – 1848), considerado por Schelling o sucessor de Heine, tomou como pressuposto a ideia da filosofia como uma alegoria filológica. Segundo sua análise, as personificações não têm um significado metafísico e sim linguístico, portanto, Dionísio, deus do vinho, não é um deus, mas estritamente, etimologicamente falando, vinho em si, assim como Phoebus não é o deus da luz, mas a luz em si. Hermann complementa a análise de Heine afirmando que não há apenas coerência científica na mitologia, mas também filosofia verdadeira.

“Hermann garante e afirma que aqui não há apenas uma arrebatadora coerência científica, mas também verdadeira filosofia, a qual, mantém a si mesma livre de tudo o que é extrafísico, e, ao contrário, busca explicar todas as coisas unicamente de uma maneira natural³⁹”. (SCHELLING: II, p. 31).

³⁸ Tradução livre, original em inglês: “The poverty of language has obliged it to express abstract concepts as persons, logical or real relations through the image of reproduction. In part, however, they have been so seized by the objects themselves that they strived to also place them before the spectators’ eyes, so to speak, dramatically, as acting persons”. (SCHELLING: 2007, II, p. 26).

³⁹ Tradução livre, original em inglês “Hermann assures and affirms that here there is not only a thoroughgoing scientific coherence but also even true philosophy, which, namely, keeps itself free of everything extra-physical, and, on the contrary, only seeks to explain everything naturally”. (SCHELLING: 2007, II, p. 31).

3.1.3 Mitologia como invenção

Para inventar uma mitologia, é necessário atribuir-lhe autenticidade e realidade nas mentes dos homens que a contemplam, e isto, segundo Schelling, excede as qualificações pessoais de qualquer indivíduo, e até mesmo de um número de indivíduos que poderiam se encarregar de tal feito. Schelling analisa a possibilidade de que a mitologia não emerge de um ou um grupo de indivíduos, mas de um povo, não obstante, a mitologia não é um fenômeno histórico exclusivo de um povo, mas de vários. (SCHELLING: 2007, III, p. 44).

Quando Schelling observa o fenômeno da convergência entre as narrativas e representações mitológicas, atribui, naturalmente a proeminência do fato, segundo ele, irrefutável de uma afinidade imanente entre as narrativas mitológicas, ainda que entre os povos mais dispares. Schelling analisa o mito de Demeter, cogitando a possibilidade de que os gregos, assimilaram a deusa Demeter, por influência única, dos egípcios. Porém, objeta, então Demeter, como Isis, deveria tentar assassinar seu consorte, ou Isis, como Demeter, deveria procurar pela filha perdida. A convergência é a busca por algo perdido, entretanto, para Schelling, não podemos dizer que a representação grega é uma mera “cópia” da egípcia ou sequer dependente da mesma, porque a similaridade não indica descendência unilateral de uma narrativa mitológica, e sim uma descendência comum a todas⁴⁰.

Antes de considerar a possibilidade de que os mitos teriam uma origem arbitrária, ou seja, inventada por indivíduos, ou grupos de indivíduos, ou de um povo, Schelling busca definir seu conceito de “povo”, ou melhor, segundo sua perspectiva, definir o que tornaria um grupo de pessoas, um “povo”. A mera coexistência espacial e maiores ou menores similaridades físicas entre indivíduos não é suficiente, há de ter uma comunidade de consciência entre os mesmos.

“Pois, em primeiro lugar, o que é um povo, ou o que faz um povo? Inegavelmente, não a mera coexistência espacial de um número maior ou menor de indivíduos fisicamente similares, mas antes a comunidade de consciência que existe entre eles. Esta comunidade encontra sua expressão imediata apenas pela linguagem comum. Mas no que nós encontraremos esta comunidade em si, ou seu fundamento, se não em uma cosmovisão

⁴⁰ Aqui, é possível ressaltar uma provável influência de William Jones no pensamento de Schelling. O pensador foi presidente da Sociedade Asiática de Calcutá e em sua obra, observou similaridades entre os mitos Védicos e os mitos greco-romanos. Segundo Schelling, Jones foi o primeiro a atribuir esta convergência entre as mitologias ao fato de que, todas as mitologias são na verdade fragmentos da “*Uroffenbarung*”, ou “Revelação Primordial” de Deus, comum a toda humanidade. (BEACH: 1994, p.21)

comum, e então esta cosmovisão comum – de onde ela poderia ter sido originada se não em sua mitologia⁴¹?” (SCHELLING: 2007, III, p. 47).

Schelling propõe analisar, a relação entre a linguagem e a unidade de um povo, segundo ele, linguistas e filólogos deveriam ter confiança na conclusão de que poesia e filosofia, elementos, segundo ele, encontrados na narrativa mitológica, contribuíram para seu surgimento. Schelling propõe analisar a interpretação de que foi a filosofia, por si só, que fez com que as línguas, em suas nomenclaturas e até os mais abstratos conceitos, preservassem seu sentido originário, que se tornou estranho para a consciência coletiva tardia.

Schelling prossegue fazendo analogias linguísticas, como quando dizemos que uma pessoa está saudável ou doente, ou se um objeto é escuro ou claro, e questiona se existiria significado objetivo nestas realidades, antes da linguagem. Para Schelling, todas as coisas, antes da expressão linguística, são apenas a capacidade de ser, pois conceito geral do sujeito, em Schelling, é a pura capacidade de ser. (SCHELLING: 2007, III, p. 39).

Schelling busca descobrir, a origem da formação da linguagem, apontando que, as palavras de mais irreconciliáveis sentidos têm uma coerência filosófica e constituem inter-relações, o que, segundo ele, denota uma corrente de conceitos cuja coerência e interconexão não são superficialidades casuais, mas emergem da própria consciência.

“De acordo com esta estrutura da língua, não se pode evitar de traçar a palavra que significa pai em hebraico até um verbo que expressa ‘desejo’ e ‘anseio’, e, portanto, ao mesmo tempo contém o conceito de ‘necessidade’, um conceito que também é visível em um adjetivo, derivado do verbo [...]. Contra esta visão podemos contestar com razão: os hebreus não podem ter derivado sua expressão para pai a partir de um verbo, e, portanto, de maneira completamente filosófica – os hebreus não poderiam ter o conhecimento do conceito abstrato de ‘desejo’ antes do conceito de pai, o qual pertence ao gênero de conceitos primevos naturais⁴²”. (SCHELLING: 2007, III, p. 40).

⁴¹ Tradução livre, original em inglês: “For, first of all, what is a people, or what makes it into a people? Undoubtedly, not the mere spatial coexistence of a greater or lesser number of physically similar individuals, but rather the community of consciousness between them. This community has only its immediate expression in the common language. But in what are we supposed to find this community itself, or its ground, if not in a common world-view, and then this common world-view—in what can it have been originally contained and given to a people, if not in its mythology?” (SCHELLING: 2007, III, p. 47).

⁴² Tradução livre, original em inglês: “In accordance with this structure of language, one cannot avoid tracing the word that means father in Hebrew back to a verb that expresses desiring and longing, and thus at the same time contains the concept of neediness, a concept that is also visible in an adjective derived from the verb... Against this view it will be objected with full justification: the Hebrews will not have first derived their expression for father from a verb, and so completely philosophically—the

Para Schelling, seria impossível que os hebreus tivessem compreensão do conceito de abstrato “desejo” antes de ter o conceito de “pai”, que, segundo ele, pertence naturalmente aos primeiros conceitos. Para Schelling, a origem da linguagem está no Espírito e é este que cria as associações que sucedem.

“A linguagem não é fragmentada, ou atomística, em todas suas partes está em coerência com sua totalidade, e, portanto, veio a ser organicamente. A conexão e o relacionamento anteriormente mencionado é objetivamente inerente à linguagem em si e precisamente por esta razão, definitivamente não pode ter sido formado pela vontade humana⁴³”. (SCHELLING: 2007, III, p. 40).

Schelling rejeita o pressuposto de que é a filosofia, que fez com que a linguagem preservasse seu conteúdo originário, segundo ele, nenhuma consciência filosófica, na verdade, nenhuma consciência humana em geral é concebível sem a linguagem, logo, as estruturas da linguagem não podem ter sido estabelecidas conscientemente.

Apontando uma relação orgânica, Schelling reflete sobre o que ele chama de “tesouros poéticos”, que estão contidos na própria linguagem, tesouros que o poeta não colocou ali, e sim, meramente induz a linguagem a se revelar, o poeta aqui, ganha uma função especial, não como “inventor”, mas como “revelador”. Toda a nomenclatura, ou signo linguístico, é considerado por Schelling, uma personificação em si, abarcando até mesmo gêneros e seus opostos.

Em português, é intrigante investigar os paralelos entre o conceito da palavra, seu gênero, e uma divindade, greco-romana por exemplo, o céu (Uranos) , a terra (Gaia), o sol (Apolo, Helio), a lua (Artêmis, Diana, Hecate), o mar (Ociano e Poseidon), a justiça (Dike, Iustitia), a decência, (Aidós, Pudicitia), a paz (Pax ou Eirene), o medo (Phoebus, Pavor) o terror (Deimos, Formido) e assim por diante.

Schelling considera tentador afirmar que a linguagem é, em si, uma espécie de “mitologia esmaecida”, no sentido de que, aquilo que a mitologia revela, e preserva em formas concretas, orgânicas e vivas, a linguagem preserva apenas em diferenças formais e abstratas.

Hebrews will not have known the abstract concept “desire” prior to having known the concept of father, which belongs to the naturally first concepts.” (SCHELLING: 2007, III, p. 40).

⁴³ Tradução livre, original em inglês: “The language is not piecemeal or atomistic, in all its parts it is on par with the whole and, accordingly, has emerged into being organically. The aforementioned connection and interrelationship is one objectively inherent in the language itself and for precisely this reason is certainly not one contrived by the intent of men”. (SCHELLING: 2007, III, p. 40).

Schelling conclui, que não é provável que uma mitologia completa, seja adicionada, de maneira exógena, a um povo, já consolidado. Para Schelling, o contrário é verdadeiro, não existe “povo” sem mitologia. Alguns poderiam atribuir a formação de um povo, a relações contingentes, como alguma forma de comércio, ou agricultura, ou costumes comuns, legislação, governo entre outras, para Schelling, tudo isto é relacionado ao conceito de “povo”, entretanto, Schelling ressalta que em todos os povos, a estrutura de governo, a autoridade, legislação e costumes em comum são intrinsecamente ligadas com a representação dos deuses. A linguagem, não se separa da mitologia.

Schelling traça um paralelo lógico, entre o pressuposto de que a linguagem é criação de um povo, e sua relação com a consciência mitológica. Segundo ele, é absurdo crer que a língua de um povo procede de uma “invenção” arbitrária de indivíduos dentro desse povo, sendo a linguagem comum um pré-requisito para existência de tal “povo”, mas ainda assim, considera ele, menos absurdo do que crer que esta linguagem poderia ser embutida de maneira exógena, ou se dar simultaneamente com a formação de um povo em si.

“A mesma coisa poderia ser dita se alguém quisesse compreender a ideia de que na legislação, nem tudo precisa acontecer através de legisladores individuais e que as leis são produzidas pelo próprio povo na passagem de sua vida, de maneira que, assim como um povo poderia, desde seu início, outorgar leis, e portanto existir sem leis, sendo que é primeiramente um povo, e de fato, este povo, através de suas leis. Antes, teria recebido a lei de sua vida e de sua existência – todas as leis que apareceram no curso da história são apenas desenvolvimentos desta lei – com seu ser concreto sendo um povo. Mas este povo pode ter obtido e preservado esta lei primordial [*Urgesetz*] em si apenas pela cosmovisão inata para ele, enquanto povo, e esta cosmovisão é contida em sua mitologia⁴⁴”. (SCHELLING: 2007, III, p. 49).

Para Schelling, a mitologia é que há de mais primordial, não são os povos ou os indivíduos que a criam, nem a adotam, é a mitologia que erige os povos. Schelling argumenta que não se pode pensar em um “heleno” sem sua mitologia, ou um

⁴⁴ Tradução livre, original em inglês: “The same thing would have to be said if one wanted to understand the opinion that in legislation not everything needs to happen through individual legislators and that the laws are produced by the people itself in the passage of its life, in such a way as though a people would be able from the very beginning to impart laws, and thus exist as a people without laws, since it is first a people, and indeed this people, through its laws. Rather, it has received the law of its life and its existence—the law from which all laws appearing in the course of its history can only be developments—with its concrete being as a people. But it can have obtained and preserved this primordial law [*Urgesetz*] itself only with the world-view innate to it as a people, and this world-view is contained in its mythology”. (SCHELLING: 2007, III, p. 49).

“egípcio” sem a mitologia egípcia. Pois primeiro há o mito fundador, depois a estrutura política, língua comum e tradições.

“Sua mitologia não é determinada por sua história, mas o inverso, é sua história que é determinada através de sua mitologia, ou melhor, esta mitologia não determina: é por si mesma o destino da história (como o feitiço de uma pessoa é seu destino), sua sorte lhe é atribuída desde o início⁴⁵”. (SCHELLING: 2007, III, p. 49).

Para Schelling, a mitologia não é um produto da história, mas, precisamente, o contrário, é a história que é determinada, ou derivada, da mitologia, chegando até a considerá-la, o próprio destino da história em si. É possível fazer um paralelo entre a interpretação de Schelling acerca da relação entre a história e a mitologia, e a concepção romana de história, na perspectiva de Karl Kerényi⁴⁶:

“Na realidade – da mesma forma que as festas agonísticas eram a forma de aparição objetiva da *theoria* – a história romana, pode ser considerada em seu transcurso completo como a realização objetiva da *religio*”. (KERÉNYI: 1970, p.128).

Segundo esta visão, Schelling acredita que ao rejeitarmos a validade, a realidade substancial, de uma mitologia, rejeitamos toda a história de um povo, tendo ele aceitado o mito como princípio estruturante do próprio ser de um povo.

No final das três palestras iniciais, Schelling conclui que a origem da mitologia de todos os povos não procede de acidentes históricos, casuais e temporais, muito pelo contrário, ela transcende. Conseqüentemente, rejeita as análises propostas por Heyne, Hermann, e toda tradição alegorista. Para ele, as representações mitológicas não emergem das pessoas, mas com e nas próprias pessoas e é estrutura determinante de seu ser primordial, e deve ter significado de verdade, verdade absoluta, plena, como doutrina e história dos deuses (*Götterlehre*).

3.2 Fundamentação conceitual da Filosofia da Mitologia

Nas palestras IV, V e VI, Schelling analisa a hipótese da possibilidade de uma interpretação religiosa da mitologia, como possuindo verdade em si, após rejeitar as interpretações de Heyne e Hermann, uma nova hipótese, postulada por ele mesmo,

⁴⁵ Tradução livre, original em inglês: “Its mythology is not determined for it by its history, but rather, conversely, its history is determined for it through its mythology, or, rather, this mythology does not determine: it is itself the fate of history (like the character of a person is his fate), its lot, fallen to it from the very beginning”. (SCHELLING: 2007, III, p. 49).

⁴⁶ Tradução livre, original em espanhol: “En realidad – lo mismo que las grandes fiestas agonísticas eran la forma de aparición objetiva de la *theoria* – la historia romana, se puede considerar em todo su transcurso como realización objetiva de la *religio*”. (KERÉNYI: 1970, p.128)

se torna o centro de sua análise. Não obstante, Schelling também busca dialogar com David Hume, acerca da predisposição humana ou instinto religioso, e outros como Lessing, William Jones e Creuzer.

Em seguida, analisa a hipótese do surgimento dos povos, análise da narrativa bíblica acerca da unidade primordial e separação dos povos, pela linguagem, em relação a uma possível crise espiritual. Além de abordar a questão de um possível Deus comum a toda humanidade, e criar conceitos como “politeísmo simultâneo” e “politeísmo sucessivo” e “monoteísmo relativo”, que serão aprofundados posteriormente. Por fim, se aprofunda na análise dos escritos mosaicos, considerando passagens como o Dilúvio, e conclui considerando que, o monoteísmo de Abraão não era completamente não mitológico.

3.2.1 Mitologia como verdade em si.

Schelling explica, que as hipóteses analisadas anteriormente não foram satisfatórias, para ele, a estrutura da terceira visão é criada e agora, necessariamente: a mitologia denota, em si mesma, a verdade. Segundo Schelling, a visão que considerava uma verdade parcial na mitologia tentava sustentar que a verdade, a doutrina e história dos deuses, era uma realidade exógena à mitologia, existia a parte e independente da mesma. Em outras, a mitologia nunca era vista como verdade em si, independente de fatores externos, porque não era tratada como verdade transcendente, em sentido religioso, em Heine, por exemplo, os criadores, mitógrafos, na verdade, eram conscientes de sua invenção poética e da inexistência das personalidades mitológicas enquanto deuses. A mitologia em si, não era considerada como dotada de transcendência, até então.

Já em Hermann, segundo sua teoria cosmológica da mitologia, os deuses são seres temíveis, não porque são deuses no sentido transcendente, mas porque representam forças contingentes na natureza, ainda assim, o sentido religioso relativizado. As visões que precedem, a que será apresentada, são consideradas por Schelling como “não religiosas”, porque, segundo ele, excluem propositalmente o valor transcendente da mitologia.

Heine e Hermann convergem na medida em que, ambos falam de um nível preliminar de mitologia, onde uma superstição, ou distorção, concebeu seres verdadeiros que foram conectados à fenômenos da natureza. Heine também pressupõe deuses verdadeiros, segundo Schelling, quando ele argumenta que estas

personalidades mitológicas não são deuses, excluindo o sentido transcendente das representações míticas, ele acaba pressupondo que existem deuses. (SCHELLING: 2007, III, p. 50).

Segundo Schelling, Heine desde o princípio supõe a existência dos deuses, mesmo que indiretamente, e o homem, segundo esta visão, havia escondido os deuses atrás de fenômenos naturais, por falta de conhecimento, e ou, por um instinto animal de temor, e a partir de si, gradualmente generaliza tal percepção, estabelecendo-a na própria consciência humana. E este temor, que é destinado aos seres escondidos nos fenômenos e acontecimentos naturais, demonstra que estes seres são verdadeiramente temíveis e reais, para aquele que os percebem, e o homem é considerado por Schelling o primeiro no mundo a temer a Deus, *primus in orbe Deos fecit Timor*. (SCHELLING: 2007, IV, p. 52).

David Hume acreditava que as representações primárias dos seres invisíveis não eram apenas um reflexo de um fenômeno natural. Hume defendia a idéia de um Deus primordial, que graças a observação e experiência humana acerca de problemas ordinários da existência, se fragmentou e vários deuses emergiram. Heinrich Voss seguiu um caminho diferente. Ele considera que as representações mitológicas descendem de uma condição de meia ou total ignorância animal. (SCHELLING: 2007, IV, p. 52).

Schelling refuta estas ideias argumentando que existem seres invisíveis ligados à fenômenos naturais que não são deuses. Se os deuses emergem da ignorância humana acerca de fenômenos naturais, como defendia Voss, os espíritos da montanha das tribos celtas, os goblins dos germânicos, as fadas do oriente e ocidente também deveriam ser deuses, mas não são. A estrutura do argumento onde o fundamento transcendente da mitologia, mitologia como história e doutrina dos deuses, vem de um medo, ou instinto selvagem, por ignorância dos fenômenos naturais, estes entes, Schelling cita as Ninfas, os Sátiros, Oreades e Dríades, que são imanentes ao acontecer natural deveriam ser deuses, mas não o são. (SCHELLING: 2007, IV, p. 55).

Schelling considera que, se houve uma religião pré-mitológica, esta não tinha nada de transcendência e era na verdade um ateísmo mascarado de superstição e ignorância humana acerca dos fenômenos naturais. Agora Schelling tem busca deliberar sobre como Deus, o Deus transcendente em seu sentido absoluto, é a base

da mitologia. A primeira possibilidade considerada pressupõe um conhecimento, em potência, de Deus, ou semente de um conhecimento de Deus em si.

Este conceito é chamado de *Notitia Dei insita*, Conhecimento Inato de Deus, um conhecimento que existe na própria consciência humana em potência, mas que, entretanto, se transforma em ato, emergindo como consciência substancial de Deus. O argumento procedente da teoria do Conhecimento Inato, segundo Schelling, tem uma aparência mais filosófica ao retirar a natureza material e as experiências humanas acerca desta, ao supor que a emergência da mitologia se dá de forma completamente, imanente e independente do mundo externo, existindo então uma lei inerente a si mesma (a mesma lei que rege a sucessão das gradações na natureza), esta lei permeia toda a natureza, possuindo e perdendo Deus em todos sentidos, até que ela alcança o Deus impotente e transcendente a todo o momento, postulando-os como passado de si mesmo, logo, como meros momentos da natureza e Ele próprio, acima dela. Deus aqui é *terminus ad quem*, o objetivo final, neste movimento ascendente, Deus é acreditado estar em todos os níveis, e é claro, o último conteúdo do politeísmo emergente seria na verdade o próprio Deus.

“O objeto imediato do conhecimento humano [*Erkennens*] permanece sendo a natureza, ou mundo sensível. Deus é apenas o objetivo obscuro, e vago que é buscado arduamente, primordialmente na natureza. A explicação popular através da deificação da natureza encontraria seu lugar aqui, pois, no mínimo, um conhecimento obscuro, inato de Deus sempre tomará à frente⁴⁷.” (SCHELLING: 2007, IV, p. 56).

Esta explicação, considerada por Schelling, é a primeira a conceber a mitologia como tendo emergido através de um movimento necessário e puramente imanente que teria se libertado de todas as pressuposições externas e meramente contingentes de si. Schelling considerando que este Conhecimento Inato de Deus é poderoso o suficiente para manter a humanidade neste movimento em direção ao verdadeiro Deus, considera também que este conhecimento deve ser, em si mesmo, algo real, uma potência verdadeira que busca apenas não apenas a Ideia de Deus, mas Deus em si. De qualquer forma, esta primeira suposição, a do instinto religioso, poderia ser o primeiro passo à realidade de que a mitologia não é explicável a partir de um

⁴⁷ Tradução livre, original em inglês: “The immediate object of human knowledge [*Erkennens*] remains nature, or the sensible world, God is only the dark, vague goal that is strived for and that is first sought in nature. The popular explanation through the deification of nature would first find its place here, because at the least an inborn, dark lore of God would always have to take the lead”. (SCHELLING: 2007, IV, p. 56).

relacionamento meramente ideal no qual a consciência permanece para algum objeto. (SCHELLING: 2007, IV, p. 57).

Schelling não foi o primeiro a considerar que as representações dos deuses precedem, na verdade, dá um conhecimento inato presente na consciência humana. Werner Beierwaltes, notou influências platonistas na filosofia de Schelling, em especial de Plotino, entretanto, aqui podemos notar que existe uma certa proximidade entre o pensamento de Schelling, acerca da origem da percepção humana da realidade dos deuses, e o pensamento de Jâmblico em “*De Mysteriis*”:

“Você diz, primeiramente, que "concede a existência dos deuses": mas esta não é a maneira correta de se colocar. Pois um conhecimento inato (εμφυτος γνώσης) dos deuses coexiste com a nossa natureza, e é superior a todo julgamento e escolha, e existe anterior à razão e demonstração. Do começo, ele é estabelecido com o desejo (εφεσει) essencial da alma pelo Bem”. (JÂMBLICO apud MOREIRA: 2013, p. 42)

A possibilidade da mitologia como uma mera invenção, seria ainda mais impossível de crer, sendo que, é uma doutrina religiosa que estaria presente na humanidade, independentemente da invenção humana, Schelling considera que tal doutrina, poderia unicamente ser divinamente revelada, e tal revelação constitui uma relação real entre Deus e a consciência humana. O ato da revelação é considerado um evento real, e isto, inicia uma nova estrutura de interpretações, Schelling toma este pressuposto por considerar que é uma preposição mais sólida, e este pressuposto é o da Revelação Divina, considerado por Schelling, mais bem estruturado do que em qualquer um dos anteriores, estado de sonhos, clarividência, e assim por diante. (SCHELLING: 2007, IV, p. 60).

Com a revelação, não é apenas um deus qualquer que se coloca, e sim, o Deus verdadeiro, tal como Ele é, e se revela como Deus verdadeiro, logo Schelling temporariamente supõe que não é o teísmo que precede o politeísmo, mas antes, o monoteísmo. A visão de que o monoteísmo precede o politeísmo era, até então, a visão considerada verdadeira e universal, desde os primórdios do Cristianismo até a idade moderna, até mesmo nos tempos de Hume:

“Mas a questão não é simplesmente resolvida através da palavra monoteísmo. Qual é seu conteúdo? É de um tipo que contém o material do politeísmo tardio? De fato, definitivamente não, se há conteúdo de monoteísmo, é porque este consiste no conceito de singularidade de Deus. E o que contém a singularidade de Deus? Seria a mera negação de outro externo ao uno, mera rejeição de toda e qualquer multiplicidade, agora, precisamente, de que maneira seu oposto é resultado desta singularidade? Uma vez articulado, qual material, qual possibilidade de multiplicidade a

singularidade abstrata deixa de lado como um resíduo⁴⁸?” (SCHELLING: 2007, IV, p. 61).

Lessing, interpretado por Schelling, percebeu esta problemática e escreveu sobre em “Educação do Homem”, onde, segundo Schelling, considera que ainda que o homem fosse dotado do conceito de um único Deus, este conceito não teria durado por muito tempo. A ideia de um Deus único não conseguiu se manter presente na consciência humana, graças a um processo, natural, onde “a razão, deixada em suas próprias estruturas” fragmentaria o Deus único, e atribuiria a cada um de seus fragmentos características próprias. Segundo esta análise, o politeísmo emerge de maneira natural. (SCHELLING: 2007, IV, p. 62).

É suposto que o politeísmo emerge no momento em que o conceito transmitido, considerando que a consciência humana é dotada deste elemento, é processado pela razão. Não obstante, segundo esta visão, o politeísmo teria tido uma emergência racional, porém não em si, mas antes em como conceito pressuposto e independente da reflexão racional.

Segundo Schelling, Lessing achou os meios para o hipotético desmantelamento do Uno (Deus) de maneira que a unidade, fosse ao mesmo tempo, concebida como a personificação de todas as relações de Deus com a natureza e o mundo. A Divindade, como Ela É, tem um semblante diferente em relação a cada uma destas partes, sem que ela mesma se torne múltipla, e tal multiplicidade, se expressava pelos vários nomes das deidades, nomes expressando várias relações que são encontrados até mesmo no Antigo Testamento. (SCHELLING: 2007, IV, p. 62).

Teria ocorrido então, um esquecimento da Unidade primordial, e apenas a ideia da Divindade Múltipla permaneceria na consciência humana, e aos poucos, alguns povos, e alguns grupos de pessoas dentro de determinados povos se voltariam para o culto de divindades específicas de acordo com suas necessidades mais ordinárias

⁴⁸ Tradução livre, original em inglês: “But the matter is not settled with the mere word monotheism. What is its content? Is it of a type that material for a later polytheism lies in it? Indeed, certainly not, if one has the content of monotheism consist in the mere concept of the singularity of God. For what does this singularity of God contain? It is just the pure negation of another external to the one, just rejection of every multiplicity, now, how precisely is its opposite supposed to result from this singularity? Once articulated, what material, what possibility of a multiplicity does the abstract singularity leave over as a remainder?” (SCHELLING: 2007, IV, p. 61).

e assim, o politeísmo emerge, Cudworth, na leitura de Schelling, percebeu esta transição nesta simplicidade, tão imperceptível.

Segundo Schelling, o politeísmo mitológico não seria apenas um “sistema de deuses” e sim a “história dos deuses”. A revelação demonstra, uma relação histórica de Deus e a humanidade e partir de tal relação, surgem as interpretações eumeríticas como interpretar o deus grego Cronos que age contra seu pai Urano, castrando-o, como Ham, aquele Ham que cometeu ultraje contra seu Pai Noé.

Schelling atribui a Gerhard Voss, em *De Origine et progressu Idololatriae*, esta interpretação da mitologia, segundo Schelling, era através do Antigo Testamento em que se buscava o entendimento dos mitos antigos, o próprio pressuposto das interpretações eumeríticas, que consideravam a mitologia como desprovida de verdade em si, ou como deificação de personagens históricos, era no fundo, o de que os escritos da tradição judaico-cristã possuiriam validade em si, enquanto os mitos antigos não. (SCHELLING: 2007, IV, p. 63).

Através das correspondências entre mitos greco-romanos, e mitos persas e indianos, Schelling analisa a possibilidade de uma unidade primordial entre as mitologias. Não obstante, diferentemente de Voss e outros que critica, Schelling considera que os escritos mosaicos são insuficientes para tal investigação e propõe, como alternativa, investigar os escritos das religiões orientais e seus mitos. (SCHELLING: 2007, IV, p. 64).

Schelling busca na obra de William Jones e Creuzer, argumentos para sustentar seu novo pressuposto, o pressuposto da revelação e da unidade primordial. Schelling acreditava que William Jones havia realizado um trabalho fantástico acerca dos mitos, religiões e poesia oriental, e se interessava muito pelas convergências, apontadas por William Jones, acerca dos mitos gregos e os mitos orientais. Não obstante, a obra de William Jones não se resumia em expor as convergências entre as mitologias, mas elaborava um conceito de “revelação primordial” (*Uruffenbarung*), que será utilizado por Schelling.

Segundo Jones, interpretado por Schelling, as diversas religiões e mitologias são apenas fragmentos de um sistema religioso primordial, mais evoluído, não obstante, Jones considerava que o conteúdo primário da revelação, era a condenação absoluta do politeísmo (BEACH: 1994, p. 22). Creuzer, por sua vez influenciaria a percepção de Schelling, e Hegel, acerca da mitologia de uma maneira diferente.

Creuzer também considerava a ideia de uma revelação primordial, não obstante, acreditava que tal revelação havia apresentado o Divino em sua unidade e nossos ancestrais, considerados por ele como primitivos, incultos, interpretaram o Deus revelado de uma forma panteísta, como uma unidade orgânica do universo como um todo. Segundo Schelling, a doutrina de Creuzer, acerca da mitologia em relação com a revelação primordial, pode ser resumida nestas palavras:

“Pois a revelação por si, não é imediatamente capaz de alteração [XI 90], mas antes apenas o resultado daquilo que permaneceu na consciência, portanto, certamente um ensinamento deve ter entrado no meio disto, mas tal ensinamento no qual Deus não era apresentado apenas teisticamente, simplesmente quanto Deus, em sua separação do mundo, mas ao mesmo tempo enquanto unidade agregando a natureza e mundo, seja de maneira análoga aos sistemas nos quais, antes de qualquer coisa, um certo teísmo insípido designava a todas sem diferenciação como panteísmo, ou de maneira que se pode compreender este sistema como mais próximo à antiga teoria de emanção Oriental, onde a Divindade – em si mesma livre de toda a multiplicidade – descende a si mesma em uma multiplicidade de figuras finitas, as quais são meramente diversas manifestações ou – para empregar uma nova palavra favorita – encarnações desta essência infinita⁴⁹”. (SCHELLING: 2007, IV, p. 65).

Em suma, de acordo com esta visão, enquanto a multiplicidade do Deus absoluto, é subjugada pela unidade, o conceito de um Deus único permanece na consciência. Assim que a razão, naturalmente, fragmenta a unidade divina, e permite com que as múltiplas figuras divinas emerjam se espalhem, avançando de povo para povo, fazendo com que a revelação primordial adquira um tom cada vez mais politeísta. (SCHELLING: 2007, IV, p. 65).

Segundo a análise de Schelling acerca dos mitos orientais, quanto mais conteúdo doutrinal um mito e suas representações divinas apresenta, mais próximo da revelação primordial ele está, e quanto mais “exagerado” e até “monstruoso” ele for, mais distante, ou distorcido ele está. Já sobre os mitos gregos, Schelling os considera mais poéticos, apesar de serem pouco doutriniais, Schelling considera que

⁴⁹ Tradução livre, original em inglês: “Because the revelation itself is not immediately capable of alteration [XI 90], but rather only the result of it that has remained in consciousness, then certainly a teaching had to step in the midst here, but such a one in which God was presented not only theistically, simply as God, in his separation from the world, but rather at the same time as a unity comprehending nature and world, whether it be in a way that was analogous to those systems that, above all, a certain insipid theism designated all without difference as pantheism, or in the way that one conceives of that system more in the way of an ancient Oriental emanation theory, where the Divinity— in itself free of every multiplicity—descends itself into a multiplicity of finite figures, which are likewise only many manifestations or—to use a new favorite word—incarnations of its infinite essence”. (SCHELLING: 2007, IV, p. 65).

sua distorção cria uma verdade de seu próprio tipo, a verdade poética, que não depende da realidade externa para ser relevante. (SCHELLING: 2007, IV, p. 66).

“Desta maneira, mitologia seria um monoteísmo divergente. Este é o ápice que as visões acerca da mitologia conseguiram atingir. Ninguém negará que esta visão é superior às anteriores, e de fato, precisamente pelo fato de que não procede da multiplicidade indeterminada de objetos [Vielheit] aleatoriamente constituídos a partir da natureza, mas antes procede do ponto intermediário da unidade dominando a multiplicidade⁵⁰”. (SCHELLING: 2007, IV, p. 66).

Schelling trata continuamente da relação entre as religiões politeístas e sua possível relação para com o cristianismo, não obstante, segundo Beach, ele passa a perceber que suas questões não poderiam ser resolvidas apenas através da análise de escrituras, que o filósofo atribui autoridade, Schelling percebe que existe um problema epistemológico, e por fim, ontológico acerca da questão. (BEACH: 1994, p. 22).

Outra parte de sua investigação, é a relação entre a mitologia e a emergência dos diversos povos do mundo. Se a mitologia emerge juntamente os povos, o monoteísmo deve ter surgido antes da emergência dos povos, não obstante, se o pressuposto for o contrário, que o politeísmo é apenas uma consequência da divisão dos povos, deve-se investigar a causa da separação da humanidade em povos. E é justamente isto, que o filósofo investigará em sua quinta palestra da Filosofia da Mitologia.

3.2.2 Mitologia como causa da emergência dos povos

Na quinta palestra, Schelling busca analisar diversas hipóteses acerca do surgimento dos vários povos do mundo. Logo no início, expõe algumas hipóteses que vai analisar, sendo a primeira hipótese, a questão da propagação humana pelo sexo, segundo esta hipótese, os diversos povos teriam sua origem na casual reprodução disforme, Schelling, não obstante, não aceita este pressuposto, segundo ele, a propagação incessante pelo sexo poderia fazer com que surgissem tribos, mas não povos. A segunda hipótese é a hipótese espacial, segundo esta teoria, os diversos povos teriam emergido a partir de uma separação espacial entre tribos humanas, gerando assim, gradualmente, uma espécie de “alienação” que geraria diferentes

⁵⁰ Tradução livre, original em inglês: “In this way mythology would be a diverged monotheism. This is thus the final height that the views on mythology have reached in steps. No one will deny this view being one that is superior to the earlier ones, and indeed precisely because of the fact that it does not proceed from the indeterminate multiplicity [Vielheit] of objects randomly raised from out of nature, but rather proceeds from the middle point of a unity dominating the multiplicity”. (SCHELLING: 2007, IV, p. 66).

costumes e culturas, Schelling rejeita esta hipótese, argumentando que a diferença de espaços ocupados, entre os grupos que ele chama de “árabes orientais” e “árabes ocidentais”, é pequena, quase apenas linguística. (SCHELLING: 2007, V, p. 69).

Segundo Schelling, a divergência espacial apenas preserva elementos uniformes das tribos e nunca produz elementos heterogêneos como povos, que segundo ele, são física e espiritualmente diferentes desde sua origem. Uma outra possibilidade, seria a hipótese da separação por desastres naturais como erupções vulcânicas, terremotos entre outros, segundo esta hipótese, que é aparentemente uma sublocação da hipótese espacial, tribos poderiam ter sido isoladas por fenômenos naturais, mas novamente, Schelling considera que este tipo de separação insuficiente para explicar o surgimento dos povos, rejeitando esta hipótese com o mesmo argumento utilizado na hipótese espacial. (SCHELLING: 2007, V, p. 70).

Uma outra questão, brevemente abordada, é a hipótese da separação por diferenças raciais, entretanto, Schelling explica que: “Nós somos iniciantes demais nesta investigação, e muitos fatos ainda nos são inadequadamente conhecidos⁵¹ (SCHELLING: 2007, V, p. 71).

Apesar de considerar a ausência de evidências científicas, Schelling cita o navegador alemão Carsten Niebuhr (1733 – 1815), que escreveu sobre diferenças raciais entre os indianos.

Schelling argumenta que, segundo Niebuhr, a coloração da pele dos brâmanes indianos é mais clara do que a coloração de pele dos párias, no entanto, Schelling considera a possibilidade de que a diferença não seja racial, e sim social, considerando que os brâmanes tendem a viver “debaixo de sombra” enquanto os párias vivem trabalhando expostos ao sol e ao ar quente. Ainda que houvesse uma diferença racial dentro da sociedade hindu, isto resultou apenas em diferenças de casta, segundo Schelling, os menos privilegiados pelo sistema de casta, não são considerados parte de outro povo, não tem outra cultura, não praticam outra religião, nem falam outra língua. (SCHELLING: 2007, V, p. 72).

Após rejeitar as hipóteses de reprodução descontrolada, isolamento espacial, e diferenças naturais-raciais, Schelling propõe o pressuposto de que deve existir uma causa interior, que levou a separação da humanidade em diversos povos, e chega na

⁵¹ Tradução livre, original em inglês: “We are far too much beginners in this investigation, and too many facts are still inadequately known” (SCHELLING: 2007, V, p. 71).

hipótese de uma “crise” no espírito humano, que se deu de maneira totalmente introspectiva, na consciência humana em si.

“Nem se pode supor que a humanidade poderia ter saído do estado – onde não existiam povos, mas somente diferenças entre tribos – sem uma crise espiritual que deve ter tido o sentido mais profundo e ocorrido na fundação da consciência humana em si mesma, podemos supor que tal crise é poderosa o suficiente para habilitar ou determinar a desintegração da unidade humana de outrora. E como admitimos de maneira geral, que a causa deve ter sido espiritual, podemos apenas estar surpresos de como algo tão óbvio não foi percebido imediatamente⁵²”. (SCHELLING: 2007, V, p. 73).

Segundo Schelling, o surgimento das línguas é imanentemente relacionado ao surgimento de vários povos, e se os povos nem sempre foram o que são, antes foram tribos, ou apenas a humanidade indiferenciada, e a linguagem sendo um elemento estruturante e fundador, pressupõe-se a existência de uma linguagem comum a toda à humanidade no princípio. Schelling então analisa os escritos mosaicos, o mito da Torre de Babel e supõe que uma crise espiritual relacionada a emersão de várias línguas, deve ter precedido a formação dos povos. (SCHELLING: 2007, V, p. 74).

O *Genesis* fala sobre a emergência dos povos em relação com a emergência de várias línguas, de maneira que o surgimento das línguas é a causa da dispersão dos povos. Schelling acredita que a narrativa do *Genesis* não é apenas uma filosofia mítica sobre a variação linguística, mas antes, a “reminiscência”⁵³ de um tempo imemorial, mítico, entretanto, real. Schelling considera que a linguagem é uma realidade espiritual, e por suposto, o processo de dispersão dos povos, consequência do surgimento das línguas, também é considerado como tal. (SCHELLING: 2007, V, p. 74).

⁵² Tradução livre, original em inglês: “Nor is it to be assumed that mankind would have left that state—where there were no peoples, but rather mere differences among tribes—without a spiritual crisis that had to be of the deepest meaning and had to have occurred in the foundation of human consciousness itself if it was supposed to be powerful enough to enable or determine the heretofore united humanity such that it disintegrated itself. And since this has now been said in general, that the cause had to be a spiritual one, we can only be surprised how something so obvious was not perceived immediately”. (SCHELLING: 2007, V, p. 73).

⁵³ Schelling explica seu conceito de reminiscência, em seu livro “Idades do Mundo”: “We struggle and strive for that knowledge [the highest understanding], just because it ought to be in us, because it belongs to our nature. Plato already set up the doctrine and, of course, even as a tradition from a still older time that all true knowledge [“Wissenschaft”] is only reminiscence, and therefore, too, all striving for knowledge, in particular philosophy, is only the striving for recollection. In knowledge we only strive toward where we were, where what is essentially human in us was before. And this striving for a truly central discernment [“Erkenntniss”] surveying everything from the center, this striving itself, is the most incontrovertible evidence that human consciousness was originally in this discernment and was to be in it”. (SCHELLING: 2007, p. 86, 1942).

“Pois uma confusão de linguagem não pode ser concebida sem um processo interno, sem um tremor na própria consciência. Quando nós organizamos o processo de acordo com sua sequência natural, então o mais interno é necessariamente uma alteração de consciência, o próximo, já mais externo, a confusão espontânea da linguagem, e a mais externa cisão das espécies humanas em diante, não é meramente espacial, mas antes interna e espiritualmente massas auto excludentes – ou seja, povos⁵⁴”. (SCHELLING: 2007, V, p. 75).

A crise espiritual, que Schelling considera como pressuposto, não pode ter sido uma crise superficial, deve ter sido uma crise espiritual profunda, que teria atingido o próprio fundamento (*Grund*) de toda a consciência humana, tendo esta, em última instância, sido a causa primordial da separação da humanidade e de sua dispersão em vários povos com espíritos diferente. Segundo Schelling, este poder espiritual que mantinha a humanidade unida, com uma linguagem comum, se tornou instável. (SCHELLING: 2007, V, p. 75).

Esta potência espiritual, que sozinha mantinha a humanidade em unidade, deve ter sido Una, em si mesma, Schelling atribui ao princípio da unidade absoluta de Deus este feito, entretanto, esta unidade absoluta, logo foi substituída por uma multiplicidade de deuses. O surgimento desta expressão do politeísmo na consciência humana, é visto por Schelling como o responsável pelo surgimento das diversas línguas e, por consequência, pela dispersão da humanidade em diversos povos. As variações dos sistemas dos deuses é uma ferramenta infável para compreender a separação da espécie humana em vários povos. (SCHELLING: 2007, V, p. 76).

Utilizando os escritos mosaicos, Schelling chega no mito da Torre de Babel, para ilustrar seu argumento. Segundo a leitura de Schelling, Babel seria o lugar onde a futura Babilônia existiria, e é a fonte de tudo que é considerado pagão, pelo Antigo Testamento. É interessante notar, que existe, de fato, nas escrituras mosaicas, uma relação intrínseca entre o mito da “confusão das línguas” e a dispersão da humanidade em diversos povos, e além disso, Schelling percebe uma relação linguística intrínseca, porém sutil, entre o politeísmo e o conceito de “povos”.

“O conceito de paganismo [*Heidenthums*], ou seja, o verdadeiro conceito de sociabilidade [*Völkerthums*] (pois a palavra hebraica e grega, que em alemão é traduzido como pagão [*Heiden*], não expressa nada além disso), é tão intrinsecamente ligado com o nome de Babel que desde o primeiro até o

⁵⁴ Tradução livre, original em inglês: “For a confusion of language cannot be conceived of without an *internal* process, without a trembling of *consciousness itself*. When we arrange the processes according to their natural sequence, then the most internal is necessarily an alteration of consciousness, the next, already more external, the spontaneous confusion of the language, and the most external the cision of the human species into henceforth not merely spatial, but rather internally and spiritually self-excluding masses—that is, into peoples”. (SCHELLING: 2007, V, p. 75).

último livro do Novo Testamento, a Babilônia funciona como um símbolo de tudo que é pagão e deve ser compreendido como tal⁵⁵. (SCHELLING: 2007, V, p. 76).

Schelling reconhece que seu método de investigação, pode não ser suficiente para solucionar dos os problemas apontados, entretanto, não descarta a necessidade da investigação, e argumenta que abrir as portas para que outros continuem a investigar sobre o assunto, é tão relevante quanto a solução que pode ser encontrada. Apesar de Schelling não se aprofundar ou dar uma resposta objetiva por receio de ser superficial, ele argumenta que não há uma total ausência de fatos que sustentariam esta conexão, entre politeísmo, surgimento de línguas e dispersão dos povos, e cita Heródoto, em *Clio I*:

“Existem várias coisas estranhas em Heródoto: o que ele diz sobre o povo ático está entre as mais espantosas: ‘Porque são pelasgos aprenderam uma nova linguagem em sua conversão em helenos’. A transformação [XI 108] do ser pelasgo em heleno, como já foi indicado anteriormente nestas leituras na famosa passagem de Heródoto, foi precisamente a transição da consciência mitológica ainda inarticulada para a consciência mitológica desenvolvida⁵⁶. (SCHELLING: 2007, V, p. 78).

Segundo Schelling, Heródoto fornece a base para sustentar seu argumento, ao aprender a língua helênica, por conseguinte, adotar os deuses do panteão helênico, os pelasgos tornaram-se também helenos. Não obstante, Schelling não considera tal mudança, casual, ou acidental, considera na verdade que houve uma mudança estrutural na consciência dos pelasgos no momento de sua “conversão” em helenos, tal mudança desenvolve uma consciência mitológica que antes não havia sido desenvolvida.

Além disso, Schelling considera que a emersão da consciência mitológica não pode ter sucedido a separação da humanidade em povos, e ter sido acrescentada posteriormente, nem existir antes da separação, mas emergir, precisamente, no momento de transição: “a origem da mitologia esta precisamente na transição, porque os povos ainda não existem enquanto diferenciados, mas é neste ponto exato que

⁵⁵ Tradução livre, original em inglês: “The concept of heathendom [*Heidenthums*], that is, actually the concept of peoplehood [*Völkerthums*] (for the Hebrew and Greek word, which in German is translated as heathen [*Heiden*], does not express any more than this), is so inextricably bound up with the name of Babel that right up to the last book of the New Testament Babylon functions as the symbol of everything heathenish and what is to be viewed as heathen”. (SCHELLING: V, p. 76).

⁵⁶ Tradução livre, original em inglês: “There is much in Herodotus that is strange: what he says of the Attic people is among the most astonishing: ‘Because it is actually Pelasgian it has *also learned anew the language* with its conversion into the Hellenics’. The transformation [XI 108] of the Pelasgian being into the Hellenic, as was already indicated earlier in these lectures on the occasion of Herodotus’s famous passage, was precisely the transition from the still unarticulated mythological consciousness to the developed, mythological consciousness”. (SCHELLING: 2007, V, p. 78).

se isola, e diferencia enquanto tal⁵⁷ (SCHELLING: 2007, V, p. 78). Somente com a emersão da mitologia na consciência humana é que os povos podem se formar, cada um de acordo com o ser, e se isolar.

Antes da linguagem e a consciência mitológica serem completamente formadas, durante o período da crise espiritual, Schelling considera que a linguagem ainda deveria ser fluída, mutável, não-diferenciada, e as línguas vão emergindo gradualmente, em processo, e em confusão, de maneira caótica. Schelling acredita que foi durante este período, no ponto de separação, que as deidades pré-históricas emergiram na consciência humana, ainda não-helenas, e delas devem ter derivado os nomes das divindades gregas. (SCHELLING: 2007, V, p. 79).

Segundo a leitura de Schelling sobre os escritos de Heródoto os nomes dos deuses gregos vieram daqueles que eram considerados bárbaros, não obstante, é apenas o nome, não as divindades em si, estas, já estavam presentes previamente na consciência dos. Schelling prossegue sua argumentação citando algumas similaridades entre a linguagem árabe e hebraica, o sânscrito, grego, latim e alemão. Palavras de origem semita em sânscrito, grego e na língua egípcia antiga, segundo o mesmo, essas similaridades estão espalhadas por diversas línguas. (SCHELLING: 2007, V, p. 79).

“Não um impulso externo, mas antes um impulso interno de agitação, o sentimento de não ser a humanidade inteira, mas apenas uma parte dela, e não mais pertencer ao absolutamente Uno, e sim a um deus ou deuses particulares: este é o sentimento que os levou de terra à terra, de costa à costa, até que cada um se viu sozinho e separado de todos os demais povos e encontraram um lugar apropriado, destinado para eles⁵⁸”. (SCHELLING: 2007, V, p. 80).

Schelling sustenta a hipótese segundo a qual a dispersão da humanidade, é intrinsecamente ligada à linguagem, e o surgimento das línguas é ligado à emersão da consciência mitológica. E segundo esta perspectiva, Schelling considera que, no momento em que a consciência humana, antes preservada em unidade pelo Uno, passa a perceber diversas figuras divinas, e por consequência, a humanidade forma

⁵⁷ Tradução livre, original em inglês: “mythology’s origin will occur precisely in the *transition*, because the people does not yet exist as a determinate one but precisely at this point is ready to extrude and isolate itself as such” (SCHELLING: 2007, V, p. 78).

⁵⁸ Tradução livre, original em inglês: “Not an *external* impulse, but rather the impulse of inner agitation, the feeling not to be the entire humanity, but rather only a part of it, and no longer to belong to the *ultimate* One, but rather to have fallen prey to a particular god or particular gods: it is this feeling that drove them from land to land, from coast to coast, until each saw itself alone and separated from all the foreign peoples and had found the place proper and destined for *them*”. (SCHELLING: 2007, V, p. 80).

grupos de identidade, não se sentindo mais a totalidade, mas parte da totalidade da espécie humana, formam-se os povos, as línguas, e acontece a dispersão.

Apesar da dispersão, a comunhão de consciência é preservada nas grandes massas, de acordo com Schelling, as similaridades mantidas entre determinados ramos linguísticos, é uma espécie de reminiscência da unidade primordial das línguas, e por isto, estas línguas preservam em si, referencias para com outras, como traços de uma unidade original, símbolos de uma descendência comum. Segundo Schelling, este temor de perder toda a consciência da unidade primordial, levou o homem a ter vontade de se preservar, não como gênero humano unificado em sua totalidade, e sim como um povo, e assim surgem as leis, a indústria, as tradições, as línguas, as manifestações artísticas, e tudo que define um “povo”. (SCHELLING: 2007, V, p. 82).

Este medo, segundo Schelling, fez com que o homem passasse a se organizar de três formas, em primeiro lugar, a formar comunidades especiais, por exemplo, a separação estrita daqueles onde a consciência comunal de unidade deveria supostamente permanecer: a divisão de castas, em segundo lugar, fundação de ordens sacerdotais, escrita do conhecimento como doutrina, principalmente no Egito, e por fim, através de monumentos que remetem a reminiscência do tempo imemorial, que se espalham por toda a terra, e através de sua forma e grandeza, concedem testemunho de um poder que transcende a humanidade. (SCHELLING: 2007, V, p. 83).

3.2.3 Politeísmos, Monoteísmo relativo e processo teogônico

Na sexta palestra, Schelling busca estudar os escritos mosaicos, relacionando-os com sua nova conceitualização do significado da mitologia. Schelling inicia esta parte de sua investigação, buscando descobrir se o politeísmo antecede a separação de povos, é a causa ou consequência desta divisão dos grupos humanos. Em primeiro lugar, Schelling descarta a possibilidade de analisar a questão da emergência dos povos de maneira independente da questão do próprio politeísmo, como já foi exposto no capítulo anterior.

Schelling considera que se a humanidade teria se dividido em povos por causa da emergência de deuses na consciência, que antes permaneciam em Unidade absoluta, deve-se pensar na possibilidade de que a causa da anterior unidade e indiferença dos povos se deu por causa de um único Deus, universal, comum a toda

a humanidade. O que retoma o argumento utilizado pelo filósofo, de uma Unidade Divina mantendo a humanidade também em unidade. (SCHELLING: 2007, VI, p. 85).

A partir de tal perspectiva, Schelling discrimina, aquilo que considera ser, duas expressões do politeísmo, sendo a primeira quando um número maior ou menor de deuses é concebido mas, de maneira hierárquica, dependente e subordinada a um outro Deus que lhes subjuga, e a segunda, quando diversos e diferenciados deuses emergem, e cada um deles é o mais elevado e dominante durante um período, de maneira que um sucede o outro. (SCHELLING: 2007, VI, p. 86).

Utilizando a Teogônia de Hesíodo como base, Schelling considera que existe uma relação entre três eras de governança Divina: na primeira, Urano é o subjugador dos deuses até ser destronado por seu filho Cronos, na segunda, é Cronos que reina até ser destituído por Zeus, novamente um filho destronando um pai, e na terceira, e última transformação da ordem divina, é Zeus que reina sobre os deuses e universo. Este tipo de politeísmo, que é de maior interesse para Schelling, é chamado por Schelling, de “politeísmo sucessivo”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 86).

“O politeísmo sucessivo, por si só, é o verdadeiro, o primeiro autentico e real. Porque na medida em que os deuses são compreendidos e subjugados em comum à um deus superior, eles são, se preferir, verdadeiramente contemporâneos para com este, mas não por esta razão o mesmo: eles estão nele, mas ele lhes é externo, ele é o deus que os compreende, mas não é compreendido por eles, ele não está no mesmo nível deles, e é ainda considerado sua causa emanativa, anterior a eles, pelo menos em natureza e essência. A multiplicidade dos outros não tem efeito algum sobre ele, ele é sempre o Uno, sem ninguém igual, pois sua diferença para com eles não é uma questão de mera individualidade, como é entre eles, mas uma diferença de uma ordem inteira (*differentia totius generis*)⁵⁹”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 86).

Schelling considera aquilo que chama de “politeísmo sucessivo”, como primeiro verdadeiramente autentico e real. Em suma, no politeísmo sucessivo, tal como descrito por Schelling, os deuses existem, e são contemporâneos da divindade maior, não obstante, não superam sua divindade, nem a igualam, a divindade maior abarca os demais deuses e lhes conhece, enquanto o contrário não acontece.

⁵⁹ Tradução livre, original em inglês: “Successive polytheism alone is the true one, the first *authentic* and *actual* one. For as far as the gods are concerned that are subjected in common to a highest [god], they are, if you will, indeed contemporaneous with this one, but not for this reason the same: they are *in him*, *he* is *external* to them, *he* is the god that comprehends them but is not comprehended by them, he does not rank among them and is, even if only considered as their emanative cause, prior to them, at least by *nature* and *essence*. The multiplicity of the others does not have an effect on *him*, *he* is always the *One*, *knowing not his equal*, for his difference from them is not a difference of mere individuality, like that between themselves, but rather a difference of an entire genus (*differentia totius generis*)”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 86).

Segundo Schelling, os hebreus também chamavam seus anjos de “Elohim” sem temer afetar a soberania de Deus, no entanto, aqui não há politeísmo sucessivo (*Vielgötterei*), considerando que os anjos nunca destronam a divindade maior, e sim uma multiplicidade de deuses (*Göttervielheit*). Segundo esta concepção, o politeísmo sucessivo acontece quando as divindades múltiplas mais elevadas sucedem umas às outras sem que haja dissolução de todas em uma unidade. Já a “multiplicidade de deuses” ocorre por uma simples divergência na unidade original, segundo Schelling, a “multiplicidade de deuses” não requer maiores explicações, já o politeísmo sucessivo sim. (SCHELLING: 2007, VI, p. 87).

O politeísmo sucessivo abarca a “multiplicidade de deuses” na forma de “politeísmo simultâneo”, transcendendo ambos, e existindo verdadeiramente livre em absoluto. Segundo esta perspectiva, Schelling acredita que exista uma relação histórica na sucessão dos deuses, pressupondo que as doutrinas acerca dos deuses, que permanecem no passado das mitologias, como o culto a Urano ou Cronos, já foram atuais em outros momentos, e para outros povos. Por exemplo, a divindade maior dos fenícios é associada ao titã Cronos, que na mitologia grega já foi sucedido por seu filho Zeus, mas tal superação “ainda” não ocorreu na consciência mitológica dos fenícios. (SCHELLING: 2007, VI, p. 88).

“Tal sequência de deuses não pode ser meramente imaginada, e tão pouco inventada, qualquer um que cria um deus pra si mesmo ou outros, no mínimo cria um deus presente para si e para outros. O que viola a natureza que algo imediatamente postulado como passado, só pode se tornar passado [XI 124], e, portanto, deve ter sido inicialmente presente. Seja o que for que eu deva perceber enquanto passado, eu antes devo perceber enquanto presente. O que nunca foi real para nós, nunca poderá ser um estágio, um momento, o deus primordial, entretanto, deve ser verdadeiramente percebido enquanto um estágio, momento, do contrário nenhum politeísmo sucessivo poderia emergir⁶⁰”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 88).

Segundo Schelling, esta sucessão de deuses não é fruto da imaginação ou da invenção humana, o argumento é que se a origem desta sucessão de deuses fosse a inventividade humana, aquele que “inventou” determinado deus o transformaria em uma realidade presente, não passada, por isso, Schelling acredita que as divindades

⁶⁰ Tradução livre, original em inglês: “Such a sequence of the gods *cannot* be merely imagined, and it cannot be invented, whoever *fashions* a god for himself or others at least makes a present one for himself and others. It violates nature that something be immediately posited as past, it can only *become* what is past [XI 124], thus it must have initially been present. Whatever I am supposed to perceive as what is past, I must first have perceived as something present. What never had reality for us can never become for us a stage, a moment, the earlier god, however, must be really held firmly as a stage, a *moment*, otherwise no successive polytheism could emerge”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 88).

da mitologia que antecederam a atual divindade maior, verdadeiramente foram divindades maiores em algum momento do passado, presentes na consciência humana.

Schelling usa como exemplo, uma ilustração de um filósofo antigo que busca explicar o universo, e chega a conclusão que tal complexidade não pode se basear através de uma única causa e deve ter emergido através de uma série de potências sucessivas, e por fim, o filósofo atribuiria a tais potências características personificantes, se esta fosse a origem da ideia de sucessão de deuses, segundo Schelling, a reverência e respeito apresentada pelos antigos helenos a Cronos, veneração presente, na mitologia, arte, poesia e cultos, não faria sentido algum. Para Schelling, os helenos prestavam homenagens e reverenciavam um deus “do passado”, que já fora superado, porque em determinado momento esta divindade, verdadeiramente, existiu em suas consciências como divindade maior, ainda que em um tempo imemorial. (SCHELLING: 2007, VI, p. 89).

“De fato, mitologia não tem realidade [*Realität*] for a da consciência, mas se ela só encontra seu rumo nas determinações da consciência, ou seja, em suas representações, então, de qualquer forma este curso de eventos, esta sucessão de representações, por si, não podem ser meramente imaginadas, elas devem ter acontecido na realidade, na consciência [XI 125]. Esta sucessão não é criada pela mitologia, mas justamente o contrário, a mitologia é criada a partir dela. Pois a mitologia é na verdade, precisamente, a totalidade destas doutrinas de deuses que realmente sucederam uns aos outros, e por tanto veio a ser através de tal sucessão⁶¹”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 89).

Neste trecho é possível apreender uma definição do que seria a mitologia para Schelling. A mitologia seria a totalidade das doutrinas dos deuses, em sucessão, e é uma realidade presente na consciência, todo o curso de eventos narrados integram uma realidade efetiva que transcende a própria imaginação e molda a consciência que a concebe. Não obstante, não é uma realidade apenas para o determinado povo que concebeu determinados mitos, é uma realidade presente na consciência de toda a humanidade, tal sucessão de deuses tem posse da consciência humana, “Mitologia, enquanto história dos deuses, e, portanto, a verdadeira mitologia, só poderia ser

⁶¹ Tradução livre, original em inglês: “Certainly, mythology has no reality [*Realität*] outside of consciousness, but if it only takes its course in the determinations of consciousness, that is, in its representations, then nonetheless this *course of events*, *this succession of representations themselves* cannot again be such a one that is merely *imagined*, it must have *actually* taken place, must have actually occurred in consciousness [XI 125]. This succession is not fashioned by mythology, but rather—contrariwise—mythology is fashioned by it. For mythology is just precisely the whole of those doctrines of the gods that have actually succeeded each other, and thus it has come into being through this succession”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 89).

produzida na própria vida, ela deveria ser vivida e experimentada⁶²". (SCHELLING: 2007, VI, p. 89).

Logo em seguida, Schelling apresenta seu conceito de "monoteísmo relativo" propondo uma ontologia. O argumento de Schelling apresenta um deus primordial, chamado de "incondicionalmente Uno", que é representado pela letra "A", e é o primeiro elemento da sucessão de deuses, que ocorre na consciência humana. Este deus A, não sente a presença do segundo elemento da sucessão, que é representado pela letra "B", até que é subjugado por este deus, que posteriormente também é subjugado por uma terceira divindade, representada pela letra "C".

Não obstante, segundo Schelling, esta divindade "A", que se apresenta como primeiro elemento da cadeia de sucessões, tem uma relação diferente com a consciência em que se faz presente. Diferentemente dos demais, a primeira representação de si, presente na consciência, é a de um deus incondicionalmente Uno, sem igual, enquanto a representação da divindade "B" é a de um deus que foi precedido por um igual, e a representação da divindade "C", é a de um deus que foi precedido por dois iguais. (SCHELLING: 2007, VI, p. 90).

A divindade "A", até o momento em que somente esta existe na consciência, é uma divindade totalmente não-mitológica, ainda não há sucessão de deuses na consciência, e portanto, Schelling considera que neste momento, o elemento é o monoteísmo, e não o politeísmo. Entretanto, este monoteísmo, não é em si mesmo absoluto, é um monoteísmo relativo, só existe uma figura divina, pela razão de que ainda não surgiram outras, não é um sistema onde existiu, existe e existirá uma única figura divina. (SCHELLING: 2007, VI, p. 90).

"O que Hermann, inteligentemente percebeu, é totalmente aplicável aqui: uma doutrina meramente contingente que conhece apenas Um Deus, é, logicamente, politeísmo verdadeiro [Polytheismus] porque ela não elimina a possibilidade de outros deuses e só conhece um porque ainda não conheceu outros – ou como nós inicialmente dissemos, ainda não ouviu sobre outros. – Portanto, nós diremos de nosso Deus A: ele é para a humanidade, enquanto ela desconhece o Segundo, um completamente não-mitológico – como em qualquer série onde os elementos designados são A, B, C, A é o primeiro membro da série no momento que é sucedido por B⁶³". (SCHELLING: 2007, VI, p. 90).

⁶² Tradução livre, original em inglês: "Mythology as history of the gods, thus the actual mythology, was only able to be produced in life itself, it had to be something lived and experienced". (SCHELLING: 2007, VI, p. 89).

⁶³ Tradução livre, original em inglês: "What Hermann insightfully noticed is here wholly applicable: a doctrine that merely contingently knows only *One* God, is, *accordingly*, true polytheism [Polytheismus] because it does not eliminate the possibility of other gods and only knows of *one* for the reason that it has not yet heard of others—or as we would initially say, has not yet heard of another. —Thus we will

Schelling cita Hermann, e argumenta que o Deus A, percebido pela humanidade, enquanto B ainda não havia emergido na consciência, é um deus não-mitológico. Segundo esta perspectiva, o que torna uma divindade mitológica ou não, é sua relação com o processo de sucessão de divindades, que como já demonstrado anteriormente, para Schelling a mitologia é fruto de um processo de sucessão de postulações divinas na consciência humana, não obstante, apesar de que, temporariamente “A” é a única divindade presente na consciência humana, não se exclui a possibilidade da existência de outros deuses.

A explicação dada pelo filósofo, é que uma divindade só é mitológica quando integra a história dos deuses, e para integrar a história dos deuses, uma divindade deve ser deposta de sua absolutez (*Absolutheit*). A possibilidade de um “sistema de deuses”, ou “multiplicidade de deuses”, ser postulada na consciência juntamente com a divindade A, também é considerada, entretanto, Schelling argumenta que em um sistema de deuses, há uma hierarquia intrínseca, como no exemplo citado anteriormente, acerca do conceito de Elohim, que abarca os anjos sem sublocar a soberania de Deus, então não existem na verdade deuses em igualdade, portanto, ainda que um sistema de deuses tivesse sido postulado na consciência humana junto com a divindade “A”, não há politeísmo sucessivo. (SCHELLING: 2007, VI, p. 91).

Segundo Schelling, o “monoteísmo absoluto”, o monoteísmo excludente, que nega a possibilidade da existência de outros deuses de quaisquer maneiras, não é necessário para explicar a dispersão da humanidade em vários povos, não obstante, toma como pressuposto a possibilidade de que o monoteísmo relativo possa explicar melhor a dispersão dos povos do que o absoluto, ou até possa sozinho, explicar a questão da dispersão dos povos.

Ainda na sexta palestra, Schelling rejeita por completo a interpretação de que a humanidade se dispersou em povos por meras casualidades, como já abordado no capítulo sobre a emergência dos povos, argumentando que tal evento, não pode ter sido regido através da mera contingência, e propõe que a humanidade foi mantida em unidade por um “princípio”, uma “potência” que se impõe e restringe o desenrolar da história natural, por um momento.

say of our God A: he is for humanity, as long as it does not know of a second, a completely unmythological one—as in every series whose elements we designate A, B, C A is first a *member* of the series when B actually follows it”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 90)

Esta potência que restringe a história natural, e mantém a humanidade em homogeneidade, não pode ter perdido poder e se enfraquecido pela mera temporalidade, Schelling supõe que tal poder transcenda o tempo e espaço casual e portanto, só pode ter sido enfraquecido por outro princípio, uma segunda potência, igual em poder, que em primeiro lugar o atrapalha, e em seguida se impõe prevalecendo sobre a primeira potência. (SCHELLING, VI, p. 92).

Segundo esta perspectiva, Schelling considera que foi o surgimento deste segundo princípio, que perturba a antiga ordenação e causa a separação da humanidade e sua dispersão em vários povos. Este segundo princípio havia surgido, transformado e por fim subjugado o primeiro, portanto, Schelling considera que a primeira potência, não poderia ser absoluta em si mesma.

“Realmente, é possível que mesmo aqueles deuses da teogonia grega, os quais nos consideramos até hoje como exemplo de deuses sucedendo uns aos outros (Urano, Cronos, Zeus), são apenas variadas expressões do Um ou do primeiro Deus, e aquele segundo Deus – aquele que o compele a proceder através destas formas – é um deus que é totalmente externo à estas formas, um Deus cujo nome ainda é desconhecido. Mas a partir do momento em que a primeira forma de Deus é postulada, as demais também são – entretanto, no momento, enquanto possibilidades mais distantes⁶⁴”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 93).

Os deuses da teogônia helênica, são constantemente usados por Schelling como exemplos de politeísmo sucessivo, neste caso, são utilizados como exemplos de deuses que sucedem uns aos outros, sendo iguais entre si, isto é, iguais em poder, iguais por serem, cada um em seu momento, a divindade maior, o “Uno”, ou Divindade primordial. E as múltiplas expressões do “Uno” correspondem aos vários sistemas de deuses, multiplicidades de deuses, que já existem em potência no advento do Deus “B”, e só adquirem substancialidade e materialidade na medida em que esta segunda divindade subjuga e transforma a primeira.

Além da correspondência entre o processo de sucessão de potências divinas e a emergência dos vários sistemas de deuses, Schelling também faz uma relação entre a multiplicidade de sistemas de deuses e a multiplicidade de povos, sua dispersão em relações de diferença para com outros grupos tem sua causa na fragmentação da

⁶⁴ Tradução livre, original em inglês: “It is indeed possible that even those gods of the Greek theogony, which we considered till now as an example of gods following one upon the other (Uranus, Kronos, Zeus), are only such various successively assumed forms of the *one* or of the first God, and that the second God—which compels him to proceed through these forms—is one standing entirely external to these forms, a God whose name has not yet been identified. But once the first form of God is posited, then those following are likewise posited—albeit as more distant possibilities”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 93).

unidade divina, antes mantida pela primeira potência, e agora atribulada e transformada pela segunda. Existem, também, grupos humanos que permaneceram “indiferenciados” (*unentschiedenen*), isto é, não se tornaram “povos”, permaneceram no estado “indiferenciado” da humanidade, até um certo ponto, Schelling retoma o exemplo dos pelasgos que se tornaram helenos, citado no capítulo anterior. (SCHELLING: 2007, VI, p. 92).

O monoteísmo relativo se mostrou mais eficaz, e até mesmo suficiente, segundo Schelling, para explicar o fenômeno da dispersão da humanidade em diversos povos. O exemplo de Noé, e seus três filhos, Shem, Ham e Jafé, é utilizado por Schelling para explicar o processo de diferenciação de povos, de maneira que, os semitas, se diferenciariam dos descendentes de Jafé, em primeiro lugar por sua proximidade com a religião primordial, e só em segundo plano pela separação espacial. A possibilidade de se distanciar da religião primordial só existe, pela crise espiritual, brevemente comentada no capítulo anterior, causada pela emergência da Divindade “B”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 93).

E as diferenças linguísticas, existentes entre os povos, são também consideradas por Schelling, como fruto desta crise espiritual, pois, segundo o filósofo, “a linguagem poderia apenas assemelhar-se ao Deus pelo qual a consciência era preenchida⁶⁵” (SCHELLING: 2007, VI, p. 93), isto é, a linguagem primordial era uma, e comum a toda a humanidade porque não existia uma segunda potência divina na consciência humana, a partir do momento em que esta emerge, o próprio princípio da unidade é submetido a seu poder.

“Agora, entretanto, eu te peço para incluir o seguinte. Se nossos pressupostos são embasados, então a humanidade vai proceder a partir do monoteísmo relativo ou a partir da posse de um só Deus [*Eingötterei*] (aqui, esta palavra, completamente inadmissível anteriormente, é completamente apropriada), através de consciência de dois deuses [*Zweigötterei*] (di-teísmo), para o politeísmo sucessivo final (*successivem Polytheismus*). Mas a mesma progressão se faz presente nos princípios das linguagens, as quais procedem do monossilabismo originário, através do dissilabismo, até o polissilabismo⁶⁶”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 95).

⁶⁵ Tradução livre, original em inglês: “the language could only resemble the God by which consciousness was filled” (SCHELLING: 2007, VI, p. 93).

⁶⁶ Tradução livre, original em inglês: “Now, however, I ask you to include the following. If our presuppositions are grounded, then humanity will proceed from relative monotheism or from having one God [*Eingötterei*] (here that word, completely inadmissible otherwise and as it was employed before, is fully appropriate), via having two gods [*Zweigötterei*] (di-theism), to the decisive successive polytheism (*successivem Polytheismus*). But the same progression is in the principles of the languages, which proceed from original monosyllabism, via di-syllabism, to an entirely unfettered polysyllabism”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 95).

Como consequência do pressuposto aceito, Schelling propõe uma intrigante especulação sobre a formação das várias línguas, supondo que, a linguagem primordial deveria ser monossilábica, enquanto a linguagem que a sucede, no momento em que o segundo princípio emerge na consciência humana, ela é transformada em dissilábica e posteriormente quando uma multiplicidade de deuses é estabelecida, ainda que subjugada a uma divindade maior que figura o Uno, ela se torna polissilábica. É necessário ressaltar que o filósofo em diversos momentos já deixou claro que considera a linguagem algo verdadeiramente espiritual⁶⁷.

A relação linguística, ainda que especulativa, é importante para compreender o papel completo da mitologia no sistema de filosofia de Schelling, segundo o filósofo, a unidade primordial, período em que a consciência humana era regida unicamente pelo Deus “A”, existia porque era mantida por um princípio, em paralelo, considera que o monossilabismo preserva a palavra em “pura substância”, em oposição ao “dissilabismo”, associado a uma consciência ditéista, e ao “polissilabismo”, onde uma multiplicidade de deuses se faz presente na consciência. (SCHELLING: 2007, VI, p. 95). O filósofo continua com argumentos filológicos acerca desta relação, citando as línguas dos helenos, persas e hindus como dissilábicas em princípio e polissilábicas na posterioridade, enquanto o hebraico teria como princípio o monossilabismo. (SCHELLING: 2007, VI, p. 96).

Schelling afirma ainda que o politeísmo “foi imposto sobre a humanidade não a fim de destruir o verdadeiro Uno, mas para destruir o Uno-unilateral, um monoteísmo relativo⁶⁸” (SCHELLING: 2007, VI, p. 98). A emergência da multiplicidade de deuses na consciência, foi uma transição para “o melhor”, segundo Schelling, pois libertou a humanidade de uma potência, benéfica em si, porém repressora, que suprimia o desenvolvimento da história natural da humanidade. (SCHELLING: 2007, VI, p. 99).

Sobre a hipótese de uma revelação primordial de Deus à humanidade, Schelling argumenta que o conceito de uma verdade espiritual revelada, sempre requer mediação por processos anteriores, nunca como algo primordial em si, pois o ser primordial do homem deve ser concebido, unicamente, como “um ainda extra

⁶⁷ Como já abordado no capítulo 3.1.3, Schelling considerava que a mitologia era o fundamento da própria linguagem, e além, que a linguagem em si é apenas mitologia esmaecida.

⁶⁸ Tradução livre, original em inglês: “was decreed over humanity not in order to destroy the true *One* but rather to destroy the one-sided *One*, a merely relative monotheism” (SCHELLING: 2007, VI, p. 98).

temporal e essencial em eternidade, o qual vis-à-vis ao próprio tempo é apenas um momento intemporal⁶⁹. (SCHELLING: 2007, VI, p. 100).

Supor que a revelação seja algo primordial é incoerente, segundo Schelling, porque é em si mesma uma ocorrência temporal e só faria sentido, se houvesse uma formação ateísta, como elemento primordial, da consciência humana, o que é rejeitado por Schelling.

Por fim, o autor conclui afirmando que a relação do homem com Deus transcende a temporalidade, porque acontece no nível do ser, que não é temporal, e citando Genesis, afirma que no momento da queda, o Deus primordial, até então, Uno na consciência humana se torna “outro”, assim como o homem, no nível do ser, também se torna “outro” em relação com Deus. O Ser do homem é o que estrutura sua consciência, e a relação do homem com Deus só é possível graças a uma verossimilhança entre o Ser humano e o Ser divino, quando existe uma alteração nesta relação, Deus afirma: “eis que homem se tornou como um de nós⁷⁰”, que segundo Schelling, significaria Elohim, um conceito de multiplicidade divina. (SCHELLING: 2007, VI, p. 101).

3.2.4 Monoteísmo mitológico

Na sétima palestra, Schelling irá tratar de aprofundar as estruturas que sustentam seus pressupostos através dos escritos mosaicos, principalmente o livro do Genesis. Em primeiro lugar, o filósofo rejeita a ideia de que a relação primordial do homem com Deus, no caso, quando a divindade “A” existia sozinha na consciência humana, e apenas esta se relacionava com o ser do homem, era uma relação mais “pura” e substancial do que a que a sucedeu.

Segundo Schelling, a divindade “A” não era o “verdadeiramente Uno”, era de certa forma um Uno “relativo”, isto é, só existe sozinho na consciência humana porque outras divindades, iguais a ele, ainda não emergiram, por esta razão, se a consciência do homem primordial era monoteísta, era um “falso” monoteísmo, e a subjugação da divindade “A” pela divindade “B” fez com que este Uno relativo, fosse apreendido como tal, e não como o “verdadeiramente Uno”.

Não obstante, o Uno absoluto estava, de certa forma, contido neste Uno relativo, e na interpretação de Schelling, o próprio Genesis considera que a relação

⁶⁹ Tradução livre, original em inglês: “one still extra-temporal and in essential eternity, which vis-à-vis time itself is only a timeless moment”. (SCHELLING: 2007, VI, p. 100).

⁷⁰ Genesis 3:22.

do homem primordial com Deus não era completa (SCHELLING: 2007, VII, p. 103). Entretanto, Schelling considera que a partir do momento em que a divindade “A”, é subjugada pela “B”, a consciência humana consegue apreender o Uno absoluto como tal na imagem da divindade “A”, como os hebreus, distinguindo Elohim, o universal, conteúdo imediato da consciência, de Jeová, o particular, diferenciado como verdadeiro Deus. (SCHELLING: 2007, VII, p. 104).

Apesar das diferenças, o filósofo considera que Elohim e Jeová são o mesmo, entretanto um é o Uno indistinto e o outro é o Uno diferenciado como tal, segundo esta mesma perspectiva, a raça primordial, de Adão e Sete, não conheciam tal distinção, em sua consciência, havia ainda a presença do Uno indiferenciado, o mesmo não é real com a segunda raça, de Enos, que já reverenciava o Uno como Jeová. Segundo Schelling, a necessidade de designar através de um nome particular aquele que se apresenta como verdadeiramente Uno, está na possibilidade do esquecimento, ou desaparecimento da imagem de um único Deus na consciência humana, e esta foi a maneira encontrada “para elevar a si mesmo a partir do Uno relativo para o Uno absoluto, verdadeiramente venerado nele⁷¹”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 105).

Ainda sobre a questão dos povos, Schelling faz uma associação entre Genesis e seus pressupostos, em especial, no trecho em que os filhos de Deus se unem com as filhas dos homens⁷². Segundo a interpretação do filósofo, os filhos de Deus seriam aqueles que mantinham em sua consciência a unidade Divina indiferenciada, e as filhas dos homens seriam membras da segunda raça, aquela que cuja consciência conhece o Uno diferenciado, e desta união, nasce uma terceira raça, uma raça intermediária, que dentro desta interpretação, é equivalente a raça dos titãs da mitologia grega. (SCHELLING: 2007, VII, p. 107).

Em seguida, Schelling faz uma análise de passagens bíblicas do Antigo Testamento para expor uma inclinação gradual ao politeísmo. Depois da união dos filhos de Deus com as filhas dos homens, e o surgimento de uma raça intermediária, o Deus do Antigo Testamento enxergava maldade nos corações dos homens, e por isto causou o Dilúvio, que segundo Schelling, é uma narrativa mitológica que denota reminiscência e encontra similaridades com mitologias de outros povos. Além disto, a linguagem utilizada na narrativa é encontrada em outras passagens, no caso,

⁷¹ Tradução livre, original em inglês: to elevate oneself from the relative One to the absolute One *actually* venerated in him”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 105).

⁷² Genesis 6,2.

Schelling evidencia que no tempo de Moises também havia um certo temor, medo de que o povo escolhido abandonasse o culto de Jeová e se tornasse politeísta, e posteriormente, com Davi e Salomão, esta crescente inclinação ao politeísmo se torna ainda mais evidente. (SCHELLING: 2007, VII, p. 107).

“Uma destas tradições designa Cronos – que já na mitologia grega ascendeu a posição do Deus primordial, Uranus – como o deus do tempo em que o dilúvio ocorre. Entretanto, na Hierapolis síria, próxima do Eufrates, havia – segundo a famosa e detalhada história de Luciano – um templo onde era exposto o abismo onde a água do dilúvio desaguou: este templo era consagrado à Derketo. Esta deusa síria, entretanto, é apenas a primeira divindade feminina [XI 153], venerada sob diversos nomes, através dos quais (como veremos subsequentemente) a transição do primeiro para o segundo Deus, momento em que o politeísmo sucessivo, é mediado em toda a parte⁷³”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 108).

Mais adiante, o filósofo faz uma comparação entre a narrativa dos escritos mosaicos e a narrativa dos mitos helênicos, segundo esta perspectiva, Urano, pai de Cronos, é a divindade “A”, responsável pelo Dilúvio, e a divindade feminina, Derketo, é a primeira divindade feminina, venerada universalmente sob diversos nomes, e é responsável pela mediação da transição entre a primeira divindade e a segunda.

O mito do Dilúvio, é um grande marco na mitologia, sendo sucedido pela confusão das línguas, separação dos povos, surgimento de vários sistemas de deuses, e é naturalmente associado a crescente politeísta, denunciada anteriormente nos escritos mosaicos. Não obstante, este acontecimento também altera o modo de vida dos homens, Noé se torna um “homem do solo”, um agricultor e responsável pelo primeiro vinhedo, Schelling supõe que o modo de vida “natural” escolhido pela divindade “A” para os homens era o nomadismo e não o sedentarismo. (SCHELLING: 2007, VII, p. 109).

Os recabitas são utilizados por Schelling, como um exemplo de povos que mesmo após o Dilúvio, viviam como os humanos da primeira raça, como nômades, não beber vinho, não plantar, não semear, não edificar casas ou possuir quaisquer coisas que sejam, eram proibidas por seu ancestral, chamado Jonadabe⁷⁴, a vida

⁷³ Tradução livre, original em inglês: One of those traditions designates *Kronos*—who already in Greek mythology stepped into the position of the primordial God, Uranus—as the one in whose time the great flood occurs. However, in the Syrian Hierapolis, near the Euphrates, there was— according to Lukiano’s well-known and detailed story—a temple where there was shown the chasm into which the waters of the flood had receded: this temple was consecrated to Derketo. This Syrian goddess, however, is just the *first female divinity* [XI 153], venerated under many names, through which (as we will see subsequently) *the transition from the first to the second God*, that is to the properly successive polytheism [*Vielgöttereî*], is everywhere mediated”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 108).

⁷⁴ Povo nômade do Antigo Testamento, ver Jeremias 35.

sedentária é incompatível com a consciência pré-mitológica, é surgimento do politeísmo sucessivo que faz com que os grupos humanos se sedentarizem, e ergam nações e civilizações. Em suma, segundo Schelling, aquilo que a mitologia grega celebra como dádivas divinas recebe uma condenação de tom religioso por parte dos recabitas. (SCHELLING: 2007, VII, p. 109).

No momento em que Noé se torna um agricultor, semeia a terra, bebe vinho, e constrói residências fixas, uma nova raça de homens surge, os homens das “nações” (*Völkern*), para que os homens se organizassem de uma maneira tão oposta à de seus ancestrais, Schelling acredita que houve um esmaecimento da memória de um único princípio divino, que reprimia e unia toda a humanidade de maneira indiferenciada, como nômades, e em pouco tempo esta nova raça de homens de nações teriam sistemas de deuses em suas consciências. Schelling admite: “Polytheism is to this extent unavoidable, and the crisis through which it is now admitted, and with which a new series of development begins, is precisely the great flood”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 110).

Enquanto os povos se diferenciaram e se dividiram, parte da humanidade se manteve no estado primordial de indiferenciação, entretanto, o fato de não se diferenciar acaba se tornando uma característica particular deste determinado grupo humano, que no caso seria a descendência abraâmica de Shem, os judeus atuais, que fazem tal diferenciação, chamando os não-judeus de goyim, entretanto, Schelling afirma que os antigos hebreus não tinham tal prática e chamam seu próprio povo, Israel, de nação e “goi”. (SCHELLING, VII, p. 110).

“Portanto, os abraâmicos consideravam a si mesmos como não pertencentes aos povos e nações, e também rejeitavam o conceito de não-povo [*Nichtvolk*], e o nome dos hebreus também denota tal realidade. É quando Abraão combate os reis dos povos e nações que ele é chamado pela primeira vez de *Haibri* [o Ibrí] em contraste com os pagãos. Também posteriormente, desconsiderando a questão poética, o conceito de hebreu é constantemente aplicado para diferenciar os israelitas dos povos e nações⁷⁵”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 111).

Segundo Schelling, Abraão recebe o nome de hebreu (*haibri*) para diferenciá-lo dos reis pagãos que combatia, e este nome, que mais parece um título, significa,

⁷⁵ Tradução livre, original em inglês: Thus the Abrahamites considered themselves not to belong to the peoples or nations or to be non-peoples [*Nichtvolk*], and the name *Hebrews* [XI 157] also says just this. When Abraham struggles with the kings of the peoples or nations, he is for the first time named *Haibri* (the *Ibrí*) in contrast with these. Also later, aside from perhaps in the poetic style, *Hebrew* is consistently given to the Israelites only in contrast with the peoples or nations”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 111).

segundo o filósofo, “aquele que passa por”, no sentido de que Abraão pertencia ao grupo humano indiferenciado, vive nomadicamente, e luta pelo grupo daqueles que “passam por” lugares sem toma-los para si. Esta devoção ao Uno indiferenciado, universal, é indissociável do modo de vida nômade. (SCHELLING: 2007, VII, p. 111).

Ao estudar os escritos mosaicos, e sua relação com a separação dos povos, nomadismo e sedentarismo, o filósofo conclui que a revelação não pode ser excluída da mitologia, nem o contrário, esta raça primordial que cultuava o Deus verdadeiro na forma do Uno relativo, entretanto, sem diferencia-lo como tal, ainda não havia recebido o que Schelling chama de “revelação”, isto é, o advento do Uno verdadeiro como tal, absoluto. O Dilúvio, nesta perspectiva, é um símbolo, que representa um politeísmo sucessivo antes reprimido na consciência e que violentamente se liberta, ascensão da divindade “B” subjugando a divindade “A”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 113).

Outra notável relação é a dos patriarcas do Antigo Testamento com Deus, Schelling analisa a maneira com que Abraão, Isaque e Jacó tratavam a Divindade que cultuavam, concluindo que a maneira com que os patriarcas utilizam o nome de Jeová é de certa forma uma constante invocação, como se chamassem alguém que deveria se apresentar, responder ao chamado. Segundo Schelling, isto confirma que esta Divindade, Jeová, não é o conteúdo imediato de suas consciências e sim Elohim, Divindade “A”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 114).

Segundo a mesma lógica, Schelling interpreta a passagem bíblica da Torre de Babel, onde Deus diz: “desçamos para lhes confundir a linguagem, de sorte que já não se compreendam um ao outro⁷⁶”, em comparação com outras, fazendo uma análise hermenêutica do significado do plural utilizado por Deus em determinadas passagens. Em suma, Schelling considera que Elohim é uma Divindade múltipla em si mesma, em oposição a Jeová, que é apenas Um. (SCHELLING: 2007, VII, p. 114).

Elohim era presente na consciência dos pagãos também, segundo a leitura de Schelling, é esta divindade que aparece em sonho para Abimeleque, o rei pagão de Gerar⁷⁷, e é esta mesma Divindade que se faz presente na consciência de Abraão, e o induz a oferecer seu filho em sacrifício de uma maneira pagã, segundo Schelling, e é o advento de Jeová na consciência de Abraão que faz com que o sacrifício de Isaque

⁷⁶ Genesis 11, 7.

⁷⁷ Genesis, 20, 1.

seja interrompido, novamente, Elohim é visto como conteúdo imediato da consciência e Jeová precisar ser invocado. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

“É Elohim, o Deus universal, que tenta Abraão a sacrificar seu próprio filho do mesmo modo que os pagãos, é aparecimento de Jeová, entretanto, que o impede de consumir o ato. Pois porque Jeová só pode aparecer, então, comumente em escritos mais tardios, ao invés de Jeová os anjos são referidos – ou seja, precisamente a aparição de Jeová⁷⁸”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

Este Deus, Elohim, que é o conteúdo imediato da consciência, é um Uno relativo, no tempo de Adão, primeira raça de homens, ele era a única divindade presente, e por isto, era cultuada como tal, enquanto Jeová, é o Uno diferenciado, que deve ser invocado, que surge e se impõe. Durante este processo, subjugação da Divindade “A” pela Divindade “B”, o politeísmo e os sistemas de deuses também surgem, entretanto, Schelling considera que sem este processo, o monoteísmo também não seria possível. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

Se a consciência humana não tivesse passado por tal processo, seria possível que a única divindade presente fosse Elohim, o Uno indiferenciado, uma divindade múltipla em si mesma, e seu culto não seria um monoteísmo absoluto e sim um monoteísmo relativo, seria cultuado como Deus único, não porque realmente o é, mas porque ainda o é, desta forma, Schelling considera que o processo de sucessão de potências na consciência humana, é o processo que gera o fenômeno do politeísmo e do monoteísmo ao mesmo tempo.

A importância de nomear a divindade, no singular, como Abraão faz com Jeová, está no fato de que “não há conhecimento do Deus verdadeiro sem diferenciação, o nome, é, portanto, tão importante⁷⁹” (SCHELLING: 2007, VII, p. 115). Em diversos trechos das escrituras, é ressaltado que os pagãos, de certa forma, não conheciam o Deus único, Schelling ressalta a importância da maneira em que estas passagens são narradas, evidenciando que Jeová necessita de apresentação, é uma divindade de revelação. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

“O verdadeiro Deus não é meramente, temporariamente mediado para ele através do Deus natural, mas, pelo contrário, é constantemente mediado, Ele

⁷⁸ Tradução livre, original em inglês: “It is Elohim, the universal God, by whom Abraham is tempted to slaughter his son as a sacrifice in the manner of the heathens, the appearing Jehovah, however, who holds him back from consummation. For because Jehovah only can *appear*, then, very often even in the later writings, instead of Jehovah the angel is referred to—that is, precisely the appearance of Jehovah”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

⁷⁹ Tradução livre, original em inglês: “there is no knowledge of the true God without differentiation, the name is *therefore* so important”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 115).

nunca é aquilo que já foi, mas aquilo que está sendo, em devir, através do que o nome de Jeová pode ser explicado, onde o conceito de devir é particularmente expressado⁸⁰. (SCHELLING: 2007, VII, p. 116).

Na perspectiva de Schelling, Jeová, é em si mesmo um Deus de constante transformação, em devir, no sentido de que ele é uma divindade que se torna o Uno, que ascende na consciência dos homens por intermediação de Elohim. Nesta parte, fica evidente a relação da dialética de produção, abordada no primeiro capítulo, com a filosofia tardia de Schelling, lembrando que o elemento primário desta dialética, não se torna obsoleto quando surge um elemento secundário que o supera em relevância, pelo contrário, ele mantém sua validade, mas em uma relação submissa para com o elemento que o subjugou, é nesta perspectiva que Schelling estabelece a relação de Elohim e Jeová com a consciência humana.

Em Jeová, Abraão e os patriarcas cultuavam também Elohim, mas segundo a forma da revelação de Jeová, e além de Elohim, outra expressão divina também é usada, “El Shaddai”, um dos nomes utilizados pelo Deus de Abraão: “E quando Abraão tinha noventa e nove anos de idade, o Senhor apareceu para ele e disse, ‘Eu sou El Shaddai, anda diante de mim e seja integro”. Etimologicamente, “El Shaddai” é comumente traduzido como “Deus Todo-Poderoso”, Schelling considera que esta seja uma expressão do Uno, similar a Elohim, é o Deus dos tempos imemoriais. (SCHELLING: 2007, VII, p. 119).

Mais adiante, Schelling conclui sua investigação afirmando que o monoteísmo de Abraão, não era um monoteísmo não-mitológico, segundo o filósofo, a emergência do Deus de Abraão na consciência humana, é causa primária do politeísmo e do monoteísmo ao mesmo tempo: “porque seu pressuposto é o Uno relativo, que em si mesmo é apenas a primeira potência do politeísmo⁸¹” (SCHELLING: 2007, VII, p. 120). Em suma, o Deus de Abraão, Jeová, tem como pressuposto a primeira potência de um sistema de deuses no politeísmo. Mais adiante, Schelling atribui a religião de Abraão, a característica de ser uma religião em devir, assim como sua divindade principal, uma religião que varia conforme as revelações de seu Deus, e não é uma

⁸⁰ The true God is not merely temporarily mediated to him through the natural God, but is rather constantly mediated, he is to him never that which *has being*, but rather constantly only the one who *is becoming*, through which alone the name Jehovah would be explained, in which precisely the concept of becoming is particularly expressed”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 116).

⁸¹ Tradução livre, original em inglês: “for it has as presupposition the relative *One* that itself is only the first potency of polytheism”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 120).

religião do presente e sim uma religião de eterno futuro. (SCHELLING: 2007, VII, p. 120).

“Na medida em que a mitologia progride, o monoteísmo relativo, entra em combate com o politeísmo decisivo, e o domínio de Cronos se expande sobre os povos ou nações, o Deus relativo – o qual o povo ou nação do verdadeiro Deus deve preservar enquanto base para o Deus absoluto – deve, para o povo do verdadeiro Deus, se tornar mais severo, exclusivo, e ciumento de sua unidade⁸²”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 121).

O final da sétima palestra trata de uma exposição da relação entre o processo sucessivo na consciência dos hebreus e o mesmo processo com os helenos, onde Schelling atribui ao deus Cronos, segunda potência no sistema de deuses heleno, o progresso do politeísmo entre os povos e nações. Simultaneamente, o “povo escolhido”, se tornaria cada vez mais severo e exclusivista, permanecendo em monoteísmo relativo, pois, segundo o filósofo, a lei mosaica servia apenas para diferenciar este grupo humano das nações pagãs, preservando a memória do Uno imemorial. Não obstante, Schelling também considera que esta tradição espiritual estava “grávida do futuro”, o futuro do monoteísmo estava com os hebreus, e deles surgiria o cristianismo e o islamismo. (SCHELLING: 2007, VII, p. 121).

3.3 Definição do papel da mitologia em Schelling

As palestras oito, nove e dez, fecham a investigação filosófica de Schelling acerca da mitologia. Na oitava palestra, Schelling tratará de investigar a relação entre o Deus de tempos imemoriais e o Deus verdadeiro, o conceito de revelação, período pré-histórico e período histórico, uma breve análise da teoria humiana de religião, postulações divinas, e por fim, tratará da mitologia como um processo necessário e teogônico.

Na nona palestra, o filósofo irá propor um diálogo com a visão de Otfried Müller acerca da mitologia, explicará o significado e conteúdo de sua proposta inicial, uma “Filosofia da Mitologia”, e apresentará um sistema ontológico de mitologia em relação com seu conceito de “processo teogônico”. Na décima e última leitura, Schelling concluirá apontando a relação entre sua “Filosofia da Mitologia” com outras ciências, no caso, “Filosofia da História”, “Filosofia da Arte” e “Filosofia da Religião”.

⁸² Tradução livre, original em inglês: “To the degree to which mythology progresses, the relative monotheism already in the struggle with the decisive polytheism, and already Kronos’s dominion expanding over the peoples or nations, the relative God—in which the people or nation of the true God has to preserve the *ground* of the absolute God— must, to the people of the true God, become more severe, exclusive, jealous of his unity”. (SCHELLING: 2007, VII, p. 121).

3.3.1 Mitologia como processo teogônico

No início da oitava palestra, Schelling retoma algumas conclusões do desenrolar de sua investigação acerca da relação entre o homem e Deus, em suma, Deus regia no tempo imemorial onde a humanidade permanecia unida e indivisa, pois tal divindade restringia sua dispersão, contando apenas com meras diferenças naturais e tribais, no entanto, mantendo-se uniforme, segundo o filósofo, este período pode ser chamado de “Estado de Natureza”.

Neste período não havia leis nem sociedades, só o próprio Deus agia diretamente como guardião e “cabeça” da humanidade indivisa, impondo-se como uma irresistível força de atração. A relação de Deus com a humanidade não era doutrinal ou filosófica, pois antecipava qualquer reflexão racional, era uma relação real e ativa, portanto, era uma relação entre Deus em sua realidade com a humanidade, mas não Deus em sua essência. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 123).

Schelling afirma que “O Deus, do tempo pré-histórico é um Deus real, verdadeiro, e nele também o verdadeiro Deus É⁸³”, (SCHELLING: 2007, VIII, p. 123), ou seja, esta Divindade que mantinha a humanidade cativa em seu imenso poder e cuidado, é uma Divindade real, e o Deus verdadeiro está contido nela, mas não conhecido como tal, portanto, a humanidade adorava aquilo que desconhecia, não havia relação ideal, livre e consciente entre Deus e o homem, apenas a relação real e objetiva de uma potência irresistível que se impõe sobre os homens. Segundo Schelling, Jesus considerava que os samaritanos adoravam aquilo que desconheciam, enquanto os hebreus adoravam aquilo que conheciam, lembrando que os hebreus consideravam os samaritanos pagãos, isto significa, que para haver uma relação com o Deus em sua verdade, ou essência, deve-se conhecê-lo como tal, diferenciá-lo da Divindade “A” que o contém, mas não como tal. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 123).

A veneração da Divindade contida no Deus pré-histórico, Divindade que Schelling chama de “Deus verdadeiro”, é considerada pelo filósofo como uma relação ideal e livre, enquanto a relação do homem com Deus apenas de maneira real, e fora de sua verdade, como é considerada a relação de Deus e homem no politeísmo segundo Schelling, é uma relação não-livre. Não obstante, a partir do momento que o

⁸³ Tradução livre, original em inglês: “The God of pre-historical time is an actual, real God, and in him also the true God *Is*” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 123).

homem é alienado de uma relação essencial com Deus, com a essência de Deus, sua inclinação para a mitologia e o politeísmo não é contingente, é necessária.

“Mesmo para o povo escolhido [*Geschlecht*] o Deus do período pré-histórico é apenas a rédea, ou restrição, através da qual ele permanece segurado pelo verdadeiro Deus. Seu conhecimento do Deus verdadeiro não é um conhecimento natural, e só por esta razão, também não é estático, muito pelo contrário, está continuamente em devir porque o próprio Deus não é, para a consciência, existente, mas aquele que está sempre em devir, quem é precisamente chamado de Deus vivo, sempre aquele que aparece, aquele que deve ser chamado e guardado assim como uma aparência é preservada⁸⁴”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 124).

Schelling considera que o Deus verdadeiro está em devir na consciência humana, por isso, ele é chamado de “Deus vivo”, porque não é estático, ainda não é uma realidade na consciência, por isto deve ser invocado, chamado, diferenciado, deve ser invocado com toda força, através de atos expressivos, e uma vez invocado deve ser constantemente lembrado, segundo o filósofo, o estado natural da crença monoteísta é a de submissão e expectativa. Entretanto, este devir não é eterno, o Deus verdadeiro deixa de ser um Deus que aparece, um Deus que deve ser mantido em constante invocação e diferenciação no momento em que a revelação encontra seu destino final, que segundo o filósofo, é Cristo. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 125).

Mais adiante, o filósofo critica aqueles que pressupõe que a origem da consciência religiosa do homem precede de alguma espécie de xamanismo, deificação da natureza ou fetichismo, segundo Schelling “Não, a humanidade não procede de tal miséria⁸⁵”. A humanidade procede do monoteísmo relativo, e na consciência humana sempre esteve a presença do Uno, ainda que não conhecesse a realidade de outros iguais, que preenche todas as coisas. O politeísmo, segundo Schelling, tem a mesma fonte do monoteísmo, e, portanto, a mitologia não é oposta ou completamente excluída da revelação, e vice-versa. Schelling também rejeita a hipótese de que o politeísmo tenha sido uma distorção do monoteísmo relativo, considerando o Uno relativo, Elohim, como a primeira potência do sistema de sucessão de deuses no politeísmo (SCHELLING: 2007, VIII, p. 125).

⁸⁴ Tradução livre, original em inglês: “Even for the chosen people [*Geschlecht*] the God of the pre-historical time is only the bridle or restraint, through which it is held by the true God. Their knowledge of the true God is not a *natural* one, and for just this reason also not a static one, but rather is always only becoming because the true God himself is for consciousness not the existing one, but rather always he who is becoming, who precisely as such is called the living God, always only he who appears, who always must be called on and held on to like an appearance is held on to”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 124).

⁸⁵ Tradução livre, original em inglês: “No, humanity has not proceeded from such misery” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 125).

Em seguida, uma crítica ferrenha ao pressuposto de que a revelação explica a mitologia e o politeísmo, em especial contra Voss e sua leitura eumerítica da mitologia, é realizada pelo filósofo. Segundo esta crítica, existia uma “mania” de querer explicar todas as coisas através do conceito de revelação sem que o próprio conceito de revelação tivesse antes sido objeto de investigação filosófica, Schelling adverte os teólogos cristãos temendo uma vulgarização do conceito de revelação, pressuposto fundamental do cristianismo. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 126).

“Este Uno que ainda não conhece seu igual, e que irrevogavelmente o Uno para a humanidade primeva, comporta a si mesmo, entretanto, como o meramente Uno relativo, o qual ainda não possui outro fora de si, mas pode ter, e de fato este outro vai libertá-lo de sua exclusividade de ser. Logo, já com ele a fundação do politeísmo sucessivo é estabelecida [*successiven Polytheismus*], ele é, ainda que não conhecido como tal, segundo sua natureza, o primeiro membro de uma série futura de deuses, de um verdadeiro politeísmo sucessivo [*Vielgöttere*]⁸⁶”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127).

Segundo Schelling, o verdadeiro fundamento do politeísmo está no Uno, Divindade “A”, que de certa forma, se comporta como Uno relativo, isto é, é sozinho o conteúdo imediato da consciência humana primordial, porque ainda não existe outro, não obstante, admite a possibilidade de um outro que venha a se tornar a Divindade maior, ele mesmo, o Uno relativo, é o fundamento do monoteísmo, como Elohim, e simultaneamente o fundamento do politeísmo sucessivo, como Urano no sistema de deuses heleno, ainda que não reconheça tal fato, é o primeiro membro de uma futura “série de deuses”.

Este Uno relativo, ainda indiferenciado, é considerado por Schelling, como já foi demonstrado no capítulo anterior, como o Deus pré-histórico que regia a humanidade como sua “cabeça”, sendo ele mesmo o fundamento do politeísmo, Schelling conclui afirmando que “nós desconhecemos o início histórico do politeísmo – mesmo tomando tempo histórico em seu sentido mais amplo⁸⁷” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127), no sentido de que o politeísmo tem seu fundamento em uma realidade

⁸⁶ Tradução livre, original em inglês: “That *One* who does not yet know his equal, and who is the ultimate *One* for the first humanity, comports itself however as the merely relative *One*, which does not yet *have* another outside itself, but yet can have one, and indeed such another one who will relieve him of his exclusive being. Thus, already with him the *foundation* is laid after all for successive polytheism [*successiven Polytheismus*], he is, even if not yet known as such, according to his nature the first member of a future series of gods, of an actual successive polytheism [*Vielgöttere*]”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127).

⁸⁷ Tradução livre, original em inglês: “*we know of no historical beginning for polytheism at all—even taking historical time in the broadest sense*”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127)

imemorial, que precede a própria história⁸⁸. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127). Entretanto, o filósofo considera que apesar de não conhecermos o início histórico do politeísmo, é possível considerar que este já estava presente, em potência, na consciência primordial da humanidade. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 128).

Em seguida, o filósofo concorda com o pressuposto de Hume: “a concordância com David Hume pode parecer estranha, naquilo que Hume primeiramente afirmou: quanto mais voltamos na história, tudo que encontramos é politeísmo sucessivo⁸⁹” (SCHELLING: 2007 VIII, p. 128). Entretanto, apesar de considerar a conclusão humiana como correta, adverte que o método de investigação de Hume tinha falhas, como considerar um conceito abstrato de politeísmo sem investigar suas diversas expressões históricas em diversos momentos e povos, além de rejeitar a validade histórica do Antigo Testamento, por ser um texto religioso para o judaísmo e o cristianismo.

Na leitura de Schelling, o Antigo Testamento é um texto de grande importância, na verdade, é através de sua leitura que o filósofo conclui que o politeísmo sucessivo “é tão antigo quanto a história”, e a própria consciência mitológica, que já existia na pré-história, como potência se converteria em realidade, mas não historicamente, todo o processo de devir da consciência se dá em uma realidade supra histórica. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 128).

Nesta realidade supra histórica, também se encontra aquilo que Schelling chama de “homem original” que vive um terceiro tipo de monoteísmo, aparte do monoteísmo absoluto e do monoteísmo relativo, através da consciência de Deus diretamente. O fundamento da relação do homem com Deus, está além da consciência primordial, este fundamento é a consciência em sua pura substância, isto é, sem ato, onde o homem não pode ser consciência de si, pois isto implicaria em ato, mas é apenas consciência de Deus, o homem em si, o homem original, é isto, pura e substancial consciência de Deus.

“O homem original não é um ato, mas antes *natura sua* que postula Deus, e de fato – porque Deus meramente pensado em geral é apenas uma abstração, enquanto o Uno meramente relativo já pertence a consciência real – aqui permanece para a consciência primordial nada além daquilo que

⁸⁸ Dentro da perspectiva schellingiana, a história tal como a conhecemos, tem seu início com a dispersão da humanidade em vários povos: “In the precise sense, historical time begins with the completed separation of the peoples”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 127).

⁸⁹ Tradução livre, original em inglês: *the agreement here with David Hume can seem strange, in that Hume first asserted: as far as we go back in history we find successive polytheism*”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 128).

postula Deus em sua verdade e unidade absoluta⁹⁰. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 129).

Para Schelling, o homem original, em essência, supra histórico e atemporal, é por natureza aquilo que postula Deus, mas Deus em sua verdade e unidade absoluta. O que é mais antigo e verdadeiro para o filósofo, é uma forma de monoteísmo que transcende o entendimento humano, e existe de maneira imanente à natureza do homem original, a função e razão de toda a existência do homem está em ser consciência substancial e postulação Divina. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 129).

O pressuposto do filósofo, é que antes mesmo de conduzir uma investigação acerca da mitologia e suas funções, é necessário investigar a própria essência da natureza humana em sua relação com o Divino, indaga Schelling: “como a consciência humana pôde, no princípio, de fato, antes de qualquer coisa, estar preocupada com representações de natureza religiosa, e na verdade ser completamente apoderada por elas⁹¹” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 130). A preocupação de Schelling não é como a consciência chega até o Divino, mas como ela se afasta do Divino, em seu primeiro momento, em ato, ela se afasta de Deus. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 130).

O homem original, consciência pura e substancial, é anterior a si mesmo, isto é, antes de se tornar objeto da própria percepção, é própria consciência de Deus, e este é na verdade, o monoteísmo original porque está atrelado à própria substância da consciência, sendo em si mesmo supra histórico, porque seu fundamento é a postulação de Deus na própria natureza do homem, e por isto, o Divino sempre é eterno para o homem, porque é postulado em sua própria natureza, não obstante, o filósofo considera que este monoteísmo, por não ser alicerçado em uma consciência real, convertida em ato, seja um monoteísmo cego, incapaz de diferenciação e portanto incapaz de conhecer Deus em sua verdade. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 130).

Portanto, o filósofo considera que o que há de mais original na consciência humana não seja um monoteísmo puro, nem um politeísmo puro, mas uma espécie de monoteísmo que ainda desconhece seu oposto, e como consequência não se diferencia como tal, como monoteísmo, é um monoteísmo que se relaciona com o

⁹⁰ Tradução livre, original em inglês: “The original man is not *actu*, but rather he is *natura sua* that which posits God, and indeed— because God merely thought in general is only an abstraction, while the merely relative *One* already belongs to the actual consciousness—there remains for the primordial consciousness nothing other than that it is that which posits God in his truth and absolute unity”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 129).

⁹¹ Tradução livre, original em inglês: “how the human consciousness could from the beginning, indeed before all else, be concerned with representations of a religious nature, indeed entirely seized by such” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 130).

politeísmo e o futuro monoteísmo formal, que se diferencia como tal. Simultaneamente, este monoteísmo original não exclui o politeísmo, na verdade, o politeísmo é parte dele, está contido nele, e em breve se consolidará como tal. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 131).

Nesta consciência primordial, segundo Schelling, reside o Divino em uma forma determinada de existência, não o Eu (*Self*) divino em sua pureza, esta figura Divina, é “El Shaddai”, o Deus do poder, da força para os hebreus. “Ainda, o conteúdo desta consciência é Deus em geral, e de fato, sem sombra de dúvidas, com necessidade – Deus⁹²”, esta necessidade de se apresentar em uma forma determinada, precede esta consciência primordial, e vem diretamente da consciência em sua substância pura, antes de se tornar ato, e é esta consciência que, sem vontade ou conhecimento, postula Deus com quem se relaciona diretamente, isto é, se relaciona com o Eu divino em sua pureza. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 132).

Não obstante, Schelling considera que o homem não pode permanecer no estado de “ser-fora-de-si”, portanto, esta relação primordial, chamada de relação essencial, da consciência com o Eu divino, se dá em apenas um momento e logo se converte em relação de conhecimento de Deus, o que implica em reflexão e é portanto uma relação livre. Este processo não acontece de maneira imediata, acontece gradualmente, a partir do momento em que a relação primordial do homem com Deus é sublocada ela não termina, mas se transforma, porque é eterna e indissolúvel.

Quando o Divino da consciência primordial, que até então está em sua essência, em seu Eu divino, se transmuta em ato, o homem é abarcado por Deus em sua realidade. Sobre este processo e sua relação com o politeísmo sucessivo, o filósofo afirma que o Deus que é Uno em essência, é múltiplo em suas formas de existência, em sua atualidade, em sua transformação em ato, e aí está a fundamentação do futuro politeísmo na consciência. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 132).

“A base da mitologia já é estabelecida na primeira consciência real, portanto, politeísmo, de acordo com sua essência, já havia emergido na transição para esta consciência. A partir disto, sabemos que o ato pelo qual a base da mitologia é estruturada não se faz presente na consciência real, pelo contrário, está fora dela. A primeira consciência real já existe com esta feição, através da qual é separada de seu ser essencial e eterno⁹³”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 133).

⁹² Tradução livre, original em inglês: “Yet the content of this consciousness is God in general, and indeed undoubtedly with necessity—God”

⁹³ Tradução livre, original em inglês: “The ground of mythology is already laid in the first actual consciousness, thus, polytheism, according to its essence, already emerged in the transition to this

O politeísmo, emerge na transição entre a consciência substancial, diretamente ligada com o Eu divino em sua pureza, e a consciência atual, quando Deus se postula de acordo com seus modos de existência, este movimento procede de uma determinação apriorística do próprio Divino, e não pode ser “retraído”, portanto, o filósofo considera que há uma alteração real na consciência que se dá no momento em que o Uno primordial é subjugado pelo Uno relativo, sucessão de potências, e tal processo não é contingente, mas necessário. O pensamento, a vontade, o entendimento e a liberdade não fazem parte deste processo, o “o movimento é relacionado à esta consciência enquanto destino, sorte, contra o qual nada se pode fazer⁹⁴” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 134).

Segundo Schelling, é um poder real que se impõe na consciência, que a subjuga e não se submete à sua autoridade, antes a possui integralmente, tudo isto precede o pensamento, e é neste momento que emerge o politeísmo sucessivo e a mitologia, como uma consequência natural do processo descrito, portanto, o filósofo considera que a “a mitologia vem a ser através de (na visão da consciência) um processo necessário, cuja origem é perdida no período supra-histórico e é escondida de si mesma⁹⁵”, e não como uma invenção, ou qualquer outro pressuposto abordado e rejeitado durante suas palestras, mas como o exato oposto de uma invenção, como um processo necessário que precede o próprio pensamento e transcende a temporalidade. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 134).

Os povos, e seus mitógrafos são apenas ferramentas neste grande processo, segundo Schelling, estes serviram ao propósito do processo sem saber e sem entender, eles não criaram as representações divinas, não há escolha, não há vontade nem reflexão, pois tais representações não são exógenas às consciências dos povos que as conceberam, pelo contrário, são endógenas às suas consciências, elas precedem de uma parte do interior da consciência, e se impõe com tamanha força e necessidade que aqueles que as experimentam, não tem dúvidas de sua realidade. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 135).

consciousness. From this it follows that the act by *which* the ground for polytheism is laid does not itself fall into the actual consciousness, but rather lies outside of the latter. The first actual consciousness *exists* already with this affection, through which it is separated from its eternal and essential being”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 133).

⁹⁴ Tradução livre, original em inglês: “movement is related to that consciousness as a *fate*, as a *destiny* against which it can do nothing”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 134).

⁹⁵ Tradução livre, original em inglês: “mythology emerges into being through a (in view of consciousness) necessary process, whose origin is lost in the supra-historical and is concealed from it itself” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 134).

Após compreender o processo que tem como a emergência da mitologia sua consequência, é fácil compreender o sentido da mitologia e os vários mitos que a integram, segundo Schelling, a mitologia vista de uma perspectiva puramente materialista é extremamente enigmática, isto se dá porque todas as coisas cujo sentido reside em um processo espiritual, questões particulares ou experiências interiores, parecem incompreensíveis para aqueles que não compartilham de tais experiências. Não obstante, o sentido da mitologia não está em nada externo a ela, pelo contrário, está no próprio processo que a faz emergir. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 134).

A mitologia não emerge de maneira artificial, segundo o filósofo, emerge de maneira natural e necessária, sua forma, conteúdo, matéria e aparência externa não podem ser diferenciadas, as ideias contidas na mitologia são aquilo que representam, há absoluta unidade entre sua forma e conteúdo. E como consequência de sua necessidade, seu conteúdo é autogerado e desde seu princípio, tem sentido real e doutrinal. “Para a mitologia, os deuses são essências que existem de verdade, deuses não são outra coisa, não significam outra coisa além daquilo que são⁹⁶” (SCHELLING: 2007, VIII, p. 136).

Por fim, Schelling conclui a oitava palestra afirmando que a mitologia, objetivamente, é uma teogônia real, a história dos deuses, e tais deuses são aquilo que são, porque o Uno é seu fundamento e o próprio conteúdo final da mitologia é o devir de Deus na consciência. Entretanto, de acordo com sua emergência, a mitologia é também um processo, pois a consciência é tomada por ela e a experimenta verdadeiramente, e especificamente, um processo teogônico, procede de uma relação essencial com Deus, é uma postulação Divina, e natural. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 138).

3.3.2 Processo teogônico e ontologia mitológica

No início de sua nona palestra, Schelling retoma o final de sua oitava palestra concluindo que os pressupostos das investigações rejeitadas em sua empreitada, isto é, o pressuposto de que a mitologia seria uma invenção, ou mera poesia, ou uma má representação de fenômenos naturais entre outras, estavam equivocados, e o

⁹⁶ Tradução livre, original em inglês: “To mythology the gods are actually existing essences, gods that are not something *else*, do not *mean* something else, but rather *mean* only what they are”. (SCHELLING: 2007, VIII, p. 136).

fundamento e origem da mitologia reside na própria consciência, que é considerada o princípio real da produção das ideias mitológicas. (SCHELLING: 2007, IX, p. 139).

Após retomar algumas conclusões da oitava palestra, o filósofo cita a obra do erudito alemão Karl Ottfried Müller (1797 – 1840), intitulada *Prologomena to a Scientific Mythology*, e segundo sua leitura, Müller aparentemente tem pontos de convergência com sua *Filosofia da Mitologia*. Müller acreditava que a mitologia é um empreendimento que busca unir o Ideal, aquilo que é pensado, e o Real, aquilo que acontece, não obstante, diferentemente de Schelling, Müller tinha como pressuposto que a mitologia é em si mesma uma invenção, entretanto, uma invenção comunal.

O Apolo da Ilíada é um deus real e ativo, se vinga do desrespeito do rei Agamenon contra seu templo e sacerdotes, para aqueles que acreditavam que ele era um deus real e ativo, este argumento desapontou Schelling: “Depois de ter encontrado isto, eu percebi que o Prologomena de O. Müller, nada tem em comum com a Filosofia da Mitologia⁹⁷.” (SCHELLING: 2007, IX, p. 140). Segundo o filósofo, a ideia de uma Filosofia da Mitologia remete aquilo que é “original”, ou seja, remete à história dos deuses em si, e não à mitos particulares baseados em uma história cujo protagonismo é atribuído à uma figura divina, justamente por buscar o significado mais profundo da mitologia, sua origem, e seu sentido, o filósofo buscará construir uma formulação ontológica sobre o processo teogônico, considerado como verdadeiro sentido da mitologia. (SCHELLING: 2007, IX, p. 140).

“O homem é criado no centro da Divindade, e lhe é essencial estar no centro, pois somente ali é seu verdadeiro lugar. Enquanto ele se encontra neste lugar [centro] ele vê todas as coisas como são em Deus, não na externalidade desunida e sem espírito da visão usual, mas antes são tomadas degrau por degrau, uma na outra, no homem enquanto sua cabeça, e através dele, elevadas até Deus⁹⁸.” (SCHELLING: 2007, IX, p. 143).

Segundo o filósofo, o próprio homem está na abóboda da Criação, no centro da Divindade onde é seu verdadeiro lugar, e percebe as coisas como verdadeiramente são, isto é, em sua realidade essencial em Deus. Não obstante, tal unidade é abalada, e confundida, fazendo com que o homem, o homem original, supra-histórico, não

⁹⁷ Tradução livre, original em inglês: After I found this, I saw that O. Müller’s prolegomenas have nothing in common with the Philosophy of Mythology” (SCHELLING: 2007, IX, p. 140).

⁹⁸ Tradução livre, original em inglês: “Man is created in the center of the Godhead, and it is *essential* to him to be in the center, for only there is he in his true place. As long as he finds himself in this [center] he sees things as they are in God, not in the spiritless and unityless externality of the usual seeing, but rather as they are taken up step by step into one another, are thereby, in man as their head, and through him, taken up into God”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 143).

esteja mais em pura contemplação das coisas como são em Deus, mas no mesmo nível delas. Entretanto, o homem não aceita seu deslocamento, e em sua busca pela retração, retorno à sua posição originária, emerge um mundo intermediário que Schelling chama de “mundo dos deuses”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 144).

Este mundo dos deuses, é um mundo supra-histórico que emerge na consciência quando o homem se encontra com um Divino cuja unidade está atribulada, transformando-se em divergência, é um mundo de “sonhos de uma existência superior”, é mundo que emerge de maneira natural, não-arbitraria e necessária para a reunião do homem com o Divino, e é por intermédio deste processo que, segundo Schelling, o homem, pode retornar ao Ser primordial (*Urseyn*). (SCHELLING: 2007, IX, p. 144).

Entretanto, Schelling aponta que tais conclusões podem levar à errônea perspectiva de que a mitologia é algo falso, e completamente subjetivo. A mitologia é consequência de um processo não-arbitrário que domina o homem, deslocado de sua posição no centro da Divindade, e faz emergir na consciência representações, de deuses, que não correspondem a nada fora daquilo que elas mesmas são. Entretanto, o filósofo explica, que não são as representações do processo mitológico que faz estremecer a consciência, e sim potências reais que ascendem no próprio âmago da consciência.

O processo teogônico é considerado subjetivo, na medida que acontece dentro da consciência e se expressa através da geração de representações, entretanto, o filósofo considera que as causas e objetos de tais representações, são em si mesmas potências teogônica, logo o conteúdo do processo não está nas representações, mas na causa e conteúdo de tais representações, que são as potências divinas em si mesmas. Tais potências divinas, são realidade ativas e criadoras, segundo Schelling, são estas potências que criam a consciência e a natureza em si, a consciência é considerada por Schelling como a pérola da natureza, a finalidade da natureza em si. (SCHELLING: 2007, IX, p. 144).

“Sob o monoteísmo, o qual é suposto que deve ter sido desintegrado no politeísmo sucessivo [*Vielgöttereij*], um histórico foi considerado é claro, um monoteísmo histórico que supostamente esteve presente em uma determinada era da raça humana. Reconhecidamente, nós agora devemos abandonar tal pensamento. Mas ao mesmo tempo, nós aceitamos o

essencial, ou seja, monoteísmo potencial da consciência primordial⁹⁹. (SCHELLING: 2007, IX, p. 145).

Schelling desconsidera que o monoteísmo histórico tenha relação com o processo teogônico, que gera a mitologia, e associa o processo ao monoteísmo da consciência primordial, relação essencial da consciência com o Eu Divino, portanto, as mesmas potências em sua coletividade e unidade fizeram da consciência aquilo que postula o Divino, em sua divergência se tornam os motores do processo teogônico, e da própria mitologia.

Entretanto, Schelling explica que o sentido verdadeiro de todo o processo não está verdadeiramente na divergência, e sim em seu oposto, na unidade, mas na verdadeira unidade. A primeira potência, “A”, é aquela que inicia o processo, esta mesma potência antes possuía a consciência exclusivamente, ou seja, às custas da ausência, ou exclusão de outros, e através deste processo, tal potência é libertada da exclusividade e subjugada pelo próprio processo, fazendo com que a unidade, que não era absoluta, pois excluía as outras potências divinas, se torne mais real, mais objetiva. O processo todo, não em seus momentos singulares, mas em sua totalidade, consiste em uma auto-restauração e auto-realização da verdade.

Este politeísmo sucessivo, gerado pelo processo, é o meio pelo qual o Divino consegue produzir a verdadeira unidade, a multiplicidade de deuses é algo acidental, e acaba por ser subjugada a totalidade. Schelling considera que a mitologia, enquanto processo, é em si mesma verdadeira, e as interpretações que a consideravam um equívoco ou distorção da verdade, não conheciam o processo sucessivo da mitologia, apenas seus fragmentos. (SCHELLING: 2007, IX, p. 146).

Desta maneira, o filósofo afirma que cada religião politeísta, individualizada, isto é, separada das demais, não é verdadeira, mas o politeísmo em seus diversos “momentos sucessivos” é o caminho à verdade, e em si mesmo é verdadeiro, entretanto, o Eu Divino não está na consciência mitológica, mas sua imagem idêntica, Schelling considera que a religião cujo conteúdo volta a ser o Eu Divino, é o cristianismo, e a partir do momento em que as religiões politeístas se tornaram “fixas”,

⁹⁹ Tradução livre, original em inglês: “Under monotheism, which is supposed to have disintegrated into successive polytheism [*Vielgöttere]*, a historical one was of course considered, a historical monotheism that is supposed to have been present in a certain era of the human race. Admittedly, we have now had to give up such a thought. But in the meantime, we have accepted an essential, that is, potential, monotheism of the primordial consciousness”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 145).

elas se tornam lembranças sem vida, sendo alienadas, e ignorantes do processo que as gerou, e é em sua totalidade verdadeiro. (SCHELLING: 2007, IX, p. 148).

O filósofo empreende uma retomada para clarificar suas conclusões considerando as hipóteses que já havia rejeitado anteriormente. O primeiro pressuposto analisado pelo pensador, é aquele onde a mitologia não tem verdade alguma, segundo esta hipótese, a origem e sentido da mitologia reside na pura contemplação estética da poesia, ou na mera ignorância humana, a segunda hipótese, que abarca diversas, considera que exista verdade na mitologia, mas não na mitologia em si mesma, estas interpretações consideram que a mitologia é um disfarce, de uma verdade histórica (evemerismo), de uma verdade física (Heyne), ou uma distorção de uma verdade científica (Hermann) ou religiosa (W. Jones e Creuzer).

Após resumir as hipóteses que abordou e rejeitou, Schelling estabelece sua própria hipótese, que construiu através de sua investigação na “Filosofia da Mitologia”, que é a hipótese onde a mitologia tem verdade em si, verdade religiosa em si. (SCHELLING: 2007, IX, p. 149). O sentido religioso da mitologia, está na realidade das potencias, estes poderes criaram a natureza através do distanciamento e da tensão uma contra a outra, e em cooperação criaram a consciência humana, que é considerada por Schelling a finalidade da criação e da natureza, ascendendo em seu interior como potencias teogônicas, sendo as mesmas potencias geradoras do mundo, que se transformam em potências cósmicas, externas à consciência, transformando-se de potencias subjetivas, presentes apenas na consciência, em potências objetivas. Desta maneira, Schelling conclui que o processo mitológico é em si, a restauração da unidade sublocada. (SCHELLING: 2007, IX, p. 150).

“Não é possível pensar que os princípios de um processo, que prova ser um processo teogônico, possam ser quaisquer outros além dos princípios de todo o Ser e todo Devir. Portanto, o processo mitológico não pode ter sentido meramente religioso – ele tem sentido universal [*allgemeine*]. Por esta razão, o processo universal [*allgemeine*] que repete a si mesmo, reconhecidamente, a verdade que a mitologia tem neste processo também um sentido universal [*universelle*], onde nada pode estar fora¹⁰⁰”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 150).

¹⁰⁰ Tradução livre, original em inglês: “It is not in itself thinkable that the principles of a process that proves to be a theogonic one can be something other than the principles of *all* Being and *all* Becoming. Thus the mythological process does not have merely religious meaning—it has *universal* [*allgemeine*] meaning. For it is the universal [*allgemeine*] process that repeats itself in it, accordingly, the truth that mythology has in the process is also a universal [*universelle*] one, one excluding nothing”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 150).

O filósofo entra em complexos pressupostos ontológicos, segundo os quais, o processo teogônico é um processo real, e que estrutura a própria realidade da existência, é um processo realizado pelos princípios de todo Ser e todo Devir. Segundo o pensador Edward Allen Beach, um dos princípios mais intrigantes do sistema de filosofia de Schelling, é justamente seu sistema ontológico, que é baseado na máxima “*Wollen ist Ursein*”, ou “Vontade é o ser primordial¹⁰¹”, chamado por Beach de “voluntarismo ontológico”. (BEACH: 1994, p. 115).

Vale ressaltar a importância do entendimento da *Erzeugungsdialektik*¹⁰², dialética de produção, de Schelling para compreender sua noção de sucessão de potências, e por fim, o próprio sentido da mitologia e sua fundamentação religiosa. Neste sistema de dialética, as formas sucessivas (*erzeugt*) não estavam “contidas” nas anteriores, e são reveladas, como é na dialética hegeliana, mas são produzidas por uma espécie de necessidade teleológica. (BEACH: 1994, p. 113).

Segundo Schelling, a “Vontade”, não é uma qualidade derivativa, e sim o fundamento do Ser, a “Vontade” pode agir por conta própria, capaz de se impor e abranger o mundo em sua realidade concreta. Neste sistema ontológico, existem potências geradoras do mundo, que existem antes do tempo, e antes estavam em silêncio. A primeira destas potências, “A”, representada por Schelling, algumas vezes como “A1” e até “-A”, é a “possibilidade ilimitada do Ser” (*das sein Könnende*), ou “ser-em-si”, por isto é indiferenciada, como Elohim ou Urano, e inclui todas as modalidades e formas do ser, esta potência também é considerada como “a infinita ausência do ser” (*der unendliche Mangel na Sein*). (BEACH: 1994, p. 117).

Esta primeira potência, possui uma “*der nicht wollende Wille*”, isto é, “vontade sem vontade”, o que significa que “A” tem capacidade inata de querer, mas tal capacidade permanece em potência, sem se tornar uma vontade efetiva, por isto, Schelling considera esta potência, como um “não-ser relativo”. Segundo Beach, neste sistema ontológico, o filósofo faz uma ligação com conceitos gregos entre o “não-ser absoluto” e o “não-ser relativo” com seu sistema de potências, de maneira que “A” é um “não-ser relativo” porque tem a capacidade de se tornar um “ser”, mas ainda não

¹⁰¹ Citação completa retirada de “Philosophical inquiries into the Essence of Human Freedom”: “In the final and highest judgment, there is no other Being than will. Will is primal Being [Ursein] to which alone all predicates of Being apply: groundlessness, eternity, independence from time, self-affirmation. All of philosophy strives only to find this highest expression”. (SCHELLING: 2006, p. 21).

¹⁰² Conceito de dialética já explorado no capítulo 1.3.

realizou tal possibilidade, enquanto o “não-ser absoluto” não possui a capacidade de vir a ser. (BEACH: 1994, p. 120).

Este estado indeterminado de não-ser, termina, quando a segunda potência é postulada, esta potência é chamada de “puro Ser” (*das rein Seiende*), ou “ser-fora-de-si”, representada algumas vezes como “A²” ou “+A”, e oferece o princípio da ordem, e a fonte da objetividade, é o próprio princípio da especificação, como Cronos, ou Jeová, representados na “Filosofia da Mitologia” como divindade “B”, é através desta potência que a realidade ganha forma, e estabelece esquemas de diferenciação. (BEACH: 1994, p. 121).

As duas primeiras potências deste sistema, são em si mesmas incompletas, sendo que “B”, sendo objetividade pura, depende de “A”, subjetividade pura, pois nada pode existir sem relação com o “outro”, sem ser experimentado pela consciência, e o inverso também é verdadeiro, “pois nenhum sujeito pode existir, exceto na medida em que tem um objeto¹⁰³”. “because no subject can be, except insofar as it has an object”. (BEACH: 1994, p. 124).

A solução ontológica para este antagonismo dialético entre as duas potências divinas, reside na emergência da terceira potência “*das sein Sollende*”, o “ser-que-deve-ser”, “A³” ou “C”, que traz o princípio do “ser-com-si” (*das bei-sich-Seiende*) que supera os outros dois, e concilia o antagonismo dos dois, como Zeus que se sobrepõe a Cronos e Urano, mas lhes confere uma posição digna em seu reino Olímpico. Segundo Beach, é possível conceber “A” como o Ilimitado e “B” como Limitante, “C” é o Auto-Limitante, estabelecendo uma síntese ontológica, e harmônica, através de sua ascensão, entre a ipseidade, de “A”, e a objetividade, de “B”. (BEACH: 1994, p. 126). É através desta terceira potência, “C”, que o próprio organismo do universo se sustenta, ela também é considerada por Schelling como a verdadeira essência do espírito. (BEACH: 1994, p. 127).

É sobre este sistema ontológico que todo o processo teogônico, e portanto a própria mitologia, é estruturado, como já foi demonstrado, este processo não é meramente subjetivo, acontece apenas na consciência, nem meramente objetivo, acontece apenas fora da consciência, mas antes universal, compreendendo e sendo em si mesmo a estrutura dialética ontológica de todo o Ser e de todo o Devir, é o processo absoluto, e segundo Schelling, a verdadeira inquirição científica acerca da

¹⁰³ Tradução livre, original em inglês: “because no subject can be, except insofar as it has an object”. (BEACH: 1994, p. 124).

mitologia tem como finalidade apresentar este processo universal, no particular dos mitos, entretanto, “para o presente, este processo é o objetivo da filosofia. A verdadeira ciência da mitologia é, portanto, a Filosofia da Mitologia¹⁰⁴”. (SCHELLING: IX, p. 151).

O filósofo então explica, que o nome “Filosofia da Mitologia”, empregado para distinguir a ciência verdadeira da mitologia das demais, remete a uma investigação científica que busca o sentido originário, mais profundo e verdadeiro daquilo que investiga e adverte, com ironia, contra aquilo que considera uma vulgarização do próprio conceito de filosofia, usando como exemplo, um caso de sua contemporaneidade onde um civil de Thurn escreveu uma “Filosofia do Sistema Postal”, segundo o filósofo, não se pode usar o termo “filosofia” para se referir a qualquer tipo de investigação. (SCHELLING: IX, p. 151).

Mesmo com a fundamentação da Filosofia da Mitologia, Schelling ainda considera que esta ciência não está completa, que está em estado de pré-investigação. Não obstante, o filósofo relembra de Platão e Aristóteles, quando disseram que o filósofo ama aquilo que é digno de espanto, admiração, ainda mais quando o estudo de tal objeto é coberto de “falsas explicações”, sendo o papel do filósofo, revelar a verdade daquilo que o intriga, em sua forma mais pura, discriminando as verdades, e inverdades relativas, buscando a verdade absoluta. (SCHELLING: IX, p. 152).

“A explicação só se torna para nós uma Filosofia da Mitologia no momento onde nenhuma outra pressuposição é possível, exceto esta que fala de uma condição necessária e eterna da natureza humana, uma condição que, em sua progressão, transforma a si mesma em uma lei para esta natureza humana. E, portanto, nós não substanciamos nosso conceito de cima para baixo, ditatorialmente como antes era, muito pelo contrário, substanciamos de baixo para cima – o que por si só é universalmente convincente¹⁰⁵”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 152).

O método de investigação empregado por Schelling em sua Filosofia da Mitologia, consistia em expor estudos prévios acerca de seu objeto de investigação, a mitologia em si, e demonstrar porque tais métodos não eram dotados de

¹⁰⁴ Tradução livre, original em inglês: “to present this process is the task of philosophy. The true science of mythology is for this reason the Philosophy of Mythology”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 151).

¹⁰⁵ Tradução livre, original em inglês: “The explanation only first became for us a Philosophy of Mythology at the point where no other presupposition remained possible except that of a necessary and eternal condition of human nature, a condition that, in its progression, transforms itself into a *law* for this human nature. And thus, we have not advanced our concept from above to below, dictatorially as it were, but rather substantiated from the bottom up—*which alone is universally convincing*”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 152).

substancialidade, e consistiam em apenas verdades relativas, ou inverdades relativas, a Filosofia da Mitologia só pode se estabelecer, quando se torna o único pressuposto que ainda subsiste. Após estabelecer sua ontologia mitológica, relacionando a sucessão de potências com o a emergência da mitologia, Schelling afirma que esta modalidade de filosofia que investiga a mitologia, tem como princípio investigar esta condição eterna da natureza humana, uma estrutura objetiva e subjetiva da própria natureza por si.

Uma investigação filosófica, aquela que busca a verdade absoluta do objeto estudado por si, acerca da mitologia, deve ser subordinada ao conceito de “teoria da mitologia”. Segundo o filósofo, quando o conhecimento de um objeto supera a externalidade e chega a essência, este conhecimento se eleva à categoria de teoria. A essência, é considerada por Schelling, a fonte do Ser daquilo que é estudado, e tal essência não era a finalidade das investigações anteriores, por isso, não as considera como “teorias”. “A teoria de todo objeto histórico ou natural é, em si mesma, nada além de uma consideração filosófica do todo¹⁰⁶”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 153).

Em geral, o filósofo considera que aquilo que não pode ser objeto da filosofia, é algo em si mesmo corrupto e distorcido, sem substancialidade alguma, pois só aquilo que é verdadeiro pode ter sentido para a filosofia, o sentido poético e cosmológico da mitologia pode fazer parte da investigação, entretanto, todas estas possibilidades estão subordinadas àquilo que a mitologia realmente é, processo teogônico e sucessão de potências divinas. (SCHELLING: 2007, IX, p. 154).

Além de sua relação com o processo teogônico, a mitologia tem uma afinidade intrínseca com a natureza em si, segundo o filósofo, a mitologia, assim como a natureza, constitui um mundo fechado em si mesmo, e é sempre passado em relação ao homem. Para Schelling, “Pode-se contar como uma ideia aceitável, ver a mitologia como a natureza elevada ao mundo espiritual através de uma refração abrihantada¹⁰⁷”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 155).

Por fim, Schelling considera que sua investigação apresentou resultados satisfatórios, resultados que não devem ser vistos como suposições meramente empíricas ou contingentes, mas ideias que buscam elevar a ciência da mitologia à

¹⁰⁶ Tradução livre, original em inglês: “The theory of every natural or historical object is itself nothing other than a *philosophical* consideration of it”. (SCHELLING: 2007, IX, p. 153).

¹⁰⁷ Tradução livre, original em inglês: “It could count as an acceptable idea to see mythology as a nature elevated into the spiritual realm through an enhancing refraction”. (SCHELLING: 2007 IX, p. 155).

outras ciências, considerando-a como um processo necessário, e natural, uma relação entre a Divindade e a própria consciência humana. Não obstante, a Filosofia da Mitologia só pode se estabelecer solidamente, expandindo sua rede de relações com outras filosofias que a precederam, segundo o filósofo, principalmente com as filosofias da História e da Religião. (SCHELLING: 2007, IX, p. 158).

3.3.3 Relação da Filosofia da Mitologia com a da História, Arte e Religião.

Na décima palestra, Schelling busca construir o fundamento de sua Filosofia da Mitologia enquanto ciência, para obter êxito em tal empreendimento, o filósofo busca como pressuposto, que tal filosofia está conectada com outras filosofias que a precederam em tempo, e já são aceitas como tal. Apesar de considerar que a Filosofia da Mitologia não tem relação de dependência com as demais, o filósofo acredita que exista uma relação intrínseca entre sua nova ciência e outras.

Para Schelling, nenhuma ciência verdadeira emerge sem expandir o universo do conhecimento humano, justamente por isso, nenhuma ciência é excluída de relações com outras. A grande substancialidade da Filosofia da Mitologia, à parte de sua interrelação com outras ciências, reside em sua descoberta: a mitologia como um processo teogônico na consciência humana primordial, e sua relação com um complexo sistema ontológico de potências divinas, e este fato “abre um novo mundo e não pode falhar em expandir o pensamento e conhecimento humano em mais de um sentido¹⁰⁸”. (SCHELLING: 2007, X, p. 159).

A história, segundo Schelling, e, portanto, a Filosofia da História, configura a primeira relação da Filosofia da Mitologia. O filósofo argumenta que não se pode atribuir o princípio da história, sem antes investigar os eventos mais misteriosos e primordiais, isto é, sem antes investigar as relações da consciência humana com o tempo supra-histórico.

Sobre a Filosofia da História, Schelling afirma desconhecer o pensador que teria elaborado seu conceito e nomenclatura, entretanto, afirma que apesar da ausência de elucidações, a ideia de uma Filosofia da História havia sido bem recebida. Segundo Schelling, o próprio conceito de história, depende da concepção de tempo, e sua relação com os períodos de história e pré-história, adentrando na própria

¹⁰⁸ Tradução livre, original em inglês: “unlocks a new world and cannot fail to expand human thinking and knowledge in more than one sense”. (SCHELLING: 2007, X, p. 159).

problemática da temporalidade em si, o filósofo indaga: “O futuro também não pertence à história, considerada como um todo¹⁰⁹?”. (SCHELLING: 2007, X, p. 160).

Segundo Schelling, “aquilo que não encontrou seu princípio, também não pode encontrar seu fim¹¹⁰” (SCHELLING: 2007, X, p. 160), argumentando que a ciência da história não pode estar fechada em si mesma, não está acabada, e argumenta que há de se investigar se a diferença entre o tempo histórico e o tempo pré-histórico é contingente, ou essencial. A partir deste pressuposto, o filósofo afirma que ao observar o conceito usual de história e pré-história, e buscar nada além deste, é claro que a diferença entre os dois deve ser contingente, o tempo pré-histórico é apenas anterior ao tempo histórico, e nada mais. (SCHELLING: 2007, X, p. 161).

O período pré-histórico é simplesmente considerado como aquele desconhecido, no sentido de que não existem fontes históricas sólidas o suficiente para torna-lo cognoscível. Não obstante, o filósofo não pretende manter sua investigação limitada pelo conceito usual de história e pré-história, pois segundo Schelling, aquilo que é considerado como uma fonte histórica válida em um momento, e por uma pessoa, pode deixar de ser logo em seguida, uns consideram os escritos mosaicos válidos, enquanto fontes históricas, outros não, uns consideram os escritos de Heródoto e Tucídides válidos, e outros questionam a validade de tais fontes.

Schelling então propõe um novo pressuposto para sua investigação, aquele que trata a relação de história e pré-história como uma relação essencial, onde a divergência entre ambos acontece internamente, ou seja, no conteúdo dos dois períodos, considerando o período chamado de pré-histórico, como o mais significativo, pois nele devem ter acontecido os eventos que determinaram o fundamento e desenvolvimento da própria história. (SCHELLING: 2007, X, p. 161).

Sobre as diferenças de conteúdo entre estes dois períodos, Schelling afirma que o período pré-histórico é o período da separação dos povos, entretanto, a própria separação dos povos não aconteceu por mera casualidade, e sim, pela crise espiritual causada pela sucessão de potências divinas na consciência humana, sendo assim, o conteúdo mais profundo da pré-história, é a própria mitologia. (SCHELLING: 2007, X, p. 162).

¹⁰⁹ Tradução livre, original em inglês: “Does the future not also belong to history, considered as a whole?”. (SCHELLING: 2007, X, p. 160).

¹¹⁰ Tradução livre, original em inglês: “that what has not found its beginning also cannot find its end” (SCHELLING: 2007, X, p. 160).

“Um evemerismo reverso é o ponto de vista mais apropriado. Não é como Evêmero ensinou que a mitologia possui eventos da história de tempos imemoriais, mas pelo contrário, a mitologia em emergência, isto é, o verdadeiro processo pelo qual ela emerge – o processo da mitologia em sua emergência é o verdadeiro e único conteúdo desta história imemorial¹¹¹”. (SCHELLING: 2007, X, p. 162).

Em suma, os dois períodos são diferentes entre si por uma diferença de essências, ou conteúdo, e mutuamente exclusivos e limitantes. No período pré-histórico, a consciência humana é subjugada por uma necessidade interior, enquanto o período histórico, é delimitado pelo período que o antecedeu, de maneira que Schelling, divide o período “pré-histórico” em dois, este primeiro, descrito acima, é considerado o período “relativamente pré-histórico”. “Portanto, o período histórico não tem relação de continuidade para com o pré-histórico, muito pelo contrário, é cortado e delimitado pelo último como um tempo totalmente novo¹¹²”. (SCHELLING: 2007, X, p. 163).

Existe ainda um terceiro período histórico, chamado de “absolutamente pré-histórico”, que de certa forma media entre os períodos. Este período é um período de completa imutabilidade histórica, o período da humanidade indivisa, unida pela primeira potência, “A”, e é este período que delimita o período “relativamente pré-histórico”, em si mesmo, não requer qualquer tipo de limitação, pois é apenas um ponto de partida. Neste período, segundo Schelling, não havia progressão histórica, o ontem era como o hoje, e, portanto, não existia história.

Além do período “absolutamente pré-histórico” e sua completa imutabilidade histórica, existe apenas o período supra-histórico, que segundo o filósofo, não é um período propriamente dito, e sim uma espécie de “eternidade” onde não existe realmente o antes e o depois. O que Schelling verdadeiramente propõe, é um sistema de tempos, ou períodos, onde o próprio desenrolar da história humana aconteça conforme seus pressupostos ontológicos. (SCHELLING: 2007, X, p. 164).

Dentro destes pressupostos, o filósofo argumenta que cada um dos três períodos são, em si mesmos, períodos autossuficientes e com significados próprios, não obstante, cada um é parte do todo, e cumpre sua função de acordo com o todo.

¹¹¹ Tradução livre, original em inglês: “A converse eumerism is the right point of view. Not as Eumeros taught does mythology contain the events of the oldest history, but rather, conversely, mythology in emergence, that is, actually the process by which it emerges—this process of mythology in its emergence is the true and only content of that oldest history”. (SCHELLING: 2007, X, p. 162).

¹¹² Tradução livre, original em inglês: “Thus, the historical time does not continue into the pre-historical time but rather, to the contrary, is cut off and bounded by the latter as a fully other time”. (SCHELLING: 2007, X, p. 163).

O momento “absolutamente pré-histórico”, é apenas um momento, a pura imutabilidade, de onde emerge o período “relativamente pré-histórico”, que mediará e limitará o fundamento do período “histórico”. (SCHELLING: 2007, X, p. 164).

“Se pegarmos o conceito de história, em seu sentido mais amplo, a Filosofia da Mitologia é por si mesma primeira, e, portanto, mais necessária e indispensável, parte de uma Filosofia da História. É inútil dizer que os mitos não contêm história alguma. Os mitos que realmente emergiram, são eles mesmos o conteúdo da mais antiga história, e ainda, mesmo se alguém quiser restringir a Filosofia da História ao período histórico, é impossível encontrar um princípio para isto ou fazer qualquer tipo de progresso se o passado daquilo que este tempo (tempo histórico) postula, permanece incompreendido para nós¹¹³”. (SCHELLING: 2007, X, p. 165).

Após apresentar seu sistema de períodos históricos, o filósofo aprofunda seu argumento a favor da relação intrínseca, e inevitável de sua Filosofia da Mitologia, com a Filosofia da História. Segundo Schelling, a sua investigação na Filosofia da Mitologia é essencial para uma verdadeira Filosofia da História, isto acontece porque os mitos, e a mitologia como um todo são assentados em um processo teogônico, que é em si mesmo o motor da história, da natureza, de todo o Ser e Devir, e tratam daquilo que é mais antigo e distante, período supra-histórico.

Dentro de sua perspectiva, Schelling acredita que de onde quer que uma investigação histórica parta, ela chegará, irremediavelmente, em um “lugar escuro” que é ocupado unicamente pela mitologia. Justamente por isso, uma verdadeira Filosofia da História, e até mesmo as ciências em geral, deve construir uma relação com a Filosofia da Mitologia, com a ciência que busca compreender o fenômeno da mitologia em sua verdade. (SCHELLING: 2007, X, p. 166).

Da mesma maneira, o filósofo argumenta que a relação entre sua Filosofia da Mitologia e a Filosofia da Arte em geral, é necessária. Assim como sua Filosofia da Mitologia é aquela que busca a verdade, a origem e o fundamento do objeto que estuda, uma Filosofia da Arte deve buscar a verdade da arte, através das primeiras representações artísticas, pressupondo que é a poesia que é a forma de arte original, que precede a plástica e a música. Ao investigar o fundamento da poesia, o investigador chegará fatalmente naquilo que precede a “invenção”, e deriva

¹¹³ Tradução livre, original em inglês: “If one takes history in the broadest sense, then the Philosophy of Mythology itself is the first, and thus most necessary and indispensable, part of a Philosophy of History. It is no use to say that the myths contain no history. As myths that *actually* once were emerged, they are themselves the content of the oldest history, and yet, even if one intends to restrict the Philosophy of History to historical time, it must appear impossible to find a beginning for it or to make any kind of progress in it if that which this (the historical time) posits as the past of itself remains fully incomprehensible to us”. (SCHELLING: 2007, X, p. 165).

unicamente da própria consciência humana, isto é, chegará na mitologia como fundamento da poesia. (SCHELLING: 2007, X, p. 167).

Por esta razão, Schelling considera necessário que toda investigação, toda obra de uma Filosofia da Arte deve tratar, em seus capítulos principais, da mitologia e sua relação com a poesia e arte em geral, e somente a filosofia é capaz de expor a necessidade da arte, necessidade real, regida por seres reais, princípios ou conceitos eternos, que em sua Filosofia da Arte são considerados deuses. Quando a essência dos objetos da arte é esmaecida, ou esquecida, a arte se torna contingente, alienada de sua verdadeira natureza e incapaz de perceber sua substancialidade, e a partir disso, a filosofia deve atuar para restaurar o significado da arte. (SCHELLING: 2007, X, p. 168).

Dada a relação necessária entre a Filosofia da Arte e a Filosofia da Mitologia, Schelling estabelece a última relação, desta vez, com a Filosofia da Religião. Sendo o resultado da investigação empreendida pela Filosofia da Mitologia, a revelação de um processo teogônico regido por potências divinas reais na consciência humana, a relação entre as duas filosofias se dá quase que necessariamente. Aceitando o pressuposto de que a consciência humana, e toda a realidade em si, é regida por potências divinas, e a mitologia é uma consequência necessária de todo o processo, uma Filosofia da Religião, compreendida como a ciência que investiga a essência, a origem e o sentido do fenômeno religioso em si mesmo, deve dialogar com a Filosofia da Mitologia. (SCHELLING: 2007, X, p. 169).

Segundo Schelling, o pressuposto mais comum das investigações da Filosofia da Religião, era o de que existia apenas duas religiões, uma derivada da revelação e outra considerada natural, entretanto, a investigação empreendida por ele introduz uma terceira forma de religião, a religião mitológica, que é independente das outras duas, precede a revelação e inclusive serve de intermediador da revelação, é a primeira expressão religiosa que existe, e por um tempo é a religião universal. Esta descoberta conquistada pela Filosofia da Mitologia, se aceita, é de suma importância para o entendimento da natureza do fenômeno religioso.

“Mais adiante, nós explicamos que a mitologia, como a religião impensável da raça humana, e por esta razão, também a religião da raça humana que antecipa todo o pensamento, é apenas compreensível a partir das postulações do Deus natural na consciência, as quais não podem se apresentar além desta condição sem passarem por um processo necessário

através do qual, são levadas novamente à suas posições originais¹¹⁴. (SCHELLING: 2007, X, p. 170).

A mitologia é a primeira verdadeira expressão religiosa, e de certa forma, é a expressão religiosa original, que precede toda reflexão, razão e juízo, descende unicamente de postulações divinas na consciência primordial e por isto, é considerada por Schelling a única religião que é naturalmente auto-produzida. Schelling aceita chamar esta religião mitológica de religião natural, desde que, não se cometa o erro de interpretar a mitologia como deificação da natureza, ou como uma religião onde Deus se esconde, ou fica submerso na natureza. (SCHELLING: 2007, X, p. 170).

Acerca da relação entre a religião natural e a revelação, Schelling considerava que existe uma relação de causa e consequência, sendo a religião revelada uma consequência necessária do desenrolar da religião natural. A religião natural emerge sem pressupostos, sem precedência, mas a religião revelada requer um fundamento, um pressuposto, uma precedência e, portanto, é sempre segunda em relação ao processo religioso em geral. “A religião revelada é na ordem história, apenas a segunda, e, portanto, já é mediada a partir da religião real – isto é, da religião independente da razão¹¹⁵”. (SCHELLING: 2007, X, p. 171).

Apesar das diferenças entre a religião natural e a religião revelada, ambas derivam do mesmo processo, o processo teogônico, e seu fundamento existe independentemente de qualquer ciência. Schelling acredita existir uma relação de eventos naturais e supra-naturais, sendo a religião mitológica regida por eventos naturais e a revelada por eventos supra-naturais, em todo o processo religioso, entretanto, aquilo que é supra-natural, é sempre mediado por aquilo que é natural.

Dentro desta perspectiva, Schelling enxerga no cristianismo, religião completamente revelada, a superação da religião mitológica, e assim como a religião mitológica, o cristianismo também é parte do processo teogônico. A missão de demonstrar tal relação, cabe apenas a filosofia, da Mitologia e da Religião, pois,

¹¹⁴ Tradução livre, original em inglês: “Further, we have thereafter explained that mythology, as the unprethinkable religion of the human race, and to this extent also the religion of the human race anticipating all thought, is only comprehensible from the *natural* God-positing of consciousness, which cannot step forth out of this condition without falling prey to a necessary process through which it is led back into its original position”. (SCHELLING: 2007, X, p. 170)

¹¹⁵ Tradução livre, original do inglês: “The revealed religion is in the historical order only just the second, and thus already mediated form of the *real* religion—that is, of the religion independent of reason”. (SCHELLING: 2007, X, p. 171).

segundo Schelling, os teólogos cristãos, de sua época, se preocupavam unicamente com questões de apologética de uma doutrina. (SCHELLING: 2007, X, p. 172).

“Se, agora, consideramos que tanto as religiões naturais e reveladas são verdadeiras, então, conseqüentemente, em seu conteúdo final não pode haver diferença entre elas. Ambas devem conter os mesmos elementos, [e] apenas seu sentido em uma vai ser diferente da outra, e porque a diferença entre elas é apenas esta, uma é a religião naturalmente postulada e a outra divinamente, então, os mesmos princípios são apenas naturais em uma e tomados como divinos na outra¹¹⁶”. (SCHELLING: 2007, X, p. 173).

Schelling considera que tanto a religião natural quanto a religião revelada, em especial o cristianismo, são parte de um processo religioso e ambas são religiões verdadeiras. Cristo preexistia como uma potência cósmica, uma das potências em cuja união Deus É, e se revela como tal, entretanto, enquanto potência, Cristo continua sendo divino, porém não revelado. Com o advento de Cristo, todo o processo religioso encontra sua finalidade, Cristo é considerado por Schelling o próprio fim da revelação. (SCHELLING: 2007, X, p. 173).

No final de sua décima palestra, além da religião natural e a religião revelada, Schelling considera ainda a possibilidade de uma terceira religião, a religião filosófica. Esta terceira religião, se é uma religião verdadeira, deve participar do processo teogônico e possuir o mesmo conteúdo, ainda que diferenciado, das outras duas religiões. Segundo Schelling, aquilo que diferencia a religião filosófica das demais, é que os princípios ativos e reais incompreendidos nas religiões natural e revelada, podem ser compreendidos nesta terceira religião.

A finalidade da religião filosófica não reside em deslegitimar as antecessoras, pelo contrário, é em si mesma a compreensão da totalidade do fenômeno religioso em sua verdade e realidade. Entretanto, Schelling considera que esta terceira religião, ainda não existe se não enquanto uma possibilidade distante, e só poderia existir quando a própria filosofia estivesse completa. (SCHELLING: 2007, X, p. 174).

¹¹⁶ Tradução livre, original do inglês: “If, now, both natural and revealed religions are actual religion, then according to the last content there can be no difference between them both. Both must contain the same elements, [and] only their *meaning* in the one will be different from that in the other, and because the difference of both is only that the one is the naturally posited religion, and the other the divinely posited one, then *the same* principles that are merely natural in the one will be taken as divine in the other”. (SCHELLING: 2007, X, p. 173).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devida à complexidade do tema abordado, esta dissertação foi delimitada ao máximo, e na medida do possível, considerando as limitações que lhe foram impostas, procuramos expor com precisão e profundidade os papéis que a Mitologia teve no desenvolvimento do sistema de Filosofia de F.W.J. Schelling, evidenciando, é claro, seu apogeu, que está em sua obra tardia, mais precisamente na *Filosofia da Mitologia*.

Ainda jovem, Schelling tomava a filosofia como instrumento de investigação dos mitos ainda que de maneira imatura, apenas sistematizasse ideias que ele mesmo abandonaria. A obra *On Myths, Historical Legends and Philosophical Themes of Earliest Antiquity* (1793) é uma tentativa de estabelecer argumentos filosóficos, hermenêuticos, para a interpretação dos mitos. O jovem Schelling ainda não se preocupava com a essência dos mitos, nem mesmo com a relação entre mitologia e arte.

Já em seu período da filosofia da identidade, o filósofo trata a mitologia como algo muito superior comparado ao que antes lhe significava. Podemos observar tal mudança de perspectiva, ao analisarmos sua *Filosofia da Arte*, onde o filósofo considera que o universo é arte em Deus (SCHELLING, 2010, p. 49), e todas as coisas existem enquanto beleza absoluta em Deus. O poeta, e o artista se utilizam de uma faculdade transcendental, a fantasia, para apreender e transpor a realidade divina na realidade, e ao adentrar neste reino de beleza absoluta, encontram os deuses.

Os deuses são as próprias ideias da filosofia, intuídas artisticamente através da fantasia, e a mitologia, nada mais é do que o próprio universo, tal como ele é em Deus, em perfeição e beleza, a própria imagem da vida e caos. Já nesta *Filosofia da Arte*, Schelling rejeita as interpretações alegóricas da mitologia e afirma que os deuses não significam nada além daquilo que realmente são, ou seja, Divinos.

Entretanto, o autor da *Filosofia da Arte* não estava satisfeito com o papel que a mitologia ocupava em seu sistema de filosofia. Segundo o filósofo, a arte é capaz de revelar no real aquilo que é ideal. Sendo a mitologia sua estrutura transcendental, um filósofo como Schelling não poderia se abster de uma investigação mais profunda acerca da mitologia em si.

Dediquei o terceiro capítulo desta dissertação para expor as dez palestras ministradas por Schelling na Universidade de Berlim, que compiladas por seu filho, ganharam o nome de *Filosofia da Mitologia*. Logo nas primeiras palestras, o filósofo

se propõe a demonstrar as incongruências das interpretações que buscava rejeitar, a alegórica e a evemerista são as mais conhecidas.

O caminho trilhado por Schelling para substanciar seus pressupostos, é, como ele mesmo afirma, ascendente, ou seja, ele começa de baixo para cima, refutando as investigações anteriores e seus pressupostos antes de estabelecer os seus mesmos, e só os estabelece após estar satisfeito com a refutação de seus predecessores, e agora acreditar que somente uma *Filosofia da Mitologia* seria capaz de satisfazer o anseio humano de compreender a mitologia em si mesma.

Pouco a pouco o filósofo vai construindo e substanciando suas questões, entre as quais, vale destacar seu conceito de “queda”. Segundo Fernando Rey Puente, a filosofia de Schelling tem como um de seus mais profundos, entretanto, silenciosos objetivos, a fundamentação de uma antropologia transcendental, antropologia esta, cujo objeto não é o homem enquanto animal biológico, histórico, mas cujo objeto é o homem transcendental, supra-histórico, com o intuito de elevar o homem “acidental” ao “transcendental”, à sua verdadeira Origem (*Ursprüngliche*). (PUENTE: 1997, p. 35).

Segundo esta antropologia transcendental de Schelling, o homem não é um pedaço em um grande relógio mecânico, vítima de abandono parental de seu Criador, muito pelo contrário, o homem é parte de uma Divindade viva, Absoluta, que se torna consciente de si através da consciência do homem. Se o Absoluto, ou Deus, é o Universo, o homem só pode ser um microuniverso, ou, utilizando um conceito mais apropriado, um microcosmo.

No último capítulo, existe uma passagem, já citada, que afirma que o homem é criado no centro da Divindade, e sabe que ali é seu lugar. Entretanto, o homem é afastado dali, e tem uma vontade irresistível de para ali retornar, na filosofia de Schelling, o retorno do homem é possível através do conhecimento da Divindade, ou seja, de sua Origem.

Em clara referência à Platão, Schelling estabelece seu conceito de “reminiscência”, explicado no capítulo 3.2.2, onde o homem tem uma pré-ciência de todas as coisas, tal como são em Deus, porque ele mesmo as viu, no momento em que sua consciência estava sendo formada na Divindade, e sente falta desta contemplação. O verdadeiro conhecimento humano não se dá pelo ato de aprender coisas novas, mas sim pelo ato de reaprender as coisas tal como elas são no Absoluto.

Não há outra alternativa para o homem acidental elevar a si mesmo de volta à Divindade, se não através da mitologia. Só a fantasia da arte abre as portas para o

Mundo Divino, e só a mitologia é a matéria da arte, e a mitologia, por si mesma, é um assentamento da própria realidade, é a doutrina de um processo ontológico de sucessão de potências Divinas reais na consciência humana.

A partir disto, Schelling nos apresenta a possibilidade de uma religião filosófica, retomando ao ideal da filosofia antiga, onde os sistemas de filosofia, tomemos o estoicismo como exemplo, eram também modos de vida, com conteúdos éticos, morais, estéticos, metafísicos e religiosos. Esta possibilidade, entretanto, ainda não foi esgotada, muito pelo contrário, toda a proposta de Schelling em sua *Filosofia da Mitologia* é pouco estudada, e ainda menos compreendida.

Dentro de nosso contexto filosófico, é imprescindível ressaltar que Schelling teve um discípulo, o filósofo Vicente Ferreira da Silva (1916 – 1963) que em sua obra *Transcendência do Mundo* tem um capítulo intitulado *Introdução à Filosofia da Mitologia*, onde propõe um diálogo entre Schelling e Heidegger, aceitando o conceito de Mito do primeiro, e de Ser do segundo. Vicente Ferreira é um dos poucos de nossos compatriotas que estudou a Filosofia da Mitologia e se apropriou dela em seu sistema de filosofia, por ter aberto a porta aqui em nosso país para um aprofundamento da *Filosofia da Mitologia*, concluiu esta dissertação, com uma citação de Vicente:

“Concluindo, a Mitologia representa um campo de realidades que sobrepujam e esmagam as decisões da criatura finita e que se desdobra e vive em majestosa independência e liberdade. O mito e o aórgico cobrem o mesmo setor de fenômenos, isto é, o não posto pelo sujeito e o existente como projetado pelo Ser”. (SILVA: 2010, p. 112).

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMSON, Robert, MITCHELL, John Malcom, *Encyclopaedia Britannica, Vol. 24*, London, ed. Encyclopaedia Britannica, Inc., 1911.
- ASSIS, Machado de, *Obras completas, Vol. II*, Rio de Janeiro, ed. Nova Aguilar, 1994.
- BEACH, Edward Allen, *Potencies of God*, New York, ed. State University of New York, 1994.
- BEIERWALTES, Werner, *The Legacy of Neoplatonism in F.W.J Schelling's Thought*, London, ed. International Journal of Philosophical Studies, 2002.
- BRISSON, Luc, *Introdução à Filosofia do Mito*, São Paulo, ed. Paulus, 2014.
- COLERIDGE, Samuel Taylor, *The Philosophical Lectures*, London, ed. The Pilot Press Limited, 1949.
- DIEL, Paul, *O Simbolismo na mitologia grega*, São Paulo, ed. Attar, 1991.
- FERGUSON, Margaret, SALTER, Mary Jo, STALLWORTHY Jon, *The Norton Anthology of Poetry*, New York, ed. W.W Norton & Company, 2005.
- FIGUEIREDO, Vinicius de, *Kant e Goethe – Uma aproximação* in GALÉ, Pedro Fernandes, WERLE, Marco Aurélio (org.), *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*, São Paulo, ed. Barcarolla, 2008.
- FILHO, Rubens Rodrigues Torres, *Introdução à Obras Escolhidas/ Friedrich von Schelling*, São Paulo, ed. Nova Terra, 1989.
- GALÉ, Pedro Fernandes, WERLE, Marco Aurélio (org.), *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*, São Paulo, ed. Barcarolla, 2008.
- HOBBSAWM, Eric J., *A Era das Revoluções*, São Paulo, ed. Paz e Terra, 2017.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Poesía Completa, Edición Bilingüe*, Barcelona, ed. Ediciones 29, 1977.
- KANT, Immanuel, *Critique of Judgment*, Cambridge, ed. Hackett Publishing Company, 1987.
- KLOTZ, Christian, *Monismo e filosofia da arte em Schelling* in GALÉ, Pedro Fernandes, WERLE, Marco Aurélio (org.), *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*, São Paulo, ed. Barcarolla, 2008.
- MOREIRA, Júlio Cesar, *Filosofia e Teurgia no De Mysteriis de Jâmblico: Um estudo dos Livros I, II, e III*. 2013. 140f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.
- OTTO, Walter F., *Teofania*, São Paulo, ed. Odysseus, 2006.
- PINKARD, Terry, *German Philosophy, 1760 – 1780: The legacy of idealism*, New York, ed. Cambridge University Press, 2002.
- PUENTE, Fernando Rey, *As concepções antropológicas de Schelling*, São Paulo, ed. Loyola, 1997.

REALE, Giovanni, *História da Filosofia, 5: do romantismo ao empiriocriticismo*, São Paulo, ed. Paulus, 2005.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Albany, ed. State University of New York Press, 2007.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Filosofia da Arte*, São Paulo, ed. EDUSP, 2010.

SCHILDER, David C., *The Perfection of Freedom*, Eugene, ed. Cascade books, 2012.

SILVA, Vicente Ferreira da, *Transcendência do Mundo*, São Paulo, ed. É Realizações, 2010.

SOUSA, André Luís Bonfim, *A Relação Homem-Natureza: Um paralelo entre Espinoza e Feuerbach*. 2009. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.

SUZUKI, Marcio, Prefácio de *Filosofia da Arte*, São Paulo, ed. EDUSP, 2010, p. 11.

VIEWEG, Klaus, *A arte moderna como superação da orientalidade e do classicismo* in GALÉ, Pedro Fernandes, WERLE, Marco Aurélio (org.), *Arte e filosofia no Idealismo Alemão*, São Paulo, ed. Barcarolla, 2008.

WIRTH, Jason M., Prefácio de *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Albany, ed. State University of New York Press, 2007, p. VII.