

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 20 - número 39 - março 2011

vol. 20 - número 39 - março 2011

Fundação Eng. António de Almeida



LIBERDADE, FORÇA E INDIVIDUAÇÃO - A PARTIR DOS FRAGMENTOS SOBRE AS “ÉPOCAS DO MUNDO” DE SCHELLING

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES*

Abstract: In 1806 Schelling began the writing of his notes on the "World's Epochs", that he never finished. The general conception of the fragments is a combination of mystical and philosophical ideas about time and history and an essay to conceive the connection between freedom and possibility in God and in the structure of the living being, including Man. The fragments contain rich textual materials to study Schelling's concept of the individuation of the finite living being and give a splendid illustration for the four axes individuation model.

Key words: individuation, individual being, living being, individuation model, force, freedom.

Resumo: Em 1806 Schelling iniciou a escrita de notas sobre as “Épocas do Mundo” que nunca chegou a terminar. A concepção geral destes fragmentos é uma combinação de ideias místicas e filosóficas sobre o tempo e a história e de um ensaio para entender a conexão entre liberdade e possibilidade em Deus e na estrutura do ser vivo, incluindo o Homem. Os fragmentos são uma fonte extremamente rica para o estudo da noção da individuação do ser finito vivo em Schelling para além de oferecerem uma ótima ilustração do modelo da individuação dos quatro eixos.

Palavras Chave: individuação, ser individual, ser vivo, modelo da individuação, força, liberdade.

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (FLUC).

I. Os fragmentos sobre as “Épocas do Mundo” e o problema da individualização

Schelling começou em 1806 a escrita de suas notas sobre as “épocas do mundo”, que nunca terminou. Em 1814 referia ao editor Cotta uma primeira parte de um texto completo a ser publicado, possivelmente com base em uma versão pronta de 1811, a que foi acrescentando novos comentários. Mas a publicação nunca ocorreu.

A edição actual das notas de Schelling é devida a Klaus Grotzsch e foi publicada em dois volumes¹.

A concepção geral destes fragmentos é uma combinação de uma concepção mística e filosófica, de inspiração neo-platónica, do tempo e da história com um ensaio de entendimento do vínculo entre liberdade e possibilidade em Deus e na estrutura dos seres vivos, incluindo o homem.

O ensaio de explicação sobre como os seres vivos e a natureza organizada provieram de uma fonte divina livre levou Schelling ao exame dos postulados centrais das doutrinas neo-platónicas da emanação e, consequentemente, ao exame do conceito clássico de individualização.

Alguns dos problemas discutidos por Schelling estão estreitamente ligados ao tema das suas investigações sobre a essência da liberdade humana e em particular à análise do movimento interno da liberdade divina, da contracção, processão e expansão como o terreno propício para articular o “lebendige Realismus” por ele sustentado nas *Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana*².

No início do processo da revelação ou auto-revelação de Deus encontra-se o equivalente a um livre movimento da essência única que é Deus propriamente dito e que se assemelha a uma contracção. Assim, o início absoluto coincide com a individualidade absoluta que se move no sentido de si própria. A explicação deste começo com um tal carácter auto-referencial constitui uma parte importante destes fragmentos. O que é essencial é a ideia de que o começo na auto-revelação absoluta é idêntico à liberdade. A compreensão do começo de Deus a partir da sua própria vontade exige o conceito de liberdade que é ilimitado, sem condicionamento pelos objectos a que se aplicaria fora da natureza do próprio Deus.

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

² F. W. J. Schelling, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg, 1997, p. 28.

O argumento principal dos fragmentos pode referir-se ao longo de quatro teses: *i)* no início é a liberdade, que é infinita; *ii)* o começo é desenvolvido como processo contractivo de Deus ou como a imagem mais nítida da liberdade e do desdobramento no tempo da essência; *iii)* é possível reconstituir a liberdade à luz do movimento auto-referencial de Deus; *iv)* o modelo contractivo da liberdade divina é adequado para reconhecer o movimento universal que subjaz aos seres vivos e à natureza organizada.

A explicação da contracção de Deus e o processo do retorno à unidade de todas as coisas acontece ao longo de três diferentes narrativas ou processos: *o processo da liberdade, o processo do ser e o processo do espírito.*

No meio dos dois movimentos da emanação e do retorno encontra-se a estrutura do ser individual e, particularmente, a estrutura da individualidade vivente.

Proponho-me analisar esta estrutura mediante uma versão básica do modelo dos quatro eixos da individuação combinando oito polaridades: simplicidade ↔ multiplicidade; simultaneidade ↔ temporalidade; realidade ↔ virtualidade; potencialidade ↔ actualidade. A aplicação deste modelo exige uma atenção especial ao movimento das polaridades dos quatro eixos no sentido da passagem dos pólos uns nos outros.

Os fragmentos dos *Weltalter* de Schelling contêm um esboço muito rico da noção de individuação. À luz do clima intelectual da Filosofia romântica da Natureza, o filósofo percebeu que a pulsão interna de todos os seres vivos é devida à força; que a força é a manifestação do possível através da actualidade; que este impulso que anima todos os seres vivos individuais também é responsável pela modificação de qualquer elemento nos quatro eixos; e que a força só é compreensível, por fim, do ponto de vista de uma narrativa da liberdade.

II. Fontes dos fragmentos das “Épocas do Mundo”

Em conformidade com a tendência que se reconhece já no trabalho sobre a “Alma do Mundo” e no diálogo *Bruno*, Schelling continua nas *Investigações sobre a Natureza da Liberdade Humana* e nos fragmentos das “Épocas do Mundo” aspectos da tradição neoplatónica da emanação³, os ensinamen-

³ Sobre a relação entre a tradição neoplatónica e Schelling, sobretudo no que se refere ao grau de conhecimento efectivo das fontes antigas pelo filósofo veja-se W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt / M., 2004²; J. Halfwassen, “Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin” in J.-M. Narbonne / A. Reckermann, *Pensées de l’Un dans l’Histoire de la Philosophie. Études en Hommage au Prof. Werner Beierwaltes*, Paris, 2004, pp. 459 e ss.

tos do *Zohar* sobre o *Zimzoum* e a doutrina de Espinosa sobre a produtividade infinita e o *conatus* para explicar por que razão as coisas individuais vivas desenvolvem uma pulsão interior inconsciente, ou força, que actua um pouco em toda a natureza viva em concordância com o influxo divino neste mundo visível. A inspiração dos fragmentos sobre as “Épocas do Mundo” em fontes neo-platónicas, na tradição Hebraica e nos ensinamentos cabalísticos é evidente também na doutrina das potências.

Discutindo o problema da eternidade e incorruptibilidade do mundo em doutrinas de Demócrito, Epicuro, Platão, Aristóteles e a tradição estóica o *Tratado sobre a Incorruptibilidade do Mundo* atribuído a Filon de Alexandria⁴ concebeu o conceito do mundo como a soma dos céus e da terra e “tudo o que está aí” e analisa o problema do devir do universo visível. Filon acreditava que, no mundo, as coisas estavam organizadas para que cada indivíduo estivesse harmoniosamente relacionado, na sua posição particular, com o resto das posições dos outros indivíduos: “um acordo da mais pura simetria e harmonia”. Da ideia de que cada coisa individual tem um lugar natural no mundo parte Filon para a ideia estóica de que “cada natureza deseja manter-se e preservar-se a si mesma” se nada agir contra esta auto-preservação. O ritmo da reorganização finita de indivíduos dentro desse mundo imortal é feito de composição dos quatro elementos básicos, da dissolução de uma tal mistura novamente nos elementos e do início de uma outra composição, num ciclo infundável.

Nas *Eneades* de Plotino a compreensão da relação do Uno e do Bem levou à discussão da processão da multiplicidade do mundo empírico a partir de uma unidade inicial, cujas determinações ou particularidades concretas ignoramos e que só é acessível através de uma visão mística.

Os *Elementos de Teologia*, grande síntese de Proclus⁵ do neo-platonismo, continuaram o tema da relação da multiplicidade com a unidade de acordo com a doutrina platónica da participação. Mais especificamente, as proposições XI-XIV dos *Elementos*, que demonstram a necessidade de uma causa primeira, apontam para a associação da participação, do nexa de causalidade e da perfeição ao longo de uma série hierárquica cujo primeiro princípio é o Bem. A identidade do Uno e do Bem e a compreensão do carácter desejável e universal do Bem (proposição XXV) presume uma diferença qualitativa entre o Uno e o Bem, de um lado, e o Ser. Além disso, a proposição XIV concebia a posição do Bem acima do Ser de tal modo que somente a partir dessa posição podiam ter sentido as noções de causalidade e de movimento, de auto-movimento e de moção heterodependente.

⁴ *The Works of Philo Judaeus*, Ch. Duke Yonge (transl.), London, 1854-1890, 35. “On The Eternity of the World”.

⁵ Proclus, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (transl.), Oxford, 1971².

Por mediação do Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, algumas consequências místicas importantes do conceito neoplatónico do “imparticipável” foram aceites na Idade Média no contexto da chamada “via negativa” e, através do *Periphyseon* de João Scottus Eriugena, o conceito neoplatónico de emanação reconquista a sua força⁶.

Desde o século XV, sob influência de Pico della Mirandola, o acolhimento e estudo da *Cabala* judaica de um ponto de vista cristão em autores como J. Reuchlin, A. von Nettesheim ou C. Knorr von Rosenroth, na sua *Kabbala Denudata* (1677-1684), ilustra um estilo da compreensão do *En-Sof* em estreita conexão com a ideia de Deus de N. de Cusa, e também prefigura a exposição por Schelling do processo de expansão e contracção iniciais de Deus nos fragmentos.

Na História intrincada da recepção cristã da *Cabala* judaica desempenha um papel central o trabalho teosófico de J. Böhme e a sua recepção no Romantismo Alemão⁷.

Situando a interpretação da noção de natureza por J. Böhme na História do Pensamento, F. von Baader venceu o seu significado no debate moderno entre a perspectiva cartesiana e mecanicista e o que ele chamou *jene ältere, auch von J. Böhme festgehaltene Naturansicht, welche in der Natur ein Symbolik und Signatur, d. h. eine ethisch religiöse Bedeutung anerkennt*⁸. O Diário de F. von Baader dos anos 1786-1792 e os seus escritos posteriores são um bom testemunho da influência de temas como força, analogia e expressão na investigação da natureza e da vida e possuem uma filiação clara em J. Böhme.

Dois motivos principais nos orientam para uma breve comparação entre Schelling e o método expressivo e genético de J. Böhme: *i*) um dos temas do *Mysterium Magnum* de J. Böhme é a explicação da origem do mal e a diferença entre o bem e do mal na vontade de Deus. *ii*) J. Böhme também concebeu uma doutrina sobre as “Épocas do Mundo” para entender como o *Logos* divino se tornou visível neste mundo, desde as entidades espirituais até aos seres materiais individuais.

No *Mysterium Magnum* J. Böhme leu a ideia do *Logos* divino do Evangelho de João como querendo dizer que o mundo visível é uma expressão do Deus invisível, que está para além do Ser. Concebe também Deus como a “força” não motivada.

⁶ Cf. G. D’ Onofrio, *History of Theology. The Middle Ages*, Collegeville, Minnesota, 2008, pp. 82-98; J. McEvoy / M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*, Leuven, 2002.

⁷ Cf. P. Mayer, *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Bohme: Theosophy, Hagiography, Literature*, Montreal, Kingston, 1999.

⁸ F. von Baader, „Vorlesungen über J. Böhme’s Theologumena und Philosopheme“ in Idem, *Sämtliche Werke, Erste Hauptabtheilung*, Band 3, Leipzig, 1852, p. 372.

Por outro lado, a noção de “força” é essencial para a explicação da influência do invisível no visível, por exemplo, na produção das palavras audíveis desde o significado espiritual, interior e inacessível, do *Logos*, como tal.

J. Böhme concebe o Deus para além do Ser como o “Uno e o Todo” que pretende a sua própria revelação como um desejo comandado pelo Amor de si, perceptível no mundo aparente, visível, pela força interior que dele brota e que se espalha nos fenómenos da vida. A influência da força do *Logos* no mundo visível é análoga à presença generalizada do Sol em todas as criaturas visíveis que dependem da luz. O teósofo organiza a explicação da gênese expressiva do mundo desde o *Logos* ao logo de uma série de dicotomias como interior / exterior, oculto / visível, luz / escuridão, macro-cosmos / micro-cosmos. Mas uma identificação central leva à definição do *Logos* de Deus como *inteligência ou força que invade a totalidade dos seres*⁹ e como fonte de ímpeto para a natureza criada, embora incompreensível para o entendimento¹⁰.

Como suas expressões, da força divina procedem as formas sensíveis do mundo visível e todos os seres materiais. Assim, em geral, *Mysterium Magnum* consagra a noção do Ser como expressão, pois qualquer movimento de Deus para o mundo é uma porção do significado da revelação geral de Deus. A morfogênese e a Ontologia do ser finito são dois aspectos interligados da expressão das forças e do desejo de Deus no jogo da essência divina consigo mesma: através da expressão das suas forças a vontade de Deus torna-se Ser e substância, a fim de se revelar a ela mesma¹¹. Nestas ideias de clara inspiração cabalística estamos já muito próximos do núcleo central das teses de Schelling nas *Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana* e nos fragmentos sobre as “Épocas do Mundo”.

No terceiro e no quarto capítulo de *Mysterium Magnum* discutia J. Böhme o problema da origem do mal a partir do Deus interior, abscondito. Nestes capítulos a formulação do autor é comparável à discussão de Schelling sobre a origem do mal nas *Investigações Filosóficas sobre a Liberdade Humana*: como explicar que o *Logos*, que é também o Bem, possa gerar o Mal, a dor e o sofrimento?¹²

⁹ J. Böhme Teutonicus Philosophus, *Mysterium Magnum. Erklärung über das erste Buch Mosis / Von der Offenbarung göttlichen Wortes durch die drey Principia göttlichen Wesens / auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung*, Amsterdam, 1682, p. 11.

¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 56, § 41.

¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 20, § 9.

¹² As formulações das “Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana” sobre o tema da origem do mal desenvolvem-se a partir de oposições binárias que têm explicação na vontade e no entendimento divinos e se exprimem na Revelação de Deus, no seu todo, e especialmente no “Adão primordial” de que o Homem como espécie natural é uma

De acordo com as *Investigações...* de Schelling a formação do mal deve-se a um nexu expressivo, com efeitos ontológicos, que liga o *movimento da vontade de Deus* com o *movimento da vontade do fundamento*¹³.

O autor do *Mysterium Magnum* enfatiza a unidade do mal e do bem na natureza de Deus e faz uma distinção entre natureza e força em Deus para explicar como o conhecimento e a afectividade emergem da unidade da Vida divina e como a afecção é depois dividida em alegria e sofrimento, ou em um princípio divino e em outro demoníaco¹⁴. É esta mesma compreensão do nascimento da divisão a partir da unidade que a noção do *Zimzoum* pretende articular e a que Schelling novamente tenta dar resposta nas *Investigações...* e nos fragmentos.

A formação do desejo em Deus deve-se a um movimento original da indeterminação e imotivação do *Logos* para a autodeterminação que põe um *querer* determinado e com isso gera um âmbito tético de significado ontológico, como acontece com o movimento a que se referia o *Zimzoum*.

Este movimento é devido a uma dualidade de aspectos primitivos na relação de Deus consigo mesmo: o *regozijo* com a sua própria natureza e o *desejo* na direcção da sua natureza. A diferença entre o gozo da sua natureza e o desejo não se explica pela ideia da distinção dos acidentes da coisa e da coisa. Ao contrário, essa diferença representa a condição para que Deus se conceba como movimento interno em que o atraído e o atractor são um só.

Em Deus, desejo implica auto-afecção absoluta.

A referência a si mesmo tendo-se a si mesmo como o seu próprio objecto chama J. Böhme coagulação e auto-apreensão na sua própria projecção. Nos fragmentos sobre as “Épocas do Mundo” Schelling volta a esta concentração sobre si do movimento da contracção de Deus, certamente orientado por esta tradição.

imagem. Uma das oposições de valor gerativo mais poderoso é a que se dá entre a Luz e as Trevas desenrolada na oposição entre o positivo e o negativo, o amor e a atracção centrípeta do fundamento (*Grund*). A mesma oposição entre Luz e Trevas tem um valor gerativo na obra de J. Böhme e na Cabala. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, op. cit., p. 49.

¹³ Idem, *Ibid.*, p. 53.

¹⁴ A proximidade entre J. Böhme e as *Investigações* de Schelling não podia aqui ser mais evidente. Lembre-se as palavras de *Mysterium Magnum*: *Denn der heiligen Welt Gott und der finstern Welt Gott sei(e)n(d) nicht zwey Götter: es ist ein einiger Gott. Er ist selber alles Wesen. Er ist Böse und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende...* (J. Böhme Teutonicus Philosophus, *Mysterium Magnum. Erklärung über das erste Buch Mosis / Von der Offenbarung göttlichen Wortes durch die drey Principia göttliches Wesens / auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung*, op. cit., p. 41, § 24).

Reconhecendo-se a si mesmo no movimento eterno que é ele mesmo, o próprio Deus se identifica com o seu próprio devir tornando-se um só com as suas determinações. Por si mesmo, o Deus indeterminado e imotivado é o Nada das suas determinações. Metaforicamente falando, é como a condição líquida das fixações sólidas da sua vontade. A primeira dessas determinações é a absoluta escuridão. Na verdade, deve antes dizer-se que a escuridão é a primeira determinação absoluta do Nada com uma correspondência no mundo visível.

A dificuldade aqui reside na distinção entre *determinação absoluta* e algo “que é” empiricamente.

Segundo uma tradição teúrgica muito antiga, provavelmente ligada aos oráculos caldeus¹⁵, J. Böhme expressamente negou a identificação da escuridão original com algo “que é”.

A expressão criativa de Deus, semelhante a um fogo espiritual, aplica-se à formação de três mundos que o teósofo sequencialmente concebe como: *i*) o primeiro mundo, constituído por uma substância feita de fogo que é o mais próximo de Deus-pai; *ii*) o segundo é uma ordem espiritual feita de luz habitado pelos anjos; *iii*) e o último mundo, que nasce com o tempo, é idêntico ao mundo externo e visível da experiência sensorial¹⁶.

A relação entre a manifestação da força de Deus e as suas determinações ônticas é uma relação dentro de um campo de forças, cujo efeito é expressão, Palavra, inteligibilidade e auto-conhecimento de Deus ou *Logos* revelado, à luz da interpretação do Evangelho de João¹⁷.

Isso justifica a identificação do Ser material com um recipiente, um corpo do espírito ou um símbolo do poder interior, onde Deus põe em reserva as suas forças espirituais¹⁸.

A manifestação de Deus na natureza não tem o mesmo significado em todas as criaturas. Ela desenvolve-se em figuras (*Gestalten*), que não têm o mesmo significado na sua capacidade de reflectirem no elemento finito a força expansiva de Deus. O *Mysterium Magnum* concebe as rochas e o reino mineral como as partes inferiores da força expressiva de Deus e representa a natureza inorgânica como um domínio “feroz”, “colérico”, totalmente contido dentro de si e inconsciente¹⁹. Esta natureza inorgânica é apenas uma imagem

¹⁵ Cf. R. D. Majercik, *The Chaldean Oracles: text, translation and commentary*, Leiden, 1989.

¹⁶ J. Böhme Teutonicus Philosophus, *Mysterium Magnum. Erklärung über das erste Buch Mosis / Von der Offenbarung göttlichen Wortes durch die drey Principia göttlichen Wesens / auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung*, op. cit., p. 21, §§ 13-15.

¹⁷ Idem, *Ibid.*, p. 26, § 13.

¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 32, § 20.

¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 49, § 6.

extrema da redução a que está sujeita a força expressiva inicial de Deus que ocorre em consequência da sua expansão e tese.

De acordo com o autor a expressão terrestre da expansão de Deus é uma actualização do conteúdo expressivo da vontade de Deus que, inicialmente, é feita apenas de propriedades virtuais²⁰. No que respeita à criação terrestre, o poder expressivo de Deus permanece sempre virtual. Ele representa um excesso silencioso.

As palavras correctas para designar esta redução saturnina do excesso de Deus após a geração dos seres terrestres são novamente *coagulação* e *conglomerado*. O princípio do excesso do poder expressivo de Deus relativamente aos organismos terrestres é sustentado também pela doutrina do corpo duplo (novamente com significados cabalísticos): o celeste e o corpo terrestre²¹. No caso do Homem tem de se descrever uma estrutura mais complexa feita de espírito e de corpo e em que o espírito novamente se divide em duas fontes: a fonte de escuridão e a fonte de luz.

Para conceber os sete espíritos de Deus ou as forças da natureza *Mysterium Magnum* definiu o ser material como um produto da revelação de forças ou a expressão da eternidade no tempo. Isto implica o valor posicional do ser finito na natureza e a capacidade interna para ele permanecer o mesmo no tempo. No entanto, a natureza inorgânica, às vezes identificada com a terra, como tal, representa ou mesmo a ausência ou o grau final do movimento expressivo e criativo de Deus, um caso extremo de coagulação do ímpeto livre. O mal e as chamadas “legiões de Lúcifer” desenvolvem-se a partir da recusa de comunicar ou do aprofundamento da separação do elemento saturnino, em relação ao princípio líquido, elástico e vital que é idêntico ao espírito de Deus.

O retorno para a unidade do espírito de Deus é um movimento que exige a superação da condição dispersiva do desejo na esfera inorgânica e nas formas orgânicas inferiores deste mundo e uma conversão, que Schelling entendeu como um processo novo do Mundo e do Ser, ou nova época, tornando possível uma “readmissão” reflexiva do elemento terreno (*Wiederaufnehmen des Irdischen*) na vida divina, que nas *Investigações...* o filósofo havia colocado no termo das “épocas” com o advento de Cristo²².

No contexto da recepção de Espinosa na Alemanha²³ é possível identificar vários aspectos da dificuldade central que consiste na harmonização da

²⁰ Idem, *Ibid.*, idem, § 7.

²¹ Idem, *Ibid.*, p. 64, § 19.

²² F. W. J. Schelling, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, op. cit., pp. 51-52.

²³ Cf. J.-M. Vaysse, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l' Idéalisme Allemand*, Paris, 1994.

transcendência do *En-Sof*, a imanência do real exercício do poder de Deus na natureza finita, estes seres finitos e Deus na experiência pessoal da Fé. É indiscutível, contudo, a presença de Espinosa na cultura alemã e dos tópicos a ele associados de inspiração judaica ou judaizante²⁴.

Concebida para sustentar a apologética cristã contra o judaísmo a obra de J. G. Wachter, *Spinozismus im Judenthumb* (1699), em polémica directa com o espinosismo, contém uma forte reacção contra a ideia que o autor identifica como a dualidade judaica abstracta entre a transcendência do Deus secreto (*En-Sof*) e a produtividade da sua força na natureza real. A isto acresce a habitual censura da ignorância do Deus pessoal da “Nova Aliança”. A Cabala e o espinosismo, a doutrina do Deus misterioso e secreto e a Filosofia da identidade de Deus e da natureza são dois aspectos do ateísmo, porque ambos rejeitaram o Deus pessoal da Fé do cristão.

É sabido como esta atitude face a Espinosa foi também o motivo da restauração por Jacobi do valor gnosiológico do sentimento interno da crença, como sabemos pelas cartas de M. Mendelssohn com base em conversas com Lessing. Jacobi encontrou em Espinosa a origem das ideias modernas sobre a identidade do objecto e do sujeito, do Ser e da consciência. De acordo com o seu diagnóstico “espinosismo” representa uma variedade de materialismo porque sustenta que a consciência e as representações são modificações de uma só substância, que inclui a matéria ou *res extensa*. Esta alegada tendência do espinosismo teria incentivado reacções na direcção oposta no sentido de uma de-substancialização da *res extensa*, perceptível em Malebranche, em Leibiniz e Berkeley. Continuando a sua interpretação e alargando o âmbito, Jacobi ainda considerou a Filosofia Crítica de Kant como uma alteração desta última tendência no sentido de um “novo espinosismo”, ou mais propriamente, no sentido de um “espinosismo transfigurado”, pois Kant reduzira a unidade da apercepção transcendental, o “Eu penso”, a uma simples unidade funcional sem densidade ontológica.

Só a Fé, como adesão interior a uma verdade que se impõe, seria capaz de mostrar o verdadeiro caminho para o conhecimento de Deus que é inacessível para a razão pura. Assim, o início do conhecimento teológico é místico.

O debate sobre o significado do espinosismo estará presente ao longo da formação intelectual de Schelling, Hegel e Hölderlin e é um tema inevitável da cultura alemã de 1800, incluindo, evidentemente, a formação da “Filosofia da Natureza” de Goethe²⁵.

²⁴ Cf. J. B. Maier, J. Marcus, Z. Tarr (eds.), *German Jewry : its History and Sociology. Selected Essays by Werner J. Cahnman*, New Jersey, 1989, pp. 209-248.

²⁵ Cf. A. Jungmann, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche. Studien zur Entwicklung von Goethes Naturphilosophie bis zur Aufnahme von Kants “Kritik der Urteilskraft”*, Frankfurt /M., Bern, New York, Paris, 1989.

Do lado dos kantianos, o entendimento da conexão entre a vontade de Deus e a Natureza implica a noção adequada de Revelação divina que só é alcançável na razão prática ou, então, a via de compromisso sugerida por Kant na terceira *Crítica* em torno do conceito do organismo e da teleologia.

Na *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) Fichte partilha com Kant da convicção da impossibilidade de fundar a Revelação de Deus na razão teórica. Ela só pode ser deduzida da razão prática e da causalidade prática, como uma ideia. O resultado dessa dedução é ilustrado no § 7: *der deducirte Begriff ist wirklich der Begriff der Offenbarung, d.i. Begriff der von einer durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt*²⁶.

Ao longo dos §§ iniciais do seu texto Fichte descobre no conceito de Revelação a produção de um conhecimento em nós mesmos baseado numa livre iniciativa de uma fonte fora de nós. Isto conduz o filósofo à aproximação entre Revelação e um “fazer-se manifesto” ou seja, uma *Bekanntmachung*. A forma que adquire a *Bekanntmachung* conduz a uma participação do sujeito em alguns predicados da percepção de outro ou outros sujeitos. Não é uma experiência privada. A percepção que assim se transforma em conhecimento consciente não é imediata, continua Fichte, mas é mediada por uma representação de si própria. Devemos dizer, então, que o que se conhece é esta representação mediadora e não a percepção em si. A Revelação não pode ser um tipo de conhecimento imediato isolado, mas implica sempre um processo de auto-desdobramento. A partir de um tal auto-desdobramento começa o que se chama uma “tradição” que transmite a representação da percepção para outras representações segundo uma cadeia infinita. Do lado do revelado a Revelação implica a noção de uma acção e de uma ligação interna entre intencionalidade e finalidade ou “base moral” e “consequência” (*moralische Grund und Folge*) que uma vez mais se refere à autoridade da fonte e à nossa capacidade para compreender moralmente a finalidade da *Bekanntmachung* de Deus. Fichte acrescenta a isso que *Gott soll uns eine Erkenntniss mittheilen, die nur dadurch Erkenntniss wird, weil der Mittheilende kein anderer ist, als Gott. — Dies kommt daher, weil der Glaube um jede Bekanntmachung, der Natur dieses Begriffs nach, sich auf nichts anderes, als die Autorität des Bekanntmachenden gründen kann, wie oben gezeigt worden*²⁷. Todavia, não é possível reconhecer empiricamente a fonte. Sem a nossa razão prática e os seus postulados o problema da produção efectiva da Revelação de Deus no mundo físico permanece indefinidamente por resolver e está permanentemente aberto ao cepticismo.

²⁶ J. G. Fichte, „Versuch einer Kritik aller Offenbarung” in *Werke* Bd. V, (Hrsg. I. H. Fichte), Berlin, 1971, p. 81.

²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 72.

Esta conclusão a partir dos axiomas kantianos leva à frustração e ao desencanto em matéria religiosa e moral do mesmo modo que, na “Filosofia da Natureza”, levou a uma indecisão metodológica a posição defensiva de Kant a respeito do valor meramente regulativo do princípio da auto-organização dos seres vivos da Crítica da Faculdade de Julgar. Ora, estes dois aspectos estão intimamente relacionados.

Os vários ensaios de Goethe para estabelecer as bases de uma “Filosofia da Natureza” e para ultrapassar as dificuldades da construção reflexiva e não determinativa da teleologia na terceira *Crítica* de Kant, parcialmente inspirado por Espinosa e continuando a intuição de J. F. Blumenbach relativa à operação da *Bildungstrieb* nos seres vivos, a abordagem romântica da Natureza e da Arte de F. Schlegel nos fragmentos da *Transzendentalphilosophie*; os escritos de F. von Baader sobre Filosofia da Natureza, próximos de Schelling na abordagem, inspirados pela visão simbólica de J. Böhme e pelo seu seguidor francês Louis-Claude de St. Martin, a *Organonomia* de J. Görres, a “Metafísica da Natureza” de C. A. von Eschenmayer ou as investigações de vários naturalistas atentos a uma reconstrução holística e evolutiva da natureza e da vida, como mais tarde as de L. Oken ou C. G. Carus, e os trabalhos mais directamente inspirados pelo próprio Schelling, como os de H. Steffens, remaram todos contra o sentimento de impotência inferido do impasse kantiano.

Como ressonância do seu anúncio na carta a Hegel de 1795 de se ter transformado em adepto de Espinosa, os projectos iniciais de Schelling de um sistema de “Física Especulativa”²⁸ e da “Naturphilosophie” (1797-1803) vão nessa mesma direcção. Na raiz do projecto da “Filosofia da Identidade” está também a mesma sedução pelo espinosismo e a ambição de poder descrever a natureza como “natura naturata” e “natura naturans” segundo a unidade do Ser e da Consciência, a partir da Consciência mas também a partir da própria natureza como de uma força inconsciente capaz de criar e gerar formas vivas, o que motivou a fórmula de um “espinosismo da Física”. Por outro lado, uma outra fonte do interesse de Schelling pela *Cabala* permitia-lhe associar directamente as ideias judaizantes sobre a produção do Mundo provenientes do *Zohar* aos temas da temporalidade e da História. Refiro-me aos vários esboços de “Filosofia da História” de F. J. Molitor, desde as suas *Ideias sobre uma Dinâmica futura da História* de 1806²⁹.

A expressão da ambição de um pensamento da unidade em termos kantianos (ou de Fichte) iria no sentido de saber como deduzir o “não-eu” a

²⁸ Veja-se a edição por iniciativa de Schelling e em colaboração com um conjunto de naturalistas da “Revista de Física Especulativa” nos anos de 1800-1801. Cf. M. Durner (Hrsg.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 1, Hamburg, 2001.

²⁹ Cf. K. Koch, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den Kabbalistischen Quellen der „Philosophie der Geschichte“*, Berlin, 2006.

partir da posição fundadora e doadora de sentido da subjectividade transcendental. A natureza aparecia assim como a face visível do espírito. Para se gerar uma autêntica identidade era necessário, inversamente, também, perceber o espírito como a face invisível da natureza, sendo esta dotada de um grau determinado de espontaneidade, o que a Filosofia Crítica não estava em condições de oferecer. A unificação das dualidades implica, por outro lado, a recusa da visão mecanicista do mundo de proveniência cartesiana e a aposta na definição da natureza como uma “inteligência inconsciente” dotada de uma finalidade intrínseca que se auto-desenvolve por vezes sem plena consciência de si. Pode dizer-se, por conseguinte, que o projecto da Filosofia da Identidade é o de um monismo gerativo. Entretanto, pouco antes de oferecer o quadro para este monismo, no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800) tentou Schelling resolver a unidade do dualismo de Ser e Consciência mediante uma aproximação de compromisso entre os princípios da *Doutrina da Ciência* de Fichte e o seu projecto de uma “Filosofia da Identidade” do infinito e do finito. Nessa obra, o filósofo começou por referir a existência de duas ciências fundamentais consoante se dá mais ênfase ao lado subjectivo ou ao lado objectivo na abordagem da unidade. O primado da faceta objectiva conduz à “Filosofia da Natureza”; o primado inverso, do lado subjectivo, leva ao “Idealismo Transcendental”, que se exprime à luz de uma “História da Consciência” e que se desdobra numa parte “teórica” e numa outra “prática”. Na medida em que o conjunto está submetido a um desenvolvimento, dedução, a partir do Eu, a natureza e a faceta empírica da subjectividade aparecem encadeadas com a produtividade do Eu num processo gerativo ou segundo uma história em que se polarizam duas dimensões de um única produtividade: o lado ideal (o da intuição) e o lado real (o intuído). A unidade deve ser, portanto, ideal-real. Na medida em que a auto-consciência reside no retorno reflexivo da própria produtividade do Eu é possível resumir o nexos do ideal e do real numa História da consciência de si. Na “Dedução da Síntese Absoluta” do *Sistema do Idealismo Transcendental* Schelling considerou que podia definir a Filosofia como uma História da Consciência de si (*Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins*³⁰) em que era possível isolar três épocas desde a consciência da sensação até à reflexão e ao acto da vontade. A unificação final da Filosofia da Natureza e do Idealismo Transcendental era aqui constituída por uma teoria do Belo, depois da referência mediadora da Teleologia, em concordância com o modelo da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant. Relativamente à nossa finalidade, o mais significativo dos esforços do *Sistema*... reside no cruzamento entre o pensamento

³⁰ F. W. J. Schelling, *System der transzendentalen Idealismus*, Tübingen, 1800, pp. 98-99.

da unidade ideal-real e a exposição genética. Mais particularmente ainda, nesta obra o filósofo articula a concepção de Fichte da produtividade transcendental do Eu com a ideia de uma génese real da natureza, o que vai ter o seu valor na geração de um núcleo doutrinal, relativamente persistente, sobre as épocas do mundo, mesmo que depois ele se liberte completamente dos impasses do kantismo.

No texto sobre a “Alma do Mundo” (1798), dois anos anterior ao *Sistema...*, Schelling já se defrontara com Espinosa, a necessidade da unidade do Infinito e do Finito, as dificuldades do conceito de matéria e introduzira a noção de força, possivelmente com referência a Leibniz³¹. É na *Weltseele* que se encontra também a tese, muito próxima das doutrinas cabalísticas que atrás assinalámos, para a qual o mundo é formado na relação da vontade infinita do Absoluto consigo mesmo.

III. Começo de Deus a partir de si mesmo

No começo dos fragmentos das *Weltalter*, NL 81, Schelling escrevia: *Ich beabsichte nichts anderes, als die allgemeine Folge, das System der Zeiten zu geben, das Gesetz der Bewegung, gleichsam die ewigen Zahlen jener grossen Fortschreitung, in die alles eingeschlossen ist; was ich darüber thue, muss mir zu gut gerechnet werden*³².

Gostaria de salientar que, ao longo desta passagem, Schelling identifica o objecto do seu texto das *Weltalter* como um trabalho sobre o “sistema do tempo” ou uma pesquisa sobre as “leis do movimento”. Ele presume que é possível estabelecer semelhanças ou mesmo identidade entre movimento e tempo, as leis do movimento e um sistema de épocas. Além disso, ele também começa a partir da crença que existem regras eternas deste movimento. Na verdade, ele vai mesmo tentar mostrar como as leis do movimento e do tempo são aspectos da vida de Deus e sua auto-expressão. Os fragmentos NL 89 identificam três épocas maiores no movimento interno de Deus: a época do pai ou o tempo da unidade primitiva da natureza e Deus em um mundo espiritual, a época do Filho ou o divisor e a época do Espírito que significa uma nova era de unidade e reconciliação³³.

³¹ Um texto a reter sobre o papel do conceito de força na evolução de Leibniz é o *Système nouveau de la Nature* (1695). Sobre as afinidades entre J. Böhme e Leibniz com referências a Schelling cf. S. Edel, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz*, Stuttgart, 1995; P. Mayer, *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Bohme: Theosophy, Hagiography, Literature*, Montreal, Kingston, 1999.

³² K. Grotzsch (ed.), *F. W. J. Schellings Weltalter-Fragmente, op. cit.*, Bd. I, p. 172-173.

³³ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 25.

O início das épocas é dado no poder do Pai inconsciente, velado, e o seu termo final está no governo do Espírito. O ritmo das épocas é bem ordenado, pois ele está fundamentado na orientação para a reconciliação através do Espírito segundo um processo de objectivação (*Subjectobjectiviren*) e de (re)possessão do sujeito³⁴. O que torna possível a ligação entre o início e o fim do processo é a regra que vincula a eternidade e o tempo. Uma das grandes dificuldades dos fragmentos reside no ensaio de conexão entre a eternidade do Pai, inconsciente, e o tempo. Os esboços retomam várias vezes a ideia neoplatónica da contracção mediada pela linguagem cabalística e pela terminologia de Nicolau de Cusa para conceber a relação do Uno consigo mesmo, pois é esta contracção original que está na origem das épocas no tempo e, por conseguinte, na fonte do nascimento do tempo a partir da eternidade.

Da questão relativa ao sistema do tempo passa o autor para o problema do começo (*Anfang*) e identifica-o com a antiga “Arché”. Observa que temos de compreender este início como uma origem radical de “o que é” (*das Wirkliche*), o que implica um princípio para além do Ser e para além da alternativa do Ser e do não-Ser (*ein weder Seyendes noch Nichtseyendes*). A dificuldade aqui reside na eventual identificação do não-ser com um “algo” (*Etwas*). Se identificamos o não-ser com “algo”, por meio da dupla negação, então não se foi além da alternativa ontológica do ser e do não-ser. Contudo, deve ir-se além do nível ontológico da alternativa para poder explicar a origem de “o que é”. Esta dificuldade obriga ao deslocamento da alternativa ontológica entre ser e não-ser para um nível subordinado.

Em vez da distinção entre ser e não-ser e da dupla negação, que implica o regresso ao infinito, são necessários os conceitos de liberdade e de vontade. A crítica à limitação da linguagem ontológica é, pois, muito evidente no autor dos fragmentos.

Com os conceitos da vontade e da liberdade pode ir-se mais longe. Mas uma das questões é a de saber se a liberdade e a vontade não estão também presas da semântica ontológica. Para suprimir os limites ontológicos impostos à liberdade e à vontade é que se sugere um nível analítico não redutível à vontade empírica, que é sempre um querer voltado para alguma coisa “que é”. Este esforço leva a uma formulação mais nítida, e mais radical, da questão nuclear dos fragmentos sobre as “Épocas do Mundo” como *a investigação da liberdade antes do início do mundo*.

Na verdade, a liberdade continua a ser o único correlato do pensamento que não é ser nem nada e se livra da alternativa binária ontológica. Ao se estabelecer a identidade entre a vontade pura e a liberdade acrescenta-se que o ponto de vista da liberdade é também a perspectiva da unidade do sujeito e do objecto e a poderosa fonte de ambos.

³⁴ Idem., *Ibid.*, Bd. II, p. 52-53.

A liberdade como instabilidade no ser é também a responsável pelo movimento que leva da objectividade da natureza novamente ao ponto de indiferença (entre sujeito e objecto) que representa a possibilidade pura, a latência e a interioridade do querer. O movimento do objecto para a potência ou da exterioridade para a interioridade, da realidade para a latência, do ser para o *können*, da produção até ao produtor também é por vezes representado na metáfora do duplo movimento de respiração ou o pêndulo da sístole e da diástole.

Esta indiferença em relação à objectividade ou subjectividade e a liberdade frente a ambos é o espírito³⁵. O espírito é uma presença que tudo penetra, uma força, e o oposto do que se chama habitualmente um indivíduo. Indivíduo é algo independente e limitado. A liberdade de Deus significa precisamente esta indiferença em relação ao que é auto-suficiente e auto-contido. Que relação possui, então, a liberdade com a individualidade? Esta deve ser entendida como o grau última daquela, como uma prisão ou barreira da força e do querer?

A vontade de Deus é puro *poder de querer* e não logo de início, ou na sua raiz, uma vontade decidida no sentido de algo definido, onticamente determinado. Isto significa que a vontade tem um momento auto-referencial e se ela quer algo deve querer-se a si mesma. A estrutura auto-referencial circular da vontade de Deus exprime-se na proposição: ... *es ist eine ewige Freyheit, die nichts anders seyn kann, al seine ewige Kraft zu wollen, u. zwar da sie nichts außer sich hat, das sie wollen könnte, eine ewige Kraft sich selbst zu wollen*³⁶. Desta proposição se conclui que a força (*Kraft*) é a mais genuína expressão da vontade de Deus, o seu impulso transcendente, mas cego. Como um impulso cego, a força de Deus situa-se no exterior da causalidade natural e fora do tempo. Este aspecto leva à concepção da força cega de Deus como uma actividade eterna coetânea com o início eterno. É evidente que a dificuldade continua a residir na inferência do nível ontológico, da causalidade e do tempo a partir da força.

Aqui, no conceito de força, os fragmentos condensam a ideia de uma expressão produtiva interna de Deus na continuação da *Ética* de Espinosa, no entanto também reformulam a ideia cabalística do *Zimzoum*, como começo de todos os começos (*Anfang alles Anfangs*) que só se pode ter iniciado em uma auto-atracção. No início de todos os começos a auto-atracção do poder de Deus para com Deus não é um fazer ou uma simples revelação de um ser por detrás dos fenómenos. A auto-atracção não é ainda revelação: *die that ist nicht ein sich Offenbaren u. gleichsam bloß Machen, sondern im Gegentheil ein sich Bedecken, sich Verhüllen des zuvor nackten u. bloßen Willen*³⁷. Isto

³⁵ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 174.

³⁶ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 175.

³⁷ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 177.

significa que a contração divina cancela ou ultrapassa a dualidade ontológica das duas polaridades do atraído e do atrator. O conceito que se aplica é o de uma *Selbstanziehung*. A auto-atração implica movimento, mas no caso de Deus isso significa auto-movimento. Além disso, se esse movimento é começo absoluto, então ele ocorre *para além do ser*.

O movimento da auto-atração realiza a passagem da liberdade do nada para o ser³⁸. Esta passagem é ilustrada no final do fragmento NL 85³⁹ onde o autor mostra como a independência da liberdade relativamente à existência consiste na soberania de um sujeito sobre um espaço vazio original que se assemelha ao seu próprio círculo (*Umkreis*). A liberdade do círculo e a liberdade propriamente dita é uma única coisa. Quando a distinção surge ela é o efeito da relação da liberdade sobre si própria, que gera uma dualidade primitiva.

De acordo com a investigação da auto-atração do ponto de vista não-ontológico é necessário “equilibrar” o ser do lado do não-ser e o não-ser do lado do ser, porque o começo realmente não tem lugar dentro do ser, mas também é impossível destruí-lo, ontologicamente, como um nada. Ela acontece num domínio que não é ser nem é nada. Este plano exige uma perspectiva especial.

Além do ser e do nada existe outra possibilidade, que se dá de tal modo que precede a diferença entre ser e nada: *Ein Andres, das zwar ist, aber nur nicht das Seyende ist*⁴⁰. Por isso, nada do que é pode ser sem a sombra do seu não-ser, porque no início ser e nada estão entrelaçados. Outro problema é o da antecedência da auto-atração sobre a diferença ontológica. Se a antecedência é aferida pelo tempo supõe a sucessão e aqui a diferença do antes e do depois e a causalidade. Porém, todas estas distinções estão marcadas pela referência à negação e pelo reforço das oposições ônticas binárias.

Os fragmentos referem-se a Plutarco e às chamadas “doutrinas antigas” que tentaram resolver este paradoxo de um começo que é anterior à diferença ontológica, mas que só é reconhecido no idioma equívoco da ontologia. Plutarco teria percebido a distinção entre o não-ser e o não-ser que é (*nicht seyend Seyn*). Em NL 85 retorna-se ao paradoxo e às consequentes re-entradas: deve admitir-se que mesmo o que se concebe como um supra-ser ou nem não ser nem nada está, de uma maneira ou de outra, *ai*. Reformulando o entendimento do filósofo da estrutura do paradoxo diríamos que ao conceber o terceiro que a alternativa binária deixa de fora ao mesmo tempo que refere como sua exterioridade, como o *nem não ser nem nada*, ele re-entra no lado do ser da alternativa binária para poder ser declarado ou reconhecido precisamente como *o de fora*⁴¹.

³⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 200.

³⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 401.

⁴⁰ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 179.

⁴¹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 316.

A tese completa dos fragmentos é compósita. A vontade é um princípio de distribuição relativamente à diferença entre ser e nada. A diferença ontológica é sempre consequência da disposição original da vontade⁴². A proposição “somente a vontade faz a diferença” deve, por isso, ser tomada em toda a sua radicalidade⁴³. A vontade é activa na formação da diferença ontológica e essa actividade implica a resolução e o querer efectivo das suas expressões criativas. Assim, de uma indiferença inicial em relação à existência, em geral, o desejo entra na relação pendular do atraído e do atractor que constitui a relação de forças na natureza, nos seres vivos e no homem, em particular. Por outro lado, afirma-se a primazia e a originalidade da vontade sobre a representação, pois implicitamente se pressupõe que a representação se refere sempre ao ser já dado na malha das dualidades ontológicas.

A vontade apenas se revela como vontade na sua própria escuridão ou ocultamento, o que justifica a proximidade metafórica a uma noite mística. Os fragmentos articulam esta proximidade mais uma vez de um modo paradoxal: *... nur als ein Verborgenes sey es offenbar, nur als ein Nichterkennbares werde es erkannt, es werde nur gewußt indem es eigentlich nicht gewußt werde*⁴⁴.

Para clarificar este início por de dentro da vontade é explorada a analogia sexual, a referência das imagens femininas e masculinas do Deus indiferente ($A = B$) e a visão de um nascimento, possivelmente sob outra influência da Cabala. O processo da geração do ser e da realidade pode então surgir como um movimento de auto-produção por meio de uma escala de potências desde a potência de grau zero inicial, A ⁰⁴⁵.

As potências são como graus na processão do poder de Deus até ao ser real, como números místicos que estão sempre em um movimento de devir e transformação. No entanto, em Deus a potência ou o poder é idêntico à actualidade. A distinção real entre a actualidade e a potencialidade aplica-se significativamente apenas ao que está de fora da vontade de Deus⁴⁶. Assim, deve estabelecer-se uma distinção entre a potencialidade na vontade de Deus e a potencialidade na relação entre a vontade e o ser. Os fragmentos NL 85 retornam à imagem do hermafrodita⁴⁷ para ilustrar o movimento interior na vontade de Deus desde a posição inicial de uma completa identidade do mesmo até uma separação devida à pressão do *poder ser*. Os esboços de NL 85 são particularmente claros a este respeito⁴⁸.

⁴² Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 182.

⁴³ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 183.

⁴⁴ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 185.

⁴⁵ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 189.

⁴⁶ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 387.

⁴⁷ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 387.

⁴⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, idem.

Inicialmente, o que é potencial é em Deus também actualidade, pois aqui a potencialidade não significa algo que é virtual e *ainda não*, mas um actual *poder real para ser*. Só na vontade de Deus o poder para ser é idêntico à vontade. Em outras palavras, na vontade de Deus nada é virtual. Na vontade de Deus, a modificação da identidade da actualidade e da potencialidade (*o poder para ser*) na distinção entre a *potencialidade virtual* e a *realidade actual* é um efeito da auto-atracção de Deus na direcção de si próprio.

A força atractiva que é gerada dentro de Deus produz duas polaridades. No entanto, os dois não são realmente dois, mas um deles é uma sombra. Entra no real como uma sombra do real, sua imagem virtual, ou como um poder ser virtual, que se conserva na nossa linguagem quando falamos na pura potencialidade de qualquer coisa. Aqui reside a origem da distinção virtual ↔ real a partir da distinção potencialidade ↔ actualidade em Deus.

Os fragmentos referem três potências ($a = b, a^2$ e a^3) ao longo do movimento de auto-produção e de expressão da vontade de Deus e como resultado da sua auto-atracção.

Porém, em concordância com a tese, presente no estudo sobre a *Weltseele*, segundo a qual, na natureza, a força é sempre compensada com outra força, ao longo do movimento de auto-expressão de Deus será iniciado também um contra-movimento que tende para a dispersão da unidade. Assim, a diferença imanente torna-se distinção real. Nos fragmentos, as alusões vão para uma luta entre todas as forças (*Kampf aller Kräfte*) como qualquer coisa que começou polemicamente entre a liberdade da auto-atracção e as forças que propendem para o exterior e a dispersão.

IV. Distinção real e poder da essência

A vida é outra expressão da unidade dinâmica da unidade e da multiplicidade, da unidade entre a força que unifica e as forças que separam. A vida é esta atracção e dispersão no mesmo núcleo.

Na vida uma força desenvolve-se no sentido da unidade e do elemento espiritual de tudo, mas o objecto da sua nostalgia situa-se além da natureza: *Es sucht sich die Natur und findet sich nicht*⁴⁹. Isto motiva a pergunta: *Wie also wurde das Leben von der Unseligkeit des Umtriebs erlöst und in die Freiheit geführt?*⁵⁰.

Após a passagem da liberdade do nada para o ser, para a vida e a natureza pergunta-se se há algo de mais elevado e significativo: *Wie kann also etwas*

⁴⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 195.

⁵⁰ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 197.

*andrs oder höheres außer dieser Natur seyn?*⁵¹. Se a liberdade quer ser efetiva como liberdade, o ser, a vida e a natureza representam apenas momentos parciais e incompletos. Neles a liberdade não está presente enquanto tal. À luz do curso da *ἐπιστροφή* plotiniana o movimento da auto-atracção deve prosseguir e tentar recuperar a sua posição original, após a sua expressão no ser e na natureza. A descida da liberdade até ao ser é ponto de partida para um outro percurso até outra figura (*Gestalt*). É possível que para além da vertente cristã do tema da redenção e da segunda *παρουσία* do Cristo Schelling tenha tido consciência do alcance da *ἐπιστροφή* nas correntes do misticismo cabalístico e nas conexões que vão desde as ideias do *Bahir* sobre a transmigração das almas até à concepção da espera fecunda do Messias no judaísmo hassídico⁵².

Usando a linguagem das potências, os fragmentos sobre as “Épocas do Mundo” descrevem esta libertação da forma exterior da natureza como um progresso crescente na escala das potências aritméticas desde a posição da identidade $A = B$ (*nicht Seyende*) através de A^2 (*Seyende*) até A^3 (*Seynlose ou weder Seyende noch nicht Seyende*). A natureza e a vida dentro do envelope natural são formas provisórias. A elevação e o retorno à identidade significam, por outro lado, a retirada da liberdade para o seu próprio fundo, o que implica uma “despotenciação” ou a identificação com A^0 (*die Wahre Potenzlose Einheit*)⁵³. A^0 não simboliza a indiferença de acordo com a equivalência ontológica ($A = B$) do atrator e do atraído mas uma fase nova e mais profunda. Uma vez elevado a este A^0 Deus é novamente idêntico à liberdade. Todavia, considerado segundo esta identidade o estágio do *Deus sive Natura* parece representar uma queda do Deus completamente retirado no seu interior: *nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit*⁵⁴. No entanto, o verdadeiro Deus ou o Deus de acordo com o seu si mesmo interno e oculto é o “desprovido de ser” (*Seynlose*) que, enquanto tal, (*qua Seynlose*), (não)-é. Nos fragmentos sustenta-se que, nesta perspectiva, Deus é ainda superior a A^0 ⁵⁵. As expressões que o discurso do Ser nos proporciona para descrever o Deus interior, seriam, pois, o “desprovido de ser” ou o “sem ser”. Já imprópriamente se diria d’ Ele o “não ser”.

A descrição da descida e da elevação de Deus tinha conduzido à ideia de que o Ser não é o ponto de partida filosófico irreduzível, mas sim a liberdade. Isto tem consequências vastas. A liberdade só é compreensível no seu

⁵¹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 200.

⁵² G. Scholem, “GILGUL - Migration et Sympathie des Âmes” in Idem, *La Mystique Juive*, Paris, 1985, pp. 203 e ss.

⁵³ K. Grotzsch (ed.), *F. W. J. Schelling Weltalter-Fragmente, op. cit.*, Bd. I, p. 204.

⁵⁴ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 206.

⁵⁵ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 221.

próprio movimento porque apenas a imagem do movimento concorda com o carácter negativo e excessivo da liberdade. O ser no seu aprisionamento na esfera da negação finita é para a liberdade apenas uma potência, uma fase, mas não pode nunca caracterizar o que os fragmentos chamam anelo (*Sehnen*). O desejo significa aspiração pelo outro do ser, transcendência de todas as formas de auto-suficiência da negação finita. O movimento perpétuo contido no desejo foi uma vez ilustrado no termo *pneuma* e na crença na identidade do Espírito e de Deus ($\piνευμα \acute{o} \thetaεος$)⁵⁶.

Contra a impressão de um carácter obrigatório da chamada “prova ontológica” deve mostrar-se que em Deus a essência não implica necessariamente a existência. Se partimos do si mesmo mais próprio de Deus só pode ser afirmada uma eterna liberdade: *Gott um sich, Gott seinem Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freyheit zu seyn*⁵⁷. O posicionamento de Deus como um hiper-existente (*Überseyende*) é uma consequência de se haver concebido a liberdade para além da alternativa do Ser e do Nada⁵⁸. A atribuição a Deus de um ser enfático aponta mais uma vez para a diferença entre Ser e Deus, do mesmo modo que a tese da identidade entre liberdade e Deus leva ao entendimento das determinações existenciais como resultados de actos posicionais ou efeitos de uma decisão (*Entscheidung*) original de Deus pelo Ser⁵⁹.

O problema a observar ainda é o do curso desde o começo dos começos até à individuação finita. A resposta para o problema da individuação descobre-se ao longo deste caminho. Segundo este ponto de vista a individuação é o resultado de uma força expressiva proveniente do começo dos começos, da contracção inicial ou da identidade $A = A$. Como vimos, o começo significa um ponto indiferente caracterizado por um “nem (...) nem (...)”. No começo absoluto, Deus é o sem-ser (*Seynlos*), não-ser nem nada, supra-ser. O movimento no sentido da realização da sua própria natureza significaria a ruína do seu supra-ser, uma deserção do seu valor transcendente inicial.

A vinda à expressão da absoluta indiferença é uma consequência da auto-atracção. Isso acontece de tal forma que do poder do começo absoluto se gera uma dualidade (*Zweyheit*). De um lado continua a reconhecer-se o carácter inicial de Deus como supra-ser. Por outro lado revela-se uma inclinação para a natureza e para o ser que exige a separação da liberdade inicial e a queda no mundo da necessidade e da causalidade. O carácter de Deus como supra-ser exprime-se na potência A^3 supondo-se que sob A^3 se entende $A^2=(A=B)$: $A^3 / A^2=(A=B)$.

⁵⁶ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 214.

⁵⁷ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 217.

⁵⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, idem.

⁵⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 363.

Schelling acreditou que a antiga doutrina da emanação era capaz de explicar o significado da relação entre o movimento do Uno e as potências em uma descrição universal da origem de toda a natureza e do que “existe” e, ao mesmo tempo, manter a imagem de Deus como liberdade.

No entanto, parece muito difícil a conservação destes dois aspectos e, simultaneamente, evitar o dualismo. A complexidade do problema levou a várias soluções históricas. Um aspecto histórico da atracção pelo dualismo está na diferença moderna entre sujeito e objecto. Com base neste dualismo desenvolveu-se a perspectiva de uma auto-expansão do poder de Deus como um movimento do sujeito até ao objecto⁶⁰.

Essa perspectiva é limitada. Deve ir-se noutro sentido para compreender a formulação muito mais complexa das “Épocas do Mundo”. É correcto dizer que a liberdade deve ser objectiva, mas apenas provisoriamente. A relação sujeito-objeto é parcial e incompleta. O devir é um movimento contínuo que leva novamente da objectividade à subjectividade e à potência da indiferença absoluta. Este ritmo tripartido não se pode representar segundo a forma da causalidade mecânica, ao invés, repousa na produtividade interna da vontade de Deus⁶¹. É por isso que para pensar esta última temos de evitar até certo ponto a imagem dos actos de Deus segundo a relação transitiva.

Se recusarmos a representação transitiva (causal) da relação Deus-natureza a alternativa certa parece ser a imagem da produção interior, directa e constante do Ser pela liberdade de Deus, o que equivale a uma variedade de espinosismo.

A noção de uma constante produtividade interior de Deus na relação com o mundo chamam os fragmentos a Vida (*Lebendigkeit*) de Deus. O ser, a natureza e a existência individual são aspectos necessários da liberdade de Deus, não ferramentas ou mecanismos, mas expressões interiores da vida divina. Em outras palavras, as “Épocas do Mundo” referem uma moção desde a não-distinção (*Ununterschiedenheit*) para a separação (*Geschiedenheit*) e mais uma vez deste momento para o Uno, como um único processo. No entanto, este não é um curso temporal. O curso seria temporal se fosse causal e transitivo, segundo o antes e o depois. Para poder defender o carácter livre, interno e expressivo da separação e reencontro de Deus é preciso afirmar o seu carácter eterno e a diferença em relação ao que acontece nas relações transitivas⁶². A relação da essência de Deus para com a natureza é semelhante à posição da vontade de Deus para com ela própria mas no seu envelope exterior⁶³.

⁶⁰ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 222.

⁶¹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 223.

⁶² Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 225-226.

⁶³ Idem, *Ibid.*, Band II, p. 35.

A representação do vínculo entre o si mesmo de Deus e as suas expressões na natureza implica uma noção da eternidade, o que significa a adaptação da forma da representação de uma linha sucessiva na simultaneidade. Uma referência cruzada relaciona a eternidade e o tempo. Se a eternidade corresponde à imagem da vida divina como gozo pleno e sem limites da sua própria natureza, que relação pode ela manter com o tempo a não ser na modalidade da simultaneidade? O tempo não pode conter a simultaneidade, pois na construção imaginária que é a simultaneidade é possível representar o tempo como antecipação ou projecção da sucessão nas suas infinitas possibilidades.

De acordo com a minha interpretação da tese dos fragmentos em NL 81 o processo interno do devir de Deus ainda está em curso na série do tempo, embora todas as combinações possíveis da sequencialidade causal do tempo estejam todas dadas na vida divina, no “agora” de Deus. Contudo, a representação da eternidade é algo que só pode acontecer porque há tempo. O mesmo se diz da simultaneidade. Não podemos falar de eternidade em absoluto fora do tempo. É por isso que a mútua referência do tempo e da eternidade pela mediação da simultaneidade envolve paradoxos. São necessárias categorias temporais para designar a eternidade. A designação temporal da eternidade é dupla. Do ponto de vista formal eternidade significa o oposto, o negativo do tempo ou a simultaneidade, como a ausência de um curso contínuo indeterminado. A simultaneidade pode ter outros significados, mas garante de algum modo a compreensão da eternidade sob o prisma temporal. A representação negativa da eternidade a partir do tempo também pode significar, apenas, uma imagem da privação: na eternidade não há duração sucessiva. Por outro lado, a imagem temporal da ligação entre a eternidade e o tempo associa-se à percepção da eternidade como um passado auto-suficiente e concluído. A identificação da eternidade com um passado concluído deve-se à projecção dos atributos “perfeição” e “indivisibilidade” em Deus. Deus e a relação de Deus consigo mesmo são, portanto, idênticos, na eternidade.

Em NL 81 e NL 89 a eternidade de Deus é retratada conjuntamente com a explicação da ideia da vida e com a imagem de um ciclo perpétuo de vida e de morte nos seres finitos⁶⁴. Independentemente da retomada dos tópicos correntes nas teorias biológicas da época sobre a unidade actual do todo e das partes no ser vivo individual, a orientação teleológica da vida, a conexão interna expressiva das partes e do todo e outros temas que Kant havia também investigado na terceira *Crítica*, em NL 81 o exame da vida serve como uma prova de que a vida é força, um processo de transmutação das formas. Devido a uma propulsão interna para evoluir (*der Trieb des Fortschreitens*) cada forma de vida origina a partir de dentro novas formas, numa cadeia intermi-

⁶⁴ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 229.

nável, e toda uma série de potências finitas. Continuando alguns aspectos da abordagem kantiana da vida e as formulações neoplatônicas os fragmentos concebem a vida natural como um grau na evolução do espírito dentro de um progresso orientado por forças imanentes. Preservando também o conceito expressivo da corrente vital do legado romântico presente em F. Schlegel e na Filosofia da Natureza de Goethe e fazendo ecoar mais uma vez as metáforas cabalísticas, em NL 89 a evolução da vida foi entendida como contínua *manifestatio* de Deus⁶⁵. A vida compara-se ao jogo da auto-revelação divina. O entendimento expressivo da vida é ilustrado ainda com uma referência à causalidade: a causa final actua desde o início até ao fim do processo vital, pois Deus está no início e no fim da sua própria *manifestatio*.

Esta descrição conduziu o filósofo à fórmula cinzelada e de cúmulo: *não há nenhum resto na vida*⁶⁶. Assim, a imagem do Deus Vivo coincide com a perspectiva de uma eterna auto-produção ou movimento⁶⁷. A proposição sintética *Deus é movimento* seria igualmente acertada. Nesta produtividade, a causa final opera como final no início e garante uma dupla unidade: a da processão das Épocas na revelação de Deus e a da sequência dos momentos individuais na interminável morfogénese da vida.

Não há dúvida que aquilo que, de modo geral, define a vida é o movimento da mais baixa para a mais alta potência e que a doença ocorre quando o livre movimento é interrompido ou parado⁶⁸ como já haviam assinalado as antigas doutrinas humorais.

O que distingue então a vida de Deus da vida natural? Notas distintivas tais como o carácter infinito de uma frente à limitação da outra podem ser válidos elementos discriminativos. Mas o problema essencial repousa na distinção entre a eternidade e o tempo.

A este propósito NL 81 introduz uma correcção às versões privativa ou negativa da relação entre a eternidade e o tempo. Deve descobrir-se algum tipo de laço interno entre tempo e eternidade. Referindo-se ao valor simbólico da doutrina das potências na “Árvore Sefirótica” da Cabala e especialmente à sétima séfora, chamada “netsach”, Schelling convida-nos a imaginar a eternidade como tempo primitivo (*Ur-Zeit*)⁶⁹. A palavra hebraica “netsach” significa eminência, resistência, constância, perpetuidade, obstinação, e também “vitória”. Para o nosso propósito, esta última conotação de “netsach” significa que na eternidade a potência do tempo se esgota e origina um novo nascimento: a eternidade sai vitoriosa. Há uma sequência entre tempo

⁶⁵ Idem, *Ibid.*, Bd. II p. 64.

⁶⁶ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 229.

⁶⁷ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 230.

⁶⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 232.

⁶⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 233.

e eternidade semelhante à progressão e desenvolvimento na vida de estádios inferiores aos mais elevados. Assim, a Vida de Deus é também feita desta conquista interior de Deus dentro do seu próprio tempo, das suas próprias diferenças e do seu próprio início e fim, como Deus sido, Deus presente e Deus a vir – *Gewesene, Seyende und Kommende Gott*⁷⁰. *A relação entre eternidade e tempo assemelha-se, então, a uma multiplicidade de nexos feitos de instantes de pleroma e de kenoma.*

A partir daqui os fragmentos chegam à conclusão de que as três dimensões do tempo podem ser entendidas como as três formas de expressão de Deus para com a natureza e o homem. A imagem temporal da eternidade dentro da tríade do tempo é igualmente a representação da relação viva da Natureza e do Homem com Deus. Neste sentido, Deus no seu próprio passado é o começo absoluto da Natureza e do Homem; na coincidência com o seu próprio presente Deus é a força espiritual que atrai a natureza; como Deus a vir ele significa o Deus revelado mas escondido na sua liberdade interior relativamente ao que virá.

Continuando estes temas, no ensaio tardio sobre a fonte das Verdades Eternas (*Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*⁷¹) regressou Schelling ao tema medieval da relação entre o intelecto e a vontade divina e as verdades eternas, como as da matemática, em que encontramos uma reflexão sobre possibilidade, necessidade e contingência. A questão da individuação como tema relativo à formação da existência finita irrepitível tinha de se colocar também neste horizonte. É por isso que, procedendo no plano das hipóteses, o ensaio começa por contrapor a essência e a existência à luz de doutrinas atribuídas aos “escolásticos”, segundo as quais do lado da essência estaria a perpetuidade, eternidade, necessidade e imutabilidade e do lado da existência a contingência. A possibilidade tanto se pode aplicar à essência como à existência, dependendo do significado atribuído ao conceito. Se concebermos a possibilidade como algo que pode ser ou pode não ser ela integra-se somente no plano da contingência. Porém, se a concebermos como poder-ser então, em todo o rigor, temos de afirmar que só a essência pode ser e se o argumento continuar segundo uma orientação creacionista vemos ligar-se o entendimento e a vontade de Deus na determinação dessa essência para o ser individual. Ora, isto significa que como poder-ser a possibilidade não só pertence à essência mas mais ainda, ela é como a necessidade relativamente ao que ocorre. Se aceitamos esta consequência então é difícil manter o arrumo inicial da essência ao lado da necessidade e da existência ao

⁷⁰ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 233-234.

⁷¹ F. W. J. Schelling, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*“ in *Schellings Werke*, Hauptb. 5, *Schriften zur geschichtlichen Philosophie: 1821-1854*, Hrsg. von M. Schröter, München, 1927 (reed. 1979), pp. 756-775.

lado da contingência como dois domínios fechados. A possibilidade entendida como poder-ser liga a essência à existência e esta à individualidade. A fórmula desta relação é a que se exprime na ideia que a possibilidade se torna necessária pela realidade das coisas. É esta última que liberta o poder da sua dimensão de potência meramente imaginária, irreal ou meramente mental ou lógica, no entendimento divino, para o tornar poder produtivo real. Por outro lado, o texto acrescenta que esta relação é diferente de uma efectivação do universal, como quando se diz que “o universal se realiza individuando-se”. Para esta ideia ser verdadeira era preciso perceber ainda de onde recebeu o universal os meios e o poder de se realizar. De um modo diferente, segundo este ensaio, é o movimento de apropriação da universalidade pelo individual, o fazer *seu* da essência por parte de um existente, que verdadeiramente aproxima e unifica a forma lógica da essência e o poder da essência.

V. Estrutura da Individualidade

No início deste texto referi a importância das análises de Schelling sobre a individuação para ilustrar uma versão básica do modelo dos quatro eixos. Devido às fortes influências neoplatónica, espinosiana e às ressonâncias cabalísticas, no processo da individuação o filósofo não prestou atenção ao papel do observador finito, limitou-se a descrever o jogo das forças e do devir na conservação e transformação dos predicados da vida individual como acontecimentos teo-ontológicos, independentes do saber finito. Assim, o dinamismo da individualidade finita resultou da sua conexão com a vida divina. A relação entre tempo e simultaneidade, por exemplo, foi reconhecida na relação entre tempo e eternidade e daqui foi possível pôr em movimento os eixos da actualidade e da potencialidade e da realidade e virtualidade. Em consequência da abstracção do observador finito nos fragmentos das “Épocas do Mundo” a aplicação do modelo dos quatro eixos, e especialmente a rotação das suas oito polaridades, redundou numa visão objectivista do processo da individuação e do movimento que lhe é inerente, o que compromete a crítica da auto-suficiência do ser que aí vimos esboçar-se.

Partindo dos fragmentos é-se conduzido até à imagem de uma acção universal e objectiva de duas forças na constituição do indivíduo finito: a força da liberdade que solta a possibilidade dos limites do ser e a força centrípeta que traz novamente a possibilidade até à actualidade e à limitação. As duas forças não só são responsáveis pela constituição do que é individual, como ainda são factores activos imanentes do real. Em NL 84 representa-se a acção das duas forças à luz da tendência universal para a auto-conservação do ser vivo finito.

Do ponto de vista da análise ontológica a noção de força pode ser embaraçosa e levar a situações ambíguas e paradoxais. Todo o ser vivo persevera no seu próprio ser. Este *conatus* significa que algo (*Etwas*) está sempre atraído pela sua própria essência ou a actualizá-la para poder ser. A essência desse algo é responsável pela perseverança do “que é” no Ser. Isto explica por que os fragmentos, e em geral o pensamento de Schelling, sustentam que o ser finito só tem o seu ser na sua actividade ou o seu ser na acção da essência.

A acção actual ou a força que conserva esse algo não tem a mesma dignidade do existente ou do ser. O desejo que atrai o existente finito para si mesmo na auto-conservação não é uma categoria ontológica simples. Só os efeitos das forças na existência finita são entidades reais e só elas se podem submeter a uma pura análise ontológica. A força não é ser nem nada. No entanto, a força opera. É no seu valor operativo que se pode observar a força como força e não no aprisionamento do seu dinamismo pelas dualidades ontológicas. O que aqui foi dito sobre a força também pode ser dito sobre o conceito de possibilidade, o que é especialmente relevante para caracterizar o eixo possibilidade ↔ actualidade da individuação. O *poder de ser* a que se referem os fragmentos indica o equivalente a um querer ou a uma força subjectiva no ser vivo que põe na sua actualidade estas ou aquelas possibilidades e deixa outras no horizonte da virtualidade. É evidente que nos situamos aqui na relação entre poder e negação que constitui o núcleo do carácter operativo da individuação como processo vivo. Sobre este aspecto, em NL 91, escrevia o filósofo que *ser posto como sujeito significa ser posto como não-ser: Als Subject gesetzt seyn heißt: als nicht seyend gesetzt seyn*.

A relação da vida individuada com o seu *poder de ser* ou subjectividade analógica é uma relação com o ter e não com o ser. O conceito de *possibilitas interna* que ocorre em NL 91 traduz uma ideia semelhante⁷².

De acordo com o tipo de associação do *poder de ser* com a liberdade infere-se uma variedade de orientações modais para o ser, como por exemplo as duas variedades mencionadas do ter de ser (*Seyn müssen*) ou do dever ser (*Seyn sollen*)⁷³.

O algo “que é”, ou a existência individual, consiste em uma agregação definida de predicados que exclui outras possíveis agregações. À pergunta sobre qual o princípio de razão suficiente aplicável a esta selecção e às correspondentes negações tem de se responder com a contingência. Esta é a fonte e o equilíbrio da selecção e da negação que faz rodar as polaridades do possível e do actual, do virtual e do real. O texto dos fragmentos é muito claro quanto a este ponto: *uma reunião definida de predicados faz do indivi-*

⁷² K. Grotzsch (ed.), *F. W. J. Schelling Weltalter-Fragmente*, op. cit., Bd. II, p. 141.

⁷³ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 161.

duo finito, ou do algo “que é”, uma negação activa de outras possibilidades, especialmente porque esse algo “que é” procura perseverar na sua própria natureza.

Por outro lado, isso também significa que a relação do indivíduo com a sua reunião actual de predicados implica ao mesmo tempo escassez e riqueza de predicados. Pelo lado da carência facilmente se chega à concepção do desejo. Melhor dizendo, o desejo é um equilíbrio vivo entre escassez e riqueza, empiricamente sugerido pela noção de falta.

Esta conclusão provisória habilitou Schelling para enunciar a sua tese mais radical sobre a vontade: *considerado como uma força interior o desejo é o conceito de um inexistente no qual o ser alimenta o seu poder e as suas possibilidades.* Assim, devido ao exercício actual da força no ser a vida individualizada tende para o seu próprio “ainda não” que é idêntico às possibilidades que podem provir do seu poder. Um movimento irreduzível, coincidente com a individuação, leva assim da escassez ao preenchimento como equilíbrio instável de *kenoma* e *pleroma*⁷⁴.

A individuação finita pode então ser considerada do ponto de vista da instabilidade do movimento interno dos predicados do “que é”, da potencialidade para a actualidade e novamente daqui para a potencialidade envolvendo a combinação da análise ontológica e de uma investigação sobre o equilíbrio relativo das forças.

Trata-se de uma abordagem interessante porque Schelling nunca reduz as forças à existência. O seu uso do conceito tradicional de essência (*Wesen*) torna praticável, quase paradoxalmente, a conversão da análise da força na linguagem ontológica do poder ser (*Seyn-können*) tornando assim admissíveis os resultados da análise operatória, dinâmica, nos quadros da doutrina do Ser. É evidente, por outro lado, que estamos perante uma estratégia de compromisso que nem sempre pode oferecer tudo o que dela se exige.

Na verdade, se consideramos a essência separadamente do ser estamos perante o “si mesmo” ou o “sujeito do ser”⁷⁵. Às vezes, ao longo de NL 85 à essência chama-se também o poder de todo o ser: *die lautere Macht* ou ainda *die Macht alles Seyns*. Ao longo de NL 85 é esclarecido o significado do *poder ser* (*Seyn-können*) como uma combinação de potencialidade e actualidade; vontade e ser. Assim, a estrutura do indivíduo não é redutível aos elementos existenciais, pois a relação entre o existente e o ser é mediada pela força interior do devir, que se identifica com o acto posicional (*setzen*) do *poder ser* (*Seyn-können*), ou essência, como poder de todo o ser (*Macht alles Seyns*). Esta tese motiva a generalização da ideia de que o sujeito ou

⁷⁴ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 281.

⁷⁵ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 390.

acto posicional está antes do ser como o seu poder interior para ser⁷⁶. Além disso, confirma a afirmação do carácter activo da potencialidade da essência: a verdadeira essência é potencialidade activa ou *Macht zum Seyn*, como poder produtivamente orientado⁷⁷. Um tal poder de ser (*das Seyn selbst in der höchsten und reinsten Intension*) é por fim tido como a raiz mais profunda do ser e identificado com a beleza e o júbilo⁷⁸.

No entanto, a ambiguidade da essência leva a uma dificuldade ou mesmo a um impasse. Se presumirmos o poder de ser como raiz do ser teremos de supor também o equivalente a um passado nesta anterioridade ou radicalidade, um passado dividido entre a liberdade e a necessidade. Para reconhecer o passado do ser não podemos denotá-lo na língua do ser, mesmo se conviermos que a linguagem ontológica é talvez o único meio para denotar o que em geral se pode conceber: *o passado do ser entendido como o seu poder de ser não é idêntico a outro ser, mas significa liberdade de ser*.

As perspectivas de Schelling sobre a individuação como dinamismo mudam ao longo dos fragmentos, especialmente no que respeita ao eixo da possibilidade ↔ actualidade. O aspecto da auto-limitação do indivíduo é um dos lados em que se reflectem essas mudanças. Se examinarmos a estrutura do existente individual do prisma da totalidade vê-se que a representação do indivíduo envolve a representação de um impedimento para realizar a totalidade em si ou auto-limitação⁷⁹. Isto levou o filósofo a reconhecer o indivíduo como A^o, pois o que é concebido como individual deve ser concebido como algo separado, interrompido, dividido. A divisão que constitui o indivíduo só é acessível, contudo, a partir do ponto de vista da totalidade dos seus predicados possíveis, mas sempre de um modo temporalmente aberto e, por isso, de um modo instável. A contingência, a auto-limitação e a impossibilidade de realizar o todo são vértices analíticos ou prismas da individuação como processo. A presença circular destes temas nos fragmentos é o motivo para aí encontrarmos a co-equação da individuação, do devir e da determinação de predicados.

A descoberta de uma conexão viva entre a incessante mudança de predicados do indivíduo e os movimentos do desejo mostra uma maneira possível de conceber a articulação do modelo dos quatro eixos. Todavia, devemos ir mais longe e mais longe do que Schelling, a que não deixamos contudo de prestar esta homenagem, introduzindo um aspecto do processo da individuação e da abordagem da possibilidade que, no caso dos fragmentos, o filósofo tratou apenas ocasionalmente. Refiro-me ao elemento de saber. Sem

⁷⁶ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 358.

⁷⁷ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 391.

⁷⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, p. 395.

⁷⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 194.

o esclarecimento da união do desejo e do saber, sem o saber como desejo e o desejo como saber, toda a beleza dos esboços de Schelling corre o risco de soar a puro misticismo.

VI. Individuação e força, para além de Schelling – uma subjectividade multilinear

Para formar o conceito de subjectividade nos séculos XIX e XX a representação e as narrativas sobre a natureza viva individuada como campo de “forças” tiveram consequências de grande alcance. Pode traçar-se esta linha de gestação seguindo a genealogia do significado físico de força, a vertente biológica da apetição e o aspecto psíquico do desejo consciente e da vontade no Homem.

Se o conceito de força – e a sua limitação física e bio-psíquica conexas – pode apoiar na formação de um conceito de subjectividade, então esta última está desde o princípio sujeita ao que ela não domina por completo nos seus limites e obriga-nos a associar à força a noção de limites da força não só na Física como também nas dimensões bio-psíquicas da subjectividade.

Isto significa que a adopção do conceito de força nas teorias modernas e contemporâneas da subjectividade traz consigo o problema de estabelecer a relação entre a ideia de uma potência e o conceito de um limite.

A chamada “concepção romântica da natureza” e Schelling na sua reconstrução do processo genético desde a natureza inconsciente mas dinâmica até à subjectividade humana prosseguiram, nos seus ecos, numa série de autores até Schopenhauer e Freud, podendo encontrar-se também, embora com restrições ao seu alcance teórico de conjunto, na reconstrução hegeliana do processo vital da *Ciência da Lógica*. Entretanto, a descoberta da “natureza pulsional do homem” e do que submete a Humanidade a poderes que a consciência não controla por completo serviu de argumento contra as pretensões da doutrina da constituição do mundo objectivo da Filosofia Transcendental de Kant e de Fichte e de prova das limitações da Filosofia Transcendental, mais genericamente.

Tolere-se mais algumas incursões histórico-filosóficas antes de ir para o tema da relação entre subjectividade, individuação e força.

Na investigação dos organismos, o naturalista G. R. Treviranus, discípulo de J. F. Blumenbach, tentou mostrar como o ser vivo se podia explicar pela operação de forças e a respectiva limitação por outras forças desde a circulação sanguínea ao movimento neuro-muscular. Entre o que chamou “proposições fundamentais da Biologia” estava a definição da Vida. Para este objecto não encontrou G. R. Treviranus uma noção equivalente mais própria que a de “actividade” (*Thätigkeit*): *Unter Leben denken wir uns einen Zustand von*

*Thätigkeit*⁸⁰. Um animal ou planta só podem considerar-se seres vivos pelo facto de neles encontrarmos vestígios de crescimento ou movimento, que denotam actividade, acrescenta. O que distingue a actividade nos seres vivos do movimento físico, por exemplo das ondas do mar formadas nas marés, reside no facto de ele vir de dentro, do interior, no caso dos seres vivos. Nestes, o movimento não é comunicado por choque causal externo, mas o ser vivo tem nele mesmo a força que explica a sua actividade. Em consequência de um uso conceptual habitual, o autor chama causalidade mecânica à causalidade física e opõe-na ao sentido biológico da auto-causação do movimento. No entanto, no caso dos seres concretamente individuados e sujeitos à acção recíproca com o meio físico e químico os limites entre causalidade física e causalidade biológica não são invioláveis, pois o ser vivo não está completamente isolado do resto da natureza física, está submetido à pressão mecânica e aos efeitos das combinações “químicas”. No caso do Homem e dos processos da vida consciente, o “análogo” do processo vital mais genérico é o “livre-arbítrio”, que motiva que se fale em “vida espiritual”⁸¹. Partindo da forma da vida espiritual é possível representar a vida em geral como exercício da “liberdade” e as suas limitações como “necessidade”: *Denn alle lebende Körper sind mittel- oder unmittelbar den Einflüssen geistiger Naturen, deren Charakter Freyheit ist, ausgesetzt. Wo aber Freyheit herrscht, ist Notwendigkeit beschränkt. Oder ganz aufgehoben*⁸². Aqui se abre, contudo, a análise da formação de limites sistémicos e o condicionamento da abertura ao meio a partir desses limites. Esta investigação pede um ponto de partida suficientemente abrangente para que se possa referir os processos da vida espiritual na sua liberdade, a causalidade mecânica do mundo físico e o quimismo a um mesmo fundo.

Um tal fundo descobre-o o autor no conceito de matéria. A matéria, despidida de tudo o que não lhe é essencial é o móbil enquanto pode preencher um espaço e se situa entre uma força atractiva e outra repulsiva ou seja, enquanto está referida a uma limitação⁸³. Se a admissão do carácter infinito do universo é válida, então a limitação (ou o repouso) do movimento tem sempre um carácter local e é provisória no que se refere à posição no espaço e no tempo do móbil submetido à acção das forças, que também só geram repouso apenas na medida em que as suas intensidades estiverem equilibradas naquele ponto. Acrescentamos a isto que a noção de um ponto equilibrado pela acção de forças é análoga à expressão provisória de um indivíduo no sentido físico da expressão.

⁸⁰ G. R. Treviranus, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*, Göttingen, 1802, Erster Bd., p. 16.

⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 22.

⁸² Idem, *Ibid.*, p. 24.

⁸³ Idem, *Ibid.*, p. 25-26.

Se representamos a força à luz de um dos seus efeitos, ou seja à luz da grandeza física que é o movimento, os limites da força são de certo modo equivalentes a paragens relativas, a estases. Isto quer dizer que não é possível aprofundar a investigação dos equivalentes bio-psíquicos e antropológicos da força sem a investigação dos limites ou estases do movimento / força. O mesmo se aplica ao sujeito humano individuado.

Depois de expor estes pressupostos e as dificuldades inerentes, G. R. Treviranus, citando as “Ideias sobre uma Filosofia da Natureza” e o escrito sobre a “Alma do Mundo” de Schelling⁸⁴, faz a sua apreciação do valor heurístico de uma fonte explicativa da persistência do movimento no mundo, como uma força actuante de natureza espiritual, idêntica à “Alma do Mundo” unificadora das duas forças físicas finitas da atracção e da repulsão, em permanente reequilíbrio. É evidente que o problema que se coloca à hipótese da “Alma do Mundo” como força unificadora das duas forças físicas finitas e responsável pela perdurabilidade do movimento é o do seu carácter convincente frente à sedução de uma regressão ao infinito, para quem não se atemoriza com a representação dos “espaços infinitos”: até onde ir na redução das forças à última “força”?

Na “Alma do Mundo”, que o entendimento finito é incapaz de apreender, as forças de sentido oposto anulam-se para formar uma única que se exprime como Organismo ou equilíbrio concentrado de forças. Neste sentido, o *mundo* como unidade do que está nos céus e na terra é um único organismo directamente unificado nos movimentos internos da repulsão e de atracção pela “Alma do Mundo”. No domínio particular do objecto da Ciência da Natureza Viva (*Biologia*) e também no conjunto a que se chama Terra encontramos as réplicas finitas do Organismo em múltiplas formas orgânicas⁸⁵ que também representam modos finitos de unificar forças de sentido oposto.

Caracterizando-se também como adepto de Schelling, I. P. V. Troxler n’Os *Elementos de Biosofia* (1807) partiu de um conceito metafísico de vida como se esta se tratasse de um elemento unificador das oposições e dualismos do intelecto como o real e o ideal, experiência e especulação ou a necessidade e a liberdade e identificou uma tal unificação com a própria Filosofia no processo histórico do seu desenvolvimento como saber. Na raiz do seu ensaio está a perspectiva da vida como fundamento universal da aparência e da existência⁸⁶ do Ser. Jogando com a significação dos termos causa, “Ursache” (*Ur-Sache*) e juízo, “Urtheil” (segundo uma *Ur-teilen*) I. P. V. Troxler considerou a vida como a Coisa originária (a “Sache” em “Ur-Sache”) e

⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 33.

⁸⁵ Idem, *Ibid.*, p. 37.

⁸⁶ I. P. V. Troxler, *Elemente der Biosophie*, 1807, p. 47.

fonte de todos os processos naturais como fonte absoluta mas abscôndita do mundo visível, que tudo cria e tudo pode destruir segundo uma combinação de espontaneidade e substancialidade. A relação entre causa e o juízo divisor é aquela que torna compreensível a produção de um mundo como expressão de uma força originária que é pura espontaneidade, tal como acontece na relação judicativa entre o sujeito, como posição incondicionada, e os seus predicados. Se a ideia mais importante para compreender o nexos entre a vida e o mundo é a de uma Revelação, esta torna-se especialmente clara quando a associamos ao conceito de força: do ponto de vista da aparência fenomenal a vida exprimiou-se, portanto, essencialmente, como força e do ponto de vista da existência, ou da substancialidade, como matéria.

O ensaio deste discípulo de Schelling tenta ao longo do exame de vários dualismos descrever a formação das oposições binárias a partir da relação fonte – expressão, espontaneidade – substancialidade ou meio – forma. Uma vez mais o que nele se dá a pensar é o fechamento provisório da individualidade como forma (ou sistema) frente ao que é tomado como o fundo (ou campo de energia) a partir do qual ela se retoma a si mesma.

Vários escritos de H. Steffens desde os *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften* (1806) atestam igualmente a presença da ideia de uma força interna na natureza como explicação para a existência dos fenómenos naturais, entre os quais, uma vez mais, os próprios organismos vivos e o Homem. Nos *Grundzüge* H. Steffens recuperou o modelo antigo do embutimento do microcosmo no macrocosmo, como relação expressiva interna, para observar a relação entre a força da vida absoluta e os organismos como individuação ou processão individualizadora. Segundo nos diz aí, com recurso à terminologia schellingiana das potências, as espécies vivas são o resultado da especificação da vida segundo formas de individuação cada vez mais complexas até se chegar ao Homem como ponto central de todas as organizações vivas (*Der Mensch also ist der Mittelpunkt aller Organisationen*⁸⁷). Com o seu início na distinção entre vida vegetativa e vida animal, cada novo momento neste processo imanente de individuação da vida concretiza aspectos da mesma organização viva mas segundo uma crescente complexidade. Assim, na escala animal, os vermes representam o grau de desenvolvimento quase unilateral da nutrição; os insectos o da respiração e só nos animais superiores se desenvolve a irritabilidade, os sentidos e o sentimento de si. Nestes últimos, como também no Homem, os estádios inferiores incompletos repetem-se, desta vez adaptados aos mais complexos níveis de individuação da vida.

As formulações sobre vida, força e vontade de Schelling, do vitalismo e da mentalidade romântica passando por Schopenhauer colocam-nos várias

⁸⁷ H. Steffens, *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften. Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Berlin, 1806, p. 81.

vezes perante o tema da individuação. O facto de este tema fazer necessariamente parte desta economia sistemática motiva mais que algumas notas de História da Filosofia.

Situado ainda neste horizonte, o que não é apenas comprovado pela citação de Schelling no texto sobre *Das Unheimlich* (1919), Freud suscitou com inegável clareza o que para nós é uma parte do que permanece actual do tema: *a relação entre energia e sistema*.

Não está evidentemente nos objectivos deste trabalho uma exploração das conexões entre Schelling, a mentalidade romântica e Freud. Aqui, a referência muito secundária à Psicanálise importa para precisar alguns aspectos da ligação entre subjectividade, força e individuação.

O conceito de “aparelho psíquico” da Psicanálise supõe um entendimento da relação entre força e limite ou entre energia livre e energia modulada e orientada, no centro do que é mais relevante no conceito da subjectividade humana: a articulação entre formas da percepção e formas do sentimento interno na relação consigo mesmo. A relação entre energia psíquica e subjectividade constituiu um dos aspectos que singularizou a abordagem de Freud. Ela impõe-se antes mesmo de outras investigações sobre carácter, personalidade e unidade de sentido biográfico como aquelas propostas nas narrativas sobre as “épocas da vida” de S. Kierkegaard, por exemplo.

Um dos fenómenos da vida psíquica estudados por Freud que permite ilustrar o que queremos dizer sob a rubrica de “energia e sistema” é o da organização psíquica do tempo que associamos à memória.

No famoso ensaio de 1898 sobre o “Mecanismo Psíquico do Esquecimento”⁸⁸, com apoio na experiência pessoal do lapso no esquecimento do nome de Signorelli (Luca Signorelli, um pintor do Renascimento) e da sua troca por equivalentes semânticos da morte, “o grande senhor”, Freud mostrou a associação entre a ideia da energia psíquica, o mecanismo psíquico do recalçamento, a substituição dos nomes próprios ao nível da conjugação significante / significado e da associação de ideias e a memória. No que nos interessa agora, este quadrado analítico revela uma regra: a um excesso localizável de investimento de energia psíquica corresponde uma lacuna na reconstituição da linearidade do tempo na rememoração. A causalidade psíquica no seu poder de regulação dos estados internos, do excesso e do defeito e dos seus reflexos emocionais no prazer e na dor e nos seus suportes significantes na linguagem pode então sobrepor-se à sucessão e ao

⁸⁸ S. Freud, “The Psychical Mechanism of Forgetfulness (1898)” in Idem, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Early Psycho-Analytic Publications*, volume III (1893-1899), London, 1962, pp. 289-297. As referências que se fazem neste trabalho ao escrito de Freud pretendem reter somente um aspecto parcial das suas análises que é o da relação entre a linha do tempo e a causalidade intra-psíquica.

análogo da causalidade física que se dá no “antes” e “depois” da sucessão linear temporal.

Ora, esta forma de conceber a organização psíquica segundo uma conectividade de elementos diferente da sucessão temporal e causal do “antes” e do “depois” e da rememoração revela até que ponto os componentes do psiquismo não obedecem à linearidade da forma do tempo mas dependem, antes, da organização de limites intra-psíquicos capazes de responder à pressão da energia psíquica. É decisivo reconhecer esta relação entre a autonomia relativa da selecção intra-psíquica das possibilidades de processamento da energia e a diferença entre tempo e “corrente da consciência”. No sistema psíquico, a memória é uma actividade em que é possível controlar as condições de descarga da energia psíquica em redor de limites apercebidos como sintomas do excesso (como certos significantes na cadeia do discurso) na medida em que ela actua, ou pode actuar, à margem dos processos conscientes da reprodução dos episódios na linha do tempo. Graças ao trabalho negativo da memória, a sequencialidade temporal do “antes” e do “depois” e os nexos causais assentes no movimento físico submetem-se às regras da causalidade intra-psíquica e ao controlo interno do fluxo de energia e das associações em que entra o investimento de energia do psiquismo.

Isto impõe a rejeição do conceito de uma acção expressiva uniforme da “vida” ou da “força vital” ao longo da série de estádios em que se revela, como de certa forma se parece dever concluir da concepção processiva do Uno da tradição antiga que inspirou Schelling. Com efeito, a ideia de expressão pode aqui suscitar mais problemas estéreis que hipóteses interessantes.

O lapso na consciência de rememoração é revelador de uma elasticidade psíquica assinalável na conjugação da ausência e da presença na série do tempo segundo suplentes (linguísticos e ideativos) da ausência e da presença. Adicionalmente, para Freud, ao recombinarem a ausência e a presença os lapsos e as substituições representam mecanismos de regulação psíquica da energia continuando a poder revelar esse processo de limitação e barreira na forma do sintoma. Todos estes dados sobre a base energética da concepção psicanalítica do psiquismo são conhecidos.

O revelador consiste agora na negação da forma temporal e da correspondente causalidade, do “antes” e do “depois”, que implicam esses dados sobre a energia do sistema psíquico. As estases são formas de organização intra-psíquica da energia que possuem o valor de “paragens” provisórias em que se processam selecções mediante negações, substituições ou adiamentos. Na medida em que na forma da “corrente de consciência” e do seu associacionismo se dão barreiras de controlo sobre o investimento energético em percepções e emoções, com base em diversas combinações temporais, não se pode afirmar que a consciência e, ainda mais integradoramente, o “aparelho psíquico” sigam a mesma linha da forma geral do tempo.

As descrições do funcionamento do aparelho psíquico por Freud podem ser interpretadas à luz de mecanismos de controlo que supõem a forma geral da observação e, nesta última, a inclusão da forma do tempo, mas de um modo limitado.

Do ponto de vista da organização psíquica o que caracteriza “o que é” resulta de um deslocamento da atenção e, portanto, é um sulco do movimento num campo dotado de energia. A relação entre energia e movimento é forçosamente interna ao organismo ou ao foco da atenção em que estiver a fonte do deslocamento.

A realidade ou “o que é” não pode dissociar-se, por conseguinte, dos pontos de coordenação entre realidade física e movimento interno nos organismos ou mecanismos dotados da capacidade de observação. Se a realidade física se define, por seu lado, como campo de energia, então “o que é” forma-se como um efeito de coordenação entre campos de energia, que o movimento, na sua base elementar, como deslocamento entre limites postos por selecções entre intensidades relativas, exprime à sua maneira.

O problema que neste caso haveria que resolver é o de saber o que confere estabilidade ao “que é” na sua individualidade. Este não pode ser acedido na forma da energia pura e o movimento como tal não pode igualmente ser objecto de observação, a não ser, precisamente, *entre limites*.

Por isso, a definição da individuação vai pedir a solução do problema da figuração nos campos de energia e a partir da realidade e pontos de referência do movimento *para uma observação possível*. Este aspecto do relacionamento entre força ou energia no processo da individuação e a sua observação é o que não encontramos nas preocupações filosóficas de Schelling e que temos ainda de enfrentar.

A figuração não pode ser concebida do exterior dos campos de energia-movimento, o que significa que ela tem de ser compreendida como componente dos campos energéticos, como observação neles implicada. Para a sua formação temos de ter em conta selecções e também uma certa imobilização do movimento. Enunciando o nosso paradoxo teríamos de explicar uma dada exigência da imobilização do movimento a partir da necessidade de conservar o movimento. É claro que basta reflectir um pouco neste enunciado para concluirmos que o conceito de observação que temos de utilizar é muito mais vasto que aquele que podia ser inferido de uma concepção da subjectividade “humana”.

Para poder evidenciar a necessidade lógica inerente à própria formulação do paradoxo importa ter em conta que a quantidade de energia de um campo não mantém qualquer relação de proporcionalidade obrigatória com a quantidade de energia de outro campo desconectado do primeiro ou sem uma relação mútua de observação. No que nos importa, a quantidade de energia presente na realidade física não está nunca estruturada para ser proporcional ao que o sistema psíquico pode suportar.

A energia no mundo físico e na organização bio-psíquica da matéria não é de modo algum contraditória com a individuação de formas bio-psíquicas (organismos). Todavia, estes últimos não poderiam subsistir sem controlo sobre os seus estados internos e externos e, conseqüentemente, sem a observação. Outro modo de dizer a mesma coisa: da relação entre energia livre e energia tolerável se deve poder seguir o encadeamento do movimento em fases de estases. As estases são estabilizadores e selectores associados sempre a observações do grau tolerável das forças para as formas bio-psíquicas, o que implica a individuação.

É a isto que chamamos uma referência multilinear, pois supõe uma multiplicidade não redutível de processamentos da causalidade, entre as quais se conta a causalidade intra-psíquica que, como vimos, está longe de se poder reduzir à linha do tempo.

Do ponto de vista dos sistemas psíquicos “humanos” as estases ocorrem a partir de figurações do que se situa como campo energético externo pela percepção externa, nomeadamente graças à irritabilidade, mas estas figurações são já a síntese entre a capacidade de retenção sensorial, nas representações da consciência e subseqüentemente na linguagem e a pressão da força. Encontramos aqui a actuação de uma cascata de selecções, de uma extraordinária complexidade, se a quisermos seguir em pormenor, segundo os limites da forma individual do sistema psíquico “humano”. A identificação entre uma tal complexidade selectiva e a forma do tempo com a sua negação do “anterior” pelo “posterior” seria evidentemente empobrecedor e falso.

Temos de concluir, pois, que não existe necessariamente uma correspondência entre o que o aparelho psíquico afigura do campo de energia físico e bio-psíquico e o que é esse campo *em si*. Esta afiguração é sempre um aspecto da observação que está associada aos limites entre as formas individualizadas e os respectivos meios e nunca se dá ou só nesses meios ou só nas formas individualizadas. É por isso que a ideia de uma expressão universal da força não responde às necessidades de descrição complexa da multilinearidade.

Tomar a sério a multilinearidade significa determinar sempre a relação entre a *fonte da energia*, o seu campo, e os *limites* em que se dão as selecções das possibilidades segundo mecanismos de observação e controlo. Esta relação equivale a um processo a que chamamos *individuação* (e individuação multilinear), que agora contrapomos à *individuação expressiva* de que partiu Schelling à luz da sua reconstrução da emanção.

Uma questão directamente relacionada com a ligação entre força e observação dos campos de energia reside na forma do tempo e da causalidade.

Podemos representar a sucessão pura? Podemos representar a forma da sucessão?

Um acontecimento não exprime propriamente nada. Ele situa-se entre alguma coisa e outra coisa. A mesma falta de expressão, a mesma insistência

em si e repulsa por fontes explicativas caracterizam o indivíduo na sua aparente coagulação. Segundo estes aspectos, a individuação pode considerar-se um resultado efêmero de um feixe de acontecimentos e, na sua relação impossível com a totalidade de tudo o que ocorre, não mais que um acontecimento.

Isto se explica, em parte, porque o tempo dos acontecimentos não é nem tempo processivo ou expressivo nem coincide com a cadeia da conectividade sistémica dos elementos sistémicos.

Importa, pois, que isolemos três tipos de concepções que possuem uma relação analógica forte com a temporalidade. Quero referir-me: *i.* ao tempo dos acontecimentos propriamente dito, ou o que chamamos sucessão na linguagem comum; *ii.* à antiga ideia de uma processão da singularidade do que ocorre a partir de paradigmas não temporais, que são a fonte de inteligibilidade dos acontecimentos e das singularidades, como acontece na explicação do *Zimzoum* por Schelling; *iii.* à cadeia de conexões dos elementos sistémicos, que igualmente se parece dar numa sucessão. Em que consiste, portanto, a forma do tempo?

Na concepção antiga do tempo que Aristóteles retomou na sua *Física IV* (10-14) o tempo representa uma determinada relação entre o “antes” e o “depois”. Os “antes” e “depois” podem ser reconhecidos como pontos em uma sucessão cronológica ou pontos de um nexos causal. Neste último caso, o antes é causa e o depois o efeito. Contudo, assim, ambos, o antes e o depois, têm de ser dados e o que os une é a alma que, na sistematização aristotélica, aparecia como o “número do movimento e do tempo”. A síntese do tempo repousa na alma ou seja na condição psicológica do nexos entre o antes e o depois, a causa e o efeito. Na medida em que é a alma que serve de número do movimento é contraditório supor que a alma é um reflexo do tempo⁸⁹.

Esta contradição só é admissível e reprovável como tal na concepção que supõe na alma o “numerante” do movimento e do tempo e não seria paradoxal caso se comesçasse com o pressuposto inverso. Este último poderia consistir no exame da síntese interna do tempo como condição meta-psicológica do tempo. Neste caso, a consciência aparece como um reflexo do tempo e não o tempo como um reflexo da consciência. Naturalmente, contra esta inversão militam fortes convicções tradicionais que se fundam em dois postulados fundamentais que não estão forçosamente em sintonia nem têm de se dar cumulativamente: *i.* a necessidade de supor um *continuum* em que assentam as diferenças temporais do antes e do depois (Aristóteles); *ii.* a suposição de uma função de síntese psíquica, no eu, da experiência psicológica do tempo numa consciência pessoal e a dependência do tempo em relação a esta síntese (Kant e Husserl).

⁸⁹ Sobre as aporias do tempo na *Física IV* (10-14) de Aristóteles, cf. V. Goldschmidt, *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Paris, 1982, pp. 11-189.

Todavia, a atenção à síntese interna do tempo implica a relação interna do antes e do depois como uma relação em que se incluem a experiência psicológica do tempo e a unidade do eu.

Isto implica que se tenha presente a forma do tempo como unidade de duas combinações binárias: a da sucessividade (o antes e o depois) e a da qualidade (cognitivo e afectivo). Nenhuma destas formas binárias se dá isoladamente nos seus elementos internos e no que se refere uma à outra. Deste modo, o antes e o depois aparecem sempre em parilha reflexiva e remetem um para o outro, forçosamente. Na medida em que as qualidades podem referir alguma coisa na sua independência ou essa coisa na medida em que afecta a imagem do sujeito, as qualidades se reconhecem num sentido cognitivo ou num sentido afectivo. Pelo facto de o antes e o depois estarem associados a essas qualidades, enquanto qualidades apercebidas, a forma da sucessão pode então ser *forma da sucessão qualitativa*. É claro que na unidade sintética do tempo não temos as qualidades em sentido cognitivo separadas das qualidades em sentido afectivo nem, em geral, a *forma da qualidade* separada da *forma da sucessão*.

O tempo enquanto unidade sintética psicológica da sucessão qualitativa representa uma unidade de sentido psicológico e pessoal, em que o sujeito é condição e condicionado da (pela) dupla forma do tempo.

Contudo, se na dupla forma do tempo se isolar o binário da sucessão do binário das qualidades psicológicas e se cada um deles for tomado em abstracto, isso quer dizer que o tempo pode não possuir já um sentido psicológico forçoso, na medida em que o desligámos de uma consciência pessoal particular. Por exemplo, na modalidade da referência à sucessão simples pode referir-se como *tempo* o ciclo da sucessão dos dias e das noites ou das estações do ano, como um ritmo objectivo, extrínseco, que pertence, por assim dizer, à matéria.

Um tal isolamento da sucessividade em relação aos elementos qualitativos de uma consciência pessoal pode estar na base da ideia de uma independência do tempo e de uma relação cognitiva com a sucessão sem sujeito e sem relação com estados psíquicos pessoais como acontece, para dar outro exemplo, com o chamado “tempo público”. Neste caso, será errado afirmar que a memória é uma característica da relação exclusiva do tempo com a consciência. Em toda a sucessão temporal considerada como tal haveria fenómenos equivalentes à memória em sentido psicológico, pois toda a sucessão implica uma referência à passagem, à conservação e ao distinto-do-anterior. Mas este último, o distinto-do-anterior, não tem de ficar na dependência de uma consciência da distinção, enquanto consciência de estados internos de um sujeito. Ao contrário, ela pode fazer parte de uma distinção que orienta uma observação num processo puramente biológico. As diferenças temporais podem constituir-se como marcadores em uma observação e desempenhar aí *apenas* esse papel.

Por outro lado, para que exista sucessão não basta que a blocos de tempo t_1 se juntem outros blocos de tempo t_2 . Esta acumulação por contiguidade $t_1+t_2+t_3$ não seria ainda sucessão temporal. O distinto-do-anterior supõe a observação da sucessão temporal na medida em que implica a inscrição do anterior no posterior, como inscrição negativa mnésica, em que o posterior é o “não-anterior”. Sem dúvida que, do ponto de vista psíquico, o que representamos como o não-anterior do posterior é a qualidade q_2 que ligamos a t_2 , como q_1 a t_1 , etc. Desta forma, a sucessão temporal em t está emparelhada com a linha da consciência q voltada para a alteração das qualidades da percepção interna e externa, o que permite associar a sucessão temporal a uma sucessão de modificações qualitativas da experiência psíquica de um sujeito. Graças a este emparelhamento podemos captar a inscrição negativa da sucessão na diferença das qualidades, na dupla série $t_1 \leftrightarrow q_1 + t_2 \leftrightarrow q_2 + t_3 \leftrightarrow q_3$. Ao dizer que captamos o distinto-do-anterior na diferença da série das qualidades não se demonstra que o distinto-do-anterior da sucessão temporal é idêntico à modificação qualitativa das qualidades psiquicamente experimentadas. Uma diferença de qualidade não é uma distinção temporal. O problema está em saber se sem o recurso à série q e ao emparelhamento de q e t podemos aceder à sucessão temporal. Alguém seria levado a concluir que sem o emparelhamento das séries não haveria diferença entre sucessão temporal e contiguidade espacial. Assim, no limite, o distinto-do-anterior seria a mesma coisa que o um-fora-do-outro da relação espacial ou uma negação simples.

Isto leva-nos a questionar o problema da relação entre tempo e simultaneidade, uma vez que começámos por assumir que entre q e t se pode estabelecer um rigoroso paralelismo. Ora, paralelismo de séries implica simultaneidade de séries, ou seja, negação da sucessão. Se $q=t$ no tempo, então é porque qSt (q é simultâneo a t). Isto apenas é certo para a observação de tais séries nos seus diferentes pontos discretos e não a respeito das séries como grandezas contínuas. Sem a suposição de um observador de posições em $t_{1 \rightarrow n}$ e em $q_{1 \rightarrow n}$ não é possível estabelecer qualquer equivalência entre os pontos de q e t . Deste modo, não se pode dizer que são as séries que são simultâneas mas sim que é a observação O que vem gerar uma contemporaneidade entre pontos de t e q para dar sentido à alteração das qualidades no tempo. O rigoroso paralelismo é na verdade o resultado de uma aferição por uma observação: q enquanto q_1 em $t_1 \rightarrow q$ enquanto q_2 em t_2 . É assim que se gera a concepção de um paralelismo temporal-qualitativo. qSt só é válido para os pontos em que uma observação gerou alguma equivalência entre pontos da sucessão temporal e alterações de qualidades.

Então, o problema que agora se segue é o da relação entre q , t e O .

A clarificação do lugar do observador foi o que apontámos atrás como a principal falha na reconstrução schellingiana do Absoluto como força

produtiva. A crítica não vem a respeito da ideia de força ou energia, ela deve-se ao facto de a energia se descrever sem um ponto de ancoragem numa observação de um observador. Em última análise, trata-se de uma energia “livre”, mas que é contraditória com a ideia de estase ou com a individuação.

Por outro lado, a observação que estabelece o nexó entre q e t não é ela própria uma operação no tempo? Parece certo que o estabelecimento do paralelismo qSt é uma operação que transgride pontos temporais definidos, compara qualidades, recorre à memória e à imaginação e realiza um vaivém analógico no plano de uma meta-sucessão imaginária. Quando um observador em sentido psico-físico, por exemplo, declara “depois da manhã de sol, chove agora” é claro para nós que o qSt do “*chove S agora*” não coincide rigorosamente com um qSt real. Mais ainda, a simultaneidade se torna mais equívoca “agora” que leio a frase. Independentemente do tempo da proposição e da linguagem declarativa, que torna ainda mais evidente a disparidade, é desde logo o ponto temporal do estabelecimento do paralelismo que se revela diferente de um ponto abstracto numa sucessão temporal abstracta como somatório interminável de antes e depois. Aquele ponto só pode resultar da própria equivalência qSt para um observador possível e nunca de outro modo.

Podíamos concluir, aqui, dizendo que toda a equivalência entre qualidades na observação e pontos na sucessão se estabelece no tempo irreal ou virtual da própria forma virtual do observador possível de qSt . Descartávamos, assim, como sem sentido, a necessidade de relacionar uma sucessão real com a sucessão virtual do tempo das observações ao declarar como virtual toda a forma do tempo. Deste modo, o esquema da equivalência não pode ser interpretado, genuinamente, como um ajustamento entre uma sucessão real e uma qualidade apercebida.

Isto vai levar-nos a um ensaio aprofundado da constituição virtual do tempo e ao esclarecimento da organização virtual da corrente da consciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- F. VON BAADER, *Seele und Welt* in D. Baumgardt (Hrsg.), *Seele und Welt. Franz Baader's Jugendtagebücher 1786 – 1792*, Berlin, s / d.
- Idem, Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosopheme“ in Idem, *Sämmtliche Werke, Erste Hauptabtheilung*, Band 3, Leipzig, 1852.
- P. BAUMANN, “Die Entstehung der Philosophie Schellings aus der Fichte-Kritik” in Thomas S. Hoffmann / Franz Ungler (Hrsg.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Würzburg, 1994.
- W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt / M., 2004².
- S. F. BERTOLETTI, *Impulso, Formazione e Organismo. Per una Storia del Concetto di Bildungstrieb nella Cultura tedesca*, Firenze, 1990.
- J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb* Göttingen, 1789.
- J. BÖHME Teutonicus Philosophus, *Mysterium Magnum. Erklärung über das erste Buch Mosis / Von der Offenbarung göttlichen Wortes durch die drey Principia göttliches Wesens / auch von Ursprung der Welt und der Schöpfung*, Amsterdam, 1682.
- E. BRITO, *La Création selon Schelling: Universum*, Louvain, 1987.
- M. DURNER (Hrsg.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 1, Hamburg, 2001.
- S. EDEL, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz*, Stuttgart, 1995.
- D. V. ENGELHARDT, “Die Naturwissenschaft der Aufklärung und die romantisch-idealistische Naturphilosophie” in C. Jamme / G. Kurz (Hrsg.), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Stuttgart, 1988.
- C. A. VON Eschenmayer, *Sätze aus der Natur-Metaphysik auf chemische und medizinische Gegenstände angewandt*, Tübingen, 1797.
- S. FREUD, “The Psychical Mechanism of Forgetfulness (1898)” in Idem, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Early Psycho-Analytic Publications*, volume III (1893-1899), London, 1962.
- J. W. V. GOETHE, *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bd., *Naturwissenschaftliche Schriften I-II*, Band 13 / 14, München, 1981 (2002).
- V. GOLDSCHMIDT, *Temps Physique et Temps Tragique chez Aristote*, Paris, 1982.
- J. GÖRRES, “Aphorismen über die Organonomie” in Idem, *Gesammelte Schriften, Naturwissenschaftliche, Kunst und Naturphilosophische Schriften I (1800 – 1803)*, Köln, 1932.
- K. GROTSCH (ed.), *F. W. J. Schelling Weltalter-Fragmente, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann*, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 2 vols.
- J. HALFWASSEN, “Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin” in J.-M. Narbonne / A. Reckermann, *Pensées de l'Un dans l'Histoire de la Philosophie*.

- Études en Hommage au Prof. Werner Beierwaltes*, Paris, 2004, pp. 459 e ss.
- G. W. F. HEGEL, *Briefe*, in J. Hoffmeister (Hrsg.): *Briefe von und an Hegel*. 4 Bde. Hamburg, 1952 ss, Bd. 1, Hamburg, 1952.
- A. JUNGMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche. Studien zur Entwicklung von Goethes Naturphilosophie bis zur Aufnahme von Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Frankfurt /M., Bern, New York, Paris, 1989.
- I. KANT, *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, in Idem, *Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden*, Bd. 5, Wiesbaden, 1957.
- K. KOCH, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den Kabbalistischen Quellen der „Philosophie der Geschichte“*, Berlin, 2006.
- J. B. MAIER, J. Marcus, Z. Tarr (eds.), *German Jewry : its History and Sociology. Selected Essays by Werner J. Cahnman*, New Jersey, 1989.
- R. D. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles: text, translation and commentary*, Leiden, 1989.
- O. MARQUARD, *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln, 1987.
- J.-F. MARQUET, *Liberté et Existence: Études sur la Formation de la Philosophie de Schelling*, Paris, 2006.
- P. MAYER, *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Bohme: Theosophy, Hagiography, Literature*, Montreal, Kingston, 1999.
- ADOLF MEYER-ABICH (Hrsg.), *Biologie der Goethezeit*, Stuttgart, 1949.
- F. J. MOLITOR, *Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte*, Frankfurt / M., 1805.
- Idem, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Frankfurt / M., 1827.
- C. O' REGAN, *Gnostic Apocalypse. Jacobo Boehme's Haunted Narrative*, New York, 2002.
- R. J. RICHARDS, *The Romantic Conception of Life – Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago and London, 2002.
- KNORR VON ROSENROTH, *Kabbala Denudata: The Kaballah Unveiled* (trad. S. L. MacGregor Mathers), 1887 (1912).
- L. C. DE SAINT-MARTIN, *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, Paris, 1782, reed. 1900.
- F. W. J. SCHELLING, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg, 1997.
- Idem, K. Grotzsch (ed.), *F. W. J. Schelling Weltalter-Fragmente, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann*, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 2 vols.
- Idem, *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen, 1800.
- Idem, *Schriften von 1801 – 1804* in Idem, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, 1981.
- Idem, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*“ in *Schellings Werke*, Hauptb. 5, *Schriften zur geschichtlichen Philosophie: 1821-1854*, Hrsg. von M. Schröter, München, 1927 (reed. 1979).
- Idem, *Philosophie der Offenbarung* in *Ausgewählte Werke*, I-II Bd., Darmstadt, 1983.

- F. SCHLEGEL, *Transcendentalphilosophie*, Hamburg, 1991.
- G. SCHOLEM, *La Mystique Juive*, Paris, 1985.
- H. STEFFENS, *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften. Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Berlin, 1806.
- Idem, *Geognostische-Geologische Aufsätze als Vorbereitung zu einer inneren Naturgeschichte der Erde*, Hamburg, 1810.
- Idem, *Schriften*, Bd. 1, Breslau, 1821.
- X. TILLIETE, *Schelling: une Philosophie en Devenir*, 2 vols., Paris, 1970.
- G. R. TREVIRANUS, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*, Göttingen, 1802.
- I. P. V. TROXLER, *Elemente der Biosophie*, 1807.
- H. UERLINGS (Hrsg.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart, 2000.
- J.-M. VAYSSE, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Paris, 1994.
- J. G. WACHTER, *Der Spinozismus im Judenthumb*, Amsterdam, 1699.