

**RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE EM
ÜBER DANTE IN PHILOSOPHISCHER BEZIEHUNG,
DE FR. W. J. SCHELLING**

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa

O texto de que nos iremos ocupar neste curto ensaio foi publicado, em 1803, no *Kritisches Journal der Philosophie*¹, revista fundada em finais de 1801 por Schelling e Hegel, em Jena, em cuja Universidade ambos então ensinavam. O artigo insere-se, de um ponto de vista temático, num conjunto de textos que constituíram a substância das lições de Schelling sobre *Filosofia da Arte*, na Universidade de Jena, e que prosseguiram nos primeiros tempos da sua estadia em Würzburg. Schelling tinha já dedicado ao problema da arte a parte final de uma obra que publicara em 1800, o *Sistema do Idealismo Transcendental*. Aí, definira a arte como *organon* e *documento* da filosofia². Se nos recordarmos do significado do termo *organon* na história da filosofia, poderemos entender a excepcional importância que a filosofia de Schelling atribuía à criação artística³. O termo significa, em grego, “instrumento”, sendo utilizado para designar o conjunto das obras lógicas de Aristóteles. A lógica é o *organon* ou o instrumento do conhecimento. É este o papel que Schelling

¹ *Kritisches Journal der Philosophie* (herausgegeben von Fr. W. J. Schelling und G. W. Fr. Hegel), zweites Band, drittes Stück, Tübingen, 1803, pp. 35-50. Todas as referências em nota de rodapé remetem para as páginas desta edição. Ao longo deste trabalho, referir-nos-emos a este artigo como o “Ensaio sobre Dante”.

² Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, Sämliche Werke*, Band III, p. 627: “Se a intuição estética é apenas a intuição transcendental tornada objectiva, então, entende-se facilmente que a arte seja o único verdadeiro e eterno organon e, ao mesmo tempo, o documento da filosofia, que sempre e continuamente anuncia o que a filosofia não pode expor exteriormente, nomeadamente, o inconsciente no agir e no produzir, e a sua identidade originária com o consciente.”

³ Cf. Dieter Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 2 Bde., 1966-69. In Manfred Frank / Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 329-340, p. 330.

atribuirá à arte; na sua linguagem, isto significa que a arte se encarrega de tornar objectivo – quer dizer, de fazer ver numa obra – aquilo que a filosofia apresenta somente no plano das ideias. A arte suprime, assim, uma insuficiência intrínseca da intuição filosófica.

1) Contextualização do “Ensaio sobre Dante”. Considerações gerais sobre a relação entre arte e filosofia no pensamento de Schelling.

Para entendermos o alcance destas afirmações, precisamos, em primeiro lugar, de compreender que papel, não apenas Schelling, mas também todos os pensadores do idealismo alemão, no seguimento de Kant, atribuem à filosofia. A filosofia será o saber (ou a ciência) do *princípio incondicionado de todo o saber*. É certo que, em Kant, este incondicionado funciona unicamente como conceito-limite, como uma simples ideia cuja realidade objectiva não é susceptível de ser provada pela razão humana⁴. Mas o mesmo não acontece com o idealismo subsequente. Para este, todo o saber não-filosófico, seja o das ciências físico-matemáticas, seja o das ciências históricas, seja o das ciências psicológicas, é um saber de coisas, que, devido justamente à sua condição de *coisas*, se encontram *condicionadas* por outras coisas. Aqui, Schelling procurará aproveitar todos os recursos que a língua alemã lhe fornece para pensar esta questão⁵. “Coisa” diz-se, em alemão, *Ding*; “condicionado” diz-se *bedingt*, termo que, mais literalmente, poderíamos fazer corresponder ao nosso português *coisado*, no sentido de *dependente de uma outra coisa*. O incondicionado (*das Unbedingt*), por conseguinte, é aquilo que não pode ser coisa, e o problema da filosofia será o de encontrar aquilo que, pura e simplesmente, não pode ser pensado como uma coisa⁶. Já Kant, como acabámos de ver, defendera que a razão humana busca o incondicionado, embora, segundo o filósofo de Königsberg, sem nunca o conseguir alcançar e embrenhando-se em contradições, que não consegue resolver, sem-

⁴ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 593 / B 621: “[...] rejeitar, mediante a palavra *incondicionado*, todas as condições de que o entendimento sempre carece para considerar algo como necessário, não me permite, nem de longe, ainda compreender se por este conceito de um ser incondicionalmente necessário ainda penso algo, ou porventura já nada penso.”

⁵ Sobre o que segue, cf. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holsboog, 1976 e segs., Band I/2, p. 89. (De agora em diante, referir-nos-emos a esta edição pela sigla HKA.)

⁶ No mesmo sentido, poderíamos ainda registar a opinião de Novalis: “Procuramos por toda a parte o incondicionado e constantemente encontramos coisas.” (“*Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.*”) Cf. *Blüthenstaub*, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, Band 2, p. 227.

pre que não atenta nos seus próprios limites e na sua condição de razão finita. Mais tarde, os *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, embora sem se socorrerem dos conceitos de incondicionado e de absoluto, dirão, no seu § 45, que meros “seres de pensamento” (*Gedankenwesen*), aí chamados também “objectos hiperbólicos” – como, por exemplo, uma substância sem permanência no tempo –, aos quais se atribuem predicados que tornam possível as condições que permitem a experiência, mas a que se retiram, ao mesmo tempo, essas mesmas condições, não nos podem fornecer um conceito determinado de coisa alguma⁷.

Schelling, no seguimento de Fichte (cuja filosofia não iremos aqui desenvolver para lá do estritamente necessário para a compreensão deste assunto), defendeu a possibilidade de a razão humana se desprender do saber finito. Ora, sendo uma condição deste último a consciência-de-si – no sentido em que podemos afirmar que quem sabe, sabe *que* sabe e sabe *do que* sabe –, o saber do incondicionado implicará uma *perda da consciência-de-si*, quer dizer, a perda do domínio sobre aqueles processos pelos quais uma razão finita conhece as coisas finitas. Ora, nestas condições, como garantir que nos encontramos ainda diante de um saber?

Fichte desconhecia esta dificuldade. O único incondicionado de que a sua filosofia autorizava que se falasse não era um ser, mas sim um agir; o agir do Eu que sabe, mas que, por isso mesmo, é anterior a qualquer saber, identificando-se com uma actividade de ser de carácter eminentemente prático, de que a teoria e a praxis *stricto sensu* – a acção moral na acepção kantiana – são apenas as modalidades derivadas. Não há, portanto, em Fichte, lugar para uma perda da consciência-de-si, nem nenhuma outra síntese para lá daquela que realiza a actividade posicional do Eu, quando, justamente, se põe a si mesmo⁸.

Porque o incondicionado da filosofia de Schelling é de uma outra natureza, o resultado é a constatação das insuficiências da filosofia para o captar. Quanto a este ponto, é muito interessante compreender-se o sentido da interpretação schellinguiana da filosofia de Kant, apresentada numa obra de 1796 intitulada *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Schelling defende que a filosofia de Kant, fazendo valer os direitos da consciência-de-si, e fazendo-os valer legitimamente na medida em que se coloca fora do absoluto, no plano da experiência físico-

⁷ Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 45, in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 5.ª ed., Band III, p. 203 (A 133-134).

⁸ Cf., na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, a refutação fichteana do espinosismo, em *Sämtliche Werke*, Band I, p. 121, *Gesamtausgabe*, Band I/2, pp. 280-281. Sobre os equívocos resultantes de uma apressada ontologização, no sentido da antiga metafísica dogmática pré-kantiana, deste Eu absoluto de Fichte, pode consultar-se Alexis Philonenko, *L'Oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, pp. 27 e segs.

-matemática dos fenómenos, só poderá renunciar ao conhecimento do próprio absoluto. Neste sentido, é muito significativa a interpretação schellinguiana da pergunta que Kant formulara na *Crítica da Razão Pura*: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”. Interpretando-a como querendo significar: “como é que é possível sair do absoluto para afirmar algo de oposto a ele?”⁹, Schelling não só a desliga dos problemas gnosiológicos que, em Kant, conduziram à sua formulação, como a transforma na confissão implícita, por parte de Kant, de que a síntese cognitiva, mesmo procedendo a uma ligação da intuição e do conceito, é ainda o reconhecimento da sua radical heterogeneidade, e a confissão da impossibilidade em recuperar a tese absoluta que a precede.

Para entendermos um pouco melhor o alcance destas afirmações, convém ainda repararmos no significado do termo *absoluto*. Ele faz o seu aparecimento, com a significação que aqui nos interessa reter, na *Crítica da Razão Pura*. Tanto em Kant como nos pensadores do idealismo alemão, ele adquire um sentido muito próximo do seu sentido etimológico, que nos remete para o particípio passado do verbo latino *solvere*: *solutus*, quer dizer, dissolvido. “Dissolução”, pelo seu lado, remete-nos para um fenómeno químico bem conhecido, pelo qual um corpo sólido se dissolve – no sentido em que as suas partes se desligam – num elemento líquido, sem que, no entanto, as suas propriedades se desvançam. Assim, por exemplo, quando a água dissolve o açúcar, fica água açucarada.

O facto de Schelling defender a possibilidade de um conhecimento do absoluto por “intuição intelectual”, contrariando não só a posição de Kant, para quem a única intuição acessível ao homem era de carácter sensível, mas também a de Fichte, para quem a única intuição intelectual legítima era a do Eu por si mesmo (cuja principal consequência era a radical distinção entre este absoluto do conhecimento e o absoluto “tout court”), tal facto, dizíamos, para além das dificuldades intrínsecas que envolve, acarreta duas consequências estreitamente ligadas: a primeira, a que já fizemos uma breve referência no início, é a necessidade de exhibir numa obra, ou num produto acabado, aquilo que é intuído pelo filósofo num tal tipo de intuição; a segunda, é a necessidade de tornar acessível aos não-filósofos, ou seja, àqueles que não acedem ao conhecimento intelectual do absoluto, as teses filosóficas sobre a natureza desse mesmo absoluto. É o alcance efectivo desta segunda consequência que tentaremos perceber em primeiro lugar.

Em 1800, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling defendia que a arte proporcionava a todos os homens – repare-se, não apenas ao filósofo, ou a alguns especialistas – o conhecimento do “mais eleva-

⁹ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (Carta n.º 3), HKA, Band I/3, p. 60.

do”¹⁰. Em 1796, o fragmento intitulado por Franz Rosenzweig *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, punha em evidência a necessidade de se constituir uma “nova mitologia”, capaz de popularizar as ideias filosóficas e de realizar, nas condições específicas da época moderna, o mesmo que a antiga realizara, nas condições específicas da cidade-estado grega¹¹. Sendo ainda hoje praticamente impossível alguém decidir-se, definitivamente⁸, pela autoria schellinguiana do *Programa de Sistema* – Hölderlin e Hegel, por razões que aqui não iremos desenvolver, são dois candidatos igualmente credíveis¹² –, uma análise mais detalhada do conteúdo deste sugestivo texto, pela sua proximidade com teses que Schelling defendeu e aprofundou nos anos subsequentes à data da sua possível redacção¹³, tem, para o nosso propósito neste trabalho, uma importância considerável.

Toda a argumentação desenvolvida neste texto gira em torno de uma particular interpretação do conceito de ideia, de matriz claramente kantiana, mas formulada por um leitor de Kant que tivesse sofrido, também, uma forte influência da leitura da *Doutrina da Ciência* de Fichte: ideia, segundo ali é dito, e para tudo resumirmos numa única frase, é aquilo que é objecto da liberdade. Há uma ideia do Eu, uma ideia da natureza (graças à física dinâmica, que corrigiu a perspectiva mecânica que ainda dominava nos escritos de Kant), uma ideia de humanidade – mas não, defende o autor, do estado, pois este é apenas o vínculo exterior e passageiro que reúne essa mesma humanidade –, uma ideia do mundo moral e uma ideia de beleza. Esta última, na medida em que, à maneira platónica, domina e

¹⁰ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW, III, p. 630.

¹¹ Existem várias edições deste texto. Para a elaboração deste ensaio, utilizámos a que foi publicada por Walter Jaeschke (Hg.), in *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, “Quellen”, pp. 97-98. Saliente-se que ideias muito semelhantes foram, quase pela mesma altura, expressas por Friedrich Schlegel em *Gespräch über die Poesie*, in *Athenäum* (eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel), dritten Bandes, erstes Stück, Berlin, 1800, pp. 58-128; dritten Bandes, zweites Stück, Berlin, 1800, pp. 169-187. Note-se que esta *Gespräch* incluía uma *Rede über die Mythologie* (ed. cit., pp. 94 e segs.), pronunciada por Ludovico, personagem por detrás da qual a grande maioria dos comentadores se inclina a ver a figura de Schelling.

¹² Para uma análise dos problemas de atribuição da autoria do *Systemprogramm*, pode consultar-se Xavier Tilliette, “Schelling als Verfasser des Systemprogramms?”, in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 193-211.

¹³ Tanto quanto sabemos, o único a contestar a autoria schellinguiana do *Systemprogramm*, por razões exclusivamente de conteúdo (portanto, independentemente do facto de o texto ter sido encontrado entre manuscritos pertencentes a Hegel e por ele redigidos), terá sido Harald Holz, in “Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling”, in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *op. cit.*, ed. cit., pp. 214-236, nota 35 à página 220.

abarca todas as outras, permitirá que a poesia, apresentando em linguagem figurada os resultados da especulação (e, em primeiro lugar, o princípio da liberdade, que esta pôs em evidência), se transforme, novamente, à semelhança do que acontecera com a antiga mitologia, em educadora da humanidade. Este programa, em que o *mythos* e a *ratio* se reuniriam novamente¹⁴, por contraste com a rigorosa separação entre os dois que a *Aufklärung* se esforçara por manter, é classificado, pelo autor do *Programa de Sistema*, como uma ideia “que ainda não viera à cabeça de ninguém”¹⁵.

A tese de Schelling, então, pelo menos até 1801 (nas vésperas da publicação da *Exposição do meu Sistema de Filosofia*, que acelerará o processo da sua ruptura com Fichte), parece ser a de que a filosofia – como conhecimento do absoluto – necessita de ser popularizada, de forma a poder desempenhar, no presente, o mesmo papel que a mitologia no mundo antigo. Veremos que, mesmo após 1801, esta tese não foi substancialmente modificada. É certo que, em 1803, as *Lições sobre o Método dos Estudos Académicos* parecem alterar um pouco esta perspectiva¹⁶, defendendo o carácter aristocrático da filosofia e o facto de ter de ser ela a legitimar as pretensões que, quer o estado, quer a igreja (e os saberes que lhes correspondem, respectivamente, o direito e a teologia), reivindicam, no sentido de serem os guardiões da paz civil e da boa ordem das consciências. Este “aristocratismo” schellinguiano, contudo, deverá ser entendido no contexto de uma discussão sobre o papel da Universidade – cujos efeitos se farão sentir, alguns anos mais tarde, na fundação, em 1801, da Universidade de Berlim –, marcada pela solução

¹⁴ Sobre este assunto, cf. Heinz Gockel, “Neue Mythologie der Romantik”, in Walter Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, pp. 128-136.

¹⁵ Traduzindo desta forma, com alguma liberdade, a célebre frase: “die [...] noch in keines Menschen Sinn gekommen ist.” (*Systemprogramm*, ed. cit., p. 98, linhas 52-53.) Várias tentativas foram feitas para, a partir desta frase, tentar encontrar o nome do autor do *Programa de Sistema*, mas o único resultado seguro a que as investigações conduziram foi que ela aparece, à época, também em autores aos quais ninguém, com seriedade, pode querer atribuir a sua autoria.

¹⁶ Mais razões parecem existir ainda para admitir uma tal alteração, ao considerar-se a *Spätphilosophie* e a tese de que na consciência reside uma *Mitwissenschaft der Schöpfung*, ou seja, uma ciência idêntica à ciência que presidiu à criação do mundo. Aliás, a tese de que o homem poderia conhecer o princípio divino do mundo graças, justamente, ao divino que há em si, aflorara já as *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, de 1809. Permanece, contudo, o facto de Schelling admitir que tal ciência da consciência, exposta ao facto da criação e da revelação, que ela não domina totalmente, não se opõe à mitologia – que só difere da criação artística na medida em que não é a obra de uma individualidade genial, mas sim de uma cultura –, pois reconhece nela um parceiro que saiu da mesma origem. (Cf. Dieter Jähnig, *op. cit.*, ed. cit., p. 335.)

kantiana, de 1798, no escrito intitulado *O Conflito das Faculdades*. E o papel reservado por Schelling à filosofia não se entende se o separarmos da própria concepção de Kant (nada aristocrática, como julgamos ser pacífico), que, no Prefácio à 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, defendia que, no século da crítica, nem a teologia nem a jurisprudência a ela se poderiam eximir. O que, relativamente a este assunto, as *Lições* de 1803 encerram de novidade, em relação a Kant, mas inserindo-se em posições schellinguianas bem conhecidas sobre este assunto, é o facto de manterem a relação entre a criação artística e a intuição filosófica, confirmando a tese de que a apresentação do absoluto na arte encerra ainda um privilégio sobre as outras formas em que se apresenta.

Mas as relações particulares que, no mundo moderno, se estabeleceram entre a filosofia, a religião e a ciência, dão ao poema de Dante um carácter inteiramente próprio, que não permite subsumi-lo no interior de um género comum com a poesia épica dos antigos. No “Ensaio”, Schelling exprime-se do seguinte modo:

“Expor em símbolos as ideias da teologia e da filosofia era impossível, pois não existia nenhuma mitologia simbólica. Mas Dante tão pouco podia fazer o seu poema de forma inteiramente alegórica, pois, sendo assim, ele também não poderia ser histórico. Por conseguinte, ele teria de ser uma mistura totalmente peculiar do alegórico e do histórico. Na poesia exemplar dos antigos não era possível uma saída dessa espécie: somente o indivíduo podia lançar mão dela, só a invenção absolutamente livre podia ir no seu encaixe.”¹⁷

Não podemos negar que a filosofia schellinguiana da identidade tenha introduzido alterações substanciais em alguns pontos do sistema schellinguiano, tal como ele se expusera antes da ruptura com Fichte. Mas o interesse de Schelling pela arte e pela mitologia, bem patente nas já referidas lições sobre filosofia da arte, contemporâneas do ensaio de 1803, mostram-nos que, por detrás da sua tese de que o absoluto se *expõe sob a forma da arte*, continua ainda vigente a sua antiga ideia da necessidade de uma exposição popular das ideias filosóficas¹⁸.

¹⁷ Schelling, *Über Dante in philosophische Beziehung*, ed. cit. p. 39.

¹⁸ No que respeita às *Lições* de 1803, note-se que Schelling, por um lado, nega a possibilidade de existir uma faculdade de filosofia, pois tal significaria considerar a filosofia um saber particular; pelo contrário, a filosofia, enquanto tal, objectiva-se na totalidade dos saberes positivos (sobre Deus, sobre a natureza e sobre a história), embora não em cada um deles isoladamente. Por outro lado, defende ainda que uma verdadeira objectivação do saber filosófico só poderá acontecer por meio da arte. Cf. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *SW*, Band V, p. 350: “A filosofia, que se ocupa unicamente com as ideias, tem, em relação ao empírico da arte, de mostrar apenas a lei universal do fenómeno, e mesmo esta na forma das ideias; pois

2) Cristianismo, religião e filosofia no século XVIII.

Kant, numa nota ao Prefácio à 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, situa com clareza o sentido da crise religiosa aberta pelo iluminismo. Aí, defende que, na época da crítica, ou seja, de uma análise conducente à delimitação dos poderes da razão, nenhuma forma de conhecimento se poderá furtar a ela, se não quiser levantar suspeitas legítimas. A religião não é uma excepção a este facto. O próprio Kant se inserira já no movimento de crítica religiosa, afirmando uma separação entre o que é do domínio da fé e o que é do domínio do saber, e pressupô-lo-á, com a sua filosofia prática, demonstrando que a moralidade precede a religião (e não o inverso) e que a crença na existência de Deus é apenas um postulado, cuja validade remete para a certeza subjectiva do sujeito moral, na medida em que age moralmente. Mais tarde, em 1793, numa obra intitulada *A Religião nos Limites da Mera Razão*, mostrará ainda que a moral é o único fundamento da religião, e que o sentimento religioso, se se opuser à moralidade, degenerará inevitavelmente em superstição e fanatismo¹⁹.

O pensamento de Kant segue, aqui, um movimento a que poderíamos chamar de secularização, de que na Alemanha, no século XVIII, um dos mais eminentes representantes foi Lessing, com a sua obra *A Educação do Género Humano*. O tema da *educação* no sentido em que Lessing o adopta, marcou toda a teologia luterana dos séculos XVII e XVIII, mas recebeu em Lessing um tratamento original: considera-se agora que tudo aquilo que a religião cristã transmitiu sob a forma de alegorias, discursos edificantes, narrativas de carácter mítico-poético, etc., pode ser interpretado racionalmente, ou seja, à medida de uma razão emancipada, capaz de tomar em mãos os seus próprios destinos²⁰. Aquilo que foi dito na linguagem da religião não é falso, do ponto de vista do seu conteúdo, mas é

as formas da arte são as formas das coisas em si, e tal como elas são na imagem originária. Por conseguinte, na medida em que aquelas podem ser vistas universalmente e a partir do universo em e por si, a sua exposição é uma parte necessária da filosofia da arte, mas não na medida em que ela contém regras da realização e da prática artísticas.” [Sublinhado nosso.]

¹⁹ Cf. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Viertes Stück, Zweiter Abschnitt, Zweiter Teil, § 2 (in *Kants Werke*, ed. cit., Band V, p. 846: “A ilusão de alcançar qualquer coisa, por meio de acções religiosas do culto, tendo em vista a justificação diante de Deus, é a *superstição* religiosa; tal como a ilusão de o querer levar a cabo pelo esforço, para obter um suposto comércio com Deus, é *fanatismo*. É uma ilusão supersticiosa querer tornar-se agradável a Deus por meio de acções que qualquer homem pode realizar, sem que para tal deva ser um homem bom [...]”

²⁰ Cf. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4, in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 3.^a ed., Band II, p. 1111: “Por conseguinte, a revelação também não dá ao género humano nada que a razão humana, entregue a si mesma, não possa igualmente alcançar; simplesmente, deu-lhe e dá-lhe mais cedo as mais importantes destas coisas.”

simplesmente adaptado ao nível de uma humanidade que ainda não atingiu a maioridade. Há em todos esses discursos religiosos ou míticos uma *verdade*, ou seja, um *núcleo racional*, que se trata de pôr a claro. Esta posição de Lessing tinha alguns antecedentes, por exemplo na crítica bíblica de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, onde o autor da *Ética* procurava separar o *modo particular* como os judeus interpretaram o seu próprio destino como povo, vendo nele a acção de um Deus que se lhes revelava, da *revelação necessária* de Deus, de acordo com uma ordem do mundo cuja compreensão acarreta a união intelectual com ele.

Ainda em 1793, uma pequena dissertação teológica latina do jovem Schelling, *Sobre os Mitos, as Narrativas Históricas e os Filosofemas do Mundo Primitivo*, onde se revela, entre outras, a forte influência de Lessing, se integra neste movimento. Ao proceder a uma distinção entre mitemas e filosofemas, Schelling defende que os primeiros são a forma como a verdade se revelou à humanidade primitiva, distinguindo-se dos filosofemas somente pelo modo como apresentam a verdade, não pelo seu conteúdo. Há, assim, uma revelação progressiva que se contrapõe à revelação histórica (tema já presente em Lessing) e que justifica que se substitua à *letra* dos textos sagrados, onde aquela revelação se documenta, a sua compreensão segundo o *espírito*.

Não se poderá afirmar que Schelling defende uma superioridade da mitologia e da poesia (aliás inseparáveis, no que se refere àquela questão, do ponto de vista da sua natureza) relativamente ao cristianismo e à teologia cristã? Uma tese de Schelling, mas que ele compartilha com a sua época, é que existe uma verdade na religião cristã que vai para lá da letra em que ela se expõe nas Escrituras. O Deus trinitário, o eterno engendramento do Filho pelo Pai, a unidade e a reconciliação entre ambos no Espírito, configuram um processo teogónico que é comum ao fundo espiritual da humanidade, que se exprime na poesia e na mitologia²¹. Tudo isto poderia conduzir à formulação de um programa de estudos de fenomenologia da religião, ou de história comparada das religiões, mas não é desta forma que Schelling encara o fenómeno religioso, qualquer que possa ter sido, aliás, o impulso que eventualmente tenha dado, de forma indirecta, àquelas duas disciplinas.

²¹ Nas lições sobre filosofia da arte (cf. *SW*, V, p. 439), Schelling defende que o cristianismo só se pôde transformar em mitologia pelo facto de considerar a totalidade do universo como um reino de Deus, conseguindo, assim, ver o aspecto miraculoso da história. O mesmo tema é exposto no ensaio sobre Dante, numa perspectiva ligeiramente diferente; aí, Schelling afirma que, do ponto de vista cristão, a natureza é o lugar do máximo distanciamento de Deus, mas que o progresso gradativo da natureza e da história constituem os diversos momentos de explicitação do processo absoluto pelo qual tudo volta a reentrar em Deus.

Em todo este complexo processo, que culminará, no virar do século, naquilo a que Georges Gusdorf chamará sugestivamente a “invenção de uma religião”²² (aventura geracional, em que Schelling terá por companheiros, entre outros, Hölderlin, Novalis e Schleiermacher), alguns momentos se poderiam destacar. Em primeiro lugar, a reacção à interpretação de Espinosa por Fr. Heinrich Jacobi, em que o filósofo holandês era apresentado como determinista e fatalista, tendo transportado, para o plano das relações entre Deus e o mundo, o mecanicismo das causas eficientes que Descartes fizera prevalecer na sua física²³. Em segundo lugar – por vezes como reacção ao desenvolvimento das ciências da natureza, outras vezes antecipando-se-lhe, outras ainda extrapolando indevidamente os seus resultados –, teorias como as de Blumenbach ou de John Brown, que, constatando os limites das explicações dos fenómenos físicos a partir dos princípios do movimento, pareciam sugerir a existência de um elemento espiritual presente no mundo material²⁴. O “Ensaio sobre Dante” insistirá na necessidade de proceder a uma integração dos resultados da ciência numa visão poética global do mundo, a exemplo do que fizera, para o seu tempo, a *Divina Comédia*:

“A matéria do poema, universalmente considerada, é a identidade enunciada de todo o tempo do poeta, a interpenetração dos seus acontecimentos com as ideias da religião, da ciência e da poesia no espírito mais eminente daquele século. Não é nosso propósito captar o poema na sua referência imediata ao tempo, mas sim, pelo contrário, na sua validade universal e no seu carácter exemplar para toda a poesia moderna.”²⁵

Em terceiro lugar, como aliás se depreende, tanto do excerto que acabámos de citar, como do que dissemos em primeiro lugar, uma crítica à moralização do sentimento religioso, à redução do divino – como será a tentativa de Fichte, aqui em sintonia com Kant – a uma expressão da

²² Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983, pp. 284 e segs.

²³ Sobre este assunto, que aqui deixamos apenas indicado, pode consultar-se o longo e muito bem documentado artigo de Marco Olivetti, “Da Leibniz a Bayle: alle radici degli ‘Spinozabriefe’”, in Idem (dir.), *Lo Spinozismo Ieri e Oggi*, Padova, CEDAM, 1978, pp. 147-199.

²⁴ Seria preciso mencionar também aqui o papel do escrito de Kant de 1786 intitulado *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Kant defende que as forças newtonianas de atracção e repulsão não são meros constituintes de uma matéria que lhes pré-existiria, mas sim as suas forças originárias constituintes e, por conseguinte, princípios de preenchimento do espaço. Schelling aproveitará largamente as conclusões de Kant na sua obra de 1797 *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.

²⁵ Schelling, *Über Dante in philosophischer Beziehung*, ed. cit., p. 37.

ordem moral do mundo, e ao aproveitamento da doutrina kantiana dos postulados da razão prática para recuperar as antigas provas da existência de Deus, particularmente abaladas pela “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*²⁶.

3) O lugar da *Divina Comédia*, de um ponto de vista histórico-filosófico.

A *Divina Comédia* de Dante ocupa, para Schelling, um lugar à parte na história da evolução das formas artísticas. Distingue-se da epopeia (e, em geral, de todas as produções artísticas da antiguidade) pelo facto de ser um poema individual e, de certa forma, único no seu género. Nisto, reflecte aquela que é, para Schelling, a lei fundamental dos tempos modernos, a saber, a impossibilidade de o universal se exhibir no particular; o mundo antigo, dirão, no mesmo sentido as lições sobre *Filosofia da Arte*, é o mundo dos géneros, ao passo que o mundo moderno é o mundo dos indivíduos. As obras da poesia moderna (bem como da arte moderna em geral) são obras à procura de um género, ou seja, à procura de *uma* obra, de uma totalidade acabada, onde finalmente, para os modernos como outrora para os gregos – mas não da mesma forma – seja patente a unidade, finalmente reencontrada, da humanidade consigo mesma.

No mundo grego antigo, o politeísmo assegurava aquela unidade do particular e do universal, na medida em que, em cada deus (ou em cada acontecimento natural que o personificava), transparecia a lei divina que governava o mundo. Neste politeísmo – que um Novalis identificará com o panteísmo, tomado, como afirma, num sentido não habitual²⁷–, a mediação entre o homem e o divino estabelece-se por meio de qualquer fenómeno do mundo natural; nele, a natureza não é vista, por conseguinte, como aquele mero encadeamento das causas eficientes que, na interpretação de Jacobi, não revela, antes esconde, Deus²⁸. Ao invés, o mundo moderno não é um mundo de particulares que exibem uma verdade universal, mas sim de indivíduos. É como se, embora aqui todas as teses devam ser avançadas com cuidado, os efeitos do pecado original – da “queda” da humanidade relativamente ao seu estado de união com a natureza e com o ser primordial – não se fizessem ainda sentir na sua máxima intensidade. A beleza do mundo grego, o carácter quase normativo das produções artísticas do génio grego, testemunham da existência de um

²⁶ Cf. as cartas de Schelling a Hegel, de 6.01.1795 e de 21.07.1795, in Horst Fuhrmanns, *Schelling. Briefe und Dokumente*, Bonn, Bouvier Verlag, 1962 e 1970, 2 vols., vol. 2.º, pp. 56-60 e 69-72, respectivamente.

²⁷ Novalis, *Blüthenstaub*, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. cit., p. 257.

²⁸ Sobre o assunto, pode consultar-se Georges Gusdorf, *op. cit.*, ed.cit., pp. 192 e segs.

momento de equilíbrio relativo. Como prova, poderíamos adiantar o facto de o problema da teodiceia não se colocar ao pensamento grego: não é necessário justificar Deus e atribuir à liberdade humana a responsabilidade pelo mal, pois – tal é, para Schelling, em 1796, nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, a lição da tragédia – o homem grego usa a sua liberdade para reconhecer os seus limites diante de um poder superior, que ousa defrontar para perecer na luta com ele.

Mas a nossa época, a época dos indivíduos desligados do universal, significa o triunfo da cisão e a perda da unidade com o divino. Por este motivo, o primeiro idealismo e o romantismo atribuem à arte e à religião estética (cujos contornos mais precisos tentaremos já a seguir determinar) a função de superar a cisão da existência, função essa que, em França, fora atribuída à revolução política²⁹. Será Friedrich Schlegel que, num dos seus fragmentos do *Athenäum*, conectará explicitamente a revolução estética, a revolução política e a revolução filosófica. Este papel da arte, que consistia em embelezar a vida, era acompanhado da exigência de constituição de uma nova mitologia, capaz de popularizar as ideias políticas e filosóficas. Nos tempos modernos (embora aqui a modernidade, como sabemos, signifique a era cristã), Dante aparecia como o verdadeiro realizador de tal tarefa, o que, do ponto de vista das intenções dos primeiros românticos e dos idealistas, não poderia deixar de constituir algo de paradoxal: pois uma vez que, na época deles, nenhuma obra parecia estar à altura do projecto anunciado, e que, da obra de Dante, não surtiram os resultados que seriam de esperar de uma tal realização mito-poética, tornavam-se legítimas as mais sérias dúvidas sobre a possibilidade da sua realização efectiva³⁰. Não se estranhe, por isso, que no “Ensaio sobre Dante” se assista a um processo a que poderíamos chamar de “essencialização” da *Divina Comédia*, à sua transformação em modelo intemporal válido independentemente dos efeitos que deveria suscitar, no que Schelling não se encontra muito distante de uma visão igualmente “essencializada” da história (incluindo a própria história do cristianismo), como a que transparece no ensaio de Novalis, de 1799, intitulado

²⁹ Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Jugendgeschichte Hegels*, trad. cast., *História Juvenil de Hegel*, in *Hegel y el Idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 219: “A aproximação da revolução espiritual na Alemanha com a revolução política em França engendrou o ideal de um crescimento incomensurável de força, liberdade e dignidade humanas. Havia, pois, que quebrar os estreitos vínculos aos quais Kant sujeitou o pensamento humano. A filosofia transcendental aprofundou a poesia e a contemplação histórica de Goethe, Schiller e da escola romântica, e estes, pelo seu lado, criaram um conjunto de novas ideias e conhecimentos que requeria uma organização por meio do espírito sistemático.”

³⁰ Walter Jaeschke, “Ästhetische Revolution. Einführende Bemerkungen”, in Idem (Hg.), *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, ed. cit., pp. 1-13, p. 3.

Christenheit oder Europa. Atente-se, entre muitas outras que a este propósito se poderiam aduzir, na seguinte passagem do “Ensaio sobre Dante”:

“No santuário onde a religião e a poesia se aliam, encontra-se Dante como sumo sacerdote, e consagra a totalidade da arte moderna para a sua destinação. Representando, não um poema individual, mas sim o género inteiro da poesia moderna, e mesmo um género para si, a *Divina Comédia* encontra-se de tal forma fechada que a teoria abstráda de formas mais individuais é, para ela, totalmente insuficiente, e ela, como um mundo próprio, exige também a sua teoria própria.”³¹

Ao divino que já não se reflecte simbolicamente nos fenómenos naturais, corresponde a distância que separa o homem da natureza. Desligado da natureza, não recebendo já dela a lei do seu agir, o homem vive na história, ou seja, no mundo da moralidade e do direito. O próprio Fichte, que, em grande parte, se manteve alheio ao curso seguido pelo primeiro romantismo e pelo idealismo tal como Schelling e, posteriormente, Hegel o entenderam, reconheceu também, na sua *Spätphilosophie*, que o carácter do mundo moderno – em que sobressaem a liberdade e a autonomia do indivíduo – o opunha ao mundo antigo, da mesma forma que a mediação se opõe à imediatez. Por isso, o poema moderno que é a *Divina Comédia*, onde o divino apenas se exprime alegoricamente, deveria, para Schelling, possuir igualmente um carácter histórico. Por este motivo, Dante teria de ser o personagem principal da sua obra. Mas em vão procuraríamos qualquer semelhança entre ele e o herói épico ou trágico. O seu destino é rigorosamente individual, embora, nem por isso, menos excepcional: resume na sua individualidade toda a experiência e saber do seu tempo e, nesse sentido, transforma-os na *matéria* do poema. O ponto de vista filosófico sobre a obra de Dante – a relação filosófica com ela, de acordo com o título deste ensaio – consiste em ver tal matéria, não na sua referência imediata ao tempo, mas sim na sua validade e exemplaridade universais.

³¹ Schelling, *Über Dante in philosophischer Beziehung*, ed. cit., p. 36. Traduzimos por “fechada” o alemão *abgeschlossen*, que deve ser relacionado com o “mundo próprio”, como Schelling se exprime logo de seguida, que a *Divina Comédia* constitui.

RÉSUMÉ

Cet article prend pour point de départ les rapports entre religion, art et politique dans les écrits schellingiens de la période de la philosophie de l'identité, en particulier l'*Essai sur Dante*, de 1803. Il examine le programme schellingien (qui fût aussi celui de toute une génération) de constitution d'une religion esthétique – dans ses dimensions philosophique et politique, aussi bien que religieuse – et avance quelques réponses à la question de son échec et de son abandon.