

Publicado primeiramente em *As Filosofias de Schelling* (Fernando Rey Puento e Leonardo Alves Vieira, orgs.), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005, pp. 169-188.

DA IDENTIDADE ABSOLUTA AO DEUS VIVO E PESSOAL*
Meras observações para ler o *Freiheitsschrift* [1809] de Schelling

Theresa Calvet de Magalhães**
(theresa.calvet@gmail.com)

Em 1801, em *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* [*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts, Istes Heft*], Hegel, ainda próximo de Schelling, opõe o sistema de Schelling ao de Fichte e, ao explicar em que sentido ele aceita o sistema de Schelling, caracteriza o Absoluto como sendo “a identidade da identidade e da não-identidade” (p. 168), já dando a entender a nova dialética que o separa de Schelling. A *Darstellung meines Systems der Philosophie* [*Apresentação de meu Sistema da Filosofia*] (1801) parte da Identidade absoluta do subjetivo e do objetivo que contém tudo o que é, ou seja, coloca-se deliberadamente no Absoluto que não é nem subjetivo, nem objetivo, e não elabora, portanto, nem uma filosofia subjetiva, nem uma filosofia objetiva. Nesse escrito em que aparece como um historiador do idealismo alemão, e não como um discípulo de Schelling, Hegel insiste que Schelling e Fichte não devem ser confundidos, o que de certo modo permite a Schelling compreender-se melhor e o conduz a admitir, o que o seu Prefácio à *Darstellung* não fazia, que essa diferença exclui toda conciliação.¹ Não devemos, no

* A primeira versão deste texto foi apresentada no *Congresso Internacional: As Filosofias de Schelling*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, a 11 de setembro de 2001.

** *Docteur* em *Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*), professora aposentada da UFMG (FAFICH- Departamento de Filosofia).

1. A ruptura pública com Fichte só ocorre, em 1806, no escrito polêmico de Schelling “*Darlegung des wahrens Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*” [Exposição da verdadeira relação entre a filosofia da natureza e a doutrina de Fichte revista e corrigida], popularmente conhecido como o “Anti-Fichte”.

entanto, exagerar aqui a influência de Hegel, sob o efeito de uma ilusão retrospectiva. Segundo Tilliette, a relação entre Schelling e Hegel em Iena é “um capítulo obscuro da história do idealismo alemão”.²

O tom de Hegel muda, em 1807, quando ele se refere ao *formalismo* típico da filosofia mais recente, no seu Prefácio³ à *Phänomenologie des Geistes*⁴:

“(…) Trata-se antes de um formalismo de uma só cor, que apenas atinge a diferença do conteúdo, e o faz somente porque esse conteúdo já está preparado e já é conhecido.

Ainda mais, tal formalismo considera essa unitonalidade e universalidade abstrata como sendo o absoluto; assegura que a insatisfação a seu respeito é uma incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele. Se, outrora, a possibilidade vazia de representar-se alguma coisa de uma outra maneira era suficiente para refutar uma representação, e [se] essa mesma simples possibilidade, o pensamento universal, possuía igualmente todo o valor positivo do conhecer efetivo, agora, igualmente, vemos atribuir todo o valor à idéia universal nessa forma da inefetividade, e valer como tipo de consideração especulativa a dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, o ato não desenvolvido mais adiante nem se autojustificando em si mesmo de precipitar no abismo do vazio o que é diferenciado e determinado. Considerar um ser-aí [*Dasein*] qualquer tal como é no *absoluto* não consiste aqui em outra coisa senão em dizer que, decerto, se falou dele agora como de um certo algo, no absoluto, o A=A, embora [no absoluto] não há nada disso, pois aí tudo é Uno. Opor esse saber único –de que, no absoluto, tudo é igual– ao conhecimento diferenciador e pleno, ou buscando e exigindo a plenitude [*Erfüllung*] –ou oferecer seu *absoluto* como se fosse a noite na qual, segundo se costuma dizer, todas as vacas são pretas– é a ingenuidade do vazio no conhecimento. O formalismo, que a filosofia dos tempos modernos acusa e despreza, e que nasce novamente nela, não desaparecerá da ciência, mesmo que sua insuficiência seja conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta não tenha elucidado perfeitamente sua natureza.

2. Cf. X. Tilliette *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, Vol. 1, p. 288. Ver também R. Lauth, “La position spéculative de Hegel dans son écrit “Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie” à la lumière de la Théorie de la Science”, *Archives de Philosophie* 46 (1983), p. 72.

3. Nessas cinquenta páginas (escritas em janeiro de 1807, uma vez terminada a redação da obra), que são consideradas como um pórtico real para o conjunto de sua obra, ou como uma grandiosa introdução ao *Sistema da Ciência* que Hegel projetava publicar na época e do qual a *Fenomenologia do Espírito* seria justamente o primeiro volume –um projeto cuja realização deveria prosseguir com a publicação do sistema da *lógica* entendida como filosofia especulativa e das duas outras partes da filosofia (as ciências da natureza e do espírito), e que foi aparentemente abandonado a partir da 1ª edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817)–, Hegel resume nos primeiros 16 parágrafos o pensamento de seu tempo, o sentido desse tempo (a emergência da filosofia como ciência ou sistema científico, como saber efetivo e não apenas como amor da sabedoria) e se opõe tanto ao *formalismo* como ao *dualismo* que marcam esse período, e mais adiante, nos últimos parágrafos, ele situa a razão de existir da ciência no *auto-movimento do conceito*.

4. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Ph.G.*], *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980 (todas as nossas referências são a esta edição da *Fenomenologia* editada por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede); trad. fr. de Gwendoline Jarcsyk e Pierre-Jean Labarrière: *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993.

(...) Caso se indague por uma “via régia” para a ciência, nenhuma mais cômoda poderia ser indicada que a de abandonar-se ao bom senso, e, para progredir ademais também com o tempo e com a filosofia, de ler recensões de escritos filosóficos, ou até mesmo os prefácios e primeiros parágrafos desses mesmos escritos, pois estes fornecem os princípios universais dos quais depende tudo e aqueles [os prefácios], além da informação histórica, acrescentam o ajuizamento o qual, justamente por ser ajuizamento, paira acima do que é ajuizado. Esta via comum se faz em trajes caseiros, mas é em trajes pontificais que o sentimento sublime do eterno, [do] sagrado, [do] infinito avança – uma via que já é, ela própria, o ser imediato no centro, a genialidade de profundas idéias originais e de elevados raios de pensamento. Como, porém, tal profundidade ainda não revela a fonte da essência, então estes rastros luminosos não são ainda o empíreo. Pensamentos verdadeiros e intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito.” (*Ph.G.*, p. 17 e p. 48; trad. fr. pp. 79-80 e p. 126).

Na sua carta a Schelling de 1 de maio de 1807, Hegel tentou evitar o confronto direto ao dizer que as críticas contundentes que ele tinha feito ao formalismo no seu Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* não se dirigiam a Schelling:

“Não acharás que fui demasiado severo contra a banalidade e vulgaridade que faz tanto mal ao utilizar particularmente tuas formas de pensamento e que rebaixa tua ciência no nível de um puro formalismo. – Aliás, nem preciso dizer que se aprovas algumas páginas do conjunto, isso tem mais valor para mim do que se outros estão satisfeitos ou descontentes com o conjunto”.⁵

Foi, no entanto, como pura agressão que Schelling recebeu a referência ao seu pensamento quando leu esse Prefácio, e ele expressou seu ressentimento na última carta que escreveu a Hegel a 2 de novembro de 1807 e que termina com um ponto de dissentimento: “Confesso que até agora não consigo entender o que queres dizer quando opões o conceito à intuição”.⁶

Schelling –que tinha sido chamado a Munique, em 1806 (para ocupar um cargo como membro da Academia das Ciências [*Akademie der Wissenschaften*], então presidida por Jacobi), e foi nomeado pouco tempo depois, em maio de 1808, Secretário Geral [*Generalsekretär*] da recém-fundada Academia das Artes Figurativas [*Akademie der Bildenden Künste*], interrompendo, assim, suas atividades didáticas propriamente ditas (só voltaria a lecionar em 1820)–, estimulado pelas conversas com Franz von Baader, o titã do

5. *Briefe von und an Hegel* (J. Hoffmeister, ed.), I, Hamburg, Meiner, 1952, pp. 161-162 (trad. fr. de Jean Carrière: G. W. F. Hegel, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1962, Carta n° 95, I, pp. 150-151).

6. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente* (H. Fuhrmans, ed.), III, Bonn, Bouvier, 1975, p. 471.

idealismo alemão segundo Hans Urs von Balthasar⁷, e pela recente publicação do ensaio de Friedrich Schlegel *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* [*Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos*]⁸, mas querendo também responder às críticas de Hegel ao seu pensamento no Prefácio à *Fenomenologia*, escreve e publica em 1809 as *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*] como último ensaio dos seus *Philosophische Schriften* [*Escritos Filosóficos I*], um volume que reunia alguns dos seus primeiros escritos mais importantes e já conhecidos com textos mais recentes.⁹

Deveríamos considerar este ensaio como uma “obra de circunstância” ou, segundo Tilliette, como um “escrito polêmico, engajado na apologia e justificação do sistema”¹⁰, e como uma das duas obras menos originais de Schelling (a outra seria, diz Marquet, o *Sistema do Idealismo Transcendental*¹¹, publicado em 1800)¹², ou ainda aceitar o que Hegel disse sobre este ensaio de Schelling nas suas *Lições de História da Filosofia* [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*], publicadas após sua morte: “Schelling, na verdade, publicou depois um tratado separado sobre a liberdade, profundamente especulativo; mas este [tratado] permanece isolado e independente, (...); ora, em filosofia, nada isolado pode

7. H. U. von Balthasar, *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, F.-H. Kerle Verlag, 1947, p. 240.

8. Fr. Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* (1808), in *Kritische Ausgabe*, Vol. VIII, E. Beiler e Ursula Struc-Oppenber (eds.), München-Paderborn-Wien, Ferdinand Schöning Verlag / Zürich, Thomas Verlag, 1975, pp. 105-440.

9. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Philosophische Schriften*, Erster Band, Landshut, Krüll, 1809, pp. 399-511; este ensaio encontra-se no Volume VII das *Sämtliche Werke (S.W.)* [*Obras completas*] de Schelling editadas por seu filho Karl Friedrich August Schelling, que foram publicadas entre 1856 e 1861 em Stuttgart e Augsburg por J. G. Cotta (*S.W.*, VII, pp. 333-416); trad. fr. de Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau, in: F. W. J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 115-196; trad. esp. de Helena Cortés e Arturo Leyte: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Edição Bilingue, Barcelona, Anthropos / Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1989. Todas as nossas citações remetem à paginação da edição original das *Obras completas* de Schelling e à paginação da tradução francesa aqui mencionada.

10. X. Tilliette *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. 1, p. 510.

11. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, Tübingen, Cotta, 1800; *S.W.*, III, pp. 327-634. Trad. fr. de Christian Dubois: *Le Système de l'Idéalisme Transcendental*, Leuven, Peeters / Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1978.

12. J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 414-415.

se desenvolver”¹³; ou, ao contrário, dizer como Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau¹⁴, que trata-se –e foi exatamente o que Heidegger disse em 1936– do “ponto mais alto da metafísica do idealismo alemão”?

A leitura extremamente atenta deste ensaio de Schelling, apresentada por Heidegger no semestre de verão de 1936 na Universidade de Freiburg, não pode ser hoje simplesmente ignorada. Ela é ainda, e talvez não apenas para os leitores franceses de Schelling (e de Heidegger), um dos melhores acessos às *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Heidegger delimitou perfeitamente a questão¹⁵ e a sua interpretação do *Freiheitsschrift* contribuiu para propor uma outra imagem da filosofia de Schelling:

“Não é Deus que é aqui rebaixado ao nível do homem, mas ao contrário, o homem é experimentado no que o conduz e o expõe além de si mesmo; ele é experimentado segundo essas necessidades, graças às quais ele é determinado como o que é inteiramente outro (...). O homem: esse Outro que ele tem de ser enquanto tal, para que Deus possa revelar-se em geral graças a ele, se ele se revela”.¹⁶

Podemos, é claro, ao preferir reconduzir todas as proposições de Schelling ao ser humano, permanecer no âmbito do que poderia ser chamado uma “antropologia teológica”. Mas isso significaria no fundo nada dizer a respeito do nó deste ensaio, que tenta antes, insiste Maeschalck, “reconduzir tudo a Deus” (um Deus vivo e livre, um Deus em devir), “porque o próprio homem é apenas um momento privilegiado da auto-revelação divina”. O

13. G. H. F. Hegel, *Werke*, Freundesausgabe, XV, p. 682; citado em M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Max Niemeyer, 1977, p. 15 (trad. fr. de Jean-François Courtine: *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 32).

14. Ver o “Prefácio” de J.-F. Courtine e E. Martineau, in: F. W. J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 12. Para acentuar a importância do *Freiheitsschrift*, eles colocam este ensaio no centro do volume das obras de Schelling que eles traduziram e comentaram. Mas eles também afirmam que, no diz respeito a esse período do pensamento schellingiano, um outro centro poderia e deveria ser realçado (a grande obra, inacabada e sempre retomada, das *Eras do Mundo [Die Weltalter]*, que Manfred Schröter considerou como o “livro do destino” do idealismo alemão). Foi por razões puramente materiais que eles foram obrigados a não incluir as *Eras do Mundo*, nesta publicação francesa das obras metafísicas de Schelling de 1805 a 1821.

15. Ver M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, p. 73 e p. 110 (trad. fr., p. 110 e p. 159).

16. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, pp. 197-198 (trad. fr., p. 282).

homem não é para Schelling medida de todas as coisas: “Deus é a medida de todas as coisas. A criação é revelação de Deus”.¹⁷

A publicação, em 1808, do ensaio de Schlegel *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos*, no qual Schelling encontra, mais uma vez, “a equação panteísmo = niilismo e a afirmação da imoralidade final de todo sistema não dualista”, é considerada como a causa próxima de seu ensaio sobre a liberdade: segundo Marquet, essa publicação foi o “acontecimento exterior” que “precipitou a cristalização” do *Freiheitsschrift*.¹⁸ Na carta de 9 de maio de 1809 que escreveu a K. J. H. Windischmann e que acompanhava o envio do volume em que foram publicadas estas *Investigações sobre a liberdade*, Schelling esboça rapidamente o propósito de seu novo ensaio:

“Sei que não pensa como Fr. Schlegel, de quem tentei transformar em polêmica aberta a polêmica escondida. O seu conceito grosseiro e extremamente geral de panteísmo não lhe permite conceber a possibilidade de um sistema em que são mantidos, juntamente com a imanência das coisas em Deus, a liberdade, a vida, a individualidade e igualmente o bem e o mal. Ele só conhece os três sistemas de seu livro indiano [emanacionismo, dualismo, panteísmo], mas o verdadeiro reside precisamente em pleno meio entre esses três, e tem nele os elementos organicamente entrelaçados de cada um (...)”.¹⁹

Ao mostrar que as acusações tradicionalmente formuladas contra o panteísmo podem ser reduzidas a seu pressuposto comum –uma imagem errônea da razão e de Deus–, Schelling pode evidenciar no seu ensaio uma outra imagem de Deus, que privilegia sua *vida*. É esse então o tema de minha primeira observação.

17. M. Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l'Itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin / Leuven, Peeters, 1989, p. 133.

18. J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 414.

19. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, III, p. 604. Se no *Freiheitsschrift*, a tese de que o panteísmo é a *última* (ou verdadeira) filosofia é sugerida apenas indiretamente, nas Conferências de Stuttgart, em 1810, Schelling não hesita quando evoca a consumação final e afirma: “então o panteísmo é verdadeiro” (*S.W.*, VII, p. 484; trad. fr., p. 259). Para Schelling, em 1810, o emanacionismo é o passado da filosofia, o dualismo seu presente, e o panteísmo seu futuro.

I - Deus é vida, Deus é personalidade: a noção de um Deus em devir

O panteísmo, no seu sentido mais geral, afirma simplesmente a imanência de todas as coisas em Deus, e parece dificilmente refutável. Como alguma coisa poderia ser fora de Deus? A contradição surge, assim, em uma acepção mais determinada do panteísmo.

Alguns acusam o panteísmo de ser uma confusão de todas as coisas com Deus. Mas o sistema de Espinosa, considerado como o representante clássico dessa doutrina, resiste a esta acusação. Toda a construção de Espinosa, insiste aqui Schelling, repousa numa distinção nítida entre o que é em si [*in sich*], e só se concebe por si mesmo [*aus sich selbst*] – a substância absoluta absolutamente inteligível (Deus)– e o que é necessariamente em outro, e só se concebe também por esse outro – o finito.²⁰ A própria fórmula exagerada, impressionante, de que “toda coisa é um deus modificado” não deixa subsistir nenhuma dúvida quanto a essa distinção entre antecedente e conseqüente: “Um deus modificado, isto é, derivado, não é deus no sentido próprio e eminente do termo; em virtude deste único aditamento [derivado], a coisa regressa à posição que é a sua e pela qual se encontra eternamente separada de Deus” (*S.W.*, VII, p. 341; trad. fr., p. 128).

Haveria ainda uma terceira acusação. O problema agora não é propriamente a identificação de Deus com todas as coisas ou com cada coisa, mas a supressão ou anulação de toda individualidade nesse sistema.²¹ Mas, no que diz respeito a esta nova determinação do panteísmo, também é possível defender aqui Espinosa:

“Porque se Espinosa nada reconhece fora (*praeter*) da substância a não ser as meras afecções dela, que ele considera como as coisas, este conceito [de coisa] é, então, puramente negativo e não expressa nada de essencial ou de positivo. Ele serve apenas para determinar de antemão a relação das coisas com Deus, e não o que podem ser estas coisas consideradas por si mesmas. Contudo, não se pode concluir, da insuficiência desta determinação, que as coisas não contêm absolutamente nada de positivo (mesmo que seja sempre de uma maneira derivada)” (*S.W.*, VII, p. 344; trad. fr., p. 131).

20. Cf. *S.W.*, VII, p. 340 (trad. fr., p. 128).

21. Cf. *S.W.*, VII, p. 343 (trad. fr., p. 131).

Apenas uma objeção parece ainda possível: não é a negação da individualidade, mas a da liberdade que constitui o caráter específico do panteísmo.²² Esta última objeção já não visa apenas Espinosa mas todos os sistemas pré-críticos: “(...) até a descoberta do Idealismo, o autêntico conceito de liberdade faltou em todos os sistemas modernos, tanto no de Leibniz como no de Espinosa (...)” (*S.W.*, VII, p. 345; trad. fr., p. 132). Não é, portanto, a imanência das coisas em Deus o verdadeiro problema. O erro do sistema de Espinosa, escreve Schelling,

“não reside, de modo algum, no fato de ele colocar as coisas *em Deus*, mas no fato de elas serem *coisas*; reside no conceito abstrato dos seres do mundo [*Weltwesen*] e, na verdade, da própria substância infinita que, para ele, é também por sua vez uma coisa. Por isso, os seus argumentos contra a liberdade são totalmente deterministas e de modo algum panteístas. Ele também trata a vontade como uma coisa, e demonstra então, muito naturalmente, que ela tem de ser determinada, em todo atuar, por uma outra coisa que, por sua vez, está determinada por uma outra, e assim sucessivamente até ao infinito. Daí resulta a falta de vida de seu sistema, a aridez da forma, a indigência dos conceitos e expressões, a implacável rigidez das determinações (...) e daí também, conseqüentemente, sua visão mecanicista da natureza” (*S.W.*, VII, p. 349; trad. fr., p. 136).

Foi necessário primeiro reavivar e separar da abstração a doutrina do ser-compreendido das coisas em Deus, base de todo o sistema, para que ela pudesse se tornar o princípio de um sistema racional [*Vernunftsystem*]. Schelling recorda aqui que os seus primeiros escritos tinham expressamente como propósito “uma mútua compenetração do realismo e do idealismo”, e que o conceito fundamental de Espinosa, “espiritualizado pelo princípio do idealismo (e modificado num ponto essencial)” alcançou uma base viva, “em um modo superior de considerar a natureza (...), de que resultou a filosofia da natureza”, que foi sempre considerada por ele, no tocante ao todo da filosofia, apenas como uma parte –a sua parte real–, “que só seria capaz de se elevar ao autêntico sistema racional quando complementada pela parte ideal, onde domina a liberdade” (*S.W.*, VII, p. 350; trad. fr., p. 137).²³ E ele resume o resultado a que tinha chegado:

22. Cf. *S.W.*, VII, p. 345 (trad. fr., p. 132)

23. Toda a natureza, insiste Schelling, “nos diz que de modo nenhum existe graças a uma mera necessidade geométrica; nela não há uma pura e clara razão, mas personalidade e espírito (...)” (*S.W.*, VII, p. 395; trad. fr., p. 178).

“Afirmou-se que nela (na liberdade) reside o último ato potenciador [*potenzierende Akt*] pelo qual a totalidade da natureza se transfigura em sensação, em inteligência e, finalmente, em vontade. Em suprema e última instância não há nenhum outro ser senão o querer [*Es gibt (...) gar kein Sein als Wollen*]. Querer é o ser originário [*Ursein*] e somente a ele convêm todos os predicados deste último: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, auto-afirmação. Toda a filosofia esforça-se apenas por encontrar esta suprema expressão.

(...) A idéia de fazer, por sua vez, da liberdade o Uno e o Todo da filosofia introduziu na esfera da liberdade o espírito humano em geral (...), e provocou em todas as partes da ciência uma mudança brusca mais forte do que a de qualquer revolução anterior.” (*S.W.*, VII, pp. 350-351; trad. fr., pp.137-138).

O erro escondido em todas as acusações que foram feitas ao panteísmo provém, na verdade, de uma má compreensão do princípio de identidade. Esse princípio, diz Schelling, “não exprime uma unidade que, girando no círculo da igualdade [*Kreis der Einerleiheit*], seria não-progressiva, e, por isso mesmo, insensível e privada de vida. A unidade deste princípio é imediatamente criadora.” (*S.W.*, VII, p. 345; trad. fr., p. 133). O princípio de identidade deve ser entendido como uma unidade produtiva, criadora: ele exprime, assim, *uma relação viva e não o esgotamento de toda diferença no Kreis der Einerleiheit.*²⁴ Já estaria aqui subjacente a idéia de auto-revelação:

“Deus não é um Deus dos mortos, mas dos vivos. (...). Seja qual for o modo como se representa a consecução dos seres a partir de Deus, esta nunca pode ser de tipo mecânico, uma simples efetivação ou uma produção na qual o produzido nada seria por si mesmo; tampouco pode ser uma emanção na qual o emanado permaneceria o mesmo que a fonte de onde emana, ou seja, não possuiria nada de próprio ou de autônomo. A consecução das coisas a partir de Deus é uma auto-revelação de Deus. Mas Deus só pode revelar-se a si mesmo no que é semelhante a ele, em seres livres agindo por si mesmos, e não tendo nenhum outro fundamento senão Deus, mas que são, assim como Deus é. Ele fala, e eles são [*Er spricht, und sie sind da*].” (*S.W.*, VII, pp. 346-347; trad. fr., p. 134).

O panteísmo –corretamente compreendido– não é, portanto, a negação da autonomia do finito. Mas isso pressupõe que Deus seja considerado como *vida*, como *personalidade*: “A imanência em Deus e a liberdade se contradizem tão pouco, que precisamente só o livre, na medida em que é livre, é em Deus, e o não-livre, na medida em que é não-livre, é necessariamente fora de Deus” (*S.W.*, VII, p. 347; trad. fr., p. 134). A

24. Cf. M. Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, p. 140.

liberdade divina se exprime em todas as coisas: “Se há alguma coisa e não antes o nada²⁵, é porque o princípio eterno é vida, eterna expressão de si mesmo, eterno devir-objetivo”.²⁶

Podemos abrir agora o “Prefácio” e os primeiros parágrafos da longa “Introdução” do *Freiheitsschrift*. Exteriormente pelo menos, este ensaio se propõe uma tarefa única: trata-se de completar a *Darstellung meines Systems der Philosophie*, expondo com toda determinidade o conceito da parte ideal do sistema (anunciada desde 1801). Não se trata de produzir uma filosofia do espírito ao lado de uma filosofia da natureza, mas de pôr em evidência uma outra oposição –“a oposição superior [*höhere*], ou melhor, a oposição verdadeira [*eigentliche*]”–, a *oposição entre necessidade e liberdade* com a qual, somente, pode começar o estudo do “ponto central mais íntimo da filosofia” (*S.W.*, VII, p. 333; trad. fr., p. 121). Na sua “Introdução”, Schelling afirma que estas *Investigações* visam não apenas elaborar um conceito *correto* da liberdade humana –o conceito real e vivo da liberdade é o que a apreende como faculdade do bem e do mal [*Vermögen des Guten und des Bösen*]²⁷– mas elaborar esse conceito em sua *conexão* com o sistema (isto é, com a “totalidade de uma visão científica do mundo”). Esses dois aspectos da investigação coincidem, ou seja, são absolutamente concomitantes e não podem ser separados.²⁸

II – O dinamismo da revelação: a mobilidade metafísica da totalidade

É somente a partir dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza que se pode desenvolver uma visão suscetível de satisfazer inteiramente à tarefa que se propõe Schelling nestas *Investigações*.²⁹ O próprio idealismo torna-se um sistema vazio e abstrato quando não conserva na sua base um realismo vivo. Deus não pode ser reduzido a uma mera “ordem moral do mundo”, mas deve ser considerado como uma unidade viva de

25. Schelling debate-se com esse enigma, que o acompanhará ao longo da sua obra, na conferência “Über die Gottheiten von Samothrake” [Sobre as Divindades de Samotrácia], que ele proferiu em 12 de outubro de 1815, na Academia das Ciências de Munique (*S.W.*, VIII, pp. 345-369), e que já anuncia o desenvolvimento futuro do seu pensamento, nomeadamente a necessidade de um novo ponto de partida da filosofia e de uma compreensão renovadora da história do espírito humano.

26. M. Maeschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, p. 141.

27. Cf. *S.W.*, VII, p. 352 (trad. fr., p. 139).

28. Cf. *S.W.*, VII, p. 336 (trad. fr., p. 124).

29. Cf. *S.W.*, VII, p. 357 (trad. fr., p. 143).

forças: “Deus é algo mais real (...) e tem em si forças de movimento totalmente diferentes e muito mais vivas do que as que lhe são atribuídas pela desprezível sutileza dos idealistas abstratos.” (*S.W.*, VII, p. 356; trad. fr., p.142). Antes mesmo de abordar o problema do mal, temos de retomar aqui a distinção que Schelling já tinha estabelecido na sua primeira exposição científica da filosofia da natureza (a *Darstellung*)³⁰ entre o ser [*Wesen*] na medida em que existe, e o ser na medida em que é mero fundamento [*Grund*] da existência [*Existenz*] (*S.W.*, IV, p. 146, p. 163 e pp. 203-204). Essa distinção é agora o ponto de partida da inteligência da revelação divina:

“Já que não há nada anterior ou exterior a Deus, ele deve ter em si mesmo o fundamento de sua existência. Todas as filosofias dizem isso, mas elas falam deste fundamento como de um puro conceito, sem o tornar qualquer coisa de real e de efetivo. Este fundamento de sua existência, que Deus tem em si mesmo, (...) é a *natureza* em Deus; um ser [*Wesen*], é claro, dele inseparável, mas, não obstante, distinto.” (*S.W.*, VII, pp. 357-358; trad. fr., p. 144).

Deus tem em si mesmo o fundamento de sua existência. Esse fundamento não é um conceito abstrato de auto-fundamento, mas é o fundo real, a base, “o suporte da vida de Deus, a condição de sua existência verdadeiramente pessoal”.³¹ O exemplo que Schelling escolhe para ilustrar a relação entre Deus, na medida em que é fundamento de sua existência, e Deus na medida em que existe (Deus considerado absolutamente), é o da relação entre a gravidade e a luz: “A gravidade precede a luz como seu fundamento eterno e obscuro, que não é, ele próprio, *actu* e que se retrai na noite à medida que a luz (o existente) se propaga. A própria luz não rompe por completo o selo sob o qual está encerrada.” (*S.W.*,

30. A *Darstellung meines Systems der Philosophie* foi publicada em 1801 na revista *Zeitschrift für spekulative Physik*, fundada por Schelling em 1798 para divulgar a nova filosofia da natureza; esta obra encontra-se no volume IV das *Sämtliche Werke* de Schelling (*S.W.*, IV, pp. 106-212).

31. M. Vetö, “Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle”, *Revue Philosophique de Louvain*, Nº 70 (1972), p. 395. A palavra alemã *Grund* significa não apenas razão (*ratio*), ou princípio, mas também fundamento, fundação, alicerce, base, e é neste último sentido que ela é usada aqui por Schelling. Na sua resposta a Eschenmayer, que lhe tinha escrito e enviado a 10 de outubro de 1810 uma carta com várias críticas às suas *Investigações sobre a liberdade*, Schelling esclarece mais uma vez que por *Grund* em Deus ele entende fundamento, fundação, base, alicerce, condição de sua existência pessoal (esta carta de Eschenmayer, seguida da resposta de Schelling, em abril de 1812, foi publicada no primeiro número da nova revista que ele fundou, em 1813, a *Allgemeine Zeitschrift von Deutsche für Deutsche*, e encontra-se no volume VIII das *Sämtliche Werke* de Schelling, pp. 137-194).

VII, p. 358; trad. fr., p. 144).³² A revelação divina apóia-se, então, inteiramente no contraste do fundamento e do existente.³³

O fundamento não precede cronologicamente o existente, e também não o precede em sentido ontológico ou metafísico:

“(…), não se deve pensar essa precedência nem como uma precedência temporal, nem como uma prioridade de essência. No círculo de onde tudo devém, não há nenhuma contradição em que aquilo pelo que o Uno é gerado seja, por sua vez, ele próprio gerado por este último. Não há aqui nem um primeiro, nem um último, porque tudo se pressupõe mutuamente, nenhum é o outro e, no entanto, nenhum é sem o outro.” (S.W., VII, p. 358; trad. fr., pp. 144-145).

Deus não pode ser colocado em um nexa causal:

“Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno de sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma maneira, Deus é por sua vez o *Prius* do fundamento, na medida em que, como tal, o fundamento também não poderia ser se Deus não existisse *actu*.” (S.W., VII, p. 358; trad. fr., p.145).

O fundamento é sempre fundamento de ou para a existência. O fundamento deixa vir à luz, é a condição necessária da existência pessoal, mas, tal como a gravidade “que se retrai na noite”, o fundamento “se retira, se subtrai, se ordena ao jorramento da vida.”³⁴ O fundo ou o que, em Deus, nunca atinge a luz, fundamento eterno e obscuro, é como o “fundo do abismo sem fundo”, que não pode ser captado mas é, todavia, real, irreduzível. O que, em Deus mesmo, não é Ele mesmo, é “uma vontade ainda inacabada³⁵, uma aspiração eterna a se gerar”.³⁶ Schelling interpreta aqui o *Grund* como desejo, “o desejo [*Sehnsucht*] que sente o Uno eterno de se gerar a si mesmo.” (S.W., VII, p. 359 e p. 395; trad. fr., p. 145 e p. 178), e como sendo “apenas uma vontade de revelação” [*Der Grund ist nur ein Willen*]

32. Ver também F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, S.W., IV, p. 163.

33. “Este é o único dualismo legítimo”, diz Schelling, “aquele que admite ao mesmo tempo uma unidade” (S.W., VII, p. 359, nota; trad. fr., p. 145). No final de suas *Investigações*, Schelling pergunta para que serve a distinção entre o ser, na medida em que é fundamento, e o ser na medida em que existe, e ele reconduz essa primeira distinção a um “*ser [Wesen] anterior a todo fundo e a todo existente*”, designado como fundamento originário [*Urgrund*], ou melhor, como *não-fundamento [Ungrund]* (S.W., VII, p. 406; trad. fr., pp. 187-188)

34. M. Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, p. 143.

35. Ou seja, escreve Schelling, “uma vontade na qual não há nenhum entendimento, e que, por isso, não é uma vontade autônoma e perfeita” (S.W., VII, p. 359, trad. fr., p.145).

36. M. Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, p. 143.

zur Offenbarung]” (*S.W.*, VII, p. 375; trad. fr., p. 160).³⁷ Esta interpretação do fundamento implica uma dupla mobilidade: o fundamento é uma vontade de revelação e, portanto, de exteriorização, mas é também desejo de si e vontade de interiorização (tendência a retornar ao interior do ser). O fundamento obedece, assim, a duas tendências: a saída de si e a contração em si. Mas o desejo do fundo não permanece sem resposta. Deus é em si mesmo um processo de personalização:

“(…) em resposta ao desejo que, como fundamento ainda obscuro, é a primeira emoção do existir divino [*göttlichen Daseins*], gera-se no próprio Deus uma representação reflexiva interna pela qual, dado que ela não pode ter nenhum outro objeto a não ser Deus, Deus mesmo se percebe a si mesmo em uma imagem [*Ebenbild*]. E através desta representação que Deus, considerado de modo absoluto, se realiza efetivamente pela primeira vez, embora se realize apenas em si mesmo; está no começo junto a Deus e é o próprio Deus gerado *em* Deus. Esta representação é, ao mesmo tempo, o entendimento [*der Verstand*], a palavra desse desejo [no sentido em que se diz: a chave do enigma], e o espírito eterno que, sentindo em si a palavra [o Verbo] e, simultaneamente, o desejo infinito, e movido pelo amor que ele próprio é, expressa a palavra [profere o Verbo], de tal maneira que é agora o entendimento, juntamente com o desejo, que se torna uma vontade livremente criadora e todo-poderosa e que dá forma [*bildet*], na natureza inicialmente privada de regra, como em seu elemento, aos instrumentos de sua revelação.” (*S.W.*, VII, pp. 360-361; trad. fr., p. 147).

A revelação aparece como uma aspiração da obscuridade à luz. As coisas não são simplesmente imanentes, inertes em Deus, mas justamente porque são distintas dele *toto genere*, elas advêm e só podem devir no que, em Deus, não é Ele mesmo.³⁸ O fundamento é aqui o meio ou o elemento graças ao qual Deus age e vive enquanto vontade livremente criadora. A criação é assim, propriamente, *in-Formação* [*Ein-Bildung*], “uma transmutação interna ou uma transfiguração em luz [*Verklärung*] do princípio inicialmente obscuro”, escreve Schelling:

“Portanto, enquanto o entendimento, ou a luz posta na natureza inicial, agita o desejo que tende a regressar em si mesmo e o impele à cisão das forças (a abandonar a obscuridade), e faz aparecer [*hervorhebt*], justamente nesta cisão, a unidade secreta [*verschlossene*] do que está cindido –o raio de luz escondido [*den verborgnen Lichtblick*]–, assim surge, então, pela primeira vez, algo concebível e singular, e

37. Ver J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 418.

38. Cf. *S.W.*, VII, pp. 358-359; trad. fr., p. 145. O conceito de imanência, na medida em que expressa uma compreensão inerte das coisas em Deus, deve ser completamente abandonado: o único conceito adequado à natureza das coisas, afirma Schelling, é o conceito de devir [*der Begriff des Werdens*].

certamente não através de uma representação exterior, mas através de uma verdadeira *in-Formação* [*Ein-Bildung*], isso porque o que nasce se in-forma na natureza [*in die Natur hineingebildet wird*], ou, mais corretamente, através de um despertar [*Erweckung*], uma vez que o entendimento faz aparecer [*hervorhebt*] a unidade ou a *Idea* escondida [*verborgne*] no fundamento cindido.” (*S.W.*, VII, pp. 361-362; trad. fr., p. 148).

A revelação é progressiva porque Deus não é simplesmente um ser [*ein Sein*], mas é uma vida [*ein Leben*], e “toda vida tem um destino e está sujeita ao sofrimento e ao devir”. Também Deus, escreve Schelling, “se submeteu livremente a esse destino desde o momento em que, para se tornar pessoa [*um persönlich zu werden*], separou o mundo da luz do mundo das trevas.”(*S.W.*, VII, p. 403; trad. fr., p. 185). Sem essa idéia de *devir*, é impossível conceber positivamente o mal na economia da revelação divina.³⁹ A questão do mal não está ligada de modo geral e abstrato à finitude, ou seja, Schelling nega que a finitude seja, por si mesma, o mal: “O mal não provém da finitude em si, mas da finitude erigida em ser-si-mesmo” (*S.W.*, VII, p. 370; trad. fr., p. 155); o mal “não resulta do princípio da finitude [considerado] por si mas do princípio obscuro ou *selbstischen* [*ipséique*, na tradução francesa] quando ele é levado à intimidade com o centro.” (*S.W.*, VII, p. 372; trad. fr., p. 157). O mal, esclarece aqui Maeschalck, “aparece na ordem revelada como uma insurreição da vontade própria escondida no fundo da natureza desde as origens, uma inversão da relação entre o centro e a periferia”⁴⁰ ou, como disse Schelling citando Baader, o mal aparece na ordem revelada como uma “perversão positiva”, uma “falsa unidade” (*S.W.*, VII, p. 366; trad. fr., p. 152).⁴¹ A auto-revelação em Deus tem de ser considerada, portanto, “não como um ato incondicionalmente arbitrário, mas como um ato moralmente necessário [*eine sittlich-notwendige Tat*], no qual o amor e a bondade superaram [*überwunden*] a absoluta interioridade. Portanto, se Deus não se tivesse revelado

39. Cf. M. Maeschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, pp. 143-150.

40. M. Maeschalck, *Philosophie et Révélation dans l’Itinéraire de Schelling*, p. 149.

41. Foi principalmente Franz von Baader, no seu opúsculo de 1807, *Über die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann*, recorda aqui Schelling, “quem pôs de novo em relevo este único conceito correto do mal, segundo o qual este se apóia em uma perversão positiva [*positiven Verkehrtheit*] ou inversão dos princípios, e que o elucidou através de profundas analogias físicas, nomeadamente com a doença. Todas as outras explicações do mal deixam o entendimento e a consciência moral insatisfeitos.” (*S.W.*, VII, pp. 366-367; trad. fr., pp. 152-153).

por causa do mal, é o mal que teria triunfado sobre o bem e o amor.” (S.W., VII, p. 402; trad. fr., p. 184).

No entendimento divino há um sistema, afirma Schelling, mas Deus ele mesmo não é um sistema. Deus é uma vida e é aqui que se encontra, segundo ele, a única resposta possível à questão da possibilidade do mal em relação a Deus:

“Toda existência [*Existenz*] exige uma condição para tornar-se existência efetiva, isto é, existência pessoal. Sem uma tal condição, também a existência de Deus não poderia ser pessoal, mas Deus tem essa condição *em si* e não fora de si. Ele não pode suprimir [*aufheben*] essa condição, pois teria então de se suprimir a si mesmo; pode apenas dominá-la pelo amor e subordiná-la a si, para sua glorificação. Em Deus, também haveria um fundo de obscuridade, se ele não reduzisse a *si* essa condição, se não se ligasse a ela para não formar com ela nada mais que uma personalidade absoluta. Mas o homem nunca tem a condição em seu poder, embora aspire a isso no mal; (...) por isso a sua personalidade e ipseidade nunca se podem elevar a um ato perfeito. (...). Por conseguinte, o que procede simplesmente da condição ou do fundamento não procede de Deus, embora seja necessário para a sua existência. Mas também não se pode dizer que o mal provém do fundamento, ou que a vontade do fundamento é o seu autor. Pois o mal só pode aparecer na vontade mais íntima do próprio coração, e nunca se realiza sem um ato próprio.” (S.W., VII, p. 399; trad. fr., pp. 181-182)

A distinção entre o ser na medida em que existe e o ser na medida em que é fundamento da existência permitiu a Schelling, no seu *Freiheitsschrift*, não apenas assentar a personalidade de Deus num fundo real (a *natureza* em Deus), pôr o devir e, portanto, a vida em Deus, e estabelecer o conceito e a possibilidade do mal. Mas a noção de *Grund*, o fundamento em Deus, foi mal compreendida: parecia não apenas que Deus criava a partir do seu fundo real, mas que ele era gerado por esse fundo. Na resposta às críticas de Eschenmayer às suas *Investigações*⁴², Schelling tenta explicitar a sua doutrina e retoma o que já tinha dito numa carta a Georgii, escrita a 8 de julho de 1810: “Creio ter suficientemente indicado que por fundamento [*Grund*] não queria significar causa [*Ursache*], denominando também o fundamento: fundações [*Fundament*], embasamento [*Unterlage*], alicerces [*Grundlage*], base [*Basis*]”.⁴³ Eschenmayer não entendeu a sua doutrina, e a desfigurou, porque ele desconhece o *movimento* que constitui a auto-revelação

42. Ver, mais acima, a nota 31.

43. Esta carta foi publicada no apêndice à edição crítica de Miklos Vetö das *Conferências de Stuttgart* de 1810 (F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Miklos Vetö, ed.), Col. *Philosophica varia inedita vel rariora*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1973, p. 234).

de Deus, ou seja, “o desenvolvimento do processo, o histórico, o genético”, e não pode, portanto, compreender a “dialética”.⁴⁴ Este último termo surge apenas uma vez, nesta carta, mas ele aparece pelo menos oito vezes no *Freiheitsschrift*.⁴⁵ Na sua “Introdução” às *Investigações sobre a liberdade*, Schelling tinha recomendado vivamente o estudo básico da lógica aos que permanecem prisioneiros da “imaturidade dialética” [*dialektischer Unmündigkeit*] e cometem, assim, o erro de confundir a identidade com a igualdade.⁴⁶

Quem se representa Deus como uma identidade vazia, nunca poderá compreender que tem de haver em Deus “um princípio não-divino, sem-consciência, menor que Deus ele mesmo”. Em 1810, Schelling afirma que a prova da necessidade dessa hipótese encontra-se na *lei fundamental da oposição* [*Grundgesetz des Gegensatzes*]: “Sem oposição, não há vida (...). Para se manifestar, toda coisa necessita de alguma coisa que ela não é *ela mesma* em sentido estrito.” (*S.W.*, VII, p. 435; trad. fr., p. 216). Era o que ele já tinha dito nas suas *Investigações sobre a liberdade*: “Todo ser (*Wesen*) só pode revelar-se em seu contrário (...). Se não existisse nenhuma disjunção [*Zertrennung*] dos princípios, a unidade não poderia provar seu pleno poder [*so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen*]; se não houvesse discórdia, o amor nunca se tornaria efetivo.” (*S.W.*, VII, pp. 373-374; trad. fr., pp. 158-159). O fundamento, diz ainda Schelling, “é apenas uma vontade de revelação mas, precisamente, para que esta venha a ser, ele deve necessariamente suscitar a propriedade [*Eigenheit*] e a oposição.” (*S.W.*, VII, p. 375; trad. fr., p.160). A “disjunção” pode então ser considerada como o elemento onde se desenvolve o ensaio de Schelling, ela é, escrevem Courtine e Martineau, “o ‘e’ da expressão ‘faculdade do bem e do mal’”.⁴⁷

“Somente na personalidade há vida”, escreve Schelling, e toda personalidade, diz ele, “repousa sobre um fundamento obscuro que, portanto, também deve necessariamente ser fundamento do conhecimento”. Mas é somente o entendimento, insiste Schelling, “que ressalta [*herausbildet*] e eleva ao ato o que está escondido no fundamento e nele contido simplesmente *potentialiter*. Isto só pode ocorrer graças à cisão e, portanto, à ciência e à

44. Cf. *S.W.*, VIII, p. 177.

45. Cf. *S.W.*, VII, pp. 342, 400, 401, 407, 414, 415 (trad. fr., pp. 129, 182, 183, 189, 194, 195, 196).

46. Cf. *S.W.*, VII, p. 342 (trad. fr., p. 129).

47. F. W. J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-182)*, p. 380.

dialética, acerca das quais estamos persuadidos que serão as únicas a fixar e a levar para sempre ao conhecimento este sistema (...).” (*S.W.*, VII, pp. 413-414; trad. fr., p.194).

Foi, assim, ao meditar uma “revelação mais antiga do que as escritas: a natureza”, e não em virtude de uma rigorosa exegese das Escrituras e da tradição, que Schelling desenvolveu a revelação em um sistema coerente. Quando se retira à filosofia o princípio dialético, isto é, “o entendimento que particulariza, mas que, justamente por isso, ordena e configura organicamente”, então, conclui Schelling, “não lhe resta outra coisa senão procurar orientar-se historicamente, tomando a *tradição* (...) como fonte e pauta condutora.” (*S.W.*, VII, p. 415; trad. fr., p.196).

Referências Bibliográficas

- BALTHASAR, H. U. V. *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg, F.-H. Kerle Verlag, 1947.
- HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. J. Hoffmeister (ed.), v. I, Hamburg, Meiner, 1952
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes [Ph.G]. Gesammelte Werke*, v. 9. Hamburg, Felix Meiner, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen, Max Niemeyer, 1977.
- LAUTH, R. “La position spéculative de Hegel dans son écrit “Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie” à la lumière de la Théorie de la Science”, *Archives de Philosophie* 46 (1983), pp. 59-103; 323-347.
- MAESSCHALCK. *Philosophie et Révélation dans l'Itinéraire de Schelling*. Paris, Vrin / Leuven, Peeters, 1989.
- MARQUET. *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.
- SCHELLING, F. W. J. *Briefe und Dokumente*. H. Fuhrmans (ed.), v. III, Bonn, Bouvier, 1975.
- SCHELLING, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: *Philosophische Schriften Erster Band*. Landshut, Krüll, 1809.
- SCHELLING, F. W. J. *Sämtliche Werke [S.W.]*. K. F. A. Schelling (ed.), Stuttgart / Augsburg, J. G. Cotta, 1856 – 1861.
- SCHELLING, F. W. J. *Stuttgarter Privatvorlesungen*. M. Vetö (ed.). Torino, Bottega d'Erasmus, 1973. (Col. *Philosophica varia inedita vel rariora*).
- SCHLEGEL, Fr. Über die Sprache und die Weisheit der Indier (1808). In: *Kritische Ausgabe*. E. Beiler e Ursula Struc-Oppenberg (eds.). München-Paderborn-Wien, Ferdinand Schöning Verlag / Zürich: Thomas Verlag, 1975 (v. VIII).
- TILLIETTE, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*, v. 1. Paris: Vrin, 1970.
- VETÖ, M. “Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle”, *Revue Philosophique de Louvain.*, n.70 (1972), pp. 393-403.