A História da Religião na Filosofia Positiva de Schelling – a tese tillichiana de 1910*

Carlos Eduardo Brandão Calvani*

RESUMO

A obra de Paul Tillich é fortemente influenciada pela filosofia de Friedrich Schelling. O doutorado em Filosofia de Tillich, defendido em 1910 na Universidade de Breslau evidencia seu interesse nesse autor. Intitulado “A história da religião na Filosofia Positiva de Schelling”, a tese de 1910 só foi publicada em 1974, em inglês, com tradução de Victor Nuovo. Embora seja um texto de juventude, nele se enuncia um estilo de escrita que acompanhará o posterior amadurecimento de Tillich, bem como temas que serão aprofundados ao longo de sua trajetória, tais como a importância da história, da mitologia, a busca por identidade, o símbolo da queda, a encarnação e a profundidade da mensagem cristã como revelação da possibilidade de harmonização entre o ser humano e o Absoluto. O presente artigo apresenta um resumo dessa tese, com considerações pontuais que identificam elementos que posteriormente serão desenvolvidos por Tillich, e é resultado de um projeto de IC (Iniciação Científica) coordenado pelo autor principal e acompanhado pelo discente que providenciou a tradução da tese de 1910.

Palavras-chave: Paul Tillich; Schelling; Mitologia; Revelação; Filosofia da Religião

ABSTRACT

The work of Paul Tillich is strongly influenced by the philosophy of Friedrich Schelling. Tillich's doctorate in philosophy, defended in 1910 at the University of Breslau evidences his interest in this author. Entitled “The History of Religion in Schelling's Positive Philosophy,” the 1910 thesis was only published in 1974, in English, with translation by Victor

* Artigo produzido como parte do Relatório final do PIBIC (Projeto de Iniciação Científica) 2017-2018.

** Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFS. E.mail: cecalvani@hotmail.com.

Nuovo. Although it is a text of his youth, it already enunciates a style of writing that will accompany the later maturation of Tillich's work, with themes that will be deepened along his trajectory, such as the importance of history, mythology, the search for identity, the symbol of the fall, the incarnation and depth of the Christian message as revelation of the possibility of harmonization between humanity and the Absolute. The present article presents a summary of Tillich's thesis, with specific considerations that identify elements that will later be developed by Tillich, and is the result of an IC project (Scientific Initiation) coordinated by the main author of this article and accompanied by the student who provided the translation of the 1910 thesis.

Keywords: Paul Tillich; Schelling; Mythology; Revelation; Philosophy of Religion.

INTRODUÇÃO

Paul Tillich (1886-1965) é um autor de difícil classificação, pois sua dupla formação em Filosofia e em Teologia o levou a publicar livros e artigos nas duas áreas. Publicou um livro de Filosofia da Religião (1925/1976), além de “Amor, Poder e Justiça – análises ontológicas e aplicações éticas” (2004) e vários artigos tematizando questões especificamente filosóficas¹, diversos livros e artigos em Teologia e textos em que é difícil delimitar uma separação rígida entre essas duas áreas². Essa situação fronteiriça dificultou a recepção do pensamento de Tillich nos meios filosóficos em uma época em que ainda não se falava em interdisciplinaridade. Muitos filósofos consideravam sua argumentação excessivamente teológica, enquanto teólogos reclamavam que seus textos dispensavam a autoridade bíblica, sustentando-se apenas em argumentações filosóficas. De fato, esse estilo só se compreende à luz do que o próprio Tillich denominou “método da correlação” que exige um constante diálogo entre essas duas instâncias. Ou seja, ao mesmo tempo em que sua Filosofia é teológica, sua Teologia não deixa

¹ Lembramos aqui, “Filosofia e destino” (1929), “A ideia e o ideal de personalidade” (1948), “A consciência transmoral” (1945), “Marxismo e socialismo alemão” (1945)

² É o caso de “A Coragem de Ser” (1972), além dos artigos “Realismo e fé” (1929/1992) e “Filosofia e teologia” (1941/1992).

de ser uma Filosofia da Religião fortemente ancorada no pensamento de Schelling (1775-1854).

Tillich nunca escondeu essa dependência de Schelling. A partir desse autor foram elaborados conceitos fundamentais que marcam o pensamento tillichiano, tais como o realismo místico, o conceito de ambiguidade em todas as dimensões da vida, o conceito de revelação e das potências através das quais o absoluto se revela e que atuam nas diversas instâncias da vida. Além disso, Schelling também lhe forneceu um modelo formal de argumentação caracterizado por um estilo triádico que sempre relaciona aspectos aparentemente antagônicos (por exemplo, “autonomia, heteronomia e teonomia”) em busca de uma síntese, bem como uma argumentação dialética que se esforça por encontrar uma possível identidade entre polos. A clássica frase “Religião é a substância da cultura; cultura é a forma da religião” é um típico exemplo e essa mesma estrutura é reproduzida em vários outros momentos.

No presente texto, apresentamos um resumo da primeira aproximação que Tillich fez de Schelling, na tese de doutorado em Filosofia defendida na Universidade de Breslau em 1910 com o objetivo de identificar os principais conceitos schellingianos que marcaram a formação inicial do jovem Tillich.

1 A DEPENDÊNCIA DE TILlich PARA COM SCHELLING – ESTADO DA ARTE NO BRASIL

Tillich sempre declarou que Schelling foi o pensador que mais o influenciou³:

Foi a obra de Schelling, particularmente sua última fase, que me ajudou a relacionar essas ideias teológicas básicas com meu desenvolvimento filosófico. A interpretação filosófica que Schelling fez da doutrina cristã me abriu um caminho para unificar a teologia e a filosofia. (...) confesso

³ “Lembro-me do momento inesquecível em que, por acaso, comprei um exemplar da raríssima primeira edição das obras completas de Schelling em um sebo no caminho da Universidade de Berlim. Eu não tinha muito dinheiro, mas comprei o livro mesmo assim. Esse gasto do dinheiro que eu não tinha foi, talvez, o mais importante de minha vida. O que aprendi de Schelling determinou minha linha de pensamento filosófico e teológico” (TILlich, 1986, p. 142).

que ainda hoje encontro mais ‘filosofia teônoma’ em Schelling que em qualquer outro idealista alemão (TILLICH, 1936/1966, p. 51-52).

A citação deixa clara a necessidade de compreender a última fase de Schelling, na qual são unificados e ao mesmo tempo superados certos elementos da primeira fase (Filosofia da Natureza) e da fase posterior (Filosofia da Identidade). Essas duas ênfases – natureza e identidade – nunca foram propriamente antagônicas, mas Schelling as considerava insuficientes para responder à questão básica que sempre o incomodou, e que estava ligada à possibilidade de o ser humano atingir algum conhecimento do absoluto. Na sua última fase, Schelling recupera e mantém elementos das fases anteriores, mas encaminha-se para uma consideração sobre o Absoluto, unificando Identidade e Natureza a partir de estudos sobre Mitologia e do que ele chamaria Filosofia Positiva, enraizada na realidade da Revelação⁴. É justamente em torno dessa fase final que Tillich redige suas teses de doutorado em Filosofia e em Teologia.

No Brasil, dois artigos são fundamentais para compreender a relação entre Schelling e Tillich (GROSS, 1999; LEAL 2015). Ambos baseiam-se em um escrito anterior de Jerome STONE (1978). Seguindo os argumentos de Stone, Gross indica que Tillich absorveu três premissas metodológicas de Schelling: a ontologia voluntarista, uma estrutura triádica baseada na premissa de que a vida é um processo estruturado a partir de três potências pulsionais compreendidas ontologicamente, e a tensão permanente entre racionalidade e irracionalidade que reclamam uma unificação.

Gross e Leal concordam com o argumento de Stone de que “Schelling não conseguiu dar a devida coerência as suas formulações em decorrência das respostas a problemas particulares no decurso de seu desenvolvimento intelectual” (STONE, p. 21 apud LEAL, p. 106), e que Tillich absorveu esse problema, tentando dar-lhe uma estrutura mais sistemática. Porém, para essa finalidade, Tillich recusou a linguagem

⁴ Por “Filosofia Negativa”, Schelling entende a especulação racional em torno da “essência das coisas”. Essa filosofia seria mera especulação potencial sobre algo, incapaz de atingir a existência efetiva das coisas. Isso só seria possível através de uma “Filosofia positiva” que, além da razão, também considera as narrativas religiosas e a revelação.

esotérica, especulativa e “fantástica” de Schelling, optando por uma linguagem simbólica deliberadamente baseada na tradição judaico-cristã⁵.

Essa opção teria sido coerente porque, escrevendo para um contexto ocidental e moderno, Tillich percebia que o vocabulário judaico-cristão permitiria a leitores formados nesse contexto cultural uma melhor compreensão do que estava sendo defendido, desde que ficasse claro o caráter simbólico e metafórico dessa linguagem. De fato, Schelling em sua última fase recorre a uma linguagem confusa, identificada por muitos como teosófica ou esotérica e, ao final, incompreensível⁶. Nesse caso, os objetivos de Tillich seriam mais humildes, mas ao mesmo tempo mais eficazes, o que ajuda a compreender o caráter simbólico de sua teologia – ela é uma explicação da experiência espiritual humana a partir de uma linguagem específica (cristã), mas que mantém similaridades com a linguagem de outras tradições religiosas. Essa comparação objetivaria identificar elementos ontológicos comuns às religiões históricas, tais como ao anseio por identidade e a lógica do sacrifício, que na tradição cristã e na teologia de Tillich encontram na encarnação e na cristologia seu mais excelso exemplo.

Exemplos da reinterpretação tillichianas da linguagem de Schelling podem ser encontrados no conceito de potências. Tillich, ao invés de potências, prefere falar em “princípio” (princípio protestante, princípio profético, princípio teocrático, princípio burguês etc.) ou em polaridades. Esses “princípios” correspondem às “potências” ontológicas schellingianas que na existência aparecem sempre em tensão (forma e conteúdo, liberdade e destino, harmonia essencial e ruptura existencial, razão e irracionalidade, fundamento e abismo). Permanece, porém, nos

⁵ Muitos historiadores da filosofia afirmam que Schelling após anos afastado dos círculos acadêmicos, renunciou ao estilo “exotérico” (público) de argumentação. Quando retornou à Universidade, apesar de ter auditórios lotados, optou por utilizar linguagem esotérica. Muitos de seus admiradores não entendiam nada do que ele dizia e, aparentemente, frequentavam suas palestras muito mais por deferência ao antigo mestre.

⁶ “Esotérico”. aqui refere-se a um ensinamento ministrado a um círculo restrito e fechado de ouvintes, em oposição ao “exotérico”, que diz respeito ao mundo dos fenômenos (principalmente físicos e sociais) e que é transmitido sem restrições a qualquer público. O “esotérico”, por sua vez não pode ser percebido ou apreendido por meio dos sentidos físicos, mas apenas pela intuição, um meio considerado imediato e seguro, que ultrapassa a observação sensorial, não se apegando somente aos fenômenos e, tampouco na especulação racional, mas em mistérios transfenomenais ou transcendentais intuídos ou revelados.

dois autores o anseio por um princípio unificador do conhecimento e da realidade, o que levaria à busca de um acordo entre essencialismo e idealismo. Por isso Leal (2015, p. 99) afirma que a linha mestra de ambos é a ênfase nesse princípio, relacionando permanentemente idealismo e realismo sem a perda ou dissolução de suas categorias, critérios e diferenciações qualitativas:

É neste sentido que Schelling se tornou o mais importante ponto de referência para Tillich. Não apenas por revisar a filosofia em seus conceitos, critérios e desenvolvimento histórico, mas, sobretudo, por contribuir para que uma visão sistemática das várias dimensões da realidade (filosófica, científica, estética, ética, religiosa) fosse mantida em suas várias tensões e aspectos críticos. Schelling é o único pensador do período moderno que esboça, em todo o desenvolvimento de sua filosofia, uma postura onde vários elementos diferenciados são conjugados sem perda de autonomia, identidade e inter-relações necessárias. (LEAL, 2015, p.99)

A apropriação do pensamento de Schelling em bases cristãs ajuda a compreender ênfases constantes de Tillich, tais como a afirmação de que a vida em todos os seus processos é ambígua, explicadas na tradição cristã a partir do mito da queda, reinterpretada filosoficamente como uma queda ontológica. Essa mitologia permite uma abordagem dos elementos trágicos da existência como intrínsecos à vida, bem como falar da importância dos símbolos e mitos como manifestação da unidade (identidade) perdida que transcende a capacidade representacional da razão (STONE, p. 82, apud LEAL, p. 106). Consequência direta dessa interpretação é a afirmação da necessidade de um princípio unificador que dê sentido à história. Na filosofia cristã, esse centro é encontrado na declaração de que o Logos se fez carne e habitou entre nós, o que implica em um momento de plena identidade. Deriva daí a compreensão da palavra “salvação” como restauração de harmonia intelectual entre conhecimento e realidade, equilíbrio psicossomático e, finalmente, reintegração com o absoluto.

Outras ideias de Schelling incorporadas por Tillich aparecerão nos conceitos de natureza e de vida. Schelling já defendia que a natureza orgânica e a inorgânica estão unidas -“a natureza é espírito inconsciente; a consciência é natureza consciente” (SCHELLING apud REALE, 2005, p. 81) - de modo que “a matéria é espírito enrijecido” (idem). Essa ideia

permeia todo o artigo “Natureza e Sacramento”, de 1929 (TILLICH, 1992). Por sua vez, o conceito de “vida” recebe denso tratamento na parte IV da *Teologia Sistemática* (TILLICH, 2005), onde são abordadas diferentes dimensões da vida, desde as inorgânicas e inconscientes até as mais complexas. Vida é a atualização do potencial de um ser através de um processo triádico de auto-integração, autocriação e autotranscendência. Nesse processo emergem inevitáveis tensões como a da liberdade e do destino, individualização e participação, dinâmica e forma, etc. (TILLICH, 2005, p.184-196). Essa estrutura triádica aparece diversas vezes na obra dos dois autores. Tillich, por exemplo, usará a tríade “amor, poder e justiça” para referir-se às bases ontológicas da ética e “heteronomia, autonomia e teonomia” para abordar as relações entre religião, cultura e a sociedade. Nesse ponto, mais uma vez, a coincidência do pensamento dos dois autores é muito evidente. A base da argumentação de Tillich na *Teologia Sistemática* é perfeitamente schellingiana – o drama humano em sua luta entre o bem e o mal é reflexo de um conflito originário de forças opostas originadas no próprio Deus⁷.

Há, porém, momentos em que Tillich dilata ousadamente certos termos schellingianos. Por exemplo, enquanto para Schelling, Deus é compreendido como “fundamento do ser”, aquilo que lhe dá origem e que é inseparável do mesmo, implicando em algo sólido e supostamente imutável, Tillich acrescenta a expressão “abismo do ser”. Em Schelling, a expressão “abismo” (Abgrund) geralmente é utilizada em contexto epistemológico (“abismo da razão”). Tillich, porém, a estende ao próprio Deus e, nesse caso, Deus não é apenas fundamento, mas também abismo, ou seja, identidade entre fundamento e abismo, o que também implica em consequências epistemológicas: se o próprio absoluto é fundamento-e-abismo, qualquer tentativa de aproximação puramente racional do absoluto está, de princípio, fadada ao fracasso por sua própria limitação. Seria a ousada tentativa de, absurdamente, limitar e conter

⁷ “...os aspectos obscuros, negativos e angustiosos da existência tem sua origem no próprio absoluto. Da mesma forma, a inteligência, a luz e o amor que existem no mundo já existem antes em Deus. Como luta entre os dois momentos, a vida reflete a luta originária que já existe em Deus. E a vitória da liberdade, da inteligência e do positivo que é o objetivo da história dos homens, é o reflexo daquela vitória que se realiza eternamente em Deus e pela qual Deus é “pessoa” (REALE e ANTISERI, 2005 p. 88).

o infinito para que esse possa ser entendido no plano humano ou pela razão humana. Por isso, a razão depende de outro auxílio, captado em expressões não-rationais, mitológicas e artísticas. Assim, “a linguagem simbólica ou metafórica é reconhecida por Tillich como reveladora de uma verdade que não pode ser descartada. Ao mesmo tempo, a afirmação do seu caráter figurado impede tanto uma racionalização completa quanto uma compreensão literal dessa simbologia” (GROSS, 2004 p.85). Por isso, fundamento e abismo são termos ontológicos que se correlacionam a “razão” e “profundidade”, respectivamente. A profundidade ou abismo tem precedência ontológica em relação à razão e ao fundamento, pois é necessário um caos ilimitado *a priori* para que a razão, como instrumento lhe dê forma e lhe forneça significado. A consequência é que a linguagem mitológica das religiões não pode ser compreendida literalmente, mas também não pode ser descartada, pois são revelações de uma verdade refratária a um exame racional completo.

Até o momento, portanto, foi possível perceber o quanto o pensamento de Tillich é, de certo modo, uma continuidade de Schelling, retrabalhado em linguagem teológica. Passemos agora ao resumo da primeira tese acadêmica de Tillich, tentando identificar nela alguns desses elementos.

2 A ESTRUTURA DA TESE DE 1910⁸

A tese de 1910 (*Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*) nunca foi publicada em alemão. Ela não aparece nem mesmo na recente coleção “Main Works” (seis volumes)⁹. Durante 66 anos, o texto original permaneceu na Biblioteca da Universidade de Breslau, na biblioteca particular de Tillich e nas de poucos amigos. A primeira publicação só veio a lume em 1974, em inglês, traduzida por Victor Nuovo com o título *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, a partir do material original cedido por Hanna, viúva de Tillich. Trata-se, portanto, de um texto pouco conhecido, o que justifica a importância desta

⁸ Apresentamos no anexo deste texto, o sumário da tese.

⁹ TILLICH, Paul. **Main Works** – (6 vols – ed. Karl Heiner Rotschow and Michael Palmer). Berlin: New York: De Gruyter, 1990.

pesquisa para o público brasileiro. Além disso, deve-se lembrar que a tese é um texto “de juventude”. Tillich tinha na época 24 anos e ainda não passara pela experiência da guerra que o transformou de um jovem idealista, conservador, aristocrata e pietista em um pensador socialista, atento às temáticas existencialistas e crítico do teísmo tradicional.

A forma como a tese é apresentada difere das atuais, pois não há propriamente uma “conclusão” ou “considerações finais”, pressupondo que essas corresponderiam à terceira parte. Aqui ainda não aparecem futuros questionamentos que Tillich dirigirá a Schelling em um período mais maduro. Contudo, em uma leitura atenta percebe-se que certos elementos do Tillich maduro já estão latentes nessa tese, e dela surgirão não apenas conceitos referenciais que o acompanharão ao longo da vida, bem como uma estrutura sistemática de pensamento. Vale lembrar que, curiosamente, a última palestra de Tillich antes de sua morte em 1965 versou exatamente sobre esse mesmo tema (TILLICH, 1976).

A tese é dividida em três partes. A primeira apresenta as bases epistemológicas e metafísicas do pensamento de Schelling, iniciando pela doutrina das potências (princípios ontológicos) e indicando como as mesmas ajudam a compreender as ideias de Deus, mundo e homem (ser humano, ou humanidade). Essa parte culmina em uma seção tipicamente platônica que identifica como pressuposto da história a queda do mundo das ideias.

A segunda parte trata propriamente da história da religião analisada através de suas linguagens mitológicas, à luz das potências e descrevendo o modo como Schelling aplica a teoria das potências ao desenvolvimento histórico de diversas religiões. Portanto, a parte 1 é o sistema básico com seus conceitos operacionais, enquanto a parte 2 é a aplicação concreta desses conceitos à história das religiões e às suas mitologias. Trata-se da seção mais longa da tese e descreve a interpretação schellingiana da história das religiões como um processo de conscientização da queda-ontológica e de busca por reconciliação e unidade, só possível na Revelação cristã. Nesse caso a linguagem mitológica das religiões históricas não é descartada ou desprezada, mas assumida como preparatória. Nesse sentido, as mitologias seriam também, revelações parciais do Absoluto, fragmentadas em distintas culturas e dispersas em diferentes épocas. Ainda assim, apesar de sua

natureza incompleta, as mitologias estariam repletas de conteúdo simbólico capaz de apontar para verdades fundamentais. As mitologias transmitem o anseio por unificação e a possibilidade da mesma em total identidade entre a criação (natureza, humanidade) e o Absoluto (Deus). Tillich assume posicionamento semelhante, defendendo que o advento da mensagem cristã (revelação) representou a culminação do processo mitológico em um “kairos”, um tempo maduro, ou na linguagem bíblica, na “plenitude dos tempos”.

A terceira parte anuncia propriamente a originalidade da pesquisa tillichiana naquele momento de sua formação. Trabalhando com os conceitos anteriores, o teólogo repensa as definições de religião e de história, e anuncia o que poderia ser uma “História da Religião” a partir da Filosofia positiva¹⁰ de Schelling.

2.1 A DOCTRINA DAS POTÊNCIAS OU DOS “PRINCÍPIOS” – PARTE I DA TESE

A primeira parte da tese de Tillich baseia-se no mais enigmático livro de Schelling, “As idades do mundo” (publicado em 1811, revisado em duas novas edições – 1813 e 1815 e, por fim, inacabado). Para Álvarez (2006), este texto é o eixo entre a fase anterior de Schelling (Filosofia da Natureza e da Identidade) e a última fase (Filosofia Positiva da Mitologia e da Revelação) e que determina, inclusive, a rendição à linguagem esotérica. É nesse momento de sua vida que Schelling considera a impossibilidade de abordar a natureza, a liberdade e a identidade sem considerar o Absoluto. Conforme David, “*As idades do mundo* se inscrevem em uma perspectiva na qual o Absoluto constitui o objetivo primordial, e inclusive a dimensão própria de todo discurso filosófico digno deste nome. Essa obra inacabada pretendia ser uma história científica do Absoluto” (DAVID, 2002, p. 9).

Tillich se propõe a apresentar com mais clareza as bases do argumento schellingiano de que a história da humanidade é uma história religiosa (ou seja, da relação entre o ser humano e o absoluto) e que essa culmina na mensagem cristã. Essa afirmação se lida apressadamente pode nos levar à compreensão de que Schelling estaria corroborando

¹⁰ A filosofia “positiva” recebe essa designação porque segundo Schelling baseia-se na existência real de algo, em contraste com aquela que seria apenas especulação potencial sobre algo, e por isso é chamada “negativa”.

a supremacia das igrejas cristãs. Mas é preciso ter calma. Schelling nunca esteve muito interessado propriamente nas instituições cristãs, mas na mensagem do cristianismo e na sua ousada afirmação da identidade entre o absoluto e o relativo. Nesse caso, é um tanto precipitado derivar conclusões sociológicas ou políticas de um problema filosófico que sempre acompanhou Schelling. Sua compreensão de “filosofia” sustentava-se na própria raiz do termo (amor ao saber), ou seja, uma aproximação amorosa e humilde da sabedoria própria que existe na realidade, no ser, no próprio mundo. Essa argumentação é própria da atitude filosófica e seus desdobramentos no século XX são visíveis na última fase de Heidegger, sobretudo suas aulas sobre Schelling em 1941 e nos Seminários sobre Heráclito (1942) e Anaximandro (1946). Conforme Jiménez “o que Heidegger encontra em Anaximandro foram as ideias que aprendeu através de Schelling”. (JIMÉNEZ, 2011, p. 124).

Isso remonta a interrogações ontológicas pré-cristãs, já encontradas na Grécia antiga. O ser (*on*) só pode “ser” (ou seja, se autopostular) mediante um “não-ser” (*me-on*), uma potência “prévia” e informe que é pura *dynamis* (poder) errante. Assim, a “primeira” potência constitui a possibilidade da contradição original do ser. É o fundamento ou base de tudo o que é. Contudo, é vontade irracional, substância pura, desejo puro e irracional, o que “pode ser”, mas ainda “não é” (*me-on*), compreendido apenas como possibilidade de ser¹¹, base real e sacramental de toda religião em sua força mais indomável. Nesse sentido, futuramente, Tillich dirá que é “fundamento e abismo”.

Há ecos neoplatônicos aqui, posto que a “primeira” potência é una e eterna, anterior a toda a criação. No neoplatonismo, o Uno é o princípio sem oposições nem alteridades. Porém, só é possível falar do Um se houver algo, ou seja, ao menos uma ou várias diferenciações. Em termo schellingianos, por não existir nada mais além dela, ela mesma

¹¹ A nota número 9 da tese é esclarecedora: “A primeira potência é o princípio da subjetividade, na medida em que, por meio da elevação da vontade irracional, a unidade dentro da identidade é destruída e alcança a individualidade cuja base é o fundamento irracional de todas as criaturas; isto é, a primeira potência é *υποκειμενων* (sujeito), na medida em que é o fundamento de todo indivíduo ou vontade egoísta. A culminação da subjetividade ocorre no ego humano, ou, como Schelling designou, de princípio do pecado original. (...) Essa inversão do significado dos conceitos sujeito e objeto segue o significado das próprias palavras e do uso da escolástica: objetivo-ideal, subjetivo-real” (TILICH, 1974, p.161)

não pode se afirmar positivamente, posto que não se defronta com nada mais para se comparar. Estamos aqui no terreno da ontologia e, nesse caso, é válido lembrar que não se pode pensar nas “potências” em um quadro cronológico e temporal. As potências são eternas e, portanto, a utilização de ordinais em série é apenas didática. Em “As idades do mundo”, Schelling utiliza A^2 e A^3 para esclarecer que essas potências se enraízam e emanam de $A1$. (SCHELLING, 1811-1815, 2002). Por isso preferimos manter neste texto a utilização de aspas para as expressões “primeira”, “segunda” e “terceira” potência.

A “segunda” potência (*on*) é “a causa formal e eficiente do ser. Victor Nuovo, assim a define: “É o que é, pura e simplesmente, puro ser, em conflito constante com a primeira potência... é a vontade autônoma, a razão prática, a causa da vida consciente e da personalidade” (NUOVO, 1974, p. 16). É esse conflito que causa, de forma ideal, a existência do múltiplo. Assim, tudo o que existe, existe através da interação entre a “primeira” e a “segunda” potência. Mas, sendo necessariamente “algo”, a “segunda” potência é também o princípio da finitude. Enquanto potência é a possibilidade da criação infinita que emerge do nada e se estende por todas as possibilidades concebíveis. Enquanto a “primeira” potência ($A1$) é o ideal puro, livre de qualquer forma ou polaridade (e por isso identidade absoluta, sem diferença), a “segunda” potência (A^2) é manifestação de todas as formas, mas ainda sem substância.

A “terceira” potência (A^3) é o Espírito (*nous*, mente ou intelecto), a unidade da “primeira” e da “segunda” potência, a possibilidade de identidade entre o ideal e o real, a totalidade perfeita, ou o “universal concreto” que inclui as causas materiais e as formais em conflito, reconciliando-as eternamente. Desse modo, “no reino da natureza, o espírito é orgânico; no reino da arte, é a unidade entre consciência e inconsciência em todo ato criativo; no reino da personalidade é a unidade entre individualidade e vontade. Na filosofia, espírito é a unidade da razão teórica com a razão prática” (NUOVO, 1974, p. 17).

Ainda na primeira parte da tese, seção II (Deus, Mundo e homem), a teoria das potências é aplicada a essas respectivas instâncias. Deus e homem, ambos são espírito. Deus é a unidade indissolúvel das potências, o eterno vivente, de modo que as potências constituem a natureza trinitária de Deus. Como Absoluto, Deus é a culminação do pensamento

especulativo, é o ser-em-si, o que é, *to ti ei me einai*, substância indissolúvel. Nesse caso, Deus está além do ser, livre para ser o que desejar ser, e livre para revelar a si mesmo. Dentro do ser de Deus, o mundo em sua idealidade é formado, junto com o “primeiro homem” - a conexão entre Deus e o mundo e, simultaneamente, também a possibilidade dessa separação. Aqui também há fortes resquícios de neoplatonismo. Porém, Nuovo observa que, enquanto o pensamento de Schelling é especulativo, preocupado em explicitar a origem da multiplicidade a partir de um ser absoluto, a orientação de Tillich é mais crítica (NUOVO, 1974, p. 15). Por isso, Tillich contenta-se em explicitar a doutrina das potências e logo em seguida parte para a verificação da coerência dessa teoria com o testemunho da história das religiões e suas respectivas mitologias.

O eixo schellingiano para interpretar as mitologias reside na “passagem” da “primeira” para a “segunda” potência, ou seja, na possibilidade da criação e da conseqüente separação que resulta na queda ontológica. O conceito de queda é fundamental para compreender a antropologia de Tillich e é vastamente discutido na segunda parte da *Teologia Sistemática* (“A existência e o Cristo”, onde “existir” é estar alienado do ser, em permanente queda, e a única possibilidade de redenção é uma nova forma de existência, voltada para o “Novo Ser” retratado no Cristo).

O conceito schellingiano de queda, adotado por Tillich, é um misto de mitologia bíblica e platonismo¹². Nesse ponto a continuidade entre Schelling e Tillich é explícita: o pecado não é uma deficiência moral, mas um ato espiritual transcendental, através do qual o “primeiro homem” (o homem ideal, protótipo que continua a viver em todo ser humano concreto) se autoposiciona conscientemente perante o mundo e perante Deus. O fundamento desse posicionamento é seu distanciamento da participação original na “primeira potência”. Trata-se de “queda ontológica” e, por isso mesmo, sempre atualizada historicamente, princípio da existência e, miticamente, o pecado original.

¹² “O mito da queda transcendente é o caráter trágico-universal da existência. Este mito significa que a constituição mesma da existência implica a transição da essência à existência. O ato individual da alienação existencial não é o ato isolado de um indivíduo isolado (...) Em todo ato individual, efetiva-se o caráter alienado ou caído do ser” (TILLICH, 2005, p. 333)

Em virtude da queda ontológica, o ser humano é fragmentado, percebe-se parte de uma unidade quebrada e busca constantemente reconciliar-se com essa unidade, e ao mesmo tempo percebe seu mundo como um agregado de coisas separadas, eventos casuais e conflitivos sem uma ordem intrínseca. Por isso a história humana é uma constante busca por reconciliação e unidade. Nesse estado de alienação, o ser humano levanta questões a respeito de si, do que ele “um dia foi” (*in illo tempore*¹³, diria Eliade) e de sua essência perdida. A consciência humana postula constantemente Deus porque o fundamento de sua existência é esse relacionamento rompido, embora não totalmente dissolvido. Assim, o homem é a constante pergunta, cuja resposta é Deus, de quem o homem se separou, mas em quem, de algum modo continua participando, posto que a separação não é radical e definitiva.

Encontramos aqui o embrião do método da correlação, posto que a existência, com tudo que a caracteriza (as limitações da razão, as ambiguidades da vida e da história) é sempre pergunta que clama por uma resposta, só encontrada na Revelação. Há uma “lembrança” constante na essência humana de que o ser humano, na existência, não é o que ele é em essência. Em torno dessas considerações Tillich mais tarde dirá que Schelling, bem antes de Kierkegaard, deu início ao existencialismo contemporâneo.

2.2 A HISTÓRIA DA RELIGIÃO: MITOLOGIA E REVELAÇÃO – PARTE II DA TESE

Essa é a parte mais longa da tese e resume os escritos teosóficos da última fase de Schelling (Filosofia Positiva, Mitologia e Revelação) e descreve o modo como Schelling abordou diferentes momentos da história da humanidade centralizando-se em narrativas mitológicas correspondentes a esses períodos e que criaram civilizações.

Trata-se de uma contundente revalorização das mitologias, argumentando que as mesmas não são histórias infantis, um tapa-buracos da ignorância humana ou uma espécie de filosofia primitiva de onde se poderia extrair, com muito esforço, algum conteúdo significativo, desde

¹³ No tempo mitológico do “era uma vez”. Seria necessário futuramente explorar a influência de Schelling e Tillich também em Eliade.

que retrabalhado racionalmente. As mitologias, para Schelling são muito mais que isso – são relatos *reais* sobre a realidade e são reais porque aconteceram e continuam a acontecer historicamente. A tendência a interpretar as mitologias como frutos de imaginação ou expressões de conflitos ideológicos de uma cultura seria uma abordagem restritiva imposta pelo Iluminismo e pelo próprio Kant.

Porém, a afirmação de que as mitologias são relatos *reais*, não implica em que esses devam ser interpretados literalmente como descrições de fatos empíricos; ou seja, eles são reais ontologicamente. Para Schelling os mitos não são revelação de “algo” (um conteúdo dogmático), pois não é propriamente um conteúdo dogmático que se revela neles. Os mitos narram, em linguagem própria, os dilemas humanos e, desse modo, inauguram um campo de possibilidades racionais e religiosas. São, portanto, algo semelhante ao que mais tarde Heidegger chamará “clareira” ou possibilidade de “desvelamento”. Não importa o conteúdo do mito, pois o mito é, em si mesmo, forma e conteúdo ao mesmo tempo. Ou seja, essas narrativas explicitam poeticamente e em um imaginário próprio, o conflito entre as potências agindo nos seres humanos e as tentativas humanas de solucionar esses conflitos. Por isso as mitologias são estruturantes – sempre aconteceram e continuam a acontecer. Assim, todas as mitologias são fragmentos de um processo de revelação, capazes de abrir a mente humana à percepção de uma realidade muito mais profunda que a encontrada no mundo empírico ou no discurso científico.

O ponto de partida é uma reflexão sobre “história supra-histórica”, ou seja, o conflito das potências na base do processo histórico. Essa é a base do processo mitológico no qual são consideradas diferentes épocas expressas nas mitologias antigas (babilônica, árabe, cananita, fenícia, frígia, trácia, egípcia, indiana e grega, culminando nos cultos gregos de mistério). Nas cosmogonias desses períodos o pressuposto triádico das potências também está presente na forma de deuses maiores (Triptón-Osiris-Horus, no Egito; Brahma-Shiva-Vishnu, no hinduísmo; Hades-Poseidon-Zeus, na Grécia). Contudo, na interpretação de Schelling, a humanidade também vislumbra reações ontológicas de busca da identidade dispersa nessas tríades. Mais especificamente tais reações se enunciam em “processos racionais” no Xintoísmo chinês, no

Parsismo e no Budismo¹⁴. Ao final da seção, introduz-se o princípio da revelação nas tradições semíticas (Judaísmo e Islamismo), mantendo, porém, a ideia de “kairos” (plenitude do tempo), no qual a revelação cristã responde e concretiza os ideais mitológicos.

Filosoficamente considerada, a história é o processo através do qual a consciência supera seu ato original de individualização existencial e, por isso, busca aquela unidade original com Deus, que teve *in illo tempore*. Portanto, é uma sucessão de buscas espirituais que, embora distorcidas, antecipam fragmentariamente a Revelação. Na base de tudo permanece o referencial da “queda ontológica” como separação das potências que, agora dispersas atuam nas mitologias como referenciais de passado (perdido), presente (caótico) e futuro (esperança de reunificação e identidade). A tarefa da filosofia da religião seria apontar para o significado oculto ou esotérico da história, inalcançável à razão, posto que essa também está em estado de alienação.

Essa construção schellingiana soa estranha a muitos leitores contemporâneos, por conta da imputação de que a mesma está contaminada por pressupostos eurocêntricos. Mas tais reflexões não estavam no horizonte filosófico de Schelling. Para ele, a mensagem cristã é a única na qual o questionamento mitológico encontra uma resolução verdadeiramente filosófica. Conforme Schelling, antes do advento do Cristo, as mitologias apenas buscavam e se referiam ao telos (meta final da realização humana em identidade com Deus e a natureza), mas esse nunca é alcançado, estando sempre escondido no futuro, como promessa.

2.3 RELIGIÃO NATURAL E HISTÓRICA; REVELAÇÃO HISTÓRICA E FILOSÓFICA – PARTE III

Tillich analisará a argumentação schellingiana na terceira parte da tese, partindo do reconhecimento de que “o próprio Schelling estava

¹⁴ Victor Nuovo observa que a interpretação schellingiana do budismo é claramente equivocada, em virtude da insuficiência de informações disponíveis em sua época. Mas Tillich a assume e a reafirma, com poucas variações, até sua última palestra em 1965. Sobre isso, já observamos que “por mais que tenha se esforçado por estabelecer um diálogo frutífero com o budismo, (...) trata-se de um monólogo a partir de seus próprios referenciais, conduzido num tom bastante apologético, visando apresentar ao “tipo-ideal” de budismo que ele conhecia, a superioridade do símbolo cristão do Reino de Deus em relação ao Nirvana” (CALVANI, 2006, p. 126)..

ciente das dificuldades inerentes a seu sistema, causadas pela dedução da Encarnação como um fato externo e empírico. Por essa razão, tentou encontrar uma solução histórica para o problema (...) A questão volta novamente à esfera sistemática e deve ser decidida ali” (TILLICH, 1974, p.154-155). Ou seja, é necessário revisar a teoria das potências, considerando que seus termos básicos (*me-on, on, nous*) não surgiram da linguagem mitológica, mas da própria especulação filosófica grega pré-cristã (filosofia negativa). Há uma longa argumentação, lembrando que as três potências em uma série ideal, correspondem às três críticas de Kant (teórica, prática e estética – conhecimento, ação e arte). A religião pertence à “segunda” potencia. Porém, ao contrário de Kant, o *a priori* formal não é uma norma moral, mas um constante autoposicionamento da consciência perante o Absoluto (Deus). Desse modo, a essência da religião está na abertura espiritual e não em uma forma específica de religião histórica (igrejas cristãs) ou de uma moral a ela relacionada (ética cristã): “Enquanto Kant se voltou contra aqueles metafísicos que tentaram alcançar Deus por meio das deduções, ou que afirmavam que Deus é indispensável para uma explicação do mundo, Schelling lutava contra os kantianos que postulavam Deus apenas porque a moralidade não pode subsistir sem ele” (TILLICH, 1974, p. 122).

Em outras palavras, o indivíduo compreende-se como uma unidade fragmentada e distorcida. A substância pura da consciência humana é, por natureza, posicionada em Deus e cogitadora de Deus. A consciência humana está em um real e substancial relacionamento (distorcido e fragmentado) com Deus, e esta é a essência da relação religiosa, um dado antropológico consequente à própria estrutura da relação sujeito-objeto. A antropologia de Schelling culmina neste princípio, e nela habita a semente de toda a sua filosofia da religião: “porque o ser que se atualizou no homem é o próprio ser de Deus, o homem está absolutamente ligado a Deus. Assim, ele postula Deus sempre, em busca da reunificação com seu fundamento, pois conforme Schelling, o primeiro movimento da consciência não é um movimento pelo qual busca a Deus, mas pelo qual se separa dele” (TILLICH, 1974, p. 125). A verdade da mitologia jaz no processo e não no produto, na geração interna da representação mítica que acontece necessariamente e não na expressão

do ideal mitológico. Assim, a revelação é um postulado necessário de toda filosofia¹⁵.

3 A revelação na história da religião: parte III da tese

A terceira parte da tese funciona como “conclusão”, posto que não há uma seção específica com esse título. E, de fato, é a parte que exige daquele que apresenta a tese (o candidato a doutor), suficiente criatividade interpretativa a partir dos referenciais adotados.

3.1 A REVELAÇÃO É UMA EXIGÊNCIA DA RAZÃO. A EXPERIÊNCIA É O ÓRGÃO DA REVELAÇÃO

O conceito de revelação em Schelling aponta para a eficácia sobre-natural da “segunda” potência no Judaísmo e no Cristianismo e para sua eficácia natural nas demais religiões. Tillich esclarece o que Schelling entende por “natural” e “sobrenatural”, a partir da crítica desse filósofo ao sobrenaturalismo pré-kantiano que não teria sido capaz de separar suficientemente Deus e natureza e que “não produziu nada exceto um Deus não natural de um lado, e uma natureza sem deus do outro” (SCHELLING apud TILLICH, 1974, p. 136). Natural, aqui, é o âmbito da necessidade, imposto pela separação das potências; sobrenatural é o âmbito da liberdade, a unidade espiritual entre as potências¹⁶. A razão vive no necessário e, portanto no natural. Ela não é um órgão

15 “Em resumo, quando a primeira potência emerge de sua potencialidade e domina a consciência, a substância da consciência não postula mais a Deus como seu fundamento. Ela não está, no entanto, desprovida de Deus; na verdade ela cogita o deus que não deveria ser. Ainda assim é uma religião verdadeira, pois está em um relacionamento verdadeiro com Deus. No paganismo, Deus age em conjunto com a consciência e não a rejeita. Mas a potência pela qual ele age é aquilo que não deveria ser, isto é, o princípio da sua ira. O paganismo é, ao mesmo tempo, a revelação da bondade e da ira de Deus: bondade, pois ele não condena a consciência que se lhe opõe; ira, pois a consciência está sob a influência do poder da falsa-religião” (TILLICH, 1974, p. 131).

16 “Na separação das potências, Deus, por assim dizer, se põe fora de si mesmo, exotericamente, além de sua divindade; ele (age) como mera natureza; aqui, por outro lado, na unidade de suas potências, ele é esotérico, Deus em si mesmo, Deus como ele é, o sobrenatural. Quando, portanto, por causa da separação das potências, a unidade aparece como essência original, então o verdadeiro Deus, Deus em si mesmo, o sobrenatural como tal, aparece, é revelado exatamente por meio dessa separação” (Schelling, apud TILLICH, 1974, p. 137).

do sobrenatural. A única possibilidade de transitar do natural para o sobrenatural é a liberdade livre de sua própria necessidade, ou seja, a experiência. Assim, “a experiência é o órgão da revelação” (TILLICH, 1974, p. 137).

3.2 A REVELAÇÃO NÃO É UMA INSTRUÇÃO, MAS O PRÓPRIO ABSOLUTO (DEUS) SUPRINDO A CARÊNCIA NATURAL DA RAZÃO

A consequência filosófica e teológica direta é que revelação não tem a ver com conteúdos dogmáticos, pois esses podem ser admitidos ou supostamente alcançados pela razão. Portanto, é equívoco compreender a revelação como uma verdade que poderia ser alcançada racionalmente ou conhecida sem a experiência da revelação. Conforme Schelling, “ou o conceito de revelação não tem sentido e deve ser abandonado por completo, ou é necessário admitir que o conteúdo da revelação é tal que não só não seria, mas nem mesmo poderia ser conhecido a menos que fosse revelado” (SCHELLING, apud TILLICH, 1974, p. 138). Desse modo, Revelação não é “instrução sobre algo”, mas “uma ação pela qual Deus entra em um novo relacionamento com o homem, e não uma instrução sobre algo que sempre esteve presente” (TILLICH, 1974, p. 138). Na interpretação de Tillich surgem já elementos que caracterizarão textos futuros tais como a *Teologia Sistemática*, ou *A Coragem de Ser*: “o homem não tem que se submeter a fórmulas incompreensíveis, mas deve ampliar a pequenez e estreiteza de seu pensamento para a grandeza do divino. Deve encontrar a *coragem* para acreditar no ‘absolutamente maravilhoso’, o paradoxo divino; então toda a ansiedade de seu espírito desaparecerá na fé neste ilimitado” (TILLICH, 1974, p. 138, grifo meu).

3.3 A “TERCEIRA” POTÊNCIA – POSSIBILIDADE DE UMA RELIGIÃO FILOSÓFICA DO ESPÍRITO

O conceito de revelação requer, ainda, a consideração sobre a “terceira” potência, aquela que reúne e reconcilia o conflito entre as outras duas. Essa potência é “nous”, identificada com o Espírito, que compreende harmonicamente todas as potências dentro de si mesmo e, em quem a individualidade é devolvida inteiramente ao ser-fundamental. Anuncia-se aqui a possibilidade de uma “religião filosófica” do Espí-

rito. Tillich não a desenvolve na tese, e só o fará, ainda que de modo incompleto na *Teologia Sistemática* e em sua última palestra em 1965.

3.4 A NECESSIDADE FILOSÓFICA DA ENCARNAÇÃO – A ETERNIDADE INVADE A HISTÓRIA E ASSUME A TEMPORALIDADE

Resta ainda resumir a compreensão schellingiana de encarnação, posto que esse é o critério decisivo da história das religiões. Afinal, “sem o conceito de um Deus-humano que sofre, comum a todos os mistérios e religiões espirituais, a história como um todo permanece incompreensível” (SCHELLING, apud TILLICH, p. 147). Ou seja, a encarnação é uma necessidade interna a toda coerência da filosofia. Sem a encarnação a filosofia permanece no hífen da “philo-sophia” (amor separado do saber).

A principal dificuldade é conciliar tempo e eternidade. Schelling aborda o problema afirmando que “Deus, considerado absolutamente, não é nem eternidade nem tempo, mas a identidade absoluta entre eternidade e tempo. Tudo o que existe no tempo existe eternamente nele como sujeito e tudo que existe eternamente nele como sujeito existe temporalmente nele como objeto” (SCHELLING apud TILLICH, 1974, p. 142). Assim, tempo e eternidade não são inseparáveis, mas são diferentes modos de considerar o Absoluto: “a verdadeira eternidade não é aquela que exclui inteiramente o tempo, mas aquela que contém o tempo (o tempo eterno) sujeito a si mesmo. A verdadeira eternidade é a superação do tempo” (idem), ou seja, que compreende o próprio tempo eternamente dentro de si. Desse modo, assim como a queda é simultaneamente eterna e temporal, a encarnação eterna e temporalmente é “a encarnação da eternidade” no tempo e na história.

Em outras palavras, o estudo das mitologias, revela o esvaziamento (*kenosis*) eterno do Logos. Conforme Schelling, “a paixão do Messias não começa com sua encarnação (...) porque o seu domínio na consciência humana é a sede da sua divina majestade; a perda deste domínio é a paixão do Filho. Ele não precisa se tornar homem para sofrer. Menos ainda para ser tentado, pois a verdadeira tentação ocorre em sua pré-existência” (SCHELLING, apud TILLICH, p. 156). A encarnação do Logos é também relacionada com sua morte, entendida como “renúncia absoluta por parte do Logos de sua realização dentro da consciência e

fora de Deus” (id, p. 156). Assim, a diferença crucial entre a revelação natural e a revelação cristã é que, enquanto nas primeiras a paixão do Logos é sua luta por realização e autoafirmação, no cristianismo essa “paixão” é sua morte é abandono voluntário e completo. Eis o núcleo da mensagem cristã: “Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo” (II Coríntios 5.19). Conforme Tillich, “esse argumento é claro e consistente em si mesmo” (TILLICH, 1974, p. 156).

Tillich conclui frisando que a legitimidade filosófica do cristianismo deve ser procurada não apenas no fato de que a “ideia” de Deus é discernida na história, mas que Deus realmente invadiu a história. A história humana só pode ter significado com uma “intuição” da história divina, que é a história da revelação. Desse modo, a encarnação é uma exigência da filosofia da religião: “é claramente necessária a vinda de um homem que ofereça a intuição do Deus abnegado e justificador, um homem que, ao encarnar-se, torna esse sacrifício objetivamente possível na esfera supra-histórica”. Ele conclui a tese com as palavras: “a análise de Schelling é também sua defesa contra a acusação de que ele criou uma nova mitologia” (TILLICH, 1974. p.158).

CONSIDERAÇÕES FINAIS – PERGUNTAS EM ABERTO EM UMA “TRÍPLICE FRONTEIRA”

Na presente pesquisa foi possível confirmar a decisiva influência de Schelling sobre o pensamento de Tillich. Muito do que o teólogo escreveria nos anos seguintes está sugerido nesse escrito de juventude. A estreita relação de Tillich com a filosofia de Schelling renderia mais uma tese em 1912, sobre misticismo e consciência de culpa (Doutorado em Teologia). Nesse segundo trabalho há um recuo ao pensamento de Kant, sobretudo no que diz respeito aos problemas da moralidade no contexto religioso. Porém, este tema merecerá pesquisas futuras.

Também foi possível confirmar que os temas debatidos na filosofia da revelação e da mitologia são praticamente os mesmos da *Teologia Sistemática* e, na mesma ordem: epistemologia, criação, Deus, pecado, cristologia, soteriologia e escatologia. Em ambas, o eixo central é o Cristo encarnado não como uma “ideia”, mas como um fato histórico. Por isso Noemi afirma que, “ao menos tematicamente há uma coincidência entre filosofia da revelação e teologia”. (NOEMI, 1992, p. 138).

A presente pesquisa ainda levanta perguntas a serem exploradas em investigações futuras: a) em que medida a leitura de Marx e a adoção da fenomenologia de Husserl afetaram o núcleo schellingiano do pensamento de Tillich? b) uma vez que a influência neoplatônica na doutrina schellingiana das potências é bastante nítida, seria o neoplatonismo um lastro teórico oculto e implícito no pensamento de Tillich?

Finalmente, em virtude da própria temática, a presente pesquisa se dá em situação fronteiriça, oscilando entre Filosofia e Teologia. Atuar na fronteira é típico do método tillichiano (TILLICH, 1966; 1976; CALVANI, 2016). Porém, a compartimentalização do saber hoje nos coloca diante de uma “tríplice-fronteira” com contornos de difícil delimitação: a Filosofia (especialmente a Filosofia da Religião), a Teologia, e agora a(s) Ciência(s) da Religião com sua autonomia própria. Como manter a autonomia desses saberes em permanente diálogo sem que uma área subordine a outra, mas que as três se interpenetrem? A herança de Tillich, nesse e em outros textos, mais uma vez torna-se desafiadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, Fernando Pérez-Borbujo. Memoria, libertad y profecía. Un acercamiento a Las Edades del Mundo de F. W. J. Schelling. **Revista de Filosofia**, Vol. 31, n. 1 (2006), p. 101-122.

AZEVEDO, Cristiane A. A *Filosofia da arte* e os primeiros elementos para a formulação da filosofia da mitologia. **Artefilosofia**. Ouro Preto, n. 15, dezembro de 2013, p. 15-24

CALVANI, Carlos Eduardo. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**, v. 46, n. 2, p. 113-142, 2006.

_____. A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 3, p. 165-188, set.-dez. 2016.

CAREY, John J. (Ed.). **Kairos and Logos**. Cambridge, MA: The North American Paul Tillich Society, 1978.

CONDE, Ana Carrasco. El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto. **Bajo Palavra – Revista de Filosofia**. II época. N. 4, 2009, p. 99-106.

DAVID, Pascal Prologo – El sistema de los tempos In: SCHELLING, J.F. **Las edades del mundo**. - Textos de 1811 a 1815. (edicion Jorge Navarro Perez; Prologo Pascal David). Madrid, Ediciones Akal (Colecion Clasicos del pensamiento), 2002.

GROSS, Eduardo. Elementos do pensamento de Schelling na obra de Tillich. **Numen** – Revista de Estudos e pesquisa de religião, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 79-99, 2004.

JIMÉNEZ, Alejandro ROJAS. El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger - **Revista de Filosofía**, Vol. 36 núm. 2 (2011): 109-131.

LEAL, Paulo R. Braga. A influência de Schelling. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 14, n. 28, p. 97-115, 2015.

NOEMI, Juan. Schelling, filosofo de la revelacion. **Teologia y vida** (vol. XXXIII), 1992, p. 129-139

NUOVO, Victor. Translator’s introduction. In TILLICH, Paul. **The Construction of the History of Religion in Schelling’s Positive Philosophy**. Lewisburg: Bucknell University, 1974.

REALE e ANTISERI, **História da Filosofia**, vol. 5, São Paulo: Paulus, 2005.

REY PUENTE, Fernando; VIEIRA, Leonardo Alves (Org.). **As filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

SCHELLING, F.W.J. **The ages of the world**. (Translated by Frederick Bolman Jr.) New York: Columbia University Press, 1942.

_____. **Ages of the world** (Translated by Judith Norman). Michigan: University of Michigan Press, 1997.

_____. **Las edades del mundo**. - Textos de 1811 a 1815. (edicion Jorge Navarro Perez; Prologo Pascal David). Madrid, Ediciones Akal (Colecion Clasicos del pensamiento), 2002

STONE, Jerome Arthur. Tillich and Schelling’s Later Philosophy (p. 11-44). In: CAREY, John J. (Ed.). **Kairos and Logos**. Cambridge, MA: The North American Paul Tillich Society, 1978.

TILLICH, Paul. **The Construction of the History of Religion in Schelling’s Positive Philosophy**. Lewisburg: Bucknell University, 1974.

TILLICH, Paul. “Natureza e sacramento” in TILLICH, P. **A Era Protestante** (Trad. Jaci Maraschin). São Paulo: ASTE, 1992.

_____. **A Coragem de Ser** (trad. Eglê Medeiros). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

_____. **TILLICH, P. A Era Protestante** (Trad. Jaci Maraschin). São Paulo: ASTE, 1992.

_____. **Amor, Poder e Justiça** – análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. **Filosofia de la religion**. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

_____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. (Trad. Jaci Maraschin). São Paulo: ASTE, 1986.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. (Trad. G. Bertelli e G. Korndorfer). São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2005.

_____. **On the boundary**. New York: Charles Scribner's sons, 1966.

_____. “La significación de la historia de las religiones para el teólogo sistemático”. In: TILLICH, Paul. **El futuro de las religiones**. – cuatro ensayos (Buenos Aires, La Aurora, 1976).

_____. “Fronteras” (1962). In: **El futuro de las religiones**. Buenos Aires: La Aurora, Megápolis, 1976.

ANEXO

Sumário da Tese

PARTE I - Os pontos de partida epistemológicos e metafísicos da construção histórica

A doutrina geral dos Princípios

O desenvolvimento da doutrina das potências na Filosofia de Schelling

A exposição da doutrina das potências na Filosofia Positiva

II. *Deus, Mundo e Homem*

O conceito de Deus

O desenvolvimento do conceito de Deus na Filosofia de Schelling

O conceito de Deus na Filosofia Positiva

O conceito de Deus como princípio maior do conhecimento: Filosofia positiva e negativa

O início do processo do mundo: a criação do mundo das ideias

O fim do processo natural e o início da história

Homem como ideia central

A queda do mundo das ideias como pressuposto suprahistórico da história

PARTE II – A história da religião

Mitologia

O ponto de partida: Tempo pré-histórico absoluto e a transição para a história

O Processo mitológico

A primeira época: Tempo pré-histórico relativo e a transição para a história: Uranos

A segunda época: Pérsia, Babilônia e Arabia – Urania

A terceira época

O primeiro período: canaanitas e fenícios: Kronos

O segundo período: Frígios e Trácios: Cibebe

O terceiro período

Egito: Tripon, Osíris, Horus

Índia: Brahma, Shiva, Vishnu

Grécia: Hades, Poseidon, Zeus

A conclusão do processo mitológico: os mistérios gregos

Elementos submitológicos e antimitológicos na mitologia

Deus e ídolos

Manifestações de reação

China

Parsismo

Budismo

O Processo racional

Revelação

Judaísmo e Islamismo

Cristianismo

A plenitude do tempo

A obra de Cristo

O desenvolvimento da Igreja

PARTE III: Os princípios religiosos e histórico-filosóficos da construção da história da religião

O conceito de Religião

Considerações metodológicas

O conceito geral de Religião

Religião Natural e Religião racional
Religião revelada e Religião filosófica
O Conceito de História
Tempo e Eternidade
Filosofia da História e Filosofia histórica
História supra-histórica e História empírica
História Interna e externa