

**ALGUMAS NOTAS SOBRE O CONCEITO DE
'ENÉRGEIA' COMO EIXO DE ARTICULAÇÃO
ENTRE A FILOSOFIA NEGATIVA E A
FILOSOFIA POSITIVA NO PENSAMENTO
TARDIO DE SCHELLING**

Fernando Rey Puente
Doutorando em Filosofia

A denominada fase tardia da filosofia de Schelling tem início, segundo alguns de seus mais importantes intérpretes nas "Preleções de Erlangen", pronunciadas no semestre de inverno de 1820/21. Nestas, Schelling tentará pensar, mais uma vez, o problema da mediação entre o Absoluto e o finito, problema que, na verdade, já o havia ocupado desde os seus escritos iniciais. A tarefa a que Schelling se propõe neste texto é a de pensar o Absoluto enquanto a liberdade absoluta, ou seja, é a de elaborar um Sistema da Liberdade. O crescente interesse de Schelling por este problema, inaugurado pelo importante opúsculo "Sobre a Essência da Liberdade Humana" de 1809 — que deu início também à fase intermediária de sua filosofia — encontrará, a partir das preleções de Erlangen e posteriormente das de Munique, ambas sobre filosofia da mitologia e da

revelação, a sua expressão mais acabada nas suas preleções berlinenses sobre estes mesmos temas.

A constante preocupação de Schelling a respeito da liberdade do Absoluto, leva-lo-á a postular, nesta fase final de seu pensamento, a cisão da filosofia em filosofia negativa e filosofia positiva. A primeira, a filosofia negativa, refere-se a partir das "Preleções de Munique" de 1827, a todo o pensamento filosófico elaborado desde Descartes até Hegel. Estes sistemas filosóficos teriam, segundo ele, um caráter estritamente lógico e, por isso mesmo, avesso à pura liberdade do Absoluto. É importante ressaltar que o núcleo forte da argumentação de Schelling, a fim de fundamentar o seu juízo sobre o caráter eminentemente lógico destas filosofias, é a análise do tratamento por elas dispensado ao conceito de Deus ou do Absoluto. O caráter necessitarista do argumento ontoteológico indica, para Schelling, a sua impossibilidade em apreender o Absoluto enquanto pura liberdade, ou, em outras palavras, para apreender o Deus que é ato puro e não meramente o Deus possível, o Deus que é apenas a idéia de um Ser perfeito. Apreender o Deus efetivo e real será, precisamente, a tarefa da filosofia positiva.

Schelling passa a considerar a razão, nesta fase de seu pensamento, como sendo algo essencialmente circunscrito ao âmbito da lógica e da necessidade e, portanto, insuficiente para apreender o Absoluto enquanto pura liberdade. Por este motivo, o ponto de partida da filosofia positiva não poderá ser a razão, mas sim o que ele denomina de "êxtase da razão". As "Preleções de Erlangen" revelam-se um texto muito importante, na medida em que é nesta obra que aparece, pela primeira vez, o conceito de êxtase. Este conceito deve ser entendido, como o quer seu autor, em seu caráter estritamente etimológico, isto é, como um "situar-se fora de si", no caso, como um situar-se fora da razão. Mais importante ainda, é a relação que Schelling estabelece entre o conceito prévio de intuição intelectual — soberano no âmbito da filosofia da identidade — com esse seu novo conceito. O conhecimento humano situando-se fora de si mesmo, pensa Schelling, poderá, deste modo, se instaurar no próprio Absoluto¹. A diferença entre a intuição intelectual e o êxtase da razão expressa, com clareza, a diferença entre a filosofia inicial (*Identitätsphilosophie*) e a filosofia final (*Spätphilosophie*) de Schelling. A diferença entre estes conceitos dá-se em dois planos: em primeiro lugar, a intuição intelectual apreendia o Absoluto em sua inteireza como essência e existência, enquanto que o êxtase da razão ocupa-se apenas do existente puro que é, por sua própria natureza, inefável à razão; em segundo lugar, a intuição intelectual confundia-se com a própria razão, enquanto que o êxtase é um ato, ou seja, algo que, para Schelling; por sua própria essência escapa ao âmbito da razão². O que subjaz a esta diferenciação é, na verdade,

a própria possibilidade ou não de identificar ser e pensar. Dentro do universo da primeira fase de seu pensamento, de onde a intuição intelectual emerge em todo o seu otimismo e vigor. Schelling mostra-se seguro na possibilidade de obter um conhecimento pleno e integral da realidade. Por outro lado, na última fase de seu pensamento, ele se depara com os limites de todo conhecimento racional frente ao existente puro. É a própria equação filosófica fundamental entre o ser e o pensar que está aqui ameaçada por um abismo intransponível para a própria razão: "o indubitável existente"³. Ora, este "indubitável existente", como Schelling o define na "introdução à Filosofia da Revelação", é o objeto, por excelência, da filosofia positiva.

Cabe aqui ressaltar, antes de mais nada, que o que Schelling pretende com a sua filosofia tardia, não é nem uma mera continuação do projeto Idealista, nem uma substituição da filosofia pela práxis social (como Marx o fará) ou pela práxis existencial (como Kierkegaard levará a cabo), mas sim uma superação do Idealismo que permaneça fiel ao caráter sistemático do mesmo. O que ele pretende realizar é uma crítica ao poder (Macht) da razão que permaneça, todavia, dentro dos limites do Idealismo, ou, dito em outras palavras, ele procura elaborar um Sistema da Liberdade⁴. Desde a sua chegada a Berlim em 1841, acentua-se em Schelling, por um lado, a sua crítica a Hegel como representante da filosofia negativa e, por outro, a sua aproximação a Aristóteles como prenunciador da filosofia positiva.

As críticas mais elaboradas de Schelling à Lógica de Hegel estão contidas nas preleções de Munique de 1833/34 sobre filosofia contemporânea⁵. A crítica schellingiana, cabe advertir desde já, não é uma crítica imanente ao sistema hegeliano, mas sim uma crítica cujo pressuposto é a própria divisão ínsita à sua filosofia tardia entre categorias modais. Para Schelling, apesar de todo o esforço de Hegel, a filosofia deste só consegue abarcar o âmbito do negativo, ou seja, a efetividade pura permanece além de suas possibilidades de conhecimento. Schelling acredita que o método da Lógica, a dialética, não coincide com o seu conteúdo categorial, como pretendia Hegel, situando-se, na verdade, exterior ao mesmo. Hegel teria utilizado indevidamente, segundo Schelling, o método da filosofia da natureza (Naturphilosophie) para a esfera do puramente lógico e, o que aos olhos de Schelling parece ainda pior, ele se julga apto a tratar a própria dimensão da natureza no âmbito da Enciclopédia. Ora, para Schelling isto parece uma contradição, já que a natureza tratada na Enciclopédia, segundo ele, não pode ser nem a natureza a priori, pois, se o fosse, ela deveria ter sido concebida no interior da Lógica, que, ao contrário, concebe-a como algo exterior e nem a natureza efetiva, já que esta é, para Schelling, avessa ao caráter lógico que o sistema hegeliano apresenta⁶. O desenvolvimento necessário do conceito dentro da Lógica é objeto, também,

da fina ironia de Schelling, que vê nessa necessidade nada mais do que a necessidade individual do filósofo em atingir o mundo efetivamente real, ou para dizer com Shelling em uma única palavra, o resultado do processo é contingente⁷. O mais importante para nós, neste trabalho, não é todavia rebater estes argumentos de Schelling mostrando a sua leitura parcial e incompleta de Hegel, mas sim explicitar a concepção modal ínsita à filosofia tardia de Schelling e, infelizmente, por ele mesmo pouco sistematizada.

Neste ponto, em que nos aproximamos do objeto central do nosso trabalho, devemos mencionar a outra tendência que foi acentuada com a chegada de Schelling a Berlim, isto é, a sua aproximação teórica a Aristóteles.

Esta aproximação deu-se por dois motivos de ordem totalmente diversa⁸. O primeiro, pela contingência favorável de residir e lecionar em Berlim um dos mais importantes estudiosos de Aristóteles daquela época, A. Trendelenburg, e de, através da Academia de Ciências da Prússia (da qual Schelling foi membro desde 1842 e onde pronunciou importantes conferências) ter podido entrar em contato com eminentes filólogos e estudiosos de Aristóteles como I. Bekker, H. Bonitz e E. Zeller entre outros. O segundo fator é ínsito ao próprio desenvolvimento da filosofia schellingiana, ou seja, relaciona-se ao hiato entre pensar e o ser sentido pelo filósofo de Leonberg na última fase de seu pensamento.

É interessante assinalar aqui, que embora Schelling tenha continuamente e desde sua fase inicial se ocupado da História da Filosofia, ele só tenha realizado um apanhado histórico que abrangesse em detalhe os pensadores gregos na sua "Introdução à Filosofia da Mitologia", proferida já anteriormente em Munique e pela primeira vez em Berlim no ano de 1842. O interesse por Aristóteles é muito intenso no filósofo setuagenário como nos comprova seu diário do ano de 1848 recentemente publicado. Nos anos de 1848, 1849 e 1850 Schelling profere conferências sobre Aristóteles na Academia de Ciências da Prússia, nas quais comparecem os principais filólogos de sua época. Mas restamos perguntar, por que interessava tanto o estudo de Aristóteles ao último representante do Idealismo? Os dois principais aspectos desse interesse por Aristóteles, poder-se-ia responder sucintamente, são o conceito de Deus como *enérgeia* e o empirismo filosófico. Passemos a investigação desses dois pontos.

Ato (*enérgeia*) e potência (*dynamis*) são, para Aristóteles, modos de se dizer o ser. O conceito aristotélico de *enérgeia* pode ser entendido em três sentidos principais: *enérgeia* como movimento (*Kínesis*), *enérgeia* como enteléquia (*entelécheia*) e *enérgeia* como obra (*ergon*)⁹. A única e vaga definição de *enérgeia* que Aristóteles nos dá, afirma

ser o ato "o existir da coisa, mas não como quando dizemos que está em potência"¹⁰. Para ele, o ato possui sempre precedência sobre a potência, tanto em relação à geração quanto ao tempo¹¹ e é justamente por isso que ele diz ser o modo das coisas eternas o ato¹². Esta concepção culmina em uma célebre passagem do Livro Lambda da Metafísica, onde o próprio Deus é definido como enérgeia¹³.

Schelling acredita encontrar em Aristóteles entre outras coisas, até mesmo um prenúncio da divisão por ele postulada entre filosofia negativa e positiva, quando este afirma, na Metafísica, serem tanto a ciência como o saber de dois modos: em potência e em ato¹⁴. É curioso notar, que é somente agora, na altura dos seus setenta anos, que Schelling se ocupará de Aristóteles. Sem poupar elogios ao pensador grego, ele afirma, por exemplo, que o melhor decurso de uma vida consagrada à filosofia deveria ter início com Platão mas concluir com Aristóteles, para ele, o verdadeiro mestre do Oriente e do Ocidente. Muito mais interessante, porém, que estes elogios, é a sua afirmação de que não se pode compreender Aristóteles permanecendo-se preso a uma mera exegese histórico-filológica do mesmo, como era comum na sua época¹⁵. Essa atitude essencialmente interpretativa de Schelling evidencia-se na sua radicalização da diferença entre os modos do ser, por ele proposta em sua última filosofia. Mesmo o Deus concebido por Aristóteles como puro ato é-lhe insuficiente. Este Deus apresenta-se apenas como o resultado final de um saber teórico, é o Deus enquanto idéia, o Deus "transmundano". Em oposição a este conceito do Ser supremo, Schelling reivindica o Deus efetivo e real, o Deus encontrado no início, o Deus não apenas "trans" mas "supramundano"¹⁶. A célebre definição de Aristóteles de Deus como pensamento do pensamento (νόσις νοέσις)¹⁷, parece a Schelling uma imagem terrivelmente penosa. Assim como o homem anseia por criar, por produzir algo fora de si, assim também o Deus verdadeiro, para Schelling, não pode querer ficar aprisionado ao jogo espetacular de seu próprio pensamento¹⁸. Vê-se aqui a ênfase dada por Schelling à dimensão prática em contraposição à teórica, que seria segundo um de seus intérpretes, uma outra forma de assinalar a diferença entre filosofia negativa e positiva¹⁹. Outro ponto que se evidencia nesta avaliação crítica de Schelling sobre a conhecida proposição de Aristóteles é a sua diferença com Hegel. Este, nas suas "Preleções sobre a História da Filosofia" considerou esta proposição como "o momento principal", mais ainda, como "a idéia suprema" da filosofia aristotélica²⁰. O Deus de Aristóteles é, para Schelling, "o único efetivo, mas apenas no conceito como mera idéia"²¹. Todavia, o que Schelling busca com a sua filosofia positiva não é apenas o efetivo (das Wirkliche) do pensamento, mas como ele o diz com toda a clareza na "Introdução à Filosofia da Revelação", a efetividade (die Wirklichkeit) do efetivo, ou seja, um modo de dizer o

ser que expresse a absoluta alteridade deste em relação ao pensar. Ele busca, em suma, um “*prius* não conceptualizável”²².

Esta radicalização das modalidades do ser, inerente ao sistema da última fase de Schelling, evidencia-se em uma passagem de sua obra já por nós aludida. Quando ele define o objeto da filosofia positiva como sendo o “indubitável existente”, ele explica que este é indubitável, pois só há espaço para dúvidas no âmbito do pensamento, que, por sua vez, só pode atingir *de modo necessário* o existente necessário. Esta a função da filosofia negativa: provar que *se Deus é*, então ele é *necessariamente* o existente necessário. A filosofia positiva, todavia, tem por finalidade demonstrar *que* o existente necessário é *efetivamente* Deus. Formulado de outro modo, poder-se-ia dizer que o que Schelling faz é inverter o tradicional argumento ontológico²³. Neste, a existência de Deus é derivada de seu conceito, enquanto que, para Schelling, a tarefa da filosofia positiva é reconstruir a posteriori as etapas das sucessivas revelações deste existente necessário na história real. A filosofia positiva não pode, como vemos, ser concebida a priori, pois ela pretende apreender não o *Was*, a quidditas, mas sim o *Daß*, a quodditas de Deus. Por esta razão ela só pode ser *nach-gedacht*, ou seja, pensada a posteriori. Daí advém o caráter lógico da filosofia negativa. A diferença com Hegel é aqui também marcante. Não é a revelação mítico-religiosa que é suprasumida no pensar filosófico mas, no âmbito da filosofia positiva ocorre, ao contrário, uma primazia da revelação histórica sobre o pensamento filosófico²⁴. Deve-se partir do existente puro e pôr de lado a *idéia* ou o *conceito* de Deus.

O outro aspecto que desperta o interesse de Schelling por Aristóteles é o empirismo filosófico por este professado. Que a filosofia aristotélica parta do existente é, aos olhos de Schelling, o seu maior mérito. Ele critica Aristóteles, entretanto, por ter investigado a multiplicidade de fatos do mundo sempre tendo em vista o *Was*, o *quid* das coisas e não a sua existência, o seu *Daß*, o seu *quod*. A existência seria para Aristóteles, segundo Schelling, como que uma mera contingência a ser ultrapassada a fim de atingir o verdadeiro conceito das coisas²⁵. Schelling resume em uma única frase o seu juízo sobre a filosofia aristotélica: seu começo é a experiência mas o seu fim é o pensamento puro. Embora o Deus de Aristóteles seja, para Schelling, apenas uma causa final (*aition telikon*), e não, como ele reivindica agora na sua filosofia tardia, uma causa produtiva (*aition poiétikon*), ele reconhece, entretanto, que até os seus dias, o caminho adotado por Aristóteles de partir dos dados empíricos em direção ao lógico, seria o único — na ausência de uma filosofia positiva — capaz de apreender o Deus efetivo²⁷.

Também suas considerações sobre o empirismo filosófico Schelling procura novas formulações. Ele não aceita que o suprasensorial escape

à análise empírica. Ele exemplifica que nós só conhecemos o caráter intelectual e moral de um indivíduo a posteriori, ou seja, após ele o ter expressado em alguma ação. Ora, uma ação livre é, para Schelling, algo que ultrapassa os limites cognoscitivos do pensamento. E é apenas a decisão e a ação que podem fundamentar uma experiência, para ele, nunca um pensamento. Aqui cabe recordar também uma interessante distinção que ele faz em seu texto "Apresentação do Empirismo Filosófico" em 1836 entre princípio (Princip) e causa (Ursache). Apenas de entes livres, afirma ele, pode-se ter uma causa verdadeira; os entes determinados possuem, ao contrário, apenas um princípio²⁸. Ora, "a causa absolutamente livre", ou seja, Deus, é, para Schelling, completamente livre para revelar-se ou não, já que nada o coage a fazê-lo. Por esta razão, ou, em outras palavras, pelo fato desse Ser originário ser, em última instância, querer (Wollen)²⁹, ele só pode ser conhecido, de modo análogo ao caráter de um homem, a posteriori, ou seja, na história efetiva de suas revelações aos diversos povos. Daí a necessidade de se investigar as mitologias e as revelações divinas na história humana. Só deste modo poder-se-á rastrear os vestígios efetivamente deixados pela Divindade na história da humanidade. Eis, em suma, o projeto da filosofia positiva de Schelling.

Como pudemos ver, o conceito que Schelling elabora de *enérgeia*, não é um simples empréstimo do uso dado por Aristóteles a este termo. Todavia, é preciso reconhecer que a retomada dos estudos aristotélicos por parte de Schelling foi vital na elaboração de seu último pensamento. O núcleo da filosofia schellingiana, em especial nesta fase final, diz respeito às modalidades do ser: ato e potência. Neste artigo, porém limitamo-nos apenas a esboçar algumas interpretações do primeiro conceito, já que para explicar, ainda que superficialmente, o conceito de potência em Schelling, seria necessário um trabalho muito mais extenso.

No tocante à ênfase dada pelo último Schelling à irredutibilidade do existente puro ao pensamento, seria interessante mencionar, ainda, um texto da fase pré-crítica de Kant denominado "O único Fundamento possível para uma Demonstração da Existência de Deus" de 1763, onde ele também tematiza a existência pura que precede toda possibilidade. Nas palavras de Kant: "Toda possibilidade pressupõe algo efetivo, no qual e através do qual todas as coisas pensadas são dadas"³⁰. As semelhanças deste texto com a filosofia tardia de Schelling são visíveis, mas a preocupação de Schelling em afirmar a liberdade suprema do absoluto, estabelece a diferença entre o seu projeto e o de Kant.

É interessante notar que Trendelenburg, no capítulo treze do segundo volume de suas "Investigações Lógicas" publicado em 1840, ou seja, um ano antes da chegada de Schelling a Berlim, também se mostrava

insatisfeito com o tratamento das categorias modais em Kant e Hegel. Isso não quer dizer que ele estivesse satisfeito com as soluções apresentadas por Schelling, que ele mesmo critica em várias páginas de seu livro, como, por exemplo, a crítica à categoria do pré-contingente (Urzufall)³¹.

Na crítica schellingiana a Hegel constatamos como ele, partindo de seus pressupostos sobre a natureza das categorias modais, ignorou a nova interpretação dada por Hegel a estas no interior da Lógica.

A diferença postulada pelo último Schelling entre ato e potência, o Daß e o Was e, por fim, entre a filosofia positiva e a negativa carece, infelizmente, de uma análise sistemática das categorias modais capaz de lhe dar sustentação e maior coerência³². Daí advirem tantos problemas para Schelling em conceituar a equação filosófica fundamental entre pensar e ser, ou, em outras palavras, em estabelecer a relação entre a filosofia negativa e a positiva. A grande força do pensamento tardio de Schelling, ou seja, o fato de ter sido o primeiro a apontar os limites da razão em apreender a efetividade atual, parece indicar também a sua fragilidade. Essa lê-se na ausência de um trabalho sistemático de fundamentação das categorias modais que lhe permitisse sustentar teoricamente o seu pensamento final. O fato de não existir uma análise minuciosa das categorias modais parece ter impossibilitado o derradeiro representante do Idealismo a realizar uma síntese satisfatória do hiato, por ele sentido como intransponível, entre a efetividade pura e o pensamento. Ou, talvez ao contrário do que pensamos, não teria sido a intenção de Schelling mostrar apenas o caráter inacabado e asistemático de qualquer construção teórica?

Notas

* A fim de facilitar a localização dos textos, faremos as citações, quando possível, de acordo com as novas edições das obras de F. W. J. Schelling.

1. F. W. J. SCHELLING, *Initiae Philosophiae Universae*. Erlanger Vorlesungen 1820/21, org. H. Fuhrmans, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, p. 39.

2. Cf. o belo artigo de L. PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, ap. *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della Libertà*, Biblioteca di Filosofia (dir. por L. Pareyson), Milano, 1979, p. 143.

3. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (doravante citado como Ph.O.), 2 vols., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, vol. I, p. 158.

4. Cf. X. TILLIETE, *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris: P.U.F., 1987, p. 134, e M. THEUNISSEN, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976): 5.
5. Para um tratamento pormenorizado desta crítica, conferir o artigo de K. BRINKMANN, Schellings Hegel Kantik, ap. *Die ontologische Option*, org. K. Hartmann, Berlim, 1976, pp. 121-210.
6. F. W. J. SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie, ap. *Ausgewählte Schriften*, 6 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, vol. 4, p. 569.
7. *ibid.*, p. 548.
8. Uma análise detalhada desta relação nos é fornecida por R. MARKS e A. V. PECHMANN no artigo Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften, *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991): 160-183.
9. Uma síntese bem elaborada destes sentidos pode ser obtida no artigo de R. YEPES, Los Sentidos del Acto en Aristóteles, *Anuário filosófico* vol. 25, nº 3, 1992; já para uma compreensão mais aprofundada do conceito de enérgeia em Aristóteles cf. L. A. KOSMAN, Substance, Being, and Energeia, ap. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, org. J. Annas, Oxford: Clarendon Press, 1984.
10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingüe por V. G. Yebra, Editorial Gredos, 2^a 1990, 1048a 30-32.
11. Met. 1050a 1-3.
12. Met. 1050b 24.
13. Met. 1072b 23-26.
14. Met. 1087a 15-16. esta passagem é citada em: F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie* (doravante citado como Ph. M.), 2 vols., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, vol. 1, p. 377, nota 1.
15. Ph. M., vol. 1, p. 380ss.
16. *Ibid.*, p. 562ss.
17. Met. 1074b 34-35.
18. F. W. J. SCHELLING, Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, ap. *Ausgewählte Schriften*, 6 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, vol. 5, p. 794.
19. Cf. a original interpretação de M. VETÖ, La primaté du pratique selon Schelling, *Les Études Philosophiques*, 1974, especialmente pp. 243-4.
20. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, ap. *Werke*, 20 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, vol. 19, p. 162ss. e p. 488).
21. Ph. M. vol. 1, p. 562.
22. Ph. O., vol. 1, p. 167.
23. *Ibid.*, p. 158. Para uma exposição detalhada da inversão desse argumento por Schelling cf. J-F. COURTINE, La critique schellingienne de l'onthéologique, *Archivio di Filosofia* (L'Argomento Ontologico), 1990.