

CONSIDERAÇÕES SOBRE A SEXTA LIÇÃO
DA *FILOSOFIA DA REVELAÇÃO* DE SCHELLING
CONSIDERATIONS ABOUT THE SIXTH LESSON
OF *PHILOSOPHY OF REVELATION* BY SCHELLING

MARILIA COTA PACHECO*

Resumo: Apresentaremos o texto da Sexta Lição da *Filosofia da Revelação* de Schelling, ressaltando como o autor pensa a unidade da filosofia positiva e da filosofia negativa e o que pensa ser o caráter positivo e o negativo implícitos em textos de Heráclito, Sócrates/Platão e Aristóteles.

Palavras-chave: filosofia negativa; filosofia positiva.

Abstract: We will examine the Sixth Lesson of Schelling's *Philosophy of Revelation*, highlighting how the author conceives the unity of positive and negative philosophy and what he takes to be the character of the positive and the negative implicit in the texts of Heraclitus, Socrates/Plato and Aristotle.

Key-words: philosophy negative; philosophy positive.

Também não acreditamos na célebre máxima de que a razão pura perpetua a raça humana. Somente na personalidade há vida. E toda personalidade repousa sobre um fundamento obscuro que, ademais, também deve ser fundamento do conhecimento. Somente o entendimento transforma e eleva a um ato aquilo que, nesse fundamento, se esconde e inclui como mera potencialidade. Isso só pode acontecer através da ciência e da dialética.

Schelling, *A Essência da Liberdade Humana*

I – INTRODUÇÃO

Primeiramente, é preciso ter em vista que Schelling pensa a potência do ser como a ciência da razão que não conhece positivamente o ente, que estuda a “potência de ser” e chega *via exclusionis* ao ente verdadeiro ou à realidade como verdade. Schelling denomina a ciência da razão, que não conhece positivamente

* Marília Cota Pacheco é doutoranda na Universidade de São Paulo – SP. E-mail: mariliacota@hotmail.com

o ente, como filosofia negativa, ressaltando que, nesse caso, a perspectiva do ente é de modo parcial; ou seja, a razão, enquanto filosofia negativa, compreende a potência de ser “como se” porque a vê como aquilo que está implícito nela. Para que ocorra o contrário, a razão não deveria refletir sobre o seu próprio conteúdo originário. Schelling pondera que para conhecer o ente verdadeiro, de modo positivo, a razão deve colocar-se sob um outro ponto de vista, aquele da filosofia positiva, em cujo contexto o ente verdadeiro transcende a experiência e o pensamento deduz o seu próprio conteúdo.

Vale ressaltar que Schelling não recai no erro do argumento ontológico sob sua forma clássica. Esse argumento consiste em provar a existência necessária de Deus a partir de uma idéia substancial do ser de Deus, isto é, só se pode demonstrar o ser de Deus a partir desse ser, de modo que o princípio causal é demonstrado através do princípio da contradição. Pelo menos a partir de Hume, o princípio causal não pode ser demonstrado por meio do princípio da contradição, um princípio básico da lógica que diz: nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob a mesma relação. A filosofia positiva de Schelling não parte de uma idéia substancial de Deus para obter a realidade do ente necessário.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant mostrou bem a impossibilidade dessa transição, considerando que a razão se vê impulsionada a colocar-se a idéia do “incondicionado” ou “absoluto” ao perguntar-se sobre a condição de cada condicionado e, com isso, no campo teórico, a razão produz antinomias. Entretanto, o incondicionado que a razão alcança, mas não pode determinar sem contradição no campo teórico, se impõe como um dado, como um fato irreduzível no prático: é o absoluto do dever. A lei moral adquire o caráter de um imperativo porque o ser humano não é totalmente racional, mas também sensível e, por conseguinte, no contexto da razão prática, o ser livre não é aquele que age sem lei alguma, mas aquele que impõe a si mesmo a sua própria lei.

Para Schelling,¹ a admissão da idéia de Deus, no contexto kantiano, era impossível na razão teórica não porque não se tivesse necessidade dessa afirmação, mas, sim, porque se sabia que não havia, em parte nenhuma, espaço para a causalidade absoluta. O autor dos textos da *Filosofia da Revelação* (1858)² considera que mesmo representando um abismo para a razão teórica, a questão

¹ SCHELLING, F.W.J. *Cartas Sobre O Dogmatismo e O Criticismo* (1795). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; Carta I, 286/06. O primeiro número corresponde à pag. da edição original Ed. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, o segundo número corresponde à edição da Ed. Nova Cultural.

² Edição póstuma, organizada por Karl F. A. Schelling.

da causalidade absoluta ou da necessidade incondicionada do ser, pode constituir um segundo ponto de partida da filosofia desde que “deixemos cair” o conceito de Deus. O que isso quer dizer? Ao que tudo indica, o ponto de partida da filosofia positiva será um argumento ontológico às avessas: não se trata de provar a existência de Deus, mas ao contrário, provar a divindade da existência.

Assim, na sexta lição da *Filosofia da Revelação*, Schelling mostra que apesar de haver uma articulação racional e histórica em Sistema, a sua Filosofia Positiva não constitui nada de inédito na filosofia e nem algo que possa ser tomado como um irracionalismo que ameace a unidade da própria filosofia. Para tanto, ele remete o leitor aos gregos, expondo o que pensa ser o caráter positivo e o negativo implícitos em textos de Heráclito, Sócrates/Platão e Aristóteles. Esta será a parte da sexta lição que trataremos nesta comunicação.

II – EM QUE SENTIDO SE PODE FALAR DE DUAS FILOSOFIAS (NEGATIVA E POSITIVA)

A questão que permeia o início do texto da sexta lição pode ser colocada da seguinte maneira: em que sentido se pode falar de duas filosofias (negativa e positiva)? Para Schelling, antes de qualquer objeção é necessário procurar saber se a filosofia positiva e a filosofia negativa são duas filosofias distintas, ou se são os dois lados de uma única filosofia; ou ainda, de uma única filosofia expressa em duas ciências distintas, mas necessariamente correspondentes. Para mostrar a unidade da filosofia expressa em duas ciências, no segundo parágrafo, Schelling ressalta que a origem dessa distinção é o fato de a definição de Filosofia como Ciência, que se encerra no pensamento puro como necessário, ser uma definição aceitável apenas do ponto de vista da filosofia negativa ou da filosofia que parte das condições de possibilidade do conhecimento. Com apenas essa definição, a filosofia, pelo seu caráter universal, não pode evitar discorrer e buscar respostas sobre a efetiva existência da natureza e do mundo, em suma, a filosofia não pode ocupar-se somente da essência das coisas.

Mas, quais são as conseqüências se tomamos a definição de filosofia negativa como uma única definição possível de filosofia? Segundo Schelling, para ser coerente, deve-se afirmar que tudo aquilo que há na realidade se liga apenas logicamente, e que a liberdade e a ação devem ser reduzidas a nada. Contudo, nem aqueles que explicam o mundo, no âmbito da existência, como uma conseqüência lógica de uma necessidade originária, sendo coerentes com os seus

conceitos, nem esses podem contestar aquilo que é incondicionado na natureza. A problemática, portanto, se coloca para Schelling da seguinte maneira:

- 1) é necessária uma ciência que trate da essência das coisas, do conteúdo universal de todo ser;
- 2) é necessária uma ciência que manifeste a efetiva existência das coisas.

Essas duas vertentes sempre coexistiram na filosofia, mesmo quando em contradição, as duas linhas da filosofia se mantêm lado a lado. Para exemplificar essa unidade, Schelling menciona a referência que Aristóteles sempre faz a uma classe de filósofos que ele (Aristóteles) denomina teólogos. Alerta, então, que essa alusão de Aristóteles diz respeito tanto àqueles filósofos da antiguidade que ainda estavam sob a inspiração da Mitologia, ou daqueles que levavam em consideração as tradições mitológicas, como é o caso dos conhecidos órficos, ou os autores do dizer antigo (*palaiôn lógon*) mencionados por Platão no *Fédon*, 70c. Aristóteles também menciona no Livro XIII da *Metafísica* os filósofos de seu tempo como teólogos de agora (*theológon tón nún tisi*).

Para Schelling, Heráclito se diferenciaria dos “teólogos”, de um modo geral, fazendo parte daqueles que tentam tudo explicar de modo meramente natural ou a partir da razão. Afirma que, no fundo, a doutrina de Heráclito, segundo a qual “nada é, nada permanece, tudo passa ou se move como um rio” (conforme expressões do próprio Schelling) descreve apenas a ciência da razão. Para justificar tal afirmação, o autor remonta à máxima de Heráclito e como Platão³ formula essa doutrina “*ta ónta iénai te pánta kai ménein oudén*” (todos os seres se movem e nada permanece), ou “*hóti pánta kborei*” (que tudo flui), traduzindo como “tudo desaparece ou tudo sempre retoma o lugar de outro”, para, em seguida, sobrepor à máxima supra-citada a seguinte consideração:

aquilo que acaba de ser definido como sujeito é, logo em seguida, explorado no objeto e, com isso, de fato, cede e dá lugar a um outro que, por sua vez, não está destinado a permanecer, mas a ceder a um outro que é superior a ele até que seja alcançado aquilo que reporta apenas ao não-ente, isto é, aquilo que não pode ceder o lugar.⁴

Dentre os chamados “racionalistas” da Antiguidade, Schelling ressalta que Aristóteles reprovava os eleatas, porque estes tinham a pretensão de fornecer explicações tendo por ciência apenas uma lógica. Como fonte para essa afirmação, Schelling menciona o *Da Geração e Da Corrupção*, 325 a. Ele também

³ Schelling não menciona a fonte dessa formulação de Platão.

⁴ SCHELLING, F.W. J. *Philosophie der Offenbarung*, Sechste Vorlesung, S. 96-97; in: *Filosofia Della Rivelazione* (secondo l'edizione póstuma Del 1858 curata da Karl F. A. Schelling); Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002; texto tedesco a frente; saggio introduttivo, traduzione, note e apparati do Adriano Bausola, página 161.

nos alerta quanto aos Pitagóricos, numa nota de rodapé que diz o seguinte: “não podemos incluir os Pitagóricos nem entre os teólogos nem entre os racionalistas, mas devemos reconhecer que eles procuraram unir ambos, mesmo que não seja fácil dizer como fizeram isto”⁵. Aqui, já podemos conjecturar que, de um modo ou de outro, Schelling considerará que Aristóteles alcança o significado do caráter positivo da filosofia pelo fato de ele censurar aqueles que vêm na lógica aquilo que, para exprimir em termos do Idealismo Alemão, constitui o princípio da unidade que é expressa no juízo sintético, ou seja, a resposta para a pergunta formulada por Kant logo no início da *Crítica da Razão Pura*: “Como chegamos, em geral a julgar sinteticamente?” ou como Schelling reformula a questão nos textos das Cartas *Sobre o Dogmatismo e O Criticismo*: “Como chego em geral a sair do Absoluto e ir a um oposto?”⁶ Para Schelling, esse princípio que antecede a lógica é a intuição intelectual. A sua objetivação, no contexto da *Filosofia da Revelação*, deve ocorrer na unidade de uma filosofia negativa/positiva.

III – O SIGNIFICADO DA AFIRMAÇÃO SOCRÁTICA: “SEI QUE NADA SEI”

Schelling entende que a dialética socrática era, para o próprio Sócrates, um instrumento de destruição contra os sofistas (ou o aparente saber subjetivo lógico), e contra o aparente saber racional dos eleatas. Segundo ele, quem percebe o quão próximos e intimamente coligados estão os sofistas e os eleatas, pode, realmente, afirmar que entendeu Platão, pois a sua dialética oscila entre a superficialidade sofista e a arrogância dos eleatas. É nesse sentido que Plutarco fala sobre Sócrates, ainda segundo Schelling: “ele soprou de volta aos seus adversários a arrogância, a insolência (*túphos* que Schelling traduz como “*den Schwulst*”: estilo empolado e “*die Aufgeblasenheit*”: presunção) como uma espécie de fumaça na filosofia” (*bóspēr tina kapnòn philosophies*: “*als eine Art Rauch in der Philosophie*”).⁷

⁵ Ibidem.

⁶ SCHELLING, F.W.J. *Cartas Sobre O Dogmatismo e O Criticismo* (1795). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; Carta III, 294/10. O primeiro número corresponde à pag. da edição original Ed. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, o segundo número corresponde à edição da Ed. Nova Cultural.

⁷ SCHELLING, F.W. J. *Philosophie der Offenbarung*. Sechste Vorlesung, S. 96-97; in: *Filosofia Della Rivelazione* (secondo l'edizione póstuma Del 1858 curata da Karl F. A. Schelling); Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002; texto tedesco a frente; saggio introduttivo, traduzione, note e apparati do Adriano Bausola, pagina 161.

As perguntas foram, por assim dizer, o meio apropriado para Sócrates devolver o verdadeiro saber àqueles que se envaideceram com o aparente saber dos sofistas ou o estilo empolado dos eleatas. Por isso, como diz:

Particularmente, diante desse saber aparente, Sócrates se exprime assim: a diferença entre ele e os outros é que estes também não sabiam nada, mas acreditavam saber algo; ele, ao contrário, era melhor que os outros porque sabia nada saber.⁸

Em seguida Schelling ressalta, a propósito desse célebre discurso, que Sócrates não invalida o saber em geral, mas apenas aquele que permitia aos outros se vangloriarem porque “acreditavam” saber; o próprio Sócrates, diz o filósofo, atribui a si mesmo esse saber da *dóxa*, e acrescenta que lhe é óbvio que esse saber não é real como verdade. Então, se Sócrates não invalida o saber real, devemos considerar que ao não saber socrático deve preceder um grande e significativo saber, pois sem um precedente grande saber, a afirmação de que não se sabe nada é simplesmente ridícula. O que há de notável no fato de que quem não sabe nada, assegure que nada sabe? A questão para Schelling é outra: entre os juristas vale a máxima: todo mundo é inocente até que se prove o contrário (“*Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium*”)⁹. Mas, entre os eruditos é: não se pode presumir que ninguém seja sábio, ou ninguém é sábio até prová-lo (“*Nemo praesumitur doctus*”)¹⁰. Portanto, quando um erudito afirma que nada sabe, tal afirmação ressoa com um sentido bem peculiar que pressupõe um saber.

Agora a questão para Schelling será: que saber é esse que Sócrates atribui a si e a outros filósofos, mas que para ele é um “saber que não sabe”, de tal modo que, com isso, ele sabe que não sabe? O primeiro passo para encontrar a resposta desta questão é transformar essa determinação negativa do “saber que não sabe” em uma positiva. Para tanto, Schelling considera que se o ato de pensar ainda não constitui nenhum modo de saber, então, o “não sabendo saber” pode ser também denominado como o saber pensante e, por conseguinte, podemos definir a “ciência que não sabe” como mera ciência do pensamento. Segundo Schelling, seria por isso que Platão, na célebre genealogia da ciência (*República VI*, 510a), não considerou a geometria como *epistême* mas sim como *dianóia*.

Pois bem, o saber que Sócrates atribui a si e a outros filósofos, mas que ele considera como um não saber, poderia ser a pura ciência da razão que, segundo Schelling, Sócrates conhecia muito bem, para não dizer que ele a conhecia me-

⁸ Idem, página 163.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

lhor que os eleatas pelo simples fato de os eleatas terem desejado transformar o saber lógico num saber que sabe. Já Sócrates sabia que o saber lógico só pode valer como um saber que não sabe.

Como foi anteriormente mencionado, Aristóteles censura aqueles que vêm na lógica o princípio da unidade que é expressa no juízo sintético. Isso permite conjeturarmos que Schelling considerará que Aristóteles alcança o significado do caráter positivo da filosofia. Então, diante do significado da afirmação socrática “sei que nada sei”, também podemos estender essa consideração tanto a Sócrates como a Platão, isto é, assim como Aristóteles, Sócrates e Platão alcançam o significado do caráter positivo da filosofia, visto que o seu caráter negativo eles o compreenderam ao censurarem tanto os sofistas quanto os eleatas. Vale ressaltar que para o racionalismo ou a filosofia negativa, quanto mais algo é puramente a priori, tanto menos algo é lógico no sentido que Aristóteles atribui à palavra.

IV – PLATÃO E ARISTÓTELES ULTRAPASSAM O POSITIVO

Para Schelling, é evidente que Sócrates pressupunha um saber sobre o qual a mera ciência da razão tratava apenas como um “não saber” e que de um modo ou de outro o espírito (*Geist*) socrático elevou-se acima dos limites do meramente lógico e do positivo. Uma indicação disso, segundo Schelling, é a aplicação mítica ou a versão histórica que ele dá a tudo aquilo que considera doutrina ou mereça essa denominação, como por exemplo, a subsistência após a morte, pois “pouco inclinado à Mitologia comum, ele buscou colocar no lugar dela (Mitologia) uma síntese histórica superior, como se apenas com essa síntese histórica fosse dado um saber efetivo”.¹¹

Schelling ressalta que uma “prova” substancial dessa sua leitura é o fato de, com exceção do texto do *Timeu*, Platão ser dialético na série completa de suas outras obras. No *Timeu*, Schelling¹² diz que Platão torna-se histórico e faz uma passagem um tanto quanto brusca para o domínio do positivo, de modo que, com isso, o traço do procedimento científico é penosamente avistado. Contudo, considera que se trata mais de romper com o momento precedente (o

¹¹ Idem, pág. 167 (S.100-101).

¹² Ibidem. Ver também nota do autor in: *Bruno ou do Princípio Divino e Natural das Coisas*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; “Sirva como esclarecimento provisório a passagem de Platão (*Timeu* 68e6-69a1): É preciso distinguir duas espécies de causas, uma necessária, a outra divina, e procurar a divina em todas as coisas, para a aquisição de vida bem-aventurada, na medida em que nossa natureza o admite.”

dialético) que propriamente uma passagem ao positivo. Afirma que tanto Sócrates quanto Platão, em relação aos confrontos com essa positividade, agem profeticamente, ou seja, como se estivessem diante de algo vindouro.

Já com Aristóteles, Schelling considera que a filosofia foi purificada, pela primeira vez, de todo elemento profético e mítico, visto que o estagirita aparece como discípulo de Sócrates e Platão justamente pelo fato de ter-se desligado do meramente lógico – quando entendido como algo positivo – para dedicar-se ao positivo que considerava alcançável. Para Schelling, Aristóteles dedicou-se ao empírico no sentido lato da palavra, de maneira que o *quod* (o que existe) é o primeiro, enquanto o *quid* (o que algo é) é, em relação ao *quod*, o segundo e secundário. Schelling ressalta que as expressões *logikós*, *dialektibós*, *kenós*, isto é, aquilo que é de modo lógico, de modo dialético, de modo vazio são expressões equivalentes, e que Aristóteles critica o emprego delas apenas no âmbito dos discursos (*en toís lógicois*) ou como se exprime, apenas no lógico (*bloss im Logischen*), quando o objetivo é apreender a existência. Essa crítica de Aristóteles é extensiva ao *Timeu* e à particular doutrina da *méthexis* (participação) que Schelling exprime como a doutrina da participação das coisas nas idéias (*Theilnahme der Dinge an den Ideen*).

Contudo, Schelling adverte que essa doutrina conserva um significado correto quando entendida logicamente, isto é, no sentido que um belo, um bem, que são capitulados na experiência, não são o Belo, o Bem em si, mas apenas um belo e um bem mediante a participação no Belo e no Bem em si. Mas, se a *méthexis* é transformada em explicação do devir e é considerada suficiente para tal escopo, então surge o erro, pois algo que tem meramente um significado lógico é experimentado como uma explicação real. Nesse sentido, Aristóteles tem razão quando faz objeção ao fato de Platão não poder pronunciar nenhuma palavra inteligível sobre o modo como as idéias participam das coisas concretas. Em suma, a doutrina da participação nas idéias, de Platão, deve ser lida de modo lógico ou dialeticamente, mas isso não significa que a lógica seja o seu princípio, ao contrário, a *méthexis* implica um princípio *a priori* à razão, tendo em vista o significado da afirmação socrática “sei que nada sei”, anteriormente apresentado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passemos às considerações finais. Para Schelling, apesar de o caminho da filosofia de Aristóteles ser muito distinto da filosofia negativa, nada coincide tanto com a filosofia negativa como a essência do pensamento aristotélico. Parece-nos

que o ponto de tangência a que Schelling se refere é o princípio do racionalismo ou da filosofia negativa, ou seja, como já mencionado, quanto mais é algo puramente a priori, tanto menos é algo lógico no sentido que Aristóteles atribui à palavra. Por isso, parece correto dizer que o princípio *a priori* da *méthexis*, em Platão, constitui o caráter negativo de sua filosofia. Quanto ao caráter positivo da filosofia platônica, Schelling não o esclarece. Apenas como ilustração, citaremos uma passagem de outro texto schellinguiano, a saber, *Preleções Sobre o Método de Estudo Acadêmico* (14ª Preleção – 1802), em que o autor nos remete a Platão e ao seu caráter profético sobre uma possível positivação:

Que possamos determinar os limites da poesia antiga que traz no todo o caráter do finito mais precisamente que Platão, que não conhecia a oposição dela; que por isso mesmo possamos nos alçar a uma Idéia e construção da poesia mais abrangente do que a dele, e que possamos caracterizar aquilo que considerava reprovável na poesia de sua época como sendo tão-somente uma bela imitação dela, isso nós o devemos à experiência de uma época posterior, ao fato de vermos como realização aquilo de que Platão profeticamente sentia falta.¹³

E, para finalizar, apresentamos a seguinte consideração: pelo fato de vermos como “realização” aquilo de que Platão “profeticamente sentia falta”, talvez seja possível que, para Schelling, o caráter positivo da filosofia, que prova a divindade da existência, seja dado mediante um sistema histórico que revela o Absoluto ocultado “em um outro do que ele mesmo é em sua absolutez, em um finito, um ser, que é seu símbolo, uma vida independente daquilo que significa”.¹⁴ Por sua vez, o seu caráter negativo se inicie com o surgimento da noção de indivíduo, em nossa humana condição de seres racionais, transformando e elevando a um ato, aquilo que se esconde e inclui como mera potencialidade no fundamento obscuro sobre o qual toda personalidade repousa. Mas, falar da noção de indivíduo em Schelling, sob o prisma de uma articulação histórica e racional em Sistema, requer uma outra ocasião...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SHELLING, F.W. J. *A Essência da Liberdade Humana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991. Tradução, introdução e notas Márcia C. de Sá Cavalcanti.
- _____. *Filosofia da Arte*. São Paulo: Edusp, 2001. Tradução, introdução e notas Márcio Suzuki.

¹³ SCHELLING, F.W. J. *Filosofia da Arte*. São Paulo: Edusp, 2001. Tradução, introdução e notas Márcio Suzuki, página 369; o grifo é nosso.

¹⁴ SCHELLING, F.W. J. *Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia-da-Natureza como Parte Integrante da Primeira (1803)*, in *Textos Escolhidos*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, página 57/67.

- SCHELLING, F.W. J. *Philosophie der Offenbarung*. Sechste Vorlesung, S. 97-98; in: *Filosofia Della Rivelazione* (secondo l'edizione póstuma Del 1858 curata da Karl F. A. Schelling); Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002; texto tedesco a frente; saggio introduttivo, traduzione, note e apparati do Adriano Bausola.
- _____. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1989. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

[recebido em junho 2005]