

A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã

O pensamento moderno, em virtude de sua postura crítica e auto-suficiente, tende naturalmente ao ateísmo. Emergindo, entretanto, de uma cultura fortemente teísta, como marcada pelas diversas facções do cristianismo, esse pensamento só chega a assumir aquilo que o constitui desde logo como tendência tão-somente numa fase adiantada, em meados do século XIX, tendo antes experimentado uma série de posições intermediárias, como as do teísmo racionalista (o “Deus dos filósofos”), do deísmo e do panteísmo.

Na história da filosofia alemã, foi a Querela do Panteísmo que inaugurou a passagem para a posição intermediária que mais simpatizantes teve na cultura alemã clássica, a saber, o panteísmo. Pois o iluminismo alemão oficial é decididamente teísta, posicionando-se criticamente em relação ao deísmo e ao panteísmo, como posições muito mais próximas do ateísmo do que do teísmo cristão. Na forma do espinosismo, o panteísmo costumava ser criticado por suas conseqüências para a moral e para a religião, como fazia já Leibniz e seu seguidor Christian Wolff, o qual afirmava em seu compêndio de teologia natural: “O espinosismo não está longe do ateísmo e é tão prejudicial quanto esse. Sim, de certa maneira é mais prejudicial do que esse”.² O espinosismo seria mais prejudicial do que o ateísmo por ter como conseqüência necessária o fatalismo, minando assim os fundamentos da moralidade, enquanto o ateísmo ainda seria compatível com a idéia da liberdade. E ainda em Kant, como se verá abaixo, encontra-se uma posição teísta, a partir da qual são criticadas as demais alternativas.

1 Depto de Filosofia da UFPel.

2 Chr. Wolff, *Theologia naturalis*, § 716.

Em *Entre Kant e Hegel*, apresentei já os principais atores e as cenas mais importantes deste debate que Friedrich Heinrich Jacobi inaugurou em 1785 com a publicação de seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa*.³ Este debate, que se arrastaria por anos, tendo recebido o nome de “Querela do Panteísmo”, foi decisivo para o desenvolvimento da filosofia alemã clássica, encontrando-se seus ecos sobretudo na formação e na obra de Hölderlin, Schelling e Hegel. Contra a intenção de Jacobi, esse desenvolvimento faz um uso positivo de teses panteístas, constituindo um importante momento na recepção do pensamento de Espinosa.

O livro de Jacobi constitui antes um ataque a Espinosa, acusando-o mesmo de ateísmo: “Espinosismo é ateísmo.”⁴ O alvo principal deste ataque não é tanto a filosofia de Espinosa, mas o racionalismo e o iluminismo, sendo o sistema de Espinosa apresentado como a forma mais coerente de racionalismo. Para Jacobi, cuja posição é a de um teísta cristão, as formas alternativas ao teísmo são apenas formas não desenvolvidas de ateísmo. Assim como Bayle já havia caracterizado o sistema de Espinosa como uma forma mais sutil de ateísmo, também Jacobi vê no espinosismo e em geral no panteísmo uma forma encoberta de ateísmo.⁵ Os dois extremos constituiriam uma disjunção exclusiva, não sendo possível um terceiro termo: ou teísmo ou ateísmo.

No que se segue, procura-se explicitar o que foi e o que significou a presença de Goethe no cenário da recepção de Espinosa e da difusão do panteísmo entre pensadores alemães (1.), a posição crítica de Kant em relação às alternativas ao teísmo (2.) e o desdobramento do panteísmo no desenvolvimento da filosofia alemã (3).

1. A presença de Goethe

Por sua relação com Jacobi, a presença de Goethe na recepção de Espinosa e na constituição de uma atmosfera favorável ao panteísmo na cultura alemã pode ser registrada bem uma década antes de eclodir a Querela do Panteísmo. Segundo o testemunho do próprio Goethe, no livro catorze de *Poesia e verda-*

3 Cf. J. Beckenkamp, *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, caps. I e II.

4 H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Reuther & Reichard, 1916, p. 173.

5 Sobre a constituição da imagem negativa do espinosismo desde o século XVII até a Querela do Panteísmo, com particular ênfase na importância do verbete “Spinoza” do *Dictionnaire historique et critique* de P. Bayle (1695-7; 21701-2) nesse processo, veja-se a exposição detalhada em M. Chaui, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. 1, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

de, ele e Jacobi teriam compartilhado bem cedo o interesse por Espinosa; é com entusiasmo que relembra suas primeiras leituras de Espinosa, o que teria ocorrido por volta de 1773/74.⁶ O interesse de ambos por Espinosa vai, entretanto, em direções contrárias. Para Jacobi, Espinosa é apenas a forma mais conseqüente do pensamento racionalista, sendo seu panteísmo na verdade ateísmo; para Goethe, no entanto, Espinosa constitui uma fonte de inspiração, precisamente por identificar Deus com a natureza, propondo assim uma espécie de panteísmo. Os dois compartilham, portanto, um interesse por Espinosa a partir dos extremos opostos numa discussão que ainda terá seus desdobramentos.

Uma terceira figura importante na recepção de Espinosa e na difusão de idéias panteístas na cultura alemã foi Herder, com o qual Goethe mantém relações desde 1770, quando se conheceram em Estrasburgo. No período *Sturm und Drang* de Goethe, Herder desempenha mesmo a função de um mentor espiritual, sendo-lhe remetidas para uma primeira crítica as obras que Goethe vai compondo.⁷ A influência de Herder neste período é marcante sobretudo em questões de língua e de arte, nas quais rompe com o classicismo francês ainda amplamente em voga. Como bem conhecido na história da arte e da literatura, o movimento conhecido em geral por *Sturm und Drang* se caracteriza por apregoar um retorno à natureza e ao natural, fazendo eco a tendências semelhantes na Inglaterra (Richardson) e na França (Rousseau) de meados do século XVIII.

As relações e a produção artística de Goethe até meados da década de 1770 fazem parte desse movimento de retorno à natureza, como bem documenta sua obra mais famosa deste período, *Os sofrimentos do jovem Werther*,

6 Cf. *Goethes Werke X: Dichtung und Wahrheit*, Hamburg, Christian Wagner, 1959, p. 35. Goethe e Jacobi se conheceram pessoalmente em julho de 1774, estabelecendo-se uma relação tensa mas estreita, como indica o fato de Jacobi ter chegado a emprestar dinheiro a Goethe, só devolvido, aliás, em 1782. Como Goethe registra suas primeiras leituras de Espinosa em 1773, não é de excluir que o interesse que Jacobi formou por Espinosa remonte às conversas com Goethe. Registrada ficou também uma viagem que Goethe, os irmãos Jacobi e Wilhelm Heinse fizeram em 24 e 25 de agosto de 1774, na qual teriam ocorrido extensas conversas sobre Espinosa. Goethe conheceu Heinse em 1774 no círculo em torno de Jacobi. Junto com o irmão de Jacobi, Heinse trabalhou em Düsseldorf como co-editor da revista *Iris*, de 1774 a 1780. Com apoio financeiro de Jacobi, Heinse empreende de 1780 a 1783 uma viagem à Itália, retornando posteriormente a Düsseldorf, onde empreende investigações sobre filosofia da natureza em interlocução com Jacobi, de 1783 a 1786, período também do trabalho em seu romance *Ardinghello*, publicado em 1787. As idéias panteístas de Heinse tiveram certa influência sobre Hölderlin em meados dos anos 1790.

7 A importância desta relação ressalta claramente o fato de Goethe, após sua mudança para Weimar em fim de 1775, ter conseguido já no início de 1776 a nomeação de Herder para o cargo de superintendente geral da igreja protestante em Weimar.

de 1774. Neste contexto, situam-se também as primeiras leituras de Espinosa e a primeira elaboração de idéias panteístas por parte de Goethe. Assim, Werther relembra, na entrada de 18 de agosto (no primeiro livro), “o sentimento pleno e quente de meu coração com a natureza que me inundava com tanta alegria”, a miríade de detalhes que “me revelavam a vida interna, incandescente e sagrada, da natureza”, para depois registrar o lado negativo da mesma natureza: “soterra-me o coração a força voraz que se oculta no todo da natureza, a qual nada formou que não tenha sido destruído por seu vizinho ou por si mesmo. E assim divago amedrontado! Céu e terra e suas forças tecedeiras à minha volta: não vejo senão um monstro que eternamente engole e ruma.” Idéias semelhantes podem ser encontradas também na primeira versão do *Fausto*, começada em 1773. Na cena de abertura, o monólogo de Fausto expressa a expectativa de, “com misterioso ímpeto, / desvendar as forças da natureza”: “Vejo nestes traços puros / A natureza ativa perante minha alma. [...] Como tudo se entretence num todo / Uma coisa atua e vive na outra [...] Onde te apreendendo, natureza infinita / Onde vós, seios! Vós, fonte de toda a vida / De que dependem Céu e Terra / Para onde compele o peito cansado.” (*Urfaust*, v. 84-5, 88-9, 94-5, 102-5). E, na cena seguinte, o espírito da Terra descreve sua atividade em termos de fluxo e refluxo: “Nas ondas da vida, na tempestade das ações / Subo e desço / Teço aqui e ali / Nascimento e morte, / Um mar eterno / Uma vida em mudança! / Assim crio no estrepitoso tear do tempo / E faço a vestimenta viva da divindade.” (*Urfaust*, v. 149-156). Em sua fase mais convulsionada, portanto, Goethe faz eco à nova sensibilidade perante uma natureza que tudo cria e tudo destrói, e isso antes de ir para Weimar, no final de 1775.

Em Weimar, a estreita relação de Goethe e Herder perdura por mais de uma década. Assim, ocorre uma intensa troca de idéias sobre a natureza a partir de 1783, quando Herder passa a trabalhar em suas *Idéias para a filosofia da história da humanidade*, em que o longo desenvolvimento natural culmina no homem e em sua história, sendo esse desenvolvimento tratado como a trajetória de Deus na natureza e na história. Em suas memórias, Goethe afirma ter fornecido idéias para a obra de Herder, mas esse provavelmente influenciou também sua leitura de Espinosa, como ressalta da frente conjunta que formam contra a posição de Jacobi nas discussões sobre o espinosismo.

Tendo em vista aquela primeira troca de idéias sobre Espinosa no contexto de uma amizade juvenil, não causa surpresa que Jacobi tenha lido para Goethe seu livrinho sobre a doutrina de Espinosa, por ocasião de sua visita a Weimar de 18 a 29 de setembro de 1784. Nas discussões de ambos nessa ocasião, terá ficado claro que o livro de Jacobi tinha tudo para se tornar o pivô

de um debate acalorado. Em janeiro de 1785, Goethe escreve a Jacobi: “Exer-cito-me em Espinosa, eu o leio e releio e aguardo ansiosamente que a querela em torno de seu cadáver comece. Abstenho-me de todo juízo, mas confesso que estou bastante de acordo com Herder nestas matérias.”⁸ Antes mesmo do lançamento do livro, Goethe já está prevendo, portanto, aquilo que será muito mais tarde conhecido como a *Querela do Panteísmo*.

A menção do acordo em particular com Herder tem ainda uma explicação circunstancial: Herder, como pastor em Weimar, pertence ao círculo de relações de Goethe, tendo participado das conversas ocorridas por ocasião da visita de Jacobi. Aliás, Herder já tinha recebido anteriormente de Jacobi a primeira das cartas dirigidas a Mendelssohn (na qual é revelado o suposto espinosismo de Lessing), como ressalta de sua carta a Jacobi de 06.02.1784: “Sério, querido Jacobi, desde que pus ordem na filosofia, convenci-me sempre de novo da verdade da afirmação de Lessing de que propriamente só a filosofia de Espinosa é totalmente coerente consigo mesma. Não que eu concorde completamente com ela [...] mas ele é o primeiro que teve o senso de combiná-la à nossa maneira num sistema. [...] E por isto sou de opinião que desde a morte de Espinosa ninguém foi justo com o sistema do *hen kai pan*.”⁹

O livro de Jacobi é lido em Weimar assim que chega, como documenta a carta de Goethe a Jacobi de junho de 1785: “Já faz tempo que recebemos e lemos teu escrito.”¹⁰ No centro do interesse de Goethe por Espinosa está precisamente sua concepção tendencialmente panteísta de Deus: “Tu reconheces a realidade suprema que é o fundamento de todo o espinosismo, sobre o qual repousa e do qual procede todo o resto. Ele não demonstra a existência de Deus, a existência é Deus. E se outros o acusam por isso de ateísmo, eu gostaria de chamá-lo e aclamá-lo teíssimo, sim, cristianíssimo.”¹¹ Ainda que essa última exclamação de Goethe não indique uma conceituação muito clara, visto que tanto o teísmo quanto o cristianismo em suas versões ortodoxas mais importantes sustentam a existência de um Deus separado da natureza, eventualmente mesmo carente de uma demonstração, ela serve, entretanto, para definir uma posição entre ateísmo e teísmo, a saber, a posição do panteísmo, vista com simpatia por Goethe. Da existência de um Deus que é

8 Goethe a Jacobi, 12.01.1785, in: *Goethes Briefe*, ed. de K.R.Mandelbow, Hamburg, Christian Wagner, 1962, vol. I, p. 470.

9 Herder a Jacobi, 06.02.1784, in: *Aus Herders Nachlass II*, ed. de H. Düntzer e F. G. v. Herder, Frankfurt, Meilinger, 1857, p. 252.

10 Goethe a Jacobi, 09.06.1785, in: *Goethes Briefe*, vol. I, p. 475.

11 Goethe a Jacobi, 09.06.1785, in: *Goethes Briefe*, vol. I, p. 475.

idêntico àquilo que existe como natureza não é necessário, ou mais precisamente não faz sentido, exigir uma demonstração, pois a existência ou aquilo que existe é o próprio Deus. Goethe manifesta ainda em sua carta como entende esta existência de Deus naquilo que é dado como existente: “Perdoe-me por silenciar assim quando se está falando de um ser divino que só conheço em e a partir das *rebus singularibus* [coisas singulares], para cuja observação mais atenta e profunda ninguém pode encorajar mais do que Espinosa, mesmo que diante de seu olhar todas as coisas singulares pareçam desaparecer. [...] Aqui procuro o divino *in herbis et lapidibus* [em plantas e pedras].”¹² Como documentam os estudos naturalistas de Goethe, sua simpatia pelo panteísmo encontra confirmação, não só na botânica e na mineralogia, mas também na geologia, na zoologia, na óptica etc. Por trás de sua resistência aos procedimentos metodológicos característicos da ciência moderna, particularmente em relação ao newtonianismo, existe uma concepção da natureza muito mais próxima do panteísmo do que da mentalidade analítica e teoricista deste tipo de ciência que começa a se firmar, para logo em seguida encetar sua marcha triunfal.

Indiretamente é voltada também contra Goethe a polêmica de Jacobi com Herder na segunda edição de *Sobre a doutrina de Espinosa* (1789). Empolgado com a discussão em torno do pensamento de Espinosa, Herder publicou em 1787 seu livro *Deus, alguns diálogos sobre o sistema de Espinosa*, no qual expressa abertamente sua simpatia pelas teses panteístas, muito a contragosto naturalmente de Jacobi, que vê nisso um ataque à verdadeira posição religiosa. Em resposta, Jacobi acrescenta, na segunda edição do livro sobre a doutrina de Espinosa, dois apêndices expressamente voltados contra o livro de Herder. No apêndice IV, enfrenta a concepção panteísta de Herder, que em seu livro nega a personalidade de Deus ou da natureza, mas admite ainda assim sua inteligência: “A questão era se a causa do mundo, isto é, o ser supremo, é apenas uma raiz eterna e infinita de todas as coisas, uma *natura naturans*, um primeiro móbil, ou se ela é uma inteligência que atua por razão e liberdade; e minha opinião era que esta causa primeira é uma inteligência. De uma inteligência sem personalidade eu não tinha nenhum conceito”.¹³ A posição de Jacobi no contexto cultural da época também é explicitada: “Este assunto só mereceu menção porque o Deus não-pessoal é uma necessidade incontornável daquela filosofia poética que entre teísmo e espinosismo [para Jacobi, ateísmo] gostaria de pairar no meio e que encontrou muitos adeptos entre nós.”¹⁴

12 Goethe a Jacobi, 09.06.1785, in: *Goethes Briefe*, vol. I, p. 476.

13 H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 237.

14 H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 238.

Jacobi rejeita posições intermediárias entre o teísmo e o ateísmo para reforçar a opção teísta. Finalmente, o apêndice V apresenta uma crítica detalhada do espinosismo de Herder. A crítica da posição de Herder mereceu o aplauso de Kant, que escreve a Jacobi: “Você refutou metodicamente o sincretismo do espinosismo com o deísmo no Deus de Herder”.¹⁵ Neste sentido, Jacobi e Kant acabam se encontrando na posição comum do teísmo.

Este desdobramento da Querela do Panteísmo é desaprovado naturalmente por Goethe, cujas simpatias panteístas só tendem a aumentar. Com o propósito de fomentar o desenvolvimento de um programa próprio de investigação científica (o que mais tarde seria chamado de “ciência romântica” ou também “ciência alemã”, em geral em sentido pejorativo), Goethe, após o retorno de sua viagem à Itália (de setembro de 1786 a junho de 1788), amplia sua influência sobre os rumos da universidade de Iena, contribuindo para a nomeação de professores, a criação de um jardim botânico e de uma sociedade de pesquisadores. Nos anos 1790, Goethe está seguidamente em Iena, participando das pesquisas e das discussões em torno de temas das ciências naturais; neste período se intensificam também seus estudos críticos da física de Newton, particularmente da óptica.

No contexto desta promoção da ciência da natureza sob uma perspectiva própria (holista ou panteísta), situa-se também a iniciativa mais diretamente importante para o desenvolvimento do idealismo alemão. Em janeiro de 1798, Goethe lê as *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797) de Schelling e fica tão entusiasmado com o jovem filósofo da natureza que o convida para uma cooperação em seus estudos na área da óptica, o que de fato ocorre em maio de 1798. Em seguida (julho), Goethe consegue a nomeação de Schelling para professor na universidade de Iena, na qual esse atuará até 1803. O interesse de Goethe pelos trabalhos de Schelling neste período é constante, tendo lido, em junho de 1798, o *Da Alma do Mundo, uma hipótese da física superior* (1798), em janeiro de 1799, o *Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza* (1799), em abril de 1800, o *Sistema do idealismo transcendental* (1800) e, em março de 1802, o *Bruno ou sobre o princípio divino e natural das coisas* (1802). Como a contribuição específica de Schelling para o desenvolvimento do idealismo alemão se dá neste seu período de filósofo natural, a presença de Goethe acabou sendo importante para esse desenvolvimento também de uma forma mais direta, como mentor intelectual da nova geração de investigadores da natureza.

15 Kant a Jacobi, 30.08.1789, AA X, 76.

2. A posição de Kant

Apesar de ou talvez precisamente por negar, em sua *Crítica da razão pura*, toda possibilidade de conhecimento das coisas divinas em perspectiva teórica, Kant adota em questões relativas à conceituação de Deus uma posição teísta. A ignorância necessária que a dialética transcendental estabelece em relação aos temas da teologia racional atinge tanto proposições deístas ou panteístas quanto eventuais proposições teístas. Tratando-se, entretanto, de simples idéias da razão em seu uso regulativo, o conceito teísta de Deus apresenta certa vantagem na projeção da unidade sistemática dos conhecimentos, uma vez que permite representar a totalidade de todos os conhecimentos possíveis em relação a uma única entidade personalizada e dotada de inteligência e vontade. No § 58 dos *Prolegômenos*, Kant explicita que esse uso regulativo da idéia de Deus deve ser bem entendido como circunscrito a procedimentos analógicos, pelos quais temos um ganho heurístico em nossas investigações.

Mas a posição de Kant em relação ao pensamento teológico não se limita às *Críticas*, encontrando-se dois momentos decisivos da exposição de suas idéias em textos de ocasião, publicados em revista antes mesmo da segunda *Crítica*. O primeiro desses textos é a resenha do livro de Herder sobre filosofia da história. Como visto, Herder participou estreitamente do contexto em que se constituiu a *Querela do Panteísmo*, sendo seu livro de 1784 já um resultado destes desenvolvimentos. Assim, na apresentação de sua obra, Herder define seu propósito de compreender os desígnios de Deus na evolução da natureza e na história da humanidade: “O curso de Deus na natureza, os pensamentos que o eterno nos apresentou ativamente na série de suas obras são o livro sagrado cujas letras eu soletrei e soletrarei.”¹⁶ Apesar desta formulação teológica tradicional, Herder deixa suficiente margem de interpretação para que um leitor animado por simpatias panteístas pudesse entender que seu Deus e a natureza estudada são na verdade uma e mesma coisa: “Ninguém se confunda com o fato de que por vezes uso o nome da natureza de maneira personificada. A natureza não é um ser independente, mas Deus é tudo em suas obras [...] Algo semelhante acontece quando falo das forças orgânicas; não creio que se há de tomá-las por *qualitates occultas*, uma vez que vemos diante de nós seus efeitos manifestos”.¹⁷ Herder tinha, portanto, consciência das difi-

16 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, R. Löwit, s/d, p. 42.

17 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, p. 42.

culdades metodológicas implicadas por sua assunção de uma natureza que atua por meio de forças orgânicas.

Em sua primeira *Crítica*, Kant tinha apresentado uma série de considerações sobre a introdução de hipóteses pertinentes a forças fundamentais, insistindo que somente se deve admitir uma força quando se logra com isso dar uma explicação de fenômenos bem estabelecidos. Agora, em sua resenha das *Idéias sobre a filosofia da história da humanidade* de Herder, Kant critica o autor precisamente por lançar mão de um procedimento que não se sustenta no âmbito da crítica metodológica da ciência moderna: “Mas o que se deve pensar em geral das hipóteses de forças invisíveis causadoras da organização, portanto da tentativa de explicar aquilo que não se compreende com aquilo que se compreende menos ainda?” (AA VIII, 53). Em vez de se limitar ao que a ciência natural da época permitia estabelecer acerca dos processos naturais, sobretudo daqueles processos orgânicos que culminam no aparecimento do homem e de sua história, Herder trata o pouco que pode ajuntar dos relatos de observações e das considerações teóricas dos diversos autores que o precederam como mera manifestação de uma natureza ou de um Deus que é tudo em suas obras, como efeitos manifestos de forças orgânicas agindo na natureza, ao que Kant objeta: “E isto é sempre ainda metafísica, até mesmo bastante dogmática, por mais que nosso escritor a negue, porque a moda o quer assim. [...] a unidade da força orgânica é uma idéia que fica totalmente fora do campo da ciência natural observacional, pertencendo à filosofia meramente especulativa” (AA VIII, 54). Nesta sua resenha de 1784, Kant se concentra, portanto, em objeções de ordem metodológica, quer dizer, sua crítica à concepção herderiana de natureza e história tem aqui um fundamento essencialmente teórico, começando a explicitar alguns elementos que serão sistematicamente expostos tão-somente na terceira *Crítica*.

O segundo dos textos mencionados é o da intervenção de Kant na própria *Querela do Panteísmo*, a saber, *O que quer dizer: orientar-se em pensamento?*, de 1786. Aqui também é retomada a pertinência de se admitir uma causa inteligente no uso teórico (regulativo e heurístico) da razão, com o intuito de orientar nosso pensamento em considerações sobre aquilo que ultrapassa os limites da simples experiência. Kant sustenta que, mesmo no domínio teórico, a razão sente a necessidade condicionada “de admitir a existência de Deus, se queremos julgar sobre as causas primeiras de todo contingente, sobretudo na ordem dos fins efetivamente postos no mundo.” (AA VIII, 139). Mas a admissão do que quer que seja sobre Deus ou sobre uma causa inteligente, seja do contingente dado na experiência, seja da finalidade observada no mundo,

ainda não é necessária, sendo feita apenas sob a condição de que se queira julgar sobre a causa primeira do dado em nossa experiência. Ao lado desta necessidade subjetiva condicionada da razão de admitir no domínio teórico a existência de Deus, Kant apresenta agora sua posição definitiva em relação ao fundamento do discurso acerca de Deus, encontrando-o numa necessidade subjetiva incondicionada da razão em seu uso prático: “Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque ela é incondicionada, e somos obrigados a pressupor a existência de Deus, não somente se *queremos julgar*, mas porque *temos de julgar*. Pois o uso prático puro da razão consiste na prescrição das leis morais. Todas elas, porém, levam à idéia do *sumo bem*, possível no mundo, na medida em que é possível tão-somente por *liberdade: a moralidade*; por outro lado, [levam] também àquilo que não depende só de liberdade humana, mas ainda da *natureza*, a saber, à maior *felicidade*, na medida em que ela é distribuída na proporção da primeira. Agora, a razão necessita supor um tal *sumo bem dependente e*, para o mesmo, uma inteligência suprema como *sumo bem independente*; certamente não para derivar daí a autoridade obrigatória das leis morais ou os *móveis* para sua observação (pois não teriam valor moral se seu motivo fosse derivado de outra coisa que não simplesmente da lei, a qual é apoditicamente certa por si), mas apenas para dar realidade objetiva ao conceito do *sumo bem*, i.e., impedir que seja tomado, junto com a moralidade toda, como um mero ideal, se não existisse em parte alguma aquilo cuja idéia acompanha inseparavelmente a moralidade.” (*Was heisst?*, AA VIII, 139).

Ao invés de se intrometer como um oponente na Querela do Panteísmo, Kant aproveitou a ocasião, portanto, para apresentar mais um elemento de sua filosofia crítica. Com uma exposição um pouco mais sistemática, esta posição de Kant volta a ser reafirmada na doutrina dos postulados da *Crítica da razão prática*, publicada em 1788, constituindo também a base de sua ético-teologia, apresentada na parte final da *Crítica da faculdade do juízo* (1790), e de sua filosofia da religião, explicitada em *A religião dentro dos limites da simples razão* (1793).

A relação de Kant com o espinosismo e em geral com o panteísmo é ditada claramente por sua posição teísta com fundamento na moral e uso regulativo, heurístico ou reflexionante também no estudo de seres orgânicos e da natureza em geral. Já no texto de 1786, Kant se defende da sugestão feita por Jacobi de haver paralelos entre certas teses da filosofia transcendental e o espinosismo: “Não dá para entender como os ditos eruditos puderam encontrar na *Crítica da razão pura* favorecimento do espinosismo. A *Crítica* corta inteiramente as

asas do dogmatismo em vista do conhecimento de objetos supra-sensíveis, e nisto o espinosismo é tão dogmático que chega a competir com o matemático em vista do rigor da demonstração. A *Crítica* demonstra que a tábua dos conceitos puros do entendimento tem de conter todos os materiais do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que pensam eles mesmos e, portanto, de um acidente que, ainda assim, existe ao mesmo tempo por si como sujeito: um conceito que não se encontra de forma alguma no entendimento humano nem se deixa nele introduzir. A *Crítica* mostra ser de longe insuficiente, para a afirmação da possibilidade de um ser apenas pensado, que em seu conceito não haja nada contraditório (mesmo que, então, fica certamente permitido, caso necessário, admitir esta possibilidade); mas o espinosismo pretende compreender a impossibilidade de um ser cuja idéia consiste apenas de conceitos puros do entendimento, dos quais se separaram tão-somente todas as condições da sensibilidade, nos quais, portanto, jamais pode ser encontrada uma contradição, e não é capaz, no entanto, de apoiar com o que quer que seja esta pretensão que ultrapassa todos os limites. Justamente por essa [pretensão] o espinosismo leva diretamente ao devaneio. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro para extirpar todo devaneio a não ser aquela determinação dos limites da faculdade da razão pura.” (*Was heisst*, AA VIII, 143 nota). O espinosismo é visto, portanto, como uma das possíveis posições dogmáticas no campo da metafísica, devendo ser submetido à crítica da razão pura, que, pela determinação dos limites de toda razão, revela a falta de fundamento de toda forma de dogmatismo.

Em particular, o panteísmo merece a atenção de Kant por parecer propor uma solução do problema dos seres orgânicos ou da teleologia natural. Este problema passa a ocupá-lo de forma mais intensa a partir da publicação da obra de Herder sobre a filosofia da história, o que é reforçado com a ênfase panteísta que Herder dá a seu princípio de uma força orgânica agindo na natureza, em *Deus, alguns diálogos sobre o sistema de Espinosa*, de 1787. No artigo *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1787), Kant retoma o ponto nodal de sua crítica a Herder e aos vitalistas em geral: “Verdadeira metafísica conhece os limites da razão humana e entre outros esta sua falha hereditária, a qual não pode negar, [a saber,] que ela pura e simplesmente não pode e não deve inventar *a priori* forças fundamentais (porque então ela conceberia meramente conceitos vazios), mas mais não pode fazer do que reduzir ao menor número possível aquelas que a experiência lhe ensina e procurar a força fundamental correspondente. [...] Mas de uma força fundamental (uma vez que não a conhecemos senão pela relação de uma causa a um efeito) não

podemos dar outro conceito a não ser aquele que é tirado do efeito e expressa justamente apenas esta relação.” (*Über den Gebrauch*, AA VIII, 180). O conceito de força orgânica, de que Herder e outros se valem para explicar a ordem observada na natureza e na história, é um destes conceitos de força fundamental cujo uso se torna dogmático quando não devidamente justificado.

O problema das formações teleológicas, entretanto, é reconhecido por Kant, estando na origem da concepção de sua *Crítica da faculdade do juízo*. Para ele, o conceito de um fim da natureza constitui um elemento estranho na ciência natural (cf. KU, B320), sendo admissível tão-somente porque sem ele não seríamos capazes de estudar a natureza dos seres orgânicos. Nesse caso, a possibilidade de uma explicação meramente mecânica é descartada como uma hipótese demasiadamente absurda para ser levada a sério (cf. KU, B322, em que é atribuída a Demócrito e Epicuro). Assim, o procedimento da natureza na geração de produtos com finalidade é concebido desde logo sob a idéia de uma técnica da natureza, tratando-se apenas, numa dialética do juízo teleológico, de definir se essa técnica é intencional ou não. No quadro de alternativas que se constitui assim, encontra-se a caracterização mais precisa que Kant tem a oferecer do espinosismo e do panteísmo. Aqueles que afirmam que a natureza procede sem intenção na geração da forma final de seus produtos defendem o idealismo da finalidade, enquanto aqueles que sustentam que pelo menos no caso de seres orgânicos a natureza procede intencionalmente defende o realismo dos fins naturais.

Dos dois sistemas de idealismo da finalidade, o da casualidade e o da fatalidade, Kant considera o primeiro tão absurdo que sequer merece discussão (no passado, Demócrito e Epicuro, apontados por Kant, e no futuro, Darwin e a biologia moderna!), enquanto o segundo, atribuído a Espinosa, parece-lhe mais difícil de ser refutado. Esse sistema recorreria a algo supra-sensível, consistindo a dificuldade em “não ser compreensível seu conceito do ser originário” (KU, B323). A crítica geral a um tal sistema encontra-se naturalmente na crítica ao dogmatismo empreendida na primeira *Crítica*. No contexto da crítica do juízo teleológico, o espinosismo, tal como entendido por Kant, mostra-se insuficiente para explicar o que supostamente deveria, a saber, como é possível uma teleologia natural. Espinosa teria procedido corretamente ao reportar todas as coisas da natureza à unidade de um só sujeito, o que, entretanto, é insuficiente para explicar fins da natureza. Ao recusar à sua substância única a causalidade a partir de um entendimento, Espinosa teria na verdade negado a objetividade desses fins, merecendo seu sistema ser caracterizado como idealismo da finalidade, segundo o qual a idéia de um fim da natureza

é apenas uma representação da inteligência limitada do homem (cf. KU, B325-6 e B373).

A simpatia de Kant no leque destas alternativas dialéticas vai para um dos sistemas do realismo da finalidade, a saber, o teísmo, que “deriva os fins naturais do fundamento originário do universo, como um ser inteligente que produz com intenção (vivendo originariamente)” (KU, B323). O outro seria o hилоzoísmo, que “funda os fins na natureza sobre o análogo de uma faculdade que age intencionalmente, a *vida da matéria* (nela ou também através de um princípio interno vivificador, uma alma do mundo)” (KU, B323). O hилоzoísmo, aliás, também é levado a sério por filósofos da natureza como Herder e, um pouco mais tarde, Schelling.

Kant nunca se ocupou detidamente dos escritos de Espinosa nem de outros panteístas. Sua posição deve ser reconstruída, por isto, levando em consideração seu próprio sistema de filosofia crítica, dentro do qual o panteísmo comparece com características muito circunscritas. No geral, Kant repete algumas noções preconcebidas do panteísmo, peculiares do iluminismo, como ressalta ainda de uma observação irônica em seu ensaio *O fim de todas as coisas*, de 1794: “Daí [provêm] o panteísmo (dos tibetanos e outros povos orientais) e o *espinosismo*, produzido em seguida da sublimação metafísica daquele: ambos os quais são estreitamente irmanados com o antiqüíssimo sistema da *emanação* de todas as almas humanas da divindade (e sua reabsorção final na mesma). Tudo isso apenas para que os homens pudessem finalmente se alegrar com um *descanso eterno*, o qual então constitui seu fim supostamente feliz de todas as coisas, propriamente um conceito com que se lhes apaga ao mesmo tempo o entendimento e chega ao fim todo pensamento como tal.” (*Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 335-6).

Apesar de repetir um esquema histórico demasiadamente limitado, essas observações irônicas antecipam aquilo que será o dilema da primeira formação do idealismo alemão (Hölderlin, Schelling) e do romantismo, com sua nostalgia de uma fusão originária com a natureza.

3. O desdobramento do panteísmo na cultura alemã

A Querela do Panteísmo provocada por Jacobi preparou o terreno para uma ampla recepção do pensamento de Espinosa e do panteísmo em geral. Jacobi participou, aliás, de mais dois debates em matéria de religião. Na Querela do Ateísmo (fim de 1798 a abril de 1799), que acabou levando à demissão de Fichte da universidade de Iena, sob a acusação precisamente de que seu siste-

ma de idealismo subjetivo é ateísmo, Jacobi teve uma participação marginal, publicando em 1799 uma circular *Jacobi a Fichte*, na qual caracterizava a filosofia de Fichte como um espinosismo invertido, portanto igualmente incapaz de apreender o verdadeiro pensamento de Deus. Na terceira disputa sobre assuntos religiosos, conhecida como *Querela do Teísmo*, Jacobi constitui novamente o pivô, ao publicar em 1811 seu livro *Das coisas divinas e sua revelação*, em que polemiza com Schelling a propósito da verdadeira concepção do teísmo. Nessa disputa passa finalmente para o primeiro plano aquilo que constitui a motivação de Jacobi em todas as suas intervenções polêmicas ao longo de décadas, a saber, a defesa de uma fé religiosa essencialmente teísta. Jacobi se volta agora contra uma filosofia da natureza que mistura Deus e natureza e afirma que o homem emerge num processo contínuo do seio da natureza, devendo buscar a harmonia com ela: “O homem revela Deus ao se elevar com o espírito acima da natureza e ao se contrapor a ela por força de seu espírito como um poder dela independente e insuplantável, combatendo-a, submetendo-a e dominando-a.”¹⁸

Considerando os desdobramentos culturais no século seguinte, pode-se constatar que a polêmica de Jacobi atuou em três direções distintas. O primeiro desdobramento vai completamente de encontro às intenções de Jacobi, tendo sua retomada de Espinosa provocado um resgate do panteísmo no romantismo e no idealismo alemães. A segunda direção em que sua defesa do teísmo atua é aquela por ele visada, encontrando-se presente nos defensores do princípio do personalismo na teologia do século XIX. Mas a polêmica contra o panteísmo e a teologia racionalista em geral é bem-vinda no século XIX também entre aqueles que negam a necessidade de qualquer fundo teológico ou metafísico no estudo da natureza. O positivista podia concordar com as objeções levantadas contra as diversas tentativas de dar uma versão moderna da velha teologia, recusando-se por fim apenas a dar o *salto mortale* da fé exigido por Jacobi.

Um dos momentos mais marcantes da recepção positiva de Espinosa, sem dúvida motivado pelo debate provocado por Jacobi, envolve três jovens estudantes de filosofia e teologia na universidade de Tübingen no início dos anos 1790. Hölderlin, Hegel e Schelling entram em contato com o novo cenário filosófico-teológico, criado tanto pelo debate em torno de Espinosa quanto pela primeira recepção da filosofia crítica de Kant, numa fase em que as posi-

18 Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Werke* 3), Leipzig, Fleischer, 1816, p. 426.

ções já estão definidas. Em Tübingen, por exemplo, os textos mais importantes de Kant e de Jacobi já foram discutidos e resenhados, tratando-se para os defensores da ortodoxia teológica de aproveitar o que se deixa aproveitar.

Começando por Hölderlin, os anos passados em Tübingen permitiram o conhecimento das discussões que animam a época. Mas a par da recepção direta da Querela do Panteísmo, encontra-se em Hölderlin ainda uma recepção de teses panteístas por intermédio de Heinse, com quem Hölderlin chegou mesmo a conviver por alguns meses em 1796, quando Heinse, fugindo das tropas francesas nas imediações do Reno, junta-se em Kassel a Susette Gontard, de cujo filho Hölderlin foi preceptor. Em seu romance *Ardinghello* (1787), que influenciou sob vários aspectos o *Hyperion* de Hölderlin, Heinse retoma o princípio dos antigos (Xenófanes, Parmênides, Melisso) “de que um é tudo e tudo é um, a saber, toda matéria é a mesma, sendo diversa apenas a forma de sua essência infinita.”¹⁹ No cenário da renovada valorização da natureza e do natural, que caracteriza nos países de língua alemã o movimento conhecido por *Sturm und Drang*, Heinse expressa também a dimensão estética da nova concepção panteísta da natureza: “Através de ação e reação, o todo se mantém em uma bela vida.”²⁰ Ou ainda: “Encanta-nos na natureza o ser um e tornar-se tudo”.²¹ Como visto, a posição panteísta de Heinse foi formulada em interlocução com Jacobi, constituindo assim já um desdobramento da Querela do Panteísmo. A influência de Heinse sobre Hölderlin se faz sentir no entusiasmo poético com certos temas panteístas, mas também em aspectos da construção formal do *Hyperion*.

No *Hyperion*, Hölderlin explora amplamente a idéia da união com a natureza “Ser um com tudo, isso é a vida da divindade, isso é o Céu do homem. Ser um com tudo o que vive e num bem-aventurado esquecimento de si retornar ao todo da natureza, isso é o cume dos pensamentos e alegrias, isso é o cume da montanha, o lugar do eterno repouso, onde o meio-dia perde seu calor e o trovão, sua voz, e o mar fervilhante se assemelha às ondas do trigo.”²² O objetivo passa a ser a reunificação das duas partes separadas pelo entendimento e pela reflexão, a natureza interior e a natureza exterior: “Sagrada natureza! Tu és a mesma dentro e fora de mim. Não pode ser tão difícil unir aquilo que está fora de mim ao divino em mim.”²³ O resultado seria a

19 W. Heinse, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, Stuttgart, Reclam, 1975, p. 303.

20 W. Heinse, *Ardinghello*, p. 308.

21 W. Heinse, *Ardinghello*, p. 309.

22 Hölderlin, *Werke in einem Band*, München/Wien, Carl Hanser, 1990, p. 316.

23 Hölderlin, *Werke in einem Band*, p. 392.

reunificação numa divindade que abrange a tudo: “Só haverá uma beleza; e a humanidade e a natureza se unirão em uma divindade universal.”²⁴ Aqui, portanto, o princípio do *hen kai pan* começa a tomar a forma de um programa cultural bastante abrangente, tratando-se de pleitear a reunificação dos momentos separados tanto na arte quanto na religião e na filosofia.

Em Hölderlin, a idéia do *hen kai pan* leva a uma superação da filosofia de Fichte, na medida em que essa é interpretada no sentido do monismo espinosano. Assim, referindo-se a Fichte, Hölderlin pondera em uma carta a Hegel de 1795: “Seu Eu absoluto (= substância de Espinosa) contém toda realidade, ele é tudo e fora dele não há nada. Não há, portanto, para este Eu absoluto nenhum objeto, pois, do contrário, não estaria nele toda realidade; mas uma consciência sem objeto não é pensável, e, se eu mesmo sou este objeto, então eu sou como tal necessariamente limitado, mesmo que fosse só no tempo, portanto não [sou] absoluto. Por conseguinte não é pensável no Eu absoluto nenhuma consciência, como Eu absoluto eu não tenho consciência, e, na medida em que não tenho consciência, nesta medida eu não sou nada (para mim), portanto o Eu absoluto é (para mim) nada.”²⁵ Na tentativa de dar conta dos problemas que assim se colocam na leitura de Fichte, Hölderlin formula, por volta de 1795, o programa de uma filosofia da união que terá forte influência sobre o desenvolvimento posterior de Schelling e de Hegel.

Em Schelling a influência de Espinosa se faz notar desde as primeiras obras, como fica explícito, aliás, em sua correspondência com Hegel, quando, por exemplo, anuncia, em janeiro de 1795, seu trabalho em *Do Eu como princípio da filosofia*, nos seguintes termos: “Trabalho agora em uma Ética à maneira de Espinosa; ela deve propor os princípios máximos de toda filosofia, nos quais se unifica a razão teórica e prática.”²⁶ E no prefácio a *Do Eu como princípio da filosofia*, publicado em abril de 1795, conclui: “e posso esperar que me seja reservado ainda algum tempo feliz em que se me torne possível dar realidade à idéia de propor uma contrapartida à Ética de Espinosa.”²⁷ Schelling tinha em mente, portanto, o projeto de uma Ética como contrapartida à *Ethica* de Espinosa; aparentemente, ele pretendia apresentar, com o mesmo rigor de Espinosa, um sistema em que o Eu absoluto tomaria o lugar da substância de Espinosa.

24 Hölderlin, *Werke in einem Band*, p. 393.

25 Hölderlin a Hegel, 26.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Bd. I: 1785-1812*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, p. 19-20.

26 Schelling a Hegel, 06.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 14.

27 F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, in: F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. I (SW I/1)*, Stuttgart, Cotta, 1856, p. 159.

A correspondência com Hegel documenta bem a conversão do jovem Schelling à perspectiva espinosista, enquanto Hegel parece inicialmente ter seguido mais de perto a posição teísta de Kant. Relatando como em Tübingen os teólogos se valem agora da doutrina kantiana dos postulados da razão prática e da demonstração moral da existência de Deus, Schelling exclamava em sua carta de janeiro de 1795: “É um prazer observar como eles sabem puxar pelo fio a demonstração moral. Antes que se espere salta fora o *deus ex machina* – o ser pessoal e individual que está sentado lá em cima no Céu!”²⁸ Ao que Hegel respondia desnortado: “Uma expressão em tua carta sobre a demonstração moral não entendo inteiramente: “que eles sabem manejar de tal maneira que salta fora o ser individual e pessoal”. Acreditas que não chegamos de fato tão longe?”²⁹ A resposta de Schelling à indagação de Hegel acerca da personalidade de Deus é formulada para não deixar dúvida: “se acredito que não chegamos com a demonstração moral até um ser pessoal? Confesso que a pergunta me surpreendeu; não a teria esperado de um conhecedor de Lessing. Mas decerto só a fizeste para saber se *em mim* ela está inteiramente decidida, pois para ti ela está certamente decidida há tempo. Também para nós os conceitos ortodoxos de Deus deixaram de ser.”³⁰ A colocação de Schelling revela a familiaridade com o livro de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa: nas conversas com Jacobi, Lessing teria dito a certa altura: “Os conceitos ortodoxos da divindade já não são para mim; não posso suportá-los. *Hen kai Pan!* Não sei outra coisa.”³¹ Com isso, Lessing teria confessado seu espinosismo, como sugere Jacobi. Na carta a Hegel, Schelling prossegue reconhecendo seu próprio espinosismo: “Entretanto, tornei-me espinosista! [...] Para Espinosa, o mundo (o objeto puro e simples, em oposição ao sujeito) era *tudo*; para mim, é o *eu*.”³² Tal como fez Hölderlin, Schelling também entende a perspectiva descortinada pela filosofia de Fichte como conjugável com a posição espinosista, tratando ambas como contrapartida perfeita uma da outra: “A verdadeira diferença da filosofia crítica e da dogmática me parece ser que aquela parte do eu absoluto (não condicionado ainda por nenhum objeto), enquanto essa parte do objeto absoluto ou não-eu. A última conduz, em sua máxima consequência, ao sistema de Espinosa, a primeira, ao kantiano. A filosofia tem de partir do incondicionado, perguntando-se apenas no que se

28 Schelling a Hegel, 06.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 14.

29 Hegel a Schelling, fim de janeiro de 1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 18.

30 Schelling a Hegel, 04.02.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 21-22.

31 H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 77.

32 Schelling a Hegel, 04.02.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 22.

encontra esse incondicionado, no eu ou no não-eu. Uma vez decidida essa questão, está decidido *tudo*. – Para mim, o princípio supremo de toda filosofia é o eu absoluto, puro”.³³

Na primeira fase de seu desenvolvimento filosófico, Schelling interpreta, portanto, o eu absoluto de Fichte no sentido da expressão *hen kai pan*, proposta por Jacobi para caracterizar o panteísmo. Mas a perspectiva panteísta aberta pelo espinosismo toma a forma de um programa consistente no período subsequente do desenvolvimento de Schelling, quando passa a tratar a natureza como ponto de partida de sua investigação, elaborando uma filosofia da natureza que marcará forte presença no romantismo e no idealismo alemães. Na introdução de suas *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797), Schelling expressa seu débito com uma longa tradição que concebe o espírito e a matéria como uma unidade inseparável, incluindo nela os antigos defensores de uma alma do mundo, Espinosa e, agora, também Leibniz. Aliás, existiria uma necessidade da filosofia tão-somente porque o entendimento e a especulação separaram o que é originalmente unido, cabendo à filosofia “superar para sempre esta separação”.³⁴ O programa proposto por Schelling é expressamente anunciado como continuando o pensamento de Espinosa: “O primeiro a tratar com plena consciência o espírito e a matéria como o mesmo, o pensamento e a extensão apenas como modificações do mesmo princípio, foi Espinosa.”³⁵ Para realizar este programa, a filosofia teria de pressupor que “há uma série gradual da vida na natureza”,³⁶ começando pela mera matéria organizada e culminando na irrupção do espírito em nós: “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. Aqui, portanto, na identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, deve ser resolvido o problema de como é possível uma natureza fora de nós.”³⁷ Como visto, foi a leitura das *Idéias para uma filosofia da natureza*, no início de 1798, que levou Goethe a se empenhar para conseguir a nomeação de Schelling como professor em Iena ainda nesse mesmo ano.

Ao se juntar a Schelling na universidade de Iena, em 1801, também Hegel traz na bagagem alguns elementos formados a partir da recente recepção do

33 Schelling a Hegel, 04.02.1795, in: *Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785-1812*, p. 22.

34 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (SW I/2), p. 14.

35 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (SW I/2), p. 20.

36 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (SW I/2), p. 46.

37 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (SW I/2), p. 56.

panteísmo na filosofia alemã. Mais do que a leitura dos trabalhos de Schelling, foi a convivência com Hölderlin em Frankfurt (1797-1800) que levou Hegel a superar sua posição kantiana e a pleitear uma filosofia que atuasse no sentido de reconciliar natureza e espírito, sensibilidade e razão. Ainda em 1797, Hegel passa a adotar o princípio da união, defendido por Hölderlin e seus interlocutores: “Onde sujeito e objeto – ou liberdade e natureza – são pensados como unidos de tal maneira que natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, ali encontra-se o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma divindade é sujeito e objeto ao mesmo tempo, não se pode dela dizer que ela é sujeito em oposição a objetos ou que tem objetos.”³⁸ Em seu texto, Hegel faz eco às novas idéias de Hölderlin. No princípio da união, concebe-se a superação da contraposição entre sujeito e objeto, liberdade e natureza, antes tratada como irreduzível: “Aquela união pode ser chamada de união do sujeito e do objeto, da liberdade e da natureza, do real e do possível. Se o sujeito mantém a forma do sujeito e o objeto, a forma do objeto, sendo a natureza sempre ainda natureza, então não ocorreu nenhuma união – o sujeito, o ser livre, é o predominante, e o objeto, a natureza, o dominado.”³⁹ Ainda que Hegel tenha começado já em Frankfurt a desenvolver o princípio da união para conseguir incluir também a reflexão e a separação, sua exigência de um pensamento que reconcilie natureza e espírito torna possível sua cooperação com Schelling, tendo ambos editado em 1802-1803 o *Jornal crítico da filosofia*.

Em seu livro *Diferença dos sistemas da filosofia de Fichte e de Schelling*, publicado em 1801, Hegel ainda falava da “necessidade de uma filosofia pela qual a natureza é reconciliada, depois dos maus tratos que sofre nos sistemas de Kant e de Fichte, e a própria razão é posta numa concordância com a natureza”.⁴⁰ Mas já no período em que trabalha ao lado de Schelling, Hegel começa a elaborar os princípios de seu próprio sistema, no qual a natureza é progressivamente degradada ao estado de simples exterioridade do espírito. Assim, escrevia já em 1802: “Por isto, se a infinita expansão e a infinita retomada da mesma em si mesmo são simplesmente idênticas e se ambas são reais como atributos, o espírito é superior à natureza; pois o espírito é, na retomada do universo em si mesmo, tanto a totalidade espalhada desta multiplicidade que ele abarca, quanto também a idealidade absoluta da mesma, na qual ele aniquila esta exterioridade, refletindo-a em si mesmo como o ponto de unidade

38 H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr, 1907, p. 376.

39 H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 376.

40 Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (GW 4), Hamburg, Meiner, 1968, p. 8.

imediatamente do conceito infinito.⁴¹ No fim de seu período em Iena, Hegel formula finalmente o problema em sua forma mais conhecida: “Em minha compreensão, que tem de se justificar pela apresentação do próprio sistema, tudo depende de apreender e expressar o verdadeiro, não [somente] como *substância*, mas igualmente como *sujeito*”.⁴² Referindo-se indiretamente a Espinosa, Hegel diagnostica agora a causa da rejeição generalizada que o espinosismo teve de enfrentar por toda parte: “Se apreender Deus como a substância única revoltou a época em que essa determinação foi expressa, a razão disso se encontrava, em parte, na visão instintiva de que nela a autoconsciência apenas submergiu sem ser preservada”.⁴³

Entretanto, apesar de insistir que o absoluto tem de ser tratado sempre também como sujeito, Hegel foi diversas vezes acusado de panteísmo, certamente por afirmar de outro lado que o absoluto ou Deus deve ser tratado como a verdadeira substância. Em seu período berlinense, os ataques neste sentido são comuns, sendo sua filosofia incluída como se fosse óbvio no rol das formas do panteísmo apresentado por G. B. Jäsche (o mesmo editor da *Lógica de Kant*) em seu livro de 1828, *O panteísmo segundo suas diversas formas principais*. Após a morte de Hegel, sua filosofia passa a ser reivindicada por duas direções antagônicas, por vezes chamadas também de direita e esquerda hegelianas. Na recepção mais conservadora das idéias de Hegel, é enfatizado o princípio de que o absoluto deve ser tratado como substância, sustentando-se assim tanto posições panteístas quanto posições mais tradicionalmente cristãs. Nesta direção, sobreviverão na cultura alemã elementos panteístas até os dias atuais.

Mas uma recepção mais liberal e contestadora da filosofia hegeliana enfatiza o outro momento, segundo o qual o absoluto deve ser pensado sempre como sujeito, chegando-se finalmente a identificar expressamente esse sujeito com o gênero humano. Se para Heine o panteísmo merece ser criticado como a mais recente forma de religiosidade germânica, os jovens hegelianos de esquerda submetem o mestre a uma interpretação que acaba resultando numa posição claramente ateísta. Assim, em sua reivindicação dos atributos divinos para o gênero humano, já Feuerbach articula a posição de um ateísmo antropológico, culminando finalmente na exigência de um retorno à materialidade da existência humana. De dentro desta interpretação ateísta da filosofia

41 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (GW 4), p. 464.

42 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW 9), Hamburg, Meiner, 1980, p. 18.

43 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW 9), p. 18.

hegeliana pode surgir, então, uma posição inequivocamente ateísta como a de Marx, para o qual valia já em 1843 que “a crítica da religião está no essencial concluída”.⁴⁴ Com isto, a filosofia alemã clássica chega ao fim, refluindo suas idéias para o movimento geral da época, a era do positivismo, do naturalismo e do materialismo. Doravante, ateísmo deixa de ser uma acusação, com o que perdem força também as formas intermediárias entre o teísmo cristão e o ateísmo.

44 K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), Berlin, Dietz, 1958, p. 378.

