

O PANTEÍSMO NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

THE PANTHEISM IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

LUCIANA MATIAS LOPES (*)



(*) Luciana Matias Lopes possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1999), especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2000), especialização em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2002), mestrado pelo PPCIR da UFJF (2010), aperfeiçoamento em Filosofia para Crianças pelo Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças (1998) e aperfeiçoamento em Educação Infantil pelo Prisma Grupo de Ação Educacional (1998). Atualmente cursa doutorado em Ciência da Religião, área de concentração Filosofia da Religião, na Universidade Federal de Juiz de Fora e participa do NUFICAL– Núcleo de Pesquisa sobre Filosofia Clássica Alemã.

e-mail: lumabr72@yahoo.com.br

Resumo

O objetivo principal deste artigo é proceder a uma breve investigação do conceito de panteísmo, buscando sua compreensão geral, bem como da utilização deste conceito pela filosofia moderna. Isso será feito através da análise etimológica do termo e da demonstração de algumas de suas ocorrências em diferentes momentos da história da filosofia. Apesar destas ocorrências, trata-se de um conceito que, representando uma alternativa ao teísmo clássico, é utilizado principalmente no âmbito da filosofia e da teologia modernas. A análise do panteísmo moderno se dará a partir de sua associação com Espinosa, considerado o maior representante da doutrina. Em seguida se tratará da *Querela do Panteísmo* que veio a público em 1785, mostrando as motivações desta famosa disputa, bem como suas consequências, com destaque para a retomada do panteísmo levada a efeito por Schelling em suas *Investigações* 1809.

Palavras-chave: panteísmo, filosofia, Espinosa, Querela do Panteísmo, Schelling.

Abstract

The main purpose of this paper is to offer a brief overview of the idea of “pantheism”, looking for the general understanding of the concept, as well as its understanding and application in modern philosophy. This will be done both through the etymological analysis of the term and the demonstration of some of its occurrences at different moments in the history of philosophy. In spite of these occurrences it is a concept that, representing an alternative to the classic theism, is used primarily in the context of modern philosophy and theology. The analysis of modern pantheism will proceed through its association with Spinoza who has been regarded as the foremost representative of the theory. Subsequently it will discuss the Pantheism Controversy (*Pantheismusstreit*) that became public in 1785, showing the motivations as well as the consequences of this famous debate, highlighting the resumption of the pantheism, put into effect by Schelling in his 1809 Investigations.

Keywords: Pantheism, Philosophy, Spinoza, Pantheism, Controversy, Schelling.

INTRODUÇÃO

Este artigo visa à compreensão geral do conceito de panteísmo e, sobretudo, ao reconhecimento do *locus* do panteísmo na filosofia moderna. Para tal, se buscará, inicialmente, o entendimento do termo a partir de sua análise etimológica e da indicação de suas ocorrências em diferentes momentos da história da filosofia. Será mostrado que, apesar de o termo ter sido cunhado modernamente, é possível encontrar a noção de “panteísmo” em teorias de períodos precedentes, tais como a Antiguidade Clássica e o Renascimento. Em detrimento destas ocorrências cumpre esclarecer que se trata de um conceito que, representando uma alternativa ao teísmo clássico, é utilizado principalmente no âmbito da filosofia e da teologia modernas.

Na sequência deste primeiro momento, que visa o esclarecimento do conceito de panteísmo e sua contextualização histórica, se passará a uma abordagem do panteísmo moderno. Neste ponto o panteísmo será explorado a partir de sua associação com Espinosa, considerado o maior representante da teoria. A máxima espinosista *Deus sive Natura*, interpretada por muitos como uma identificação pura e simples entre Deus e natureza, rendeu ao filósofo e à sua filosofia diversos críticos, tais como Jacobi, Bayle e Schopenhauer, que receberão algum destaque nesta exposição.

O artigo tratará ainda da *Querela do Panteísmo*, mostrando de que forma e por quais razões se deu importante disputa, bem como suas decorrências. Resultante da crítica de Jacobi ao pensamento de Espinosa, a disputa em torno do panteísmo acabou tendo um resultado oposto ao desejado, promovendo o ressurgimento do espinosismo e a utilização positiva das ideias de Espinosa. Schelling figura na lista dos pensadores alemães que se insurgiram contra as críticas suscitadas por Jacobi e, mesmo que posteriormente ao período em que se deu a querela, Schelling contribuiu com a mesma, ao trazer o tema em suas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, de 1809. Na busca de um saber sistemático, Schelling se vale da noção de panteísmo para elaborar um sistema que comporte a liberdade.

1 PANTEÍSMO: CONCEITUAÇÃO E PANORAMA HISTÓRICO

O termo panteísmo, tomado em sua generalidade, designa a doutrina –

pertencente aos âmbitos filosófico e religioso – ou a concepção de mundo segundo a qual há uma identificação entre os termos ‘Deus’ e ‘mundo’, ou seja, trata-se de uma doutrina que indica alguma forma de coimplicação entre Deus e o mundo. Isso pode ser verificado na origem etimológica do termo, uma vez que o mesmo deriva da junção de dois vocábulos gregos – *pan*, significando ‘tudo’ e *theos*, significando ‘Deus’ (HARTSHORNE, 2005, p.165).

O termo ‘panteísta’ foi cunhado pelo filósofo, teólogo e escritor irlandês John Toland¹ (1670-1722), sendo utilizado pela primeira vez na obra *Socinianism Truly Stated*, de 1705: “Os panteístas [...] dos quais eu me professo um.”² A seu turno, o termo ‘panteísmo’ aparece pela primeira vez em *Defensio Religionis* de 1709, escrita pelo francês Jacques de La Faye, em clara oposição ao panteísmo de John Toland. Para ambos, ser panteísta significava acreditar que Deus e o mundo são a mesma coisa; assim sendo, ambos entendiam por panteísmo a correspondente crença (MORA, 1994, p.545).

Como se pode observar, a cunhagem do termo se situa no período moderno. Isto não significa, entretanto, que a origem da ideia esteja também situada ali. A identificação entre Deus e o mundo encontra-se em muitas doutrinas do passado. Um breve exame da história da filosofia permite ratificar esta afirmação, já que é possível identificar em doutrinas que precederam o pensamento moderno posições filosóficas que, em alguma medida, apresentam traços “panteístas”. Há que se atentar, contudo, para a seguinte ressalva: “quando se trata do ‘panteísmo’ pré-moderno” o vocábulo deve ser usado com limitações, isto é,

[...] certas doutrinas orientais e ‘ocidentais’, não são corretamente entendidas quando qualificadas de ‘panteísmo’, pela simples razão de que seu ‘panteísmo’ não identifica Deus com o mundo, mas parte de uma unidade prévia que não é possível separar nos dois aspectos, ‘Deus’ e ‘mundo’ (MORA, 1994, p.545).

Retornando à antiguidade clássica e, observando-se este cuidado quanto à afirmação entre os pré-socráticos daquilo que posteriormente receberia a denominação de ‘panteísmo’, pode-se encontrar entre eles pensadores afeitos à mencionada identificação entre Deus e o mundo. Um bom exemplo é Xenófanes de Colofon

¹“Toland cunhou o termo panteísta e declarou que o universo é Deus”. “Toland coined the word *pantheist* and held that the universe is God” (HARTSHORNE, 2005, p.169).

²“The pantheists... of which number I profess myself to be one” (TOLAND *apud* MECKENSTOCK, 1994, p. 118).

(aproximadamente 570-460 a.C.) que, partindo de uma crítica ao politeísmo antropomórfico presente em Homero e Hesíodo, acaba por apresentar um deus ‘Uno’, ‘deus-tudo’ que se identifica com o cosmo. Segundo indicação de Aristóteles, Xenófanes “com os olhos postos no mundo inteiro, afirma que o Uno é deus” (SANTOS, 2001, p.59).

Ainda no mesmo sentido encontra-se em Heráclito de Éfeso (aproximadamente 540-480 a.C.) a afirmação da unidade de todas as coisas: “do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do moral e do imoral, da palavra (*logos*) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça” (SANTOS, 2001, p.93). Nas palavras de Heráclito: “É sabido que os que ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (*logos*), reconheceram que todas as coisas são um” (SANTOS, 2001, p.93).

Em seu *Sofista*, Platão afirma que o grupo dos Eleatas, dentre os quais se encontra Parmênides³ (aproximadamente 530-460 a.C.), “[...] explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só” (SANTOS, 2001, p.59). Parmênides, em consonância com a afirmação anterior, “[...] levanta-se tanto contra o dualismo pitagórico (ser e não-ser, cheio e vazio...) como, segundo alguns intérpretes, contra o mobilismo de Heráclito”(SOUZA,1996, p.117). Da mesma forma, encontra-se no Estoicismo a noção de imanência na afirmação de que o universo é o próprio Deus. Dentre os estoicos, pode-se aqui destacar Marco Aurélio (121-180 aproximadamente) que, segundo MacIntyre (1967, p. 32), “[...] tratou o próprio Universo como uma divindade [...]”.⁴

Em um período posterior, encontra-se o panteísmo presente no pensamento do filósofo, astrônomo e matemático renascentista Giordano Bruno (1548-1600). Bruno, cujo panteísmo deriva de sua tentativa de explicação do universo, foi considerado um panteísta anticristão. Sua concepção de Deus era a de uma causa imanente da natureza, distinta dos finitos particulares somente por conter todos eles em si. Deus é, neste sentido, a causa imanente inclusive da alma humana, que é imortal justamente por fazer parte do divino. Outro nome a ser mencionado é o de Jakob Böhme (1575-1624), cujo

³ Parmênides afirma a unidade – que, segundo ele, é “uma exigência imprescindível da razão” – e, até mesmo por isso, tem uma visão monista da realidade. Essa unidade, entretanto, nega o devir. Em seu entendimento, “[...] só existe uma única realidade (o Ser) [...]. Desse modo, não é possível nenhuma outra realidade e, sobretudo, o devir [...] é inadmissível” (SANTOS, 2001, p. 62, 63).

⁴ “[...] he addressed the Universe itself as a deity [...]”.

pensamento é, em alguma medida, retomado pelo grande expoente do Idealismo alemão F.W.J. Schelling (1775-1854), que aborda a temática do panteísmo em seu *Freiheitsschrift* de 1809. A influência de Böhme pode ser notada na distinção estabelecida por Schelling entre Deus enquanto existência e Deus enquanto fundamento da existência. Segundo Astrada (1950, p.16): “Schelling toma as ideias de Jacob Böhme, para distinguir, de modo real, em Deus, a existência e o fundamento (*Grund*) desta existência. Que na natureza divina atua uma força ou elemento obscuro e primitivo é uma ideia que vem à luz pela primeira vez, em princípios do século XVII, nas obras de Böhme. Para ele, Deus é o ser de que tudo procede”. Pode-se, além disso, perceber os vestígios panteístas de seu pensamento no fato de que ele não distinguia entre espírito e natureza por vê-la, a última, como fiel manifestação do espírito.

Apesar de sua ocorrência em momentos diversos da história da filosofia, o panteísmo é um conceito presente, sobretudo, na história moderna da filosofia e da teologia na Europa. Este conceito “se opôs ao teísmo supranaturalista” e, segundo afirmação de Meckenstock (1994 p. 118), em seu cerne está “a luta entre racionalismo e supranaturalismo, teísmo e ateísmo, doutrinas da Igreja e ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII⁵”. Deve-se notar também que, nessa época, o panteísmo estava tão estreitamente vinculado à filosofia de Espinosa (1632-1677) que os termos panteísmo e espinosismo eram quase sinônimos.

As formulações teológicas são caracterizadas pelo tipo de relação entre Deus e mundo que elas apregoam. “Teísmo e panteísmo são doutrinas racionais do relacionamento entre Deus e o mundo. Elas pressupõem, naturalmente, que o conceito de mundo só é pensável em relação ao conceito de Deus”⁶ (MECKENSTOCK, 1994, p. 117). Assim sendo, o panteísmo se opõe ao teísmo no sentido de que enquanto este afirma a transcendência de Deus em relação ao mundo, aquele afirma a imanência.

Enquanto tentativa de explicar a relação entre Deus e mundo, o panteísmo tem sido considerado, segundo Pailin (1994, p.103), a única alternativa significativa ao teísmo clássico. Pailin (1994, p.101) indica que, para Charles Hartshorne (1897-2000),

⁵ “[...] struggle between rationalism and supranaturalism, theism and atheism, church-doctrines and empirical sciences in the 17th and 18th centuries. Pantheism opposed a supranaturalist theism” (MECKENSTOCK, 1994 p. 118).

⁶ “Theism and pantheism are rational doctrines of the relationship between God and the world. They naturally presuppose that the concept of the world is only thinkable in relationship to the concept of God”.

o teísmo clássico se configura como a posição segundo a qual Deus “[...] é a causa suprema, tomada como autossuficiente, um ser completo separado de todos e quaisquer de seus efeitos. Deus, assim, exclui o mundo; ele é apenas a sua causa; em nenhum sentido ele é efeito, dele mesmo ou de qualquer outra coisa.”⁷

O panteísmo clássico se opõe à noção teísta da externalidade do mundo em relação a Deus e toma a realidade de Deus como “[...] base absoluta e necessária para tudo que é”⁸ (PAILIN, 1994, 104), assim sendo, “não pode haver nada que esteja além, ou fora ou que seja diferente da infinita realidade de Deus”⁹(PAILIN, 1994, 104). Essas premissas panteístas podem induzir à noção de que tal concepção de Deus é incompatível com a liberdade humana.

Os contornos do panteísmo lhe renderam inúmeras críticas – atribuíram-lhe as pechas de determinismo, de acosmismo, de ateísmo – e inúmeros opositores, dentre os quais merece destaque Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), para quem o panteísmo é uma forma encoberta de ateísmo. Jacobi é o autor das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*¹⁰(1785) que tiveram grande repercussão no meio intelectual alemão e acabaram provocando uma revalorização do espinosismo¹¹.

Pierre Bayle (1647-1706) foi também um crítico de relevo da filosofia de Espinosa. Considerava o autor da *Ética* um “ateu de sistema” (FERREIRA, 2008, p.1163)e sendo, à época, um formador de opiniões, difundiu esta imagem através de seu *Dicionário Histórico e Crítico*.¹²O verbete dedicado a Espinosa, que, segundo afirmação de Marilena Chauí (2006, p.281) foi mais lido que o próprio Espinosa, iniciou a “tradição interpretativa do espinosismo. Esta autora reproduz as frases iniciais do verbete:

Espinosa (Bento). Judeu de nascença, depois desertor do judaísmo e, por fim, ateu, era de Amsterdã. Foi um ateu de sistema e com um método todo novo, embora o fundo de sua doutrina lhe fosse comum com outros filósofos antigos e modernos, europeus e

⁷ “[...] is the super-cause taken as self-sufficient, a complete being, in abstraction from any all of his effects. God thus excludes the world; he is only its cause; in no sense is he effect, of himself or anything else”.

⁸ “[...] absolute and necessary ground of all that is”.

⁹ “cannot be nothing that is beyond or outside or other than the infinite reality of God”.

¹⁰ Título original: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*.

¹¹ A revalorização do espinosismo, consequência da *Querela do Panteísmo*, será abordada mais detidamente no terceiro tópico deste artigo.

¹² Título original: *Dictionnaire Historique et Critique*.

orientais (CHAUI, 2006, p.280).

Na perspectiva de Bayle, o Deus de Espinosa é apresentado como o responsável pelos males físico, metafísico e moral. Donde se segue que, segundo Morujão (2007, p.36), “alguns, não podendo tolerar a ideia de que a existência do mal era compatível com a ideia de um ser absolutamente perfeito, nem podendo conceber que este último fosse o sujeito simultaneamente ativo e passivo de todas as misérias humanas, preferiram uma solução dualista”. Como resultado dessa apreensão do espinosismo, tal sistema é visto como uma avaliação do problema do mal em relação a Deus. Essa temática foi nomeada por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) como problema da ‘teodicéia’, termo cunhado por esse filósofo para delimitar o intento de defesa e justificação de Deus diante do fato da existência do mal no mundo.

Por intermédio de Bayle se cristalizou a noção do “perigo espinosista” situado na “razão que não conhece limites, cuja *hybris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência” (CHAUI, 2006, p.281). A partir desta racionalidade, tida como exacerbada, resultou a mencionada imagem de “ateu de sistema” que, posteriormente, levará “[...] ao aparecimento do ‘problema do espinosismo’, isto é, a impossibilidade de uma ética da liberdade numa filosofia que expulsa a finalidade e afirma a necessidade absoluta, problema enfaticamente posto por Jacobi na ‘querela do panteísmo’[...]” (CHAUI, 2006, p.281).

Ainda em referência aos opositores de Espinosa, outro exemplo que deve ser mencionado é a crítica de Arthur Schopenhauer (1788-1860) que, no ensaio *Algumas palavras sobre o panteísmo*, afirma:

Contra o panteísmo, sustento principalmente que ele não diz nada. Chamar Deus ao Mundo não significa explicá-lo, mas apenas enriquecer a língua com um sinônimo supérfluo da palavra Mundo. Se dizeis “o Mundo é Deus” ou “o Mundo é o Mundo”, dá no mesmo. Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o a-ser-explicado, e dizemos portanto: “Deus é o Mundo”; então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir *ignotum a notius*: mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém, quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o Mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica *ignotum per ignotius* [O desconhecido pelo mais desconhecido] (SCHOPENHAUER, 1997, p. 239, 240).

Nesta análise do panteísmo, ao afirmar que, tendo Deus como ponto de partida, dizer “o Mundo é Deus” é o mesmo que dizer “o Mundo é o Mundo”, Schopenhauer parece propor uma concepção empírica do mundo. Por outro lado, quando, mais adiante na citação, este autor repete a fórmula “o Mundo é Deus” tendo, desta vez, o mundo como ponto de partida, Schopenhauer parece supor uma concepção transcendental ou até transcendente do mundo, se o mundo não é apenas o empiricamente cognoscível.

Ao comentar a crítica schopenhaueriana segundo a qual o panteísmo nada faz além de acrescentar um sinônimo supérfluo à palavra Mundo, Copleston (1946, p.42) afirma que não se pode negar que, com essa objeção, o grande pessimista “marcou um ponto de verdade¹³”. Para Copleston (1946, p.42), se o espinosismo for observado por um ângulo apenas, ele é, de fato, ateuista, pois “chamar o cosmo de Deus é despir o termo Deus de todo seu significado tradicional e despojá-lo de sentido. Se o cosmo é “Deus”, não há Deus e o homem que declara que não há Deus é um ateuista. Desta forma, se tomado em seu aspecto determinista, mecânico, científico-matemático, o Espinosismo é um sistema ateuista¹⁴”.

O autor deixa, entretanto, uma saída para o espinosismo ao admitir que esta não é a única forma de se proceder à leitura de Espinosa. Assim sendo, apesar do rigor e da persistência de seus detratores, o panteísmo, em especial o panteísmo espinosista, contou também com seguidores e defensores valorosos, como se poderá confirmar no tópico seguinte.

2 O PANTEÍSMO MODERNO: ESPINOSA

Mostrou-se anteriormente que tendências panteístas são encontradas na história intelectual do Ocidente desde a Antiguidade. É necessário, entretanto, destacar que filosoficamente o panteísmo é uma concepção moderna cujo estágio inicial é marcado pela metafísica da unidade de Giordano Bruno. Deve-se ter em mente, sobretudo, que é na modernidade que se encontra o nome mais associado à doutrina panteísta: Espinosa.

¹³ “scored a real point”.

¹⁴ “for to call the cosmos God is to denude the term God of all its traditional significance and to render it meaningless. If the cosmos is "God," there is no God, and the man who declares that there is no God is an atheist. Thus, if taken in its deterministic, mechanical, scientific-mathematical aspect, Spinozism is an atheistic system”.

Segundo Heidegger, “desde a disputa do panteísmo, o espinosista passa a ser o panteísta clássico e por isto, onde se fala de espinosismo se pensa em panteísmo em geral.” (HEIDEGGER, 1990, p. 87).

Baruch de Espinosa (1632-1677) foi um pensador cuja filosofia teve por objetivo a crítica à superstição. Esta seria, em seu entender, uma paixão negativa da imaginação, que teria origem na incapacidade de compreender as leis necessárias do universo. No âmbito da imaginação situam-se, de acordo com Espinosa, os teólogos e o vulgo. Em oposição a estes, “[...] o filósofo quer ir mais longe, recorrendo ao entendimento” (FERREIRA, 2008, p. 1169). A partir da incompreensão das leis necessárias, a imaginação precipita-se na ideia de uma Natureza voluntariosa e, conseqüentemente, na concepção de um ser superior que está à parte do mundo, regendo-o conforme seus caprichos. Ora, esta é a caracterização de um Deus transcendente, todo-poderoso e caprichoso, imagem contestada por Espinosa.

A obra máxima de Espinosa, *Ética*¹⁵, é fruto dessa crítica à superstição. Nela o autor expõe como Deus é causa racional “imaneente que produz seus efeitos sem transcendê-los” (RAMOS, 2010, p. 36). Diz o autor: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (SPINOZA, 2008, p. 31) e prossegue afirmando que “Deus é a causa imaneente e não transitiva de todas as coisas” (SPINOZA, 2008, p. 43). Consideradas as supracitadas características do panteísmo, pode-se afirmar que tais proposições manifestam claramente o caráter panteísta da filosofia de Espinosa. Ainda em esclarecimento, ou como justificativa ao panteísmo – e também ao ateísmo, tantas vezes impingido a esta filosofia – convém informar, juntamente com Ferreira que, para Espinosa

O recurso à causa eficiente impõe-se como norma de verdade enquanto que a causa final é recusada como gnosiologicamente inválida. Assim, a vontade de Deus, habitualmente apresentada como explicação última do que não conseguimos explicar, é por ele apelidada de “asilo da ignorância”. Na mesma linha de desmistificação, o dom da profecia é menorizado, os profetas são acusados de abusar da credence dos ignorantes, os milagres são denunciados como superstição [...] (FERREIRA, 2008, p.1165).

A concepção espinosista de Deus, contrária à imagem do Deus pessoal e

¹⁵ Obra publicada postumamente, cujo título integral é: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*.

transcendente da tradição judaico-cristã, é demonstrada na primeira parte da *Ética* a partir da identificação entre Deus e natureza. Segundo a concepção do autor, Deus é “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2008, p. 13). O conceito espinosista de Deus, apresentado na sexta definição de sua *Ética*, é engendrado pelas definições anteriores, nas quais são apresentadas as noções de *causa sui*¹⁶ e autonomia da substância¹⁷ e afirmadas a manifestação e realização de Deus em seus atributos¹⁸ e modos¹⁹ (SPINOZA, 2008, p. 13). Isso quer dizer que Deus, assim caracterizado, “[...] é imanente à Natureza, e o conhecimento de nossa união com ele nada mais é do que o conhecimento intelectual de nós mesmos como partes da natureza, partes integralmente submetidas, como todas as outras, às leis causais necessárias que regem o comportamento das coisas naturais” (GLEIZER, 2005, p.8).

De acordo com o que foi até aqui apresentado, pode-se perceber que o pensamento de Espinosa se desenvolve no âmbito das ideias de imanência e necessidade, sendo, portanto, incompatível com a ideia de livre-arbítrio. A crença no livre-arbítrio constitui, segundo Espinosa, uma ilusão do conhecimento imaginativo que leva o homem a pensar que pode furtar-se às leis da Natureza.

Explicar a Natureza a partir da concepção de um Deus transcendente é simplesmente uma forma requintada de superstição. Para Espinosa, a verdadeira filosofia está no conhecimento racional de Deus, da Natureza e da união de ambos.

Além da *Ética*, as obras *Tratado da correção do intelecto*²⁰ e *Tratado teológico político*²¹ foram também originadas da crítica da superstição, donde se pode concluir que este é um ponto visceral do pensamento espinosista. É necessário mencionar aqui outro fruto desta crítica: Espinosa foi por ela conduzido à negação das causas finais na realidade e à redefinição da liberdade humana como consciência da necessidade, e não

¹⁶ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

¹⁷ “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

¹⁸ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”.

¹⁹ “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”.

²⁰ Nesta obra, Espinosa promove a separação entre imaginação e razão e indica o caminho a ser seguido para que se possa alcançar o conhecimento da realidade.

²¹ Obra na qual Espinosa analisa a origem e as consequências da superstição.

como livre-arbítrio, isto é, livre é aquilo “que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir [...]” (SPINOZA, 2008, p. 13). No que tange à negação das causas finais e à valorização da causalidade eficiente, é preciso esclarecer que elas decorrem da recusa espinosista da ideia de criação, sendo esta substituída pela ideia de “manifestação necessária da Substância que se exprime em modos” (FERREIRA, 2008, p.1177). Ferreira explica que os modos não são subordinados a desígnios e, assim sendo, pode-se explicá-los sem recorrer às causas finais. Afinal, como corrobora Chauí, Espinosa entende que “[...] Deus é uma causa eficiente que age segundo a necessidade interna e espontânea de sua essência, jamais uma causa final e jamais movido por causas finais, pois isto suporia a existência de algo fora dele que o incitaria a agir, mas nada existe fora de Deus (pois há uma única substância absolutamente infinita) [...]” (CHAUI, 2009, p.50).

Uma das fontes do panteísmo espinosista é o ideal de felicidade humana. O objetivo de Espinosa era a descoberta do bem supremo que, segundo o autor, se funda no “conhecimento da união que a alma tem com a Natureza inteira, isto é, Deus” (GLEIZER, 2005, p.9).

Sobre a concepção espinosista do bem supremo e da felicidade, pode-se dizer com MacIntyre (1967, p.33) que a “felicidade é o conhecimento da necessidade, pois se a mente pode aceitar a necessidade do seu próprio lugar em toda ordenação das coisas, não haverá espaço nem para rebelião nem para reclamação. Assim, desde o início, a caracterização de Espinosa do bem supremo exigiu que sua filosofia expusesse todo universo como um único sistema interligado²²”.

Como se pode observar, Espinosa defende as seguintes ideias: a existência de leis necessárias que criam e determinam cada coisa e seu lugar no Todo; Deus como causa imanente de todas as coisas, das relações necessárias existentes entre as coisas e causa de si mesmo; Deus e Natureza como homogêneos; e a liberdade como residente no conhecimento da necessidade. Ademais, cabe ressaltar que essa concepção espinosista de um Deus imanente rompe com a ideia do Deus transcendente da tradição

²² “Felicity is the knowledge of necessity, for if the mind can accept the necessity of its own place in the whole ordering of things, there will be room neither for rebellion nor for complaint. Thus, from the outset Spinoza’s characterization of the supreme good required that his philosophy exhibit the whole universe as a single connected system”.

judaico-cristã.

Neste conjunto de ideias inter-relacionadas pode-se localizar o aspecto fatalista muitas vezes atribuído a Espinosa. As ideias acima arroladas, que compõem a doutrina de Espinosa, renderam-lhe também a acusação de ateu, donde resulta que o seu panteísmo é tomado, algumas vezes, por ateísmo²³. Isso ocorreu em detrimento do fato de Espinosa não “dispensar a categoria do sagrado” (FERREIRA, 2008, p.1165) e de atribuir “a Deus um papel central” (FERREIRA, 2008, p.1176).

Ademais, vale ressaltar que a vontade de sistema característica da Idade Moderna – e que será explorada nas páginas que se seguem – pode ser percebida em alguns pensadores do período como, por exemplo, Descartes e Leibniz sem, entretanto, se realizar completamente. “O único sistema acabado, completamente construído em sua conexão de fundamentação, é a Metafísica de Espinosa, surgida depois de sua morte sob o título *Ética Demonstrada segundo a ordem geométrica, e dividida em cinco partes* [...]” (HEIDEGGER, 1990, p.41). O sistema espinosista foi, entretanto, interpretado e reinterpretado, de forma a contribuir para “que tenhamos o costume de imaginar um ‘sistema’ de filosofia em geral como algo semelhante a este sistema tão determinado e unilateral” (HEIDEGGER, 1990, p.41).

O pensamento de Schelling foi, eventualmente, tomado por espinosismo. Considerando-se a visão do espinosismo mencionada por Heidegger e supracitada, essa associação resulta em prejuízo para Schelling. Pois, como poderia ser determinista um sistema que pretende incluir a liberdade humana? Neste sentido, esclarece Heidegger: “[...] o fato de a filosofia de Schelling ter sido tomada por espinosismo faz parte da história dos mal-entendidos de todas as filosofias por seus contemporâneos. Se Schelling combateu desde sua base um sistema, esse foi o de Espinosa. E se algum pensador se deu conta do erro peculiar de Espinosa, esse foi Schelling” (HEIDEGGER, 1990, p.41).

A título de antecipação, indica-se aqui um ponto de distanciamento do panteísmo schellinguiano em relação ao espinosista: enquanto em Espinosa Deus é

²³ Merece destaque a colocação de Chauí (1997, p.11) a esse respeito, indicando que o ateísmo só pode ser atribuído a Espinosa, se o for em relação ao Deus da tradição judaico-cristã: “... no século XVII (como em todos os tempos), ateu não é o homem que não crê em Deus, mas o que não crê no nosso Deus.”

caracterizado como desprovido de vontade, em Schelling, Deus é vontade e isso implica o dinamismo, o devir.

Ao examinar a Querela do Panteísmo, o tópico seguinte abordará mais detidamente o problema do espinosismo e a forma como este incidiu sobre o pensamento schellinguiano.

3 A QUERELA DO PANTEÍSMO

O pensamento moderno, momento em que se dá a querela do panteísmo, traz em si uma ambivalência relativa à sua origem e à sua possível destinação, pois, apesar de surgir de uma cultura teísta, inclina-se, devido ao seu caráter autossuficiente e crítico, para o ateísmo. Antes de aceitar essa propensão ao ateísmo, contudo, o pensamento moderno vivenciou posições intermediárias, tais como deísmo, teísmo racionalista e panteísmo.

Considerando-se especificamente a filosofia alemã, onde a revalorização do panteísmo se faz notar com mais nitidez, pode-se afirmar com Beckenkamp (2005, p.7) que “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”.

Como se pode notar, através da *Querela do Panteísmo*, o debate articulado em torno do espinosismo - que teve como alguns de seus principais personagens nomes de grande vulto como Jacobi, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781, portanto já falecido por ocasião da disputa) e Moses Mendelssohn (1729-1786) – o panteísmo entrou definitivamente na filosofia alemã, conquistando a simpatia de vários pensadores. Entretanto, cerca de dez anos antes do surgimento de tal disputa, já havia um clima propício à entrada do espinosismo e do panteísmo na cultura alemã.

Jacobi e Goethe²⁴ foram os iniciadores da difusão do panteísmo entre os filósofos alemães, uma vez que, apesar de fazê-lo em sentidos contrários, ambos compartilhavam do interesse pelo espinosismo. Beckenkamp esclarece que,

Para Jacobi, Espinosa é apenas a forma mais consequente do pensamento racionalista,

²⁴ Segundo indicação de Beckenkamp (2005, p.8), Goethe teria iniciado suas leituras de Espinosa por volta de 1773/74.

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. (BECKENKAMP, 2005, p.9).

Outro nome se sobressai neste momento de entrada do panteísmo no cenário da filosofia alemã. Trata-se do filósofo e escritor Johann Gottfried Herder (1744-1803). Desde 1770, Herder, simpático ao espinosismo, já se relacionava com Goethe, com quem formou, posteriormente, uma linha de frente contra Jacobi nas discussões sobre o sistema espinosista. Ambos tiveram oportunidade de conhecer o teor do livro de Jacobi antes mesmo de sua publicação, por ocasião da visita que fizeram a Weimar em 1784.

Goethe e Herder pretendiam desfazer a imagem de “ateu satânico”²⁵ atribuída a Espinosa, defendendo-o em correspondência a Jacobi. Em carta de Herder a Jacobi pode-se ler:

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 *henkai pan*.(BECKENKAMP, 2005, p.11).

Goethe, cujo interesse pelo espinosismo foi despertado justamente pela concepção panteísta de Deus presente neste sistema, declarou com veemência em carta a Jacobi: “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” (BECKENKAMP, 2005, p.11).

²⁵ A imagem de Espinosa como “ateu satânico” “foi criada por Pierre Bayle e cultivada na Alemanha por Gottlieb Theophil Spitzel (1639-1691), Johann Christophorus Sturm (1635-1703), Johann Konrad Dippel (c. 1672-1734) e Christian K. Kortholt (1633-1694), cujo *De Tribus Impostoribus Liber* (1680) atacou Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes e Spinoza como “impostores”. Do original: “had been created by Pierre Bayle and cultivated in Germany by Theophil Gottlieb Spitzel (1639-1691), Johann Christophorus Sturm (1635-1703), Johann Konrad Dippel (c. 1672-1734), and Christian K. Kortholt (1633-1694), whose *De Tribus Impostoribus Liber* (1680) had attacked Herbert of Cherbury, Thomas Hobbes, and Spinoza as “impostors” (WEINBERG, 1967, p. 35.)

A *Querela do Panteísmo*, que se tornou pública no ano de 1785, teve como ponto de partida a publicação, naquele ano, das *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa*. Trata-se da correspondência entre Jacobi e Moses Mendelssohn sobre o suposto espinosismo da fase tardia de Lessing. O que está indicado aqui é que o debate em questão está vinculado ao desacordo filosófico entre Jacobi – defensor da ideia de um Deus pessoal – e Lessing – que, segundo Jacobi, teria se convertido ao espinosismo – a respeito da “decisão por uma causa imanente ou transcendente do mundo” (FIGUEREDO, 2005, p.87).

É interessante notar que na base da desavença entre os pensadores supracitados está um acordo: Lessing e Jacobi concordavam sobre a equivalência entre o determinismo consequente e o fatalismo, uma vez que ambos negam a liberdade. Lessing – que acreditava ter em Jacobi um determinista – tomou o reconhecimento de Jacobi da coerência argumentativa do espinosismo como comprovação de sua adesão ao ceticismo. Segue-se a isto a resposta de Jacobi²⁶ na qual é anunciado o “salto mortal” e através do qual ele demonstra aceitar “pagar o preço representado pela distância entre sua própria convicção pessoal e o alcance demonstrativo inigualável do espinosismo: ‘Certo, devo admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim’” (FIGUEREDO, 2005, p.88). Jacobi rejeitava a ideia de uma filosofia erigida sobre a necessidade da demonstração sistemática. A afirmação de “um acesso privilegiado ao ser e à verdade” (FIGUEREDO, 2005, p.88), contido naquele “aparente postulado” (FIGUEREDO, 2005, p.88) de Jacobi, suscita objeções de Lessing e de Mendelssohn, já que, para ambos, era incompreensível que, de sua análise do espinosismo, Jacobi chegasse ao salto mortal.

Johann Georg Hamann (1730-1788) também influenciou a impulsiva publicação da correspondência entre Mendelssohn e Jacobi. Em junho de 1785, Hamann comunica a Jacobi que estava sendo impressa a primeira parte das *Horas Matinais*²⁷ de Mendelssohn. Partindo dessa informação e supondo equivocadamente que Mendelssohn havia mencionado em sua obra a discussão sobre Lessing, “Jacobi cometeu uma dupla violação de confiança [Mendelssohn e Goethe]. Para sua *Ueber die Lehredes Spinoza*

²⁶“Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, me convenceu perfeitamente de que certas coisas não podem se explicar; diante delas não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos [...]” (JACOBI *apud* FIGUEREDO, 2005, p. 87).

²⁷Título original: *Morgenstunden*.

ele anexou anonimamente um fragmento inédito do Prometheus de Goethe (1774) que Jacobi tinha mostrado a Lessing durante uma conversa em Wolfenbüttel em 7 de julho de 1780²⁸”.

A obra de Jacobi, pivô da querela, configura-se em um ataque ao espinosismo que era apreendido pelo autor como equivalente ao ateísmo. Contudo, a recusa de Jacobi ao determinismo fatalista de Espinosa, não o impediu de admitir que este sistema contenha a “única visão racionalmente defensável do mundo”. Entretanto, a coerência argumentativa do espinosismo, segundo Jacobi, excluía a única ideia de Deus capaz de contentar a moral e o coração: a ideia de um Deus pessoal e providente. Jacobi foi um teísta cristão que, por isso mesmo, tendia a enfatizar o sentimento e a fé. Desta forma, segundo ele, somente na fé é possível encontrar aquela ideia de Deus por ele defendida. Com isso, pode-se dizer que o alvo de sua crítica foi o racionalismo e que, dessa forma, o pano de fundo da querela do panteísmo foi a polêmica e a oposição entre fé e razão.

A narrativa apologética de Jacobi apresenta a noção de que Espinosa e Leibniz não se opõem, tese que, aliás, aparece também em Mendelsohn e Lessing. Segundo sua ótica, “nem o vínculo entre as mônadas nem a doutrina da harmonia preestabelecida contrariam o paralelismo entre os atributos ‘pensamento’ e ‘extensão’ e a teoria dos modos finitos [...]” (MORUJÃO, 2004, p.38.) Em oposição a essa teoria de Jacobi, posteriormente, Hegel afirmará a individuação da mônada em Leibniz e a universalidade abstrata da substância em Espinosa.

Isto posto, pode-se afirmar que, apesar de seu caráter histórico e literário, a *Querela do Panteísmo* foi um debate relevante no campo da filosofia, uma vez que tal debate foi “decisivo para o desenvolvimento da filosofia alemã clássica encontrando-se seus ecos, sobretudo, na formação e na obra de Hölderlin, Schelling e Hegel” (BECKENKAMP, 2005, p.8).

A motivação inicial da polêmica em torno do panteísmo e do espinosismo foi a publicação nos anos de 1770 por parte de Lessing – sem que este elucidasse suas intenções – da obra do deísta antieclesiástico H. S. Reimarus(1694-1768). Alguns anos

²⁸ “[...] Jacobi committed a dual breach of trust. To his Ueber die Lehre des Spinoza he appended anonymously a fragment from Goethe's unpublished “Prometheus” (1774) that Jacobi had shown Lessing during a conversation at Wolfenbüttel on July 7, 1780”(WEINBERG, 1967, p. 35).

depois, em 1779, Jacobi revela que Lessing teria lhe confessado que a leitura do poema *Prometheus*, havia resultado em sua adesão ao espinosismo, o que significava, portanto, que ele teria se tornado panteísta. A esse respeito, Pérez-Borbujo afirma que,

A acusação de panteísmo que Jacobi lança sobre a filosofia de Lessing implicava, essencialmente, a de ateísmo encoberto ou niilismo da razão, já que a razão não pode admitir nenhum princípio fora dela mesma e que nela tudo se desenvolve com uma necessidade essencial, que exclui todo conceito de criação ou princípio criador, assim como de liberdade humana pessoal. ‘Panteísmo’ significa, por tanto, nos termos de Jacobi, não somente a confusão de mundo e Deus sob uma forma abstrata, mas a impossibilidade da concepção de um Deus pessoal e diferenciado do mundo (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p.53,54).

Goethe admitiria, posteriormente, em *Poesia e Verdade*, que aquele poema, “permitindo a Lessing clarificar, contra Jacobi, sua relação com a filosofia de Espinosa, foi a centelha que desencadeou uma explosão.”(MORUJÃO, 2007, p.37.)

Jacobi, filósofo do sentimento, entendia que qualquer sistema desenvolvido a partir da razão pura era espinosismo, o que implicava na mistura de Deus com as coisas. Suas teses essenciais podem ser sintetizadas da seguinte forma: a) todo racionalismo coerentemente desenvolvido redundava em alguma forma de espinosismo; b) por identificar Deus e natureza (*Deus sive Natura*) o espinosismo é uma forma de ateísmo; c) o espinosismo não deixa espaço para liberdade sendo, portanto, fatalismo; Lessing era espinosista, o que significa que ele era panteísta e, portanto, ateu (REALE; ANTISERI, 2005, p.37 e segs.).

Fica claro, desta forma, que as intenções de Jacobi eram tanto combater o espinosismo, tomado por ele como “uma síntese do racionalismo, fatalismo e ateísmo”²⁹, quanto defender a fé religiosa teísta³⁰. Segundo sua convicção “a única forma de acesso ao conhecimento de Deus é a fé, que corresponde a uma revelação por parte do divino, mas de modo algum é possível, segundo ele, um conhecimento de Deus no seio do panteísmo” (PÉREZ-BORBUJO, 2004, p55).

²⁹“Jacobi’s attack was aimed at Spinoza’s philosophical system, which he judges to be a synthesis of rationalism, fatalism and atheism” (MECKENSTOCK, 1994, p. 120).

³⁰ A defesa da fé religiosa teísta foi a motivação de duas outras polemicas envolvendo Jacobi, além da *Querela do Panteísmo*, a saber, a *Querela do Ateísmo* contra Fichte e a *Querela do Teísmo* contra Schelling (BECKENKAMP, 2005, p. 19, 20).

Os efeitos da controvérsia, entretanto, foram opostos ao desejado, pois, apesar de o livro de Jacobi ir de encontro ao racionalismo espinosista, o debate por ele suscitado resultou no ressurgimento do espinosismo e na utilização positiva de teses panteístas pela filosofia alemã. Entre as manifestações favoráveis ao espinosismo, merece destaque aquela que “[...] 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 [...]” (BECKENKAMP, 2005, p,20).

Apesar da influência que o espinosismo e o panteísmo exerceram sobre os três autores supracitados, o presente trabalho pretende analisar somente o papel que desempenharam na filosofia schellinguiana. É o que se fará a seguir.

A proximidade de Schelling com o espinosismo pode ser percebida desde suas primeiras obras. Em correspondência com Hegel, ao divulgar sua obra *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o Incondicionado no Saber Humano* (1795)³¹, Schelling deixa patente a influência espinosista ao afirmar “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” (BECKENKAMP, 2005, p,22).

A carta de Schelling a Hegel, datada de 1795, demonstra sua aceitação da perspectiva espinosista, pois nela Schelling declara, em consonância com as ideias de Espinosa, não mais aceitar os conceitos ortodoxos de Deus. Ademais, este trecho da correspondência revela ainda seu conhecimento do livro de Jacobi sobre o espinosismo, pois, em conversa com Jacobi, Lessing teria confessado a este seu espinosismo com a afirmação: “Os conceitos ortodoxos da divindade já não são pra mim; não posso suportá-los. *Hen Kai Pan!* Não sei outra coisa” (BECKENKAMP, 2005, p. 23).

Em sua carta a Hegel, datada de 1795, Schelling declara: “tornei-me um espinosista” (BECKENKAMP, 2005, p. 23). Isto não significava, entretanto, uma conversão completa ao espinosismo, pois, na sequencia, o autor aponta as diferenças entre ele e Espinosa e sua proximidade com Fichte, àquela altura de suas reflexões e

³¹Título original: *Vom Ichals Prinzip der Philosophie über das Unbedingteimmenschlichen.*

produção filosófica³²: “para Espinosa, o mundo (o objeto puro e simples, em oposição ao sujeito) era tudo; para mim, é o eu” (BECKENKAMP, 2005, p. 23). Em alguns dos pontos cruciais do tratado de 1809, Schelling se opõe ao espinosismo, a saber, em Schelling Deus é criador e se revela em sua criação; o mal é real e efetivo; o homem é livre.

Naquele momento da filosofia schellinguiana, o denominado início fichteano, Schelling interpreta o eu absoluto fichteano no sentido do *Hen Kai Pan*, expressão usada por Jacobi para caracterizar o panteísmo. No período seguinte do desenvolvimento do pensamento de Schelling

[...] a perspectiva panteísta aberta pelo espinosismo toma forma de um programa consistente [...] 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. [...] 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’ (BECKENKAMP, 2005, p,24).

Como se vê, a propensão ao panteísmo, trazida pelo espinosismo, vai se consolidando e, em 1797, nas suas *Ideias para uma filosofia da natureza*, Schelling chega a manifestar sua dívida para com aqueles que conceberam “o espírito e a matéria como uma unidade inseparável” (BECKENKAMP, 2005, p. 24), dentre os quais certamente estava Espinosa. Posteriormente, no período da filosofia da liberdade, no qual Schelling trabalhou em suas *Investigações*, o autor concorda em ser denominado panteísta, desde que panteísmo signifique a imanência das coisas em Deus e não que tudo é Deus.

Isto posto, pode-se afirmar que, no que tange à disputa, o nome de Schelling se destaca, pois mesmo não sendo personagem da querela, este autor retoma a questão ao trazer o tema do panteísmo em seu tratado de 1809, abordando-o no contexto do embate entre liberdade e sistema, como se verá mais adiante. A obra *Investigações filosóficas...*

³² Vale ressaltar que, segundo informação de Reale e Antiseri (2005, p.80), Schelling empreendeu uma leitura metafísica da *Doutrina da ciência* de Fichte, e “consequentemente o Eu puro é apresentado como o ‘absoluto’, cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do ‘Uno-Todo imutável’”.

foi, por isso, considerada por Morujão como a última contribuição à querela do panteísmo (cf. MORUJÃO, 2004, p.366), que, além de provocar um ressurgimento do espinosismo, “acabou produzindo, com Schelling, seus frutos mais vistosos” (REALE; ANTISERI, 2005, p.37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O panteísmo é uma doutrina que indica fundamentalmente uma forma de coimplicação entre Deus e o mundo. Este artigo visou oferecer ao leitor uma sucinta exposição da história da filosofia tendo como fio condutor o conceito de panteísmo, isto é, buscou-se mostrar aqui a incidência do panteísmo em algumas teorias filosóficas ao longo da história, desde os pré-socráticos. Há que se destacar, contudo, que foi no período moderno que a doutrina panteísta gozou de maior evidência tanto positiva quanto negativamente. Resultante da Querela do Panteísmo, o acirrado debate em torno desta doutrina trouxe à tona a oposição entre ateísmo e teísmo, racional e supra-natural, imanência e transcendência. A última contribuição que esta disputa rendeu à filosofia foi também, possivelmente, sua contribuição mais profícua. Trata-se da abordagem de panteísmo por Schelling em seu *Freiheitsschrift* no ensejo da harmonização entre liberdade e sistema.

REFERÊNCIAS

ASTRADA, Carlos. La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling. In: *Schelling. La esencia de la libertad humana*. Série textos filosóficos, Edição 4. Buenos Aires: Talleres Gráficos, 1950.

AUGUSTO, R. La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer. In: *Anuario Filosófico*[Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de Navarra]. V.40, nº 3. 2007, p. 623-645.

BECKENKAMP, Joãozinho. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. In: *O que nos faz pensar* [Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio]. Nº 19, dezembro 2005, p. 7-27. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.com/artigos.htm>>. Acesso em: 14 nov.2008.

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real* Imanência e Liberdade em Espinosa. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Vida e Obra. In: *Espinosa*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 5-20.

COPLESTON, F. C. "Pantheism in Spinoza and the German Idealists". *Philosophy*. V. 21, n. 78. Cambridge, Apr. 1946. p. 42-56.

DREHER, Luís H. "Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos da relação com o Absoluto". *Numem*, Juiz de Fora, Volume 7, n. 2, p. 59-77, 2004.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. "Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? O Deus/ Natureza de Bento Espinosa". In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Ed.) *A questão de Deus na história da filosofia*. Volume II. Sintra: Zéfiro, 2008, p. 1163 – 1180.

FIGUEIREDO, Vinícius de. O Vértice Jacobi. In: *O que nos faz pensar* [Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio], nº 19, dezembro 2005, p. 87-107. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.com/artigos.htm>>. Acesso em: 14 nov.2008.

FLEISCHER, Margot, HENNIGFELD, Jochem (Orgs). *Filósofos do Século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HARTSHORNE, Charles. "Pantheism and Panentheism". In: JONES, Lindsay. (Ed.) *Encyclopedia of Religion*. V. 10: Necromancy - Pindar. 2. ed. Detroit: Thomson Gale, 2005. cols. 6960-6965.

HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Trad. Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila, 1990.

HÖFFE, Otfried, PIEPER, Annemarie (Hrsg). *Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Klassikerauslegen)*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 38-39.

MACINTYRE, Alasdair. "Pantheism." In: *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. "Da Identidade Absoluta ao Deus Vivo e Pessoal: Meras Observações para Ler o Freiheitsschrift [1809] de Schelling". In: PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

MECKENSTOCK, Günter. "Some Remarks on Pantheism and Panentheism". In: ANDERSEN, Svend (Ed.) *Traditional theism and its modern alternatives*. Aarhus University Press, 1994, p. 117-129.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MORUJÃO, Carlos. *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

_____. *Organismo, Sistema e Liberdade: Estudos sobre o pensamento do século XVIII*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

PAILIN, David A. "Panentheism". In: ANDERSEN, Svend (Ed.) *Traditional theism and its modern alternatives*. Aarhus University Press, 1994, p.95-116.

PÉREZ-BORBUJOÁLVAREZ, Fernando. *Schelling: El Sistema de La Libertad*. Barcelona: Herder, 2004.

PORTO Humberto; SCHLESINGER Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Volumes I e II. Petrópolis: Vozes. 1995.

PUENTE, Fernando Rey, VIEIRA, Leonardo Alves (Orgs). *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

RAMOS, Angelo Zanoni. *O conceito de Deus na Ética de Espinosa*. Revista Eletrônica do Instituto de Filosofia. Disponível em: <<http://www.institutodefilosofia.com.br/>>. Acesso em: 28. Fev.2010.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus. 2005.

SANTOS, Mário José dos. *Os pré-socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2001.

SOUZA, José Cavalcante de (seleção de textos e supervisão). *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SHELLING, Friedrich W. J. *Bruno ou do princípio divino e natural das coisas* (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (Ed.). Obras escolhidas: (=Os Pensadores). 3 ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Rio de Janeiro: Edições 70. 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Algumas palavras sobre o panteísmo. Parerga e Paralipomena*. Os Pensadores. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2 ed. Trad. e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

WEINBERG, Kurt. "Pantheismusstreit" In: *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press, 1967.

WOLFES, M. "Pantheismus I: Religionsphilosophisch". In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. V. 6. 4 ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, cols. 853-57.